

E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2024

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2024

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 7 **Sayı:** 2 (Aralık 2024)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayımlanan bilimsel hakemli elektronik bir
dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (250 - 300
kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve
İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan
kaynakça içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: 0 272 218 42 00

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

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 7 **Issue:** 2 (December 2024)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)

Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a peer-
reviewed academic e-journal published twice a year.

Articles contain an English title, an abstract (250 -
300 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: +90 0 272 218 42 00

<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>

Dizinleme Bilgileri/Indexing



**Web of Science Emerging
Sources Citation Index**

(Accept: 10/05/2024 |
Indexing Start: 2022 – 5/1)



Tr Dizin

Turkish National Database
Indexing Start: 2020



DOAJ

Directory of Open Access
Journals
Indexing Start: 2023



ERIH PLUS

European Reference Index
For The Humanities And
Social Sciences
Indexing Start: 2021



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi/Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
<https://yayin.aku.edu.tr/kocatepe-islami-ilimler-dergisi/>

**Afyon Kocatepe Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi
/ Owner on Behalf of the Afyon Kocatepe University**

Prof. Dr. Mustafa Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mguler@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Münir Yaşar Kaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
munirkaya16@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
yakbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Alan Editörü (Felsefe) / Field Editor (Philosophy)

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
etas@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

Alan Editörü (Din Eğitimi) / Field Editor (Religious Education)

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi /Konya Necmettin Erbakan University Faculty of Ahmet Keleşoğlu Theology
Konya/TÜRKİYE
irfanerdogan87@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2452-1252>

Alan Editörü (Din Psikolojisi) / Field Editor (Psychology of Religion)

Doç. Dr. Mebrure Doğan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Alan Editörü (Din Sosyolojisi) / Field Editor (Sociology of Religion)

Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah Ahmedi

Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi /Bursa Technical University Faculty of Humanities and Social Sciences
Bursa/TÜRKİYE
ekber.ahmedi@btu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0144-2153>

Alan Editörü (Dinler Tarihi) / Field Editor (History of Religion)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şengil

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi /Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences
Kırşehir/TÜRKİYE
mustafa.sengil@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2904-1776>

Alan Editörü (Tefsir) / Field Editor (Tafsir)

Doç. Dr. Ercan Şen

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ercansen@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Alan Editörü (Hadis) / Field Editor (Hadith)

Dr. Muhammed Furkan Taha Demirbaş

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE
muhammeddemirbas@sdu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3022-8439>

Alan Editörü (Arap Dili Belagatı) / Field Editor (Arabic Language and Rhetoric)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Görgün

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhammedemingorgun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

Alan Editörü (İslam Hukuku) / Field Editor (Islamic Law)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh Oruç

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /İzmir Katip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2246-6579>

Öğr. Gör. Hüseyin Altıntaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
h.altintass@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3188-2486>

Alan Editörü (Tasavvuf) / Field Editor (Sufism)**Doç. Dr. Orhan Musahanlı**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
orhan.musahanli@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9081-3771

Alan Editörü (Kelam) / Field Editor (Islamic Theology/Kalam)**Doç. Dr. Mücteba Altındaş**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mucteba75@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0452-6408

Alan Editörü (İslam Tarihi)/ Field Editor (History of Islam)**Doç. Dr. Abdullah Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
acakmak1634@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9246-3373

Alan Editörü (Türk İslam Edebiyatı)/ Field Editor (Turkish Islamic Literature)**Doç. Dr. Oğuz Yılmaz**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
oguzylmz41@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3162-3924

Alan Editörü (Türk İslam Sanatları)/ Field Editor (Turkish Islamic Art)**Dr. Öğr. Üyesi Kübra Yılmaz**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
k.yilmaz@aku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-9540-4352

Alan Editörü (Dini Musiki)/ Field Editor (Turkish Religious Music)**Öğr. Gör. Hasan Özayrancı**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
hasanozayranci@windowslive.com
https://orcid.org/0000-0003-3703-3626

Arapça Dil Editörü /Arabic Language Editor**Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ahmetensar06417@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6133-2509

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**Dr. Öğr. Üyesi Büşra Kutluay Çelik**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
busra_kutluay@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0664-2955

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
rrumeysabektas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7683-7729

Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)**Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
fcakmak@aku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0333-3834

Sekreteryä / Secretariat**Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmethguler43@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9228-9563

Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control**Arş. Gör. Alaaddin Göçer**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
alaaddingocer4242@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8018-7623

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
kyesilkaya34@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6789-9327

Arş. Gör. Mehmet Ünler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmetunlerr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3870-3839

Arş. Gör. Muhammed Ali Kaplan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhammedalikaplan60@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6990-9683

Arş. Gör. Mehmet Sefa Akan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
akanmehmetsefa@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-3415-1293

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE,
semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Doç. Dr. Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Doç. Dr. Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic
Sciences
Ankara/TÜRKİYE, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Doç. Dr. Zekiye Sönmez

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, zsonmez@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1672-4823>

Doç. Dr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminus83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE, celikc@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tefvik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükakalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, kasimkucukakalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and
Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiye

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TÜRKİYE, nebimehdiye@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İstanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydın

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, yasaraydinli@hotmail.com

Prof. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İstanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makaleleri yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belagati/Edebiyatı, Kıraat alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Türk Din Musikisi alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça dahil). Makalelerin Türkçe başlık, öz (250-300 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (250-300 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazarın veya yazarlardan en az birisinin doktor ünvanına sahip olması gerekir. Tezden üretilen

The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches article about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature and Kıraat; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Turkish Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Turkish Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 10.000 words (including Turkish and English abstracts, bibliography). It should include Turkish title, Turkish abstract (250-300 words), key words in Turkish (at least 5 terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system.

makalelerde öğrenci ilk yazar, danışman ikinci yazar olmalıdır.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındır. Bu tarihlerden sonra gelen başvurular kabul edilmeyecektir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik taraması yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körlere modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır. Özel sayıya gönderilen makaleler de "değerlendirme süreci" sayfasında ilan ettiğimiz ilkelere uygun olarak değerlendirilecektir.

Atıf ve Referans Sistemi

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılması şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde intihal.net yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

The author or at least one of the authors must have a doctor's degree. In articles produced from the thesis, the student must be the first author and the advisor should be the second author.

One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue. Applications received after these dates will not be accepted.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. Manuscripts sent for inclusion in a special issue are first subjected to editorial review. Then it is examined in terms of compliance with the writing rules of the journal and similarity is scanned to prevent plagiarism. After these stages, it is taken into the peer review process in which the double-blind model is used. Articles sent to the special issue will also be evaluated in accordance with the principles we announced on the "Peer-Review Processes" page.

Citation and Reference System

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the intihal.net software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Copyright

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen bütün yazı türleri (sempozyum bildirisi, kitap değerlendirme yazıları dahil) Yayın Kurulu İncelemesi, Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Yayın Kurulu İncelemesi

Dergimize ulaşan çalışmalar 30 gün içerisinde yayın kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan yayın kurulu tarafından yazara iade edilir.

2. Ön Kontrol Süreci

Yayın kurulu tarafından incelenen makaleler ön kontrol sürecine alınır. Bu aşamada intihal.net yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı %20 olarak kabul edilmektedir. Makaleler dergi yazım ilkeleri yönüyle incelenir bulgular ön değerlendirme formuna işlenir. Yazara düzeltmesi için sevk edilir. Ön kontrol sürecinde yazılar derginin yazım ilkelerine uygunluk açısından 1 defa incelenir, talep edilen değişiklikler gerçekleşmediği takdirde reddedilir ve aynı yayın döneminde işleme alınmaz. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

3. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdikleri çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. All article types (including symposium papers, book reviews) that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Editorial Board Review

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board in 30 days. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review.

2. Pre-Control Process

The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for one time but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period. The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the intihal.net software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

3. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, yazardan gelen düzeltilmiş metni tekrar görmek istemesi durumunda inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

4. Yayın Süreci

a. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

b. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

c. Mizanpaj

Yayın kurulunun yayınlanabilir kararını verdiği çalışmalar mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

d. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

4. Publication Process

a. Language Control

The articles completing the process of peer are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

b. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

c. Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for layout.

d. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 2

(Aralık / December 2024)

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

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

I-II

Editörden / From The Editor
Mustafa Yasin AKBAŞ

Araştırma Makaleleri / Research Articles

335-369

Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi: Bir Meta-Sentez Çalışması

Qur'an Memorization Project with Formal Education According to Teachers: A Meta-Synthesis Study

Ahmet KOÇ

370-386

Kur'an-ı Kerim Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi

The Development of The Self Efficacy Belief Scale for Teaching the Holy Qur'an

Ali BİRİNCİ – Salih AKYILDIZ

387-405

Dijimodernizm Bağlamında Transhümanizm ve Din: Sosyolojik Bir İnceleme

Transhumanism and Religion in the Context of Digital Modernism: A Sociological Analysis

Ekber Şah AHMEDİ

406-426

Brezilya'da Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi

Religious Education in Formal Educational Institutions in Brazil

Ayhan ÖZ

427-445

Çağrı (1976) Filmi Örneğinde Tarihî Gerçekliklerin Sinemada Dönüşümü

Transformation of Historical Realities in Cinema in the Case of the Film The Message (1976)

Mustafa SARMIŞ

446-464

İslâmcı Bir Grup Olarak Özgür-der Çevresi: Kimliği, Teşkilat Yapısı ve Toplumsal Meselelere Dair Görüşleri

Özgür-der Circle as an Islamist Group: Identity, Organisational Structure and Views on Social Issues

Mehmet Ozan AHNAS

465-485

Özgüven ve Tanrı Algısının Dinî Başa Çıkma Tarzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)

The Effect of Self-Confidence and God Perception on Religious Coping Style (Structural Equation Modeling)

Yeliz AKKAYA TÜRKOL – Muammer CENGİL

- 486-510 **Dinî Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırılmalı Bir Araştırması**
The Relationship between Religious Attitude and Death Anxiety: A Comparative Study of Individuals Who Are Initiated into Sufism and Those Who Are Not
Hatice KUZU - Mebrure DOĞAN
- 511-527 **Aile Hukuku Bağlamında Çifte Meşruiyet Zorunluluğundan Kaynaklanan Sorunlara Bir Çözüm Önerisi**
A Proposal for A Solution to the Problems Arising from the Exigency of Dual Legitimacy in the Context of Family Law
Ahmet YAMAN
- 528-552 **İslâm'ın Erken Dönemi Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı**
The Perception of Woman as Wife in Early Islamic Arabic Poetry
Mehmet YILMAZ
- 553-574 **Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı**
Mawlânâ Muhammad Ali's Approach to Jinns in Terms of His Thought and Interpretation Practice
Soner AKSOY
- 575-598 **Tefsîrü'l-Menâr'da Klasik Tefsirlere Yönelik Eleştiriler**
Criticisms of Classical Commentaries in Tafsîr al-Manâr
İbrahim YILDIZ - Murat KAYACAN
- 599-619 **G. H. A. Juynboll'un Hadis Edebiyatına Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi -Muslim Tradition Adlı Eseri ve Encyclopaedia of Islam Second Edition'daki Maddeleri Özelinde-**
G. H. A. Juynboll's Views and Assessment of Hadith Literature -Specially in His Work Named Muslim Tradition and His Articles in the Encyclopaedia of Islam Second Edition-
Bilge KILIÇ
- 620-647 **Buhârî ile İlişkisi Bağlamında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin Hadis İlmindeki Yeri**
The Position of Muhammad b. Salâm al-Bikandî in the Science of Hadith in the Manner of His Relationship with al-Bukhârî
Muhammet Ali ASAR
- 648-667 **İbn Huzeyme'nin Sahîh'indeki Bâb Başlıkları Hakkında Bir Değerlendirme**
An Evaluation of the Chapter Headings in Ibn Hudhaymah's Sahîh
İsa ONAY
- 668-687 **H. Peygamber'in Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özelinde-**
The Issue of the Prophet's Knowledge -Abdullah Sirajuddin in Particular-
Mesut ÇAKIR

- 688-708 **Necmüddîn ez-Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin Karakteristiği**
The Characteristics of Najm al-Dîn al-Zâhidî's Arguments for the Proof of Muhammad (pbuh)'s Prophethood
Nail KARAGÖZ- Ulanbek KALMURZA UULU
- 709-731 **Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı**
Historiography in the Indian Subcontinent
Abdulkadir MACİT
- 732-758 **Meşihat Arşivine Göre Amasya Müderrisleri**
Muderris of Amasya According to the Mashihat Archives
Hasan TELLİ

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 2

(Aralık / December 2024)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr

Editörden

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin Aralık (7/2) sayısını okurları ile buluşturmanın heyecanını taşıyoruz. Alandaki nitelikli çalışmalarını şeffaf bir değerlendirme sürecinden geçirip yayımlayan dergimizin bu sayısına ulaşan 56 makaleden 19 araştırma makalesi hakem sürecini tamamlayarak yayıma kabul edilmiştir. Dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz.

Bu sayının yayımlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Aralık ayı bitmeden yayımlayacağımız "İslami Finans Özel Sayısı" ile 2024 yılını tamamlıyoruz. Yeni yıldan itibaren dergi kurulları, değerlendirme süreci, yazım kuralları ve etik ilkelerde bazı değişiklikler olacaktır.

- Dergi editörü olarak göreve başlayacak Doç. Dr. Ercan Şen ve editör kurulundaki mesai arkadaşlarına başarılar dileriz.
- Dergiye ulaşan makaleler yayın kurulu tarafından incelenirken iç değerlendirme formuna görüşler yazılacak, makaleler hakkında yazarlara bu değerlendirme formları ulaştırılacaktır.
- Yeni yıldan itibaren yeni makale yazım şablonu kullanılacaktır. Bu şablon ile makalelerin Türkçe ve İngilizce kapak sayfaları ayrı ayrı görülebilecektir. Sayfa kenar ölçülerindeki değişiklik sayesinde makale sayfa sayısı da azalacaktır. Makale şablonuna derginin web sitesinden ulaşabilirsiniz.
- Dergide takip edilecek Yapay Zeka Politikası web sitesinde ilan edilmiştir. Bu politika dergiye gönderilen makalelerde yapay zeka kullanımına ilişkin etik ve bilimsel standartları belirlemektedir.

2025 Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 1 Ocak-1 Mart arasındır. Yeterli sayıda makale ulaşması halinde bu tarihten önce makale kabulü kapatılmaktadır.

From The Editor

Dear readers,

We are pleased to present the December (7/2) issue of the Journal of Kocatepe Islamic Sciences to its readers. In this issue of our journal, which publishes qualified studies in the field through a transparent evaluation process, 19 research articles out of 56 articles have completed the referee process and have been accepted for publication. We appreciate your interest in our journal.

We are grateful to the scientists who contributed to the publication of this issue; to publication, referee and advisory boards and the editorial board for their hard work during the preparation of the issue.

We will complete the year 2024 with the 'Islamic Finance Special Issue' that we will publish before the end of December. As of the new year, there will be some changes in the journal boards, evaluation process, writing rules and ethical principles.

- We wish success to Assoc. Prof. Dr. Ercan Şen and his team members in the editorial board who will start to work as the editor in chief of the journal.
- While the articles received by the journal are reviewed by the editorial board, opinions will be written on the internal evaluation form, and these evaluation forms will be sent to the authors.
- Starting from the new year, a new article writing template will be used. With this template, the Turkish and English cover pages of the articles will be visible separately. By changing the page margins, the number of pages of the article will also be reduced. You can find the article template on journal website.
- The Artificial Intelligence Policy to be followed in the journal is announced on the website. This policy sets ethical and scientific standards for the use of artificial intelligence in articles submitted to the journal.

Article acceptance dates for the 2025 June issue are between 1 January-1 March. If a qualified number of articles are received, article acceptance is closed before this date.

Editör/Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof. Mustafa Yasin AKBAŞ

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

yakbas@gmail.com



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 335-369

Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi: Bir Meta-Sentez Çalışması

Qur'an Memorization Project with Formal Education According to Teachers: A Meta-Synthesis Study

Ahmet KOÇ

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
İstanbul/Türkiye

 ahmetkoc@istanbul.edu.tr  orcid.org/0000-0001-6165-4401

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Koç, Ahmet. "Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi: Bir Meta-Sentez Çalışması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 335-369. <https://doi.org/10.52637/kiid.1507874>

Cite as: Koç, Ahmet. "Qur'an Memorization Project with Formal Education According to Teachers: A Meta-Synthesis Study". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 335-369. <https://doi.org/10.52637/kiid.1507874>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ahmet KOÇ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi: Bir Meta-Sentez Çalışması**Öz**

Bu meta-sentez çalışmasının amacı, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesini öğretici görüşlerine dayalı olarak inceleyen nitel desenli araştırmaların sonuçlarını sentezleyerek bütüncül bir yaklaşım geliştirmektir. Meta-sentez yönteminin kullanıldığı bu çalışmada literatüre uygun olarak beş basamaklı araştırma süreci takip edilmiştir. Çalışma grubuna dâhil edilecek araştırmalar için örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesini ele alması, öğretici görüşlerine dayanması ve nitel ya da karma yöntemle gerçekleştirilmiş olması ölçüt olarak belirlenmiştir. Bu ölçütlere uyan 10 araştırmadan elde edilen veriler dikkatlice okunarak temalar ve kodlar belirlenmiştir. Bu meta-sentez çalışmasında ulaşılan bulgular, projenin hem avantajları hem de zorlukları olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle projenin yapısal boyutu, hâfızlık eğitim süreci, öğretici yeterlilikleri, öğrencilere kazandırdıkları ve öğrenci-öğretici beklentileri ana temalar olarak öne çıkmıştır. Projenin yapısal boyutu, hâfızlık eğitiminin örgün eğitimle bütünleşmeyi sağlaması bakımından önemli avantajlar sunmaktadır. Ayrıca öğrencilerin ailelerinden ayrılmadan ve akranlarından uzaklaşmadan hâfızlık yapabilmeleri de araştırmalarda öne çıkan diğer olumlu bir özelliktir. Okul ve Kur'an kursu arasındaki iş birliği, projenin başarısı için kritik bir öneme sahiptir. Hâfızlık eğitimine sağladığı imkân bakımından proje kapsamında okula bir yıl ara verilebilmesinin, öğrencilerin ve ailelerinin hâfızlık eğitimine karar vermelerinde ve devam etmelerinde itici bir güç olduğu belirlenmiştir. Ancak bu sürenin hâfızlığı tamamlamak için genellikle yeterli olmadığı ve sınırlı sayıda öğrencinin bu zaman zarfında hâfızlıklarını bitirebildikleri ortaya çıkmıştır. Örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık projesinin güçlü yanlarından biri hâfızlık eğitimine erken yaşta, istekli ve kabiliyetli öğrencilerin katılmasıdır. Öğrenci kaynağındaki hem niceliksel hem de niteliksel bu artış hâfızlık eğitimi açısından sevindirici bir durumdur. Araştırma bulguları, hâfızlık eğitiminin örgün eğitimle birlikte yürütülmesinin öğrencilerin hem akademik hem de sosyal gelişimlerine olumlu katkı sağladığını göstermektedir. Sonuç olarak; örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, Türkiye'de eğitim sistemine yeni bir model olarak önemli bir katkı sunmaktadır. Ancak, projenin başarılı bir şekilde yürütülebilmesi için yapısal boyutların iyileştirilmesi, öğrenci ve öğretmenlerin beklentilerinin karşılanması ve kurumlar arasındaki iş birliğinin güçlendirilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hâfızlık, Örgün Eğitimle Hâfızlık, Hâfızlık Projesi, Proje İmam Hatip Ortaokulu.

Qur'an Memorization Project with Formal Education According to Teachers: A Meta-Synthesis Study**Abstract**

This meta-synthesis study aims to develop a holistic approach by synthesizing qualitative research results that examine the Qur'an memorization project with formal education based on Qur'an teachers' opinions. In this study, in which the meta-synthesis method was used, a five-step research process was followed in accordance with the literature. The criteria for the research to be included in the study group were that it was about a Qur'an memorization project along with formal education, was based on Qur'an teachers' opinions, and was conducted with a qualitative or mixed method. The data obtained from 10 studies met these criteria were carefully read and themes and codes were determined. The findings of this meta-synthesis study reveal that the project has advantages and challenges. In particular, the structural dimension of the project, the Qur'an memorization education process, teacher competencies, what it brings to students, and student-teacher expectations came to the fore as the main themes. The structural dimension of the project offers significant advantages in integrating Qur'an memorization education with formal education. Another positive feature that stands out in the researches is that students can memorize without leaving their families or being away from their peers. Collaboration between the school and the Qur'an course is critical to the project's success. It has been determined that the one-year break from school

within the scope of the project, in terms of the opportunity it provides for Qur'an memorization education, is a driving force in students and their families deciding and continuing memorization education. However, it has been revealed that this period is generally insufficient to complete memorization, and a limited number of students can complete it within this period. One of the strengths of the project with formal education is the participation of willing and capable students in memorization education at an early age. This quantitative and qualitative increase in the student resource, is a pleasing situation for Qur'an memorization education. Research findings show that carrying out Qur'an memorization with formal education positively contribute to student academic and social development. As a result, the Qur'an memorization project with formal education significantly contribute to Turkey's education system as a new model. For the project to be executed successfully, it is crucial to make structural improvements, meet the expectations of students and teachers, and strengthen cooperation between institutions.

Keywords: Religious Education, Qur'an Memorization, Qur'an Memorization with Formal Education, Qur'an Memorization Project, Project Imam Hatip Secondary School.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, İslam dininin ana kaynağıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir."¹ buyurarak Müslümanları Kur'an'ı öğrenmeye ve öğretmeye teşvik etmiştir. Buradaki "Kur'an'ı öğrenme" kavramı, Kur'an'a ilişkin her türlü öğrenmeyi içeren geniş bir kapsamı ifade etmekte olup, Kur'an'ı ezberlemek de bunun içindedir.² Kur'an-ı Kerîm'in öğrenilmesinin ve öğretilmesinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından teşvik edilmesi, Kur'an'ı Kerîm'in nazil olmaya başladığı dönemden günümüze kadar Müslümanların onu öğrenme, öğretme, ezberleme ve anlama çabalarında etkili olmuştur. Kur'an-ı Kerîm, tüm insanlığa hayat kılavuzu olarak gönderilmiş olup onun anlaşılması, ezberlenmesi ve korunması için vahyin inmeye başladığı ilk günden bu yana bireysel ve kurumsal pek çok çaba gösterilmiştir. Bu çabalardan biri de Kur'an'ın zihinlerde muhafaza edilmesi yani hifzedilmesidir.

Kur'an-ı Kerîm'in tamamının ezberlenmesine hâfızlık, Kur'an'ı ezberleyen kişilere hâfız denir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Cebrâil'in (a.s.) getirdiği ilâhî mesajı ilk olarak ezberleyerek bu konuda öncülük etmiş, sahâbe-i kirâm da bu yolu izlemiştir. Bu bağlamda Kur'an okuma ve hâfızlık eğitimi, İslam eğitim tarihinde ilk ortaya çıkan disiplinlerden biridir.³ Zamanla köklü bir geleneğe dönüşen hâfızlık eğitimi, vahyin gelişinden bugüne kadar bireysel ve kurumsal olarak birçok çabanın sergilendiği uzun soluklu bir eğitim türü haline gelmiştir.

Kur'an eğitiminin ve özellikle hâfızlık eğitiminin tarihine bakıldığında bu sürecin Dârülerkam'da başladığı, Suffe ve küttâb gibi yerlerde yaygınlaşarak devam ettiği görülür.⁴ Daha sonraki dönemlerde Kur'an eğitim ve öğretimi konusunda daha sistemli ve ileri düzey eğitim veren, Kur'an'ın öğretildiği ve ezberletildiği Dârülkur'ân, Dârülhuffâz ve Dârülkurrâ gibi medreseler ortaya çıkmıştır.⁵ Sıbyan mektebini bitiren talebe, önce ilk kademedeki bir dârülkurrâya gider, orada hâfızlığını tamamlar; daha sonra kıraat ilmi konusunda uzmanlaşmak için yüksek seviyedeki Dârülkurrâya devam ederdi.⁶ Kur'an ve hâfızlık eğitimi,

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilu'l-Kur'ân", 21.

² Muhammet Şevki Aydın, "Hâfızlık Eğitiminin Yeniden Düşünmek", *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbeke (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 18.

³ Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke Yayınları), 77.

⁴ Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 167.

⁵ Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 117; Ziya Kazıcı, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Dâru'l Kurra", *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 33.

⁶ Adem Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 35-36.

İslâm'ın ilk devirlerinden Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar hem yaygın hem de örgün bir eğitim biçimi olarak bu şekilde sürdürülmüştür.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde pek çok alanda olduğu gibi genelde din eğitimi ve öğretimi alanında özelde ise Kur'an ve hâfızlık eğitiminde önemli kırılmalar yaşanmıştır. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunuyla ülke genelindeki tüm eğitim müesseseleri Maarif Vekâleti'ne bağlanarak tek çatı altında toplanmış ve Kur'an eğitim ve öğretim merkezi konumundaki medreseler de tümüyle kapatılmıştır.⁷ Ancak Dârülkurrâlar, Kur'an kursuna dönüştürülmek suretiyle Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlanmış⁸ ve 1950'li yıllara kadar Kur'an ve hâfızlık eğitimi bu kurslarda, sadece belli yaş gruplarına ve yalnızca namaz sürelerinin öğretimi gibi çeşitli kısıtlamalar ve zor şartlar altında sürdürülmüştür.⁹ 1946 yılında çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte din eğitimi açısından önemli adımlar atılarak hem örgün hem de yaygın din eğitiminin önündeki kısıtlamalar büyük oranda kaldırılmıştır. Bunun ardından Kur'an kurslarının sayısında ciddi bir artış olmuş ve bu durum hâfızlık eğitimini de olumlu yönde etkilemiştir.¹⁰ Bu döneme ait sayısal verilere bakıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 1923-1933 yılları arasında Türkiye'deki Kur'an kursu sayısı sadece 9 iken,¹¹ 1950 yılında 130'a yükselmiş, 1960 yılında 301'e, 1964-65 öğretim yılında 434'e, 1971'de 786'ya, 1978-79 öğretim yılında 1538'e, 1990'lı yıllarda ise 5000'li rakamlara ulaşmıştır.¹²

28 Şubat Dönemi olarak bilinen 1997 yılına gelindiğinde ise bu tarihte yürürlüğe konulan sekiz yıllık kesintisiz eğitimle Kur'an kursları büyük oranda öğrenci kaybına uğramış ve hâfızlık öğrencilerinin sayısı da ciddi oranda azalmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an kurslarında hâfızlık yapmakta olan öğrencilerin sayısı 1996 yılında 21.144 iken, sadece dört yıl içinde bu rakam neredeyse yarı yarıya azalarak 2001 yılında 11.775'e kadar düşmüştür.¹³ Ancak 2002 yılındaki iktidar değişiminin ardından örgün ve yaygın din eğitiminin önündeki kısıtlamalar kademeli olarak kaldırılarak Kur'an kurslarının ve hâfızlık öğrencilerinin sayısında her geçen yıl düzenli bir artış görülmüştür.¹⁴ 2010 yılına gelindiğinde ise Kur'an eğitiminin önündeki yaş/ilköğretim diploma zorunluluğu kaldırılarak zorunlu eğitime devam ederken Kur'an kurslarında öğrenim görebilme önündeki engeller kaldırılmıştır.¹⁵ 2012 yılında ise kamuoyunda 4+4+4 olarak da bilinen kesintili ve üç kademeli 12 yıllık zorunlu eğitim sistemine geçilmiştir. Aynı yıl içinde isteyen İmam-Hatip Ortaokulu (İHO) öğrencilerine hâfızlık eğitimi için bir yıl müsaade edilmiştir.¹⁶ Bundan iki yıl sonra ise İHO öğrencilerine verilen bu hakkın kapsamı diğer ortaokul öğrencilerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir.¹⁷ 2002 sonrası hâfızlık eğitimindeki değişim rakamlarla değerlendirildiğinde 2023 yılı itibarı ile hâfızlık eğitim programları kapsamında 3.341 kursta

⁷ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 53.

⁸ Mustafa Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 463; Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 3-5; Ziya Kazıcı, *Osmanlıda Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2014), 121.

⁹ Aydın, "Hâfızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", 21.

¹⁰ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 354.

¹¹ Jaschke Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınları, 1972), 76; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 410-411.

¹² Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 477-484.

¹³ Mustafa Büyükdinç, *Sekiz Yıllık Kesintisiz Zorunlu Temel Eğitim Sonrası Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 33.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), "Faaliyet Raporları", (Erişim 17 Haziran 2024).

¹⁵ Aydın, "Hâfızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", 22; Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 354-355.

¹⁶ MEBİKYDDY, Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik, *Resmî Gazete* 28360 (21 Temmuz 2012), md. 15/a.

¹⁷ MEBÖÖEİKYDYDY, Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik, *Resmî Gazete* 29072 (26 Temmuz 2014).

199.470 öğrenciye eğitim verildiği tespit edilmiştir.¹⁸ Bu veriler gerek din eğitiminin önündeki kısıtlamaların kaldırılmasının gerekse örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi gibi yenilikçi uygulamaların hâfızlık eğitimine olan yönelimi kolaylaştırdığını ve hâfızlık eğitimi alan öğrenci sayısını ciddi oranda arttırdığını ortaya koymaktadır.

Bu tarihi serencamda görüleceği üzere hâfızlık eğitimi; başta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnekliliği olmak üzere görevlendirdiği ashabın ve sonraki nesillerde yaşayan Müslümanların gayretleri; zaman içerisinde müesses hale gelen Dârülkur'ân, Dârülkurrâ, Dârülhuffâz gibi medreselerin oluşumu; son yüzyıl içerisinde de ülkemizde Kur'an kurslarının varlığıyla önemini ve varlığını muhafaza etmiştir.¹⁹ Cumhuriyet döneminde hâfızlık eğitimi, inişli çıkışlı bir seyir izlemiş ve son zamana kadar kendine örgün eğitim dışında yer bulabilmiştir. Günümüzde ise Kur'an kurslarına ilaveten proje İmam-Hatip okullarında örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitimi verilmeye başlanmıştır.

2014 yılında Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ile Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) arasında yapılan bir protokolle "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi" adında yeni bir uygulama yürütülmeye başlanmıştır.²⁰ Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, İmam Hatip Ortaokullarında okuyan öğrencilerin örgün eğitimden ayrılmadan ve eğitim mekânından uzaklaşmadan hâfızlık yapmalarına imkân sağlayan projedir. Uygulama, proje okulu kapsamına alınan İmam Hatip Ortaokullarını ve ayrıca projeyi uygulayan imam hatip ortaokullarını kapsamaktadır. Proje kapsamında hâfızlık eğitiminin başlama, sürdürme ve tamamlama süreçlerinin erken yaşlarda gerçekleşmesi hedeflenmiştir. Buna göre 5. sınıfta hazırlık süreciyle başlanan hâfızlığın 6. sınıfta tamamlanması, 7. ve 8. sınıflarda ise pekiştirilmesi amaçlanmıştır.

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde "hazırlık ve pekiştirme" dönemlerinin okulda yürütülmesi; "hâfızlık" eğitimi aşamasının ise DİB tarafından açılmış programlarla yapılması öngörülmüştür. Projede hâfızlık çalışmaları için eğitime -6. sınıf esas olmak üzere- ortaokulun herhangi bir senesinde 1 yıl ara verilebilir. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde hâfızlık eğitimi ile örgün eğitim bir arada yürütülür. Bu kapsamda hâfızlık yapma sürecinde öğrencilerin akademik öğrenmeden uzak kalmamaları için eğitim-öğretim yılı içerisinde veya ihtiyaç halinde yaz dönemlerinde akademik derslerden destekleyici eğitimler verilir. Bu sayede öğrencilerin akademik gelişimleri aksatılmadan hâfızlık eğitimleri sürdürülür.²¹

İmam hatip ortaokullarında örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık projesi, öğrencilere hem akademik hem de hâfızlık eğitimlerini beraberce sürdürme imkânı tanımaktadır. 2014 yılında bir okulda pilot uygulama olarak başlayan proje, kısa sürede Türkiye'nin birçok bölgesinde hayata geçirilmeye başlanmıştır. Projeye katılan okul sayısı her geçen gün artmış 2024 yılı itibarıyla Türkiye'nin 69 ilinde okul sayısı 171'e ve bu süreçte hâfızlığını bitiren öğrenci sayısı ise 2870'e ulaşmıştır.²² Bu durum örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık projesinin önemli bir ihtiyaca cevap verdiğini ortaya koymaktadır.

Bu meta-sentez çalışmasının amacı, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesini öğretici görüşlerine dayalı olarak inceleyen nitel desenli araştırmaları merkeze alarak öğretici görüşlerinin genel bir görünümünü ortaya çıkarmaktır. Çalışma, mevcut literatürü analiz ederek bu kapsamda yapılan çalışmaların sonuçlarını sentezleyerek projenin eğitim,

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), "2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu", (Erişim 06 Kasım 2024), 65.

¹⁹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 13; Mehmet Korkmaz, "Hâfızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma", *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu – Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 58.

²⁰ OKKİDÖEBHPP, Okul-Kur'an Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi Protokolü, 2014.

²¹ MEBÖEBHPUE, Millî Eğitim Bakanlığı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları, 2018, 25.

²² Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DOGM), "Okul-Kur'an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi", (Erişim 17 Haziran 2024).

psikolojik ve sosyal boyutlarını değerlendirmeyi ve bu alandaki uygulamaların etkinliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Öğreticiler, projenin uygulama sürecinde doğrudan yer aldıkları için bu modelin avantajlarını, dezavantajlarını, karşılaşılan zorlukları ve elde edilen başarıları en iyi gözlemleyebilen kişilerdir. Bu bağlamda öğretmenlerin görüş ve deneyimlerinin sistematik bir şekilde incelenmesi, projenin genel değerlendirmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

1. İlgili Literatür ve Araştırmanın Özgün Değeri

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi 2014 yılında uygulanmaya başlandıktan sonra pek çok bilimsel araştırmanın konusu olmuştur. Tamamı yüksek lisans tezi olarak hazırlanan lisansüstü çalışmalara bakıldığında MEB'deki değişimlere bağlı olarak hâfızlık eğitiminin tarihsel süreç içerisindeki öğrenci kaynağı, disiplin uygulamaları, iletişim ve fiziksel/sosyal-kültürel yapı şeklindeki dört boyutuyla ele alındığı ve örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin bu bağlamda değerlendirildiği;²³ proje kapsamında yürütülen hâfızlık eğitiminde yaşanan sorunların incelendiği;²⁴ yönetici yaklaşımıyla örgün eğitimde hâfızlık projesinin öğrenci, eğitimci ve veli tarafından nasıl algılandığının değerlendirildiği;²⁵ uygulamanın altyapısından önemine, öğrenci/öğretici niteliklerinden hâfızlık sürecine, kullanılan eğitim materyallerinden rehberlik ve sosyal-kültürel faaliyetlere kadar projenin farklı boyutlarının ele alındığı;²⁶ örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesine katılan öğrencilerin hâfızlık sürecindeki tutumları ile sonrasına yönelik düşüncelerinin araştırıldığı;²⁷ hâfızlık eğitiminin bilişsel işlevlere etkisinin incelendiği;²⁸ örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin hayata geçirilmesinin ardından projenin ve hâfızlık eğitiminin temel problemlerinin ele alındığı;²⁹ hâfızlık proje okullarındaki öğrencilerin psiko-sosyal durumları ile motivasyon düzeylerinin incelendiği;³⁰ örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde verilen eğitimin etkisi ile hâfızlık eğitiminin yönetimi hakkında paydaş görüşlerine başvurulduğu;³¹ öğretmenlerin program hakkındaki görüşlerinin ve programın uygulanmasında karşılaştıkları sorunların ortaya konulduğu;³² proje imam hatip ortaokullarındaki hâfızlık eğitimi ile DİB'e bağlı Kur'an kurslarında yürütülen hâfızlık eğitim süreçlerinin karşılaştırılmasının amaçlandığı;³³ hâfızlık

²³ Vahap Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

²⁴ Pakize Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁵ Rahime Kuloğlu, *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Projesinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi – Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁶ Elif Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁷ Muhammet Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği)* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁸ Sümeyye Şirin, *Hâfızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁹ Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hâfiz İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁰ Sümeyye Avcılar, *Hâfızlık Proje Okullarında Hâfızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumları ile Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³¹ Kevser Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması ve Yönetimine Dair Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi – Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³² Şeyma Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³³ Elif Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kurslarında Yürütülen Hâfızlık Eğitimi Süreçlerinin Karşılaştırılması (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

proje okullarındaki öğrencilerin teknolojiye tekno-dindarlığa yönelik tutumlarının araştırıldığı³⁴ tespit edilmiştir.

Konu hakkında yayınlanan makalelere bakıldığında* örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde yer alan öğrenci ve öğretici görüşlerine dayalı olarak hâfızlık eğitimi olumlu etkileyen ve zorlaştıran faktörlerin incelendiği;³⁵ proje kapsamındaki hâfızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine etkisinin ele alındığı;³⁶ projenin öneminin, problem alanlarının, öğrenci/öğreticilerin beklentilerinin ortaya konulduğu³⁷ belirlenmiştir.

Konu hakkında yazılan kitaplara ve kitap bölümlerine bakıldığında; Adem Güneş tarafından hazırlanan kitapta örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, sebebi/kapsam/önem, hâfızlık öncesi süreçler, hâfızlık süreçleri, akademik süreçler ve gelecek/sorunlar şeklindeki beş tema şeklinde ele alınmıştır.³⁸ Mustafa Başkonak tarafından hazırlanan kitapta ise ülkemizde yeni bir model olan örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık eğitiminin pekiştirme boyutu ele alınarak lise döneminde hâfızlık sağlama süreçleri incelenmiştir.³⁹ Kamil Çoştı tarafından hazırlanan kitap bölümünde öğrencilerle anket yapılarak hâfızlık eğitimi veren proje imam-hatiplerde oryantasyon ve müşavirlik hizmeti araştırılmıştır.⁴⁰ Hüseyin Algur'un verilerini nicel yöntemle toplayarak hazırladığı kitap bölümünde ise örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesindeki hâfızlık eğitimi psiko-sosyal durum, motivasyon ve başarı durumları açılarından ele alınarak geleneksel hâfızlık eğitim uygulamalarıyla karşılaştırılmıştır.⁴¹

Araştırmaların kapsamı ve sonuçları incelendiğinde örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin farklı boyutlarıyla çalışmalara konu olduğu ancak bütüncül bir yapının henüz ortaya çıkmadığı görülmektedir. Özellikle nitel yöntemle yürütülmüş araştırmaların verileri üzerinden hazırlanacak bir meta-sentez çalışmasının konuya derinlikli ve bütüncül bir bakış açısı kazandıracağı, alandaki boşluğu dolduracağı söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı; imam hatip ortaokullarında uygulanan örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin eğitim süreci, uygulama esasları ve öğrenci gelişimi üzerindeki etkilerini öğretici görüşlerine dayalı olarak inceleyen nitel desenli araştırmaları merkeze alarak öğretici görüşlerinin genel bir görünümünü ortaya çıkaran bir meta-sentez çalışması yapmaktır. Çalışma; mevcut literatürü analiz ederek projenin eğitim, psikolojik ve sosyal boyutlarını değerlendirmeyi ve bu alandaki uygulamaların etkinliğini öğretmenlerin gözünden bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, projenin güçlü ve zayıf yönlerini belirleyerek, gelecekteki eğitim politikalarına ve uygulamalarına yönelik önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, Türkiye'de hâfızlık ile akademik eğitimi bir arada sunan yeni bir eğitim modelidir. Bu modelin kapsamlı bir şekilde incelenmesi, projenin

³⁴ İbrahim Dikmen, *Hâfızlık Proje Okullarındaki Öğrencilerin Teknolojiye Tekno-Dindarlığa Yönelik Tutumları: Düzce İli Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

* Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında tamamlanmış yüksek lisans tezlerinden üretilmiş olan makalelere, bir önceki paragrafta ilgili tez hakkında bilgi verildiğinden yer verilmemiştir.

³⁵ Abdullah Adıgüzel vd., "Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/68 (Güz 2018), 1453-1475.

³⁶ Adem Güneş, "Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 263-286.

³⁷ Salih Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-", *EKEV Akademi Dergisi* 82 (Haziran 2020), 383-412.

³⁸ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*.

³⁹ Mustafa Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2022).

⁴⁰ Kamil Çoştı, "Hâfızlık Eğitimi Veren Proje İmam-Hatiplerde Oryantasyon ve Müşavirlik Hizmeti: İstanbul Örneği", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd., II/65-85 (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017).

⁴¹ Hüseyin Algur, "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık ile Geleneksel Hâfızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur'an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması", *Çeşitli Yönleriyle Hâfızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur, 183-233 (İstanbul: Dem Yayınları, 2021).

eğitim sistemine olan katkılarını ve öğrenci gelişimine sağladığı faydaları daha iyi anlamamıza imkân tanır. Bu kapsamda örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, geleneksel eğitim modellerine alternatif bir yaklaşım sunarak, hâfızlık ile akademik eğitimi birleştiren yenilikçi bir model oluşturur. Bu modelin incelenmesi, eğitimde yenilikçi yaklaşımların etkilerini değerlendirmek açısından önemlidir. Öğreticilerin hâfızlık sürecinde yaşadıkları deneyimlerin incelenmesi ise eğitimcilerin ve politika yapımcıların öğrenci merkezli yaklaşımlar geliştirmelerine yardımcı olabilir. Dolayısıyla öğretici görüşlerine dayalı olarak hazırlanan bu meta-sentez çalışması, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin çeşitli boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele alarak alana önemli katkılar sağlamayı hedeflemektedir.

2. Yöntem

Bu çalışma, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin etkilerini ve uygulama esaslarını öğretici görüşlerine göre derinlemesine anlamak amacıyla meta-sentez yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Meta-sentez; nitel araştırmaların sonuçlarını ve/veya karma araştırmaların nitel bulgularını bir araya getirerek yine nitel bir anlayış ve yaklaşım içinde yorumlayarak yeni ve kapsamlı bir anlayış geliştirmeyi amaçlayan bir araştırma yöntemidir.⁴² Meta-etnografi olarak da adlandırılan bu yöntem, konu hakkındaki araştırmaların sıradan bir incelemesi olmayıp var olan nitel araştırma bulgularını bütüncül bir yaklaşımla yorumlayıp sentezleyerek konu hakkında yeni bir teorik model geliştirmek amacıyla kullanılan bir yöntemdir.⁴³ Bu anlamda meta-sentez yöntemi, bir konu hakkındaki var olan parçaların toplamından daha büyük bir değer oluşturabilir. Bir konu hakkında giderek artan ve çeşitlenen nitel araştırmaların konunun hangi boyutlarına yoğunlaştıklarını, nihai olarak nereye ulaştıklarını ve neleri eksik bıraktıklarını ortaya koymak için meta-sentezin ideal bir araştırma yöntemi olduğu söylenebilir. Bu anlamda meta-sentez “değerlendirmenin değerlendirilmesi” şeklinde de ifade edilebilir.⁴⁴

2.1. Araştırma Süreci

Literatürde meta-sentez yönteminin kullanıldığı bir çalışmada izlenecek yola ilişkin birbirini açıklayan ve tamamlayan çeşitli görüşler mevcuttur.⁴⁵ Literatürdeki bu görüşler dikkate alınarak meta-sentez yönteminin kullanıldığı bu çalışmanın araştırma süreci Şekil 1’de gösterilmiştir:

⁴² Lela Zimmer, “Qualitative Meta-Synthesis: A Question of Dialoguing with Nexts”, *Journal of Advanced Nursing* 53/3 (2006), 312; Seyat Polat – Osman Ay, “Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016), 54.

⁴³ George W. Noblit – R. Dwight Hare, *Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies* (London: Sage Yayınları, 1988), 30.

⁴⁴ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. ed. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 500.

⁴⁵ Emma F. France vd., “A Methodological Systematic Review of Meta-ethnography Conduct to Articulate the Complex Analytical Phases”, *BMC Medical Research Methodology* 19/35 (Şubat 2019), 2-3; Noblit – Hare, *Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies*, 38-40; Polat – Ay, “Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme”, 56; Rabia Sattar vd., “Meta-Ethnography in Healthcare Research: A Guide to Using a Meta-Ethnographic Approach for Literature Synthesis”, *BMC Health Services Research* 21/50 (Ocak 2021), 1-11.

Şekil 1. Meta-sentez Yöntemi Araştırma Süreci



Şekil 1’de görüldüğü üzere bu araştırmada kullanılan meta-sentez yönteminde literatürde de ifade edildiği üzere beş basamaklı bir araştırma süreci takip edilmiştir. Başlangıç aşamasında araştırma sorusu belirlenerek konunun sentezlenmesine ihtiyaç olup olmadığı ve meta-sentez yaklaşımının bu araştırma sorusuna uyup uymadığı tespit edilmiştir. Bu aşamada belirlenen araştırma sorusu “örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşleri nelerdir?” şeklindedir. Projenin uygulanmaya başladığı 2014 yılından günümüze kadar yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında öğretmenlerle yürütülen yeterli sayıda çalışma olduğu, buna bağlı olarak konuya derinlik ve bütünlük kazandırmak için belirlenen araştırma sorusunun sentezlenmesine ihtiyaç olduğu ve meta-sentez yönteminin de araştırma sorusuna uygun olduğu tespit edilmiştir.

Literatür taraması aşamasında potansiyel olarak ilgili nitel araştırmaları bulmak hedeflenmiş, sistematik bir tarama yapmak için yapılandırılmış ve kapsamlı bir tarama stratejisi geliştirilmiştir. Bu aşamada araştırma kapsamına alınacak çalışmalar için dâhil etme ve hariç tutma ölçütleri belirlenmiştir. Çalışmaların okunması aşamasında ilgili araştırmalar tekrar tekrar okunmuş, içeriğe ve ayrıntılara aşına olunmaya çalışılmıştır. Çalışmaların okunması süreci sadece tek bir aşama olarak düşünülmemiş; okuma süreci, sentez süresi boyunca devam etmiştir. Okuma sürecinde çalışmalar arasındaki ilişkiler tespit edilmiş, farklı çalışmalardaki ortak ve tekrar eden anahtar kelimeler/kavramlar belirlenmiştir. Bu aşamada ortak temaların oluşturulması sağlanmıştır. Ortak temaların sentezlenmesi aşamasında artık semsiye bir çerçeveye geliştirmek için çalışmalara “bütün” olarak bakılmış,⁴⁶ çalışmalar arasındaki ilişkiler şekil ve şema kullanılarak ve açıklamalar yapılarak sunulmuştur. Böylelikle yeni temalar oluşturulmuş, yorumlama süreci tamamlanmış ve öğretmenlerin gözünden örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin genel bir resmi oluşturulmaya çalışılmıştır. Çalışmalardan oluşturulan sentez raporlanırken eMERGe raporlama kılavuzu takip edilerek⁴⁷ ulaşılan bulguların özeti, güçlü yanları, sınırlılıkları ve dönüştürülebilir olma vasfı ortaya konulmuş; politika, uygulama ve teori açısından sonuçları açıklanmıştır.

2.2. Geçerlik ve Güvenirlik

Meta-sentez yönteminin kullanıldığı bir çalışmada geçerlik ve güvenirliliği sağlamak için çeşitli tedbirlerin alınması önerilmektedir.⁴⁸ Literatürdeki önerilere bağlı olarak bu çalışmada geçerlik ve güvenirlilik için yapılanlar şu şekildedir: Çalışmanın amacı ve problem durumu net olarak ortaya konulmuştur. Çalışmanın özgün değeri ve alana sağlayacağı katkı

⁴⁶ Mairead Cahill vd., “Qualitative Synthesis: A Guide to Conducting a Meta-Ethnography”, *British Journal of Occupational Therapy* 81/3 (Ocak 2018), 134.

⁴⁷ Emma F. France, “Improving Reporting of Meta-Ethnography: The eMERGe Reporting Guidance”, *BMC Medical Research Methodology* 19/25 (Ocak 2019), 6.

⁴⁸ Polat – Ay, “Meta-Sentez”, 57- 58; Zimmer, “Qualitative Meta-Synthesis”, 317; Muammer Çalık – Mustafa Sözbilir, “Parameters of Content Analysis”, *Eğitim ve Bilim* 39/174 (2014), 34-35.

açıklanmıştır. Araştırmaya dâhil etme ve araştırmadan hariç tutma kriterleri açık şekilde belirtilmiştir. Literatür taraması sürecinde ulaşılan tüm çalışmaların sayısı belirtildikten sonra bunlar arasından senteze dâhil edilenler tabloda gösterilerek detaylı şekilde açıklanmıştır. Bu kapsamda çalışma grubunu oluşturan çalışmaların evreni, örnekleme, gerçekleştirme zaman/mekân ile veri toplama ve analizi gibi teknik unsurları sunulmuştur. Temalar ayrıntılı şekilde açıklanmış, kodlama sürecinde benzer temalar bir araya getirilerek tematik analiz yapılmıştır. Sentez işlemi için yeterli olacağı düşünülen -Kasım 2023 ile Haziran 2024- sekiz aylık bir zaman dilimi ayrılmıştır. Sentezleme ve raporlama aşamasında eMERGe raporlama kılavuzu takip edilerek ulaşılan sonuçların açık ve net bir şekilde ortaya konulması sağlanmıştır.

2.3. Ölçütler

Çalışmaya dâhil edilecek araştırmaların belirlenmesinde belli ölçütler uygulanmıştır. Bu ölçütler şunlardır:

- Çalışmanın örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında olması.
- Çalışmanın öğretici görüşlerine dayanmış olması.
- Çalışmanın nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilmiş olması. Ancak karma yöntemle gerçekleştirilmiş çalışmaların nitel bulguları da araştırma kapsamına alınmıştır.

Çalışmadan hariç tutma ölçütleri ise şu şekildedir:

- Çalışmanın konusu hâfızlık eğitimi olsa da örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesine özgü olmaması.
- Çalışmanın konusu örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi olsa da öğretici görüşlerine dayanmaması.
- Çalışmanın konusu öğretici görüşlerine dayalı olarak örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi olsa da nicel yöntemle gerçekleştirilmiş olması.
- Çalışmanın konusu örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitimi olsa da ilgili proje kapsamı dışındaki öğretim kurumlarında yürütülmüş olması.

Ayrıca araştırmacıların örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkındaki ilk ve kapsamlı çalışmaları meta-sentezin çalışma grubuna dâhil edilmiş, ilk çalışmalardan türetilen diğer çalışmalar ise araştırma grubuna dâhil edilmemiştir. Örneğin bir çalışmanın hem lisansüstü tezi ve hem de makalesi varsa tezi incelenmiş, tezden üretilmiş olan makale çalışma grubu dışı bırakılmıştır.

2.4. Çalışma Grubu

Meta-sentez çalışmasının problem, amaç, yöntem ve ölçütleri dikkate alınarak literatür taranmış ve 5 yüksek lisans tezi, 3 makale ve 2 kitap olmak üzere 10 araştırmadan oluşan bir çalışma grubu oluşturulmuştur. Çalışma grubu ile ilgili bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Çalışma Grubundaki Araştırmalar

Adı-Soyadı	Başlık	Türü	Yöntem	Yıl
Vahap Vahapoğlu	Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri	Yüksek Lisans Tezi	Nitel	2016
Abdullah Adıgüzel vd.	Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri	Makale	Nitel	2018
Pakize Yetimova	Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma	Yüksek Lisans Tezi	Karma	2018
Elif Uğur	İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının	Yüksek Lisans Tezi	Karma	2019

Değerlendirilmesi				
Adem Güneş	Türkiye’de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık	Kitap	Nitel	2020
Adem Güneş	Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Öz güven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-	Makale	Karma	2020
Salih Aybey	Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-	Makale	Nitel	2020
Şeyma Şengül	Kur’an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri	Yüksek Lisans Tezi	Nitel	2022
Elif Mete	Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Bağlı Kur’an Kurslarında Yürütülen Hâfızlık Eğitimi Süreçlerinin Karşılaştırılması (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)	Yüksek Lisans Tezi	Karma	2022
Mustafa Başkonak	Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama	Kitap	Nitel	2022

Tablo 1’de görüldüğü üzere çalışma grubuna dâhil edilen çalışmalar kitap, makale ve yüksek lisans tezlerinden oluşmaktadır. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesini öğretici görüşlerine göre inceleyen nitel ya da karma desenli bir doktora tezi, kitap bölümü ve bilimsel bildiri olmadığı tespit edilmiştir. Çalışma grubundaki araştırmaların 6’sı nitel desenli, 4’ü ise -nitel bulguları araştırma kapsamına dâhil olan- karma desenli araştırmalardır.

2.5. Veri Analizi

Araştırma sürecine 2023 Kasım ayında başlanmış, 01 Ocak 2024 tarihinden önce yayınlanmış olan kitap, kitap bölümü, makale, lisansüstü tez ve bilimsel bildiri kapsama alınmıştır. Literatür taramasında “örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi” anahtar kavram olarak belirlenmiştir. Kitap, kitap bölümleri ve bilimsel bildirilere yönelik taramalar elektronik kütüphaneler, Book Citation Index ile Yöksis, Avesis, Sobiad ve Google Akademik veri tabanlarından; makalelere yönelik taramalar elektronik kütüphaneler, Wos, Scopus, TR Dizin indeksleri ile DergiPark, Yöksis, Avesis ve Google Akademik veri tabanlarından; lisansüstü tezlere yönelik taramalar ise Yüksek Öğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi’nden yapılmıştır.

Ölçütler çerçevesinde belirlenen araştırmalardan açık erişimi olan makaleler ve tezler MAXQDA 24 programına yüklenmiştir. Açık erişimi olmayan iki kitap programa yüklenmemiş, ancak okumanın ardından her iki kitaptaki bulgular ve sonuç bölümünde kodlanan bölümler de programa eklenmiştir. MAXQDA programı aracılığıyla metindeki kelime sıklıkları tespit edilerek kelime bulutu; temalar arasındaki ilişki tespit edilerek de kod haritası şeklindeki görsel araçlarla bulgular sunulmuştur. Böylelikle verilerin çözümlemesi daha açık ve sistematik hale getirilmiş; kelime bulutu, kod haritası ve kodlara ait frekans değerlerini gösteren grafiklerle sonuçların daha anlaşılır olması sağlanmıştır.

İlk aşamada, araştırmalardan elde edilen veriler dikkatlice okunarak önemli temalar ve kavramlar belirlenmiştir. Bu temalar, veri setine dayalı olarak kodlanmıştır. Bazı araştırmaların kodları bu araştırmada da bir kod olarak belirlenmiştir. Ancak bu çalışmada alıntılara yer verilmemiş, sadece ilgili araştırmanın sayfasına atıf yapılmıştır. Kodlama sürecinin ardından benzer temalar ve kavramlar bir araya getirilerek tematik analiz yapılmıştır. Bu süreçte, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin farklı boyutları üzerinde durulmuştur. Tematik analiz sonucunda elde edilen bulgular, meta-sentez yöntemiyle bir araya getirilerek sentezlenmiştir. Bu aşamada, farklı araştırmaların sonuçları karşılaştırılarak ortak temalar ve farklılıklar belirlenmiştir. Son aşamada, sentezlenen veriler

Tablo 2. Tema ve Kodlar

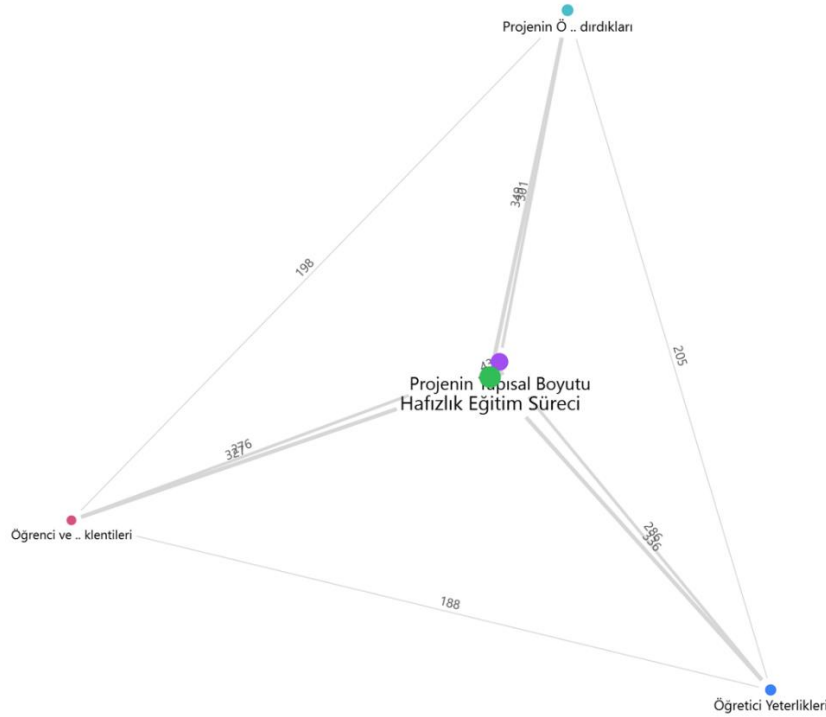
Sıra No	Tema Adı	Kod Sayısı	Kod Frekans Değeri
1	Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yapısal Boyutu	4	211
2	Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Eğitim Süreci	6	257
3	Öğretici Yeterlilikleri	3	112
4	Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Öğrenciye Kazandırdıkları	3	117
5	Öğrenci ve Öğreticilerin Beklentileri	3	87
Toplam		19	784

Tablo 2’de çalışma grubundaki yer alan araştırmaların bulgularından oluşan 19 kod bulunduğu ve bu kodların da 5 ana tema altında kategorize edildiği görülmektedir. Kodlardaki frekans değerlerine bakıldığında her bir kod için ortalama 29 ila 52 arasında bulgu olduğu, kodların da bu bulguların ortak anlamlarıyla meydana getirildiği söylenebilir.

3.2. Temalar Arasındaki İlişki

Araştırmanın bu bölümünde çalışma grubundaki yer alan çalışmaların bulgularından ortaya çıkan temalar arasında ilişki olup olmadığı analiz edilmiştir. Analizin amacı; örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini ele alan araştırma bulgularının benzerliğini ortaya çıkarmaktır. Şekil 3’te temalar arasındaki ilişki verilmiştir:

Şekil 3. Temalar Arasındaki İlişki



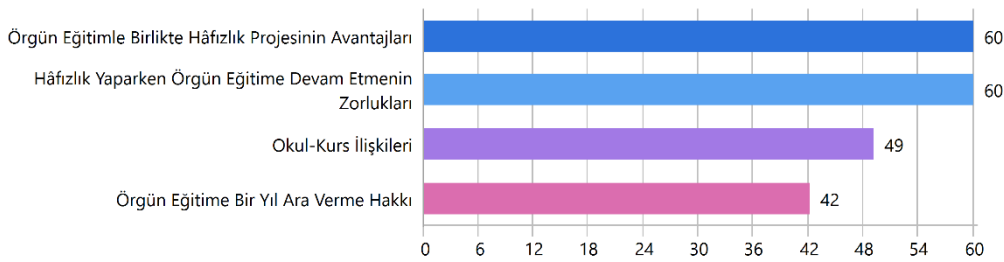
Şekil 3’te temalar arasındaki ilişkiyi gösteren kod/tema haritası görülmektedir. Bu harita, araştırmanın çalışma grubundaki yer alan araştırmalardaki bulguların programa aktarılmasının ardından oluşturulan tema ve kodlara göre ifadeler arasındaki benzerlik ve kesişme oranlarını ortaya çıkarmaktadır. Haritanın okunmasındaki temel esaslar; her daire bir temayı/kodu simgelemektedir; daireler arasındaki çizgiler, tema/kodlar arasında bir ilişkinin varlığını göstermekte; iki tema/kod arasındaki mesafe ise temaların/kodların verilere ne kadar benzer şekilde uygulandığını temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle

temalar/kodlar birbirine ne kadar benziyorsa birbirlerine o kadar yakın mesafede bulunurlar. Şekil 3'teki temalar incelendiğinde birbirine en yakın mesafede olan iki tema; "projenin yapısal boyutu" ile "hâfızlık eğitim süreci" olmuştur. Buna göre projenin yapısal boyutunun hâfızlık eğitim süreciyle oldukça yakın bir ilişkiye sahip olduğu ve yapısal boyuttaki olumlu ya da olumsuz bir durumun süreci doğrudan etkilediği söylenebilir. Ayrıca tüm temalar arasında ilişkinin varlığı da yine haritadan çıkarılabilecek bir diğer sonuçtur. Bununla birlikte diğer üç temanın da en çok kesişme içinde olduğu temalar merkezde yer alan iki tema olmuştur.

3.3. Birinci Tema: Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yapısal Boyutu

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini içeren 10 araştırmanın odaklandığı konuların başında projenin yapısal boyutu gelmektedir. Dolayısıyla bulgulara dayalı olarak birinci tema örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin yapısal boyutu olarak isimlendirilmiştir. Bulgular, Türkiye için yeni bir model olan örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin yapısal özellikleri bakımından araştırmaların temel konularından biri olduğunu, konunun farklı yönleriyle tartışıldığını ve iyileştirilmesi gereken alanların vurgulandığını ortaya koymaktadır. Birinci temada yer alan kodlar ve bu kodları oluşturan öğretici görüşlerinin frekans değerleri Şekil 4'te verilmiştir:

Şekil 4. Birinci Temada Bulunan Kodlar ve Frekans Değerleri



Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yapısal Boyutu

Şekil 4'te görüldüğü üzere birinci temada öğretmenler, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin avantajlarını, zorluklarını, okul-kurs ilişkilerini ve proje kapsamında eğitime bir yıl ara vermeyi öne çıkarmışlardır.

3.3.1. Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Avantajları

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin avantajları bu temadaki birinci koddur. Öğreticiler, hâfızlık eğitimi almak isteyen öğrencilerin aynı zamanda örgün eğitime devam haklarının bulunmasını önemli bir avantaj olarak değerlendirerek bu sayede öğrencilerin sene kaybı yaşamadan hem hâfız hem de ortaokul mezunu olduklarını ifade etmektedirler.⁴⁹ Ayrıca bu projenin öğrenci ve velilerin hâfızlık eğitimine yönelik tercihlerini olumlu yönde etkilediği,⁵⁰ örgün eğitimin dışında ve ailesinden ayrılarak yapılan geleneksel hâfızlık modeline önemli bir alternatif olduğu,⁵¹ akranlarından kopmadan yapılan hâfızlık eğitiminin öğrenci gelişimine daha uygun olduğu,⁵² bu sayede okul ortamından ve disiplininden kopmadığı⁵³ ortaya konulmaktadır. Hatta bir öğretici, örgün eğitimle birlikte hâfızlık

⁴⁹ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 56, 57, 66; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 95, 96; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 43, 144; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 57; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 73, 76.

⁵⁰ Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 390; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 72, 73; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 77.

⁵¹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 78, 206; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 129.

⁵² Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 391; Güneş, "Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi", 273, 281; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 80.

⁵³ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 76-77.

yapabilme imkânının hâfızlık eğitimi açısından Cumhuriyet tarihindeki en önemli fırsat olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Literatürdeki diğer -özellikle nicel yöntemin kullanıldığı- çalışmalara bakıldığında benzer sonuçların olduğu görülmektedir. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık ile geleneksel hâfızlık eğitimi uygulamalarının Kur'an kursu öğreticisi/öğretmen görüşlerine göre karşılaştırıldığı araştırmada; örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitimi alan bir öğrencinin iki işi birlikte yapmasına rağmen vaktini sadece hâfızlık eğitimi için harcayan öğrencilerden farksız bir başarı düzeyini yakalaması, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi adına bir başarı olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵ Bu kapsamdaki bir araştırmada da velilerin tamamına yakını ikili eğitim imkânı sunması ve öğrencilerin örgün eğitimden kopmaması için olumlu görüş bildirdiği belirtilmektedir.⁵⁶ Öğrencilerle yapılan başka bir araştırmada iki eğitimi de birlikte tamamladıkları için memnun olan katılımcılar, beklentilerinin karşılandığını ve hâfızlık eğitiminin okul derslerine katkı sağladığını ifade etmişlerdir.⁵⁷

3.3.2. Hâfızlık Yaparken Örgün Eğitime Devam Etmenin Zorlukları

Hâfızlık yaparken örgün eğitime devam etmenin zorlukları bu temadaki ikinci koddur. Bir önceki kodda örgün eğitimle birlikte hâfızlık yapmanın avantajları ifade edilirken bu kodda ise sürecin öğrenci, öğretici ve veli bakımından birtakım zorluklarının olduğu da ortaya konulmuştur. Öyle ki çalışma grubundaki 10 araştırmada, her iki kod için de aynı sayıda bulguya ulaşılmıştır. Projenin avantajları için de zorlukları için de 60 bulgu olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, projenin hâfızlık için oldukça avantajlı bir model olduğunu ortaya koyarken projenin öğretim programının hazırlanması ve uygulanması sürecinde politika yapıcılara ve uygulayıcılara -öğretmen, öğretici ve veli- önemli görevler düştüğünü göstermektedir.

Öğreticiler, hem hâfızlık yapmanın hem de okuldaki derslere devam edip o derslere ait ödevleri yapmanın ve sınavlara hazırlanmanın öğrencilerin yorgun düşmelerine ve uykularını yeterince alamamalarına sebep olarak onları fiziksel açıdan zorladığını;⁵⁸ her iki eğitimi de aksatmamanın verdiği sorumluluğun yaşlarına uygun oyunlara ve etkinliklere katılmalarını zorlaştırdığını, hafta sonlarını bile ezber yaparak geçirdiklerinden sosyal olarak onları olumsuz etkilediğini⁵⁹ ve çocukların eski neşelerini kaybettiklerini⁶⁰ ifade etmişlerdir. Bunu bir öğretici şu şekilde ifade etmiştir: "Hâfızlık çocuk işi değil ama çocuklar yapar."⁶¹

Ayrıca araştırmalarda; hâfızlık yaparken okul derslerine devam etmenin -özellikle tam gün eğitim yapan okullarda-⁶² hâfızlıktaki sürekliliği olumsuz etkilediği, öğrencinin her gün ezber veremediği, ancak 2-3 günde bir ders verebildiği, bu durumun da ezber sürecini daha uzun bir zamana yayarak psikolojik durumlarını ve motivasyonlarını olumsuz etkilediği,⁶³

⁵⁴ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 57.

⁵⁵ Algur, "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık ile Geleneksel Hâfızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur'an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması", 225.

⁵⁶ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 80.

⁵⁷ Gülsüm Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi Örneği)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 80.

⁵⁸ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 58; Adıgüzel vd., "Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri", 1467; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 139; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 74; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 131, 173.

⁵⁹ Adıgüzel vd., "Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri", 1463.

⁶⁰ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 39.

⁶¹ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 81.

⁶² Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 60.

⁶³ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 59; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 47; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte*

öğrencilerin bir bölümünün projede belirlenen süreden daha uzun bir zamanda hâfızlıklarını tamamladıkları veya yarıda bıraktıkları⁶⁴ tespit edilmiştir. Öğreticiler örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde sınırlı bir zaman diliminde öğrencilerin hâfızlık yapmak zorunda olmalarının çocukların yanında kendi üzerlerinde de ciddi bir baskı oluşturduğunu dile getirmişlerdir.⁶⁵

Öğrencilerle yürütülen çalışmalarda da benzer sonuçlar olduğu tespit edilmiş olup bir çalışmada hâfızlık öğrencilerinin okul ile birlikte hâfızlık yapma durumunda zorlandıkları,⁶⁶ bir diğer çalışmada bunun sebeplerinden birinin ergenlik dönemine bağlı durumlar olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Kur'an kurslarında psikolojik danışmanlık ve rehberlik (PDR) hizmetlerini konu alan bir araştırmada hâfızlık eğitimin ilerleyen safhalarında öğrencilerin motivasyon eksikliği, can sıkıntısı, eğitimden vazgeçme ve sınav stresi gibi sorunlar yaşadıkları ortaya konularak kişisel-sosyal rehberliğe ihtiyaç duydukları belirtilmektedir.⁶⁸ Örgün eğitime bir yıl ara vermenin ardından tüm öğrencilerin hâfızlığını tamamlayamadığı dikkate alındığında⁶⁹ özellikle başarısızlık duygusu yaşama ve hâfızlık eğitiminden vazgeçme gibi sorunların azaltılabilmesi için kısmi ve kademeli hâfızlık hedefi koymanın proje uygulayıcıları ve öğrenci açısından pozitif sonuçlar doğuracağı ifade edilmektedir.⁷⁰

3.3.3. Okul-Kurs İlişkileri

Bu temadaki üçüncü kod, okul-kurs ilişkileridir. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin iki temel yapı taşı vardır: MEB'e bağlı okul ve DİB'e bağlı Kur'an kursu. Bu iki kurumun hâfızlık eğitiminde paydaş olduklarının farkında olmaları, birinin diğerinin önünde veya gerisinde değil beraber ve yan yana yürüdüklerinin farkında olmaları projenin başarılı olmasında önem arz etmektedir. Öğreticiler kurumlar arasındaki iş birliğinin önemine dikkat çekerek beraber yapılacak programların ve etkinliklerin faydalı olacağını,⁷¹ okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin hâfızlık projesinde devamlı istişare ile üstlenecekleri aktif rolün etkili olacağını,⁷² hâfızlık yapan öğrencilerin okullarında psikolojik destek ve taltif görmelerinin,⁷³ kurslarda da okul derslerine yapılacak takviye eğitimlerinin⁷⁴ katkı sağlayacağını dile getirmişlerdir.

Ayrıca bu proje sayesinde kurumların birbirini daha iyi tanımaya başladıkları ve diğerine yönelik ön yargıları kaldırdığı ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Bu bağlamda eğitime verilen bir yıllık arada öğretmenlerin öğrencilerini kurslarda ziyaret etmelerinin önemli bir motivasyon

Hâfızlık, 149; Güneş, "Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi", 280; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 60, 85.

⁶⁴ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 28, 89, 102; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 74.

⁶⁵ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 60; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 74.

⁶⁶ Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinde Öğrenci Tutumları*, 54.

⁶⁷ Fikret Yıldız, *Hâfızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 147.

⁶⁸ Kasım Kocaman – Büşra Nur Özkaplan, "Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur'an Kurslarında PDR Hizmetleri", *Talim 7/2* (Aralık 2023), 211.

⁶⁹ Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı*, 175.

⁷⁰ Rahime Kuloğlu – Faruk Kanger, "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Usul İslam Araştırmaları* 38/38 (Ekim 2022), 165.

⁷¹ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 59, 62; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 83.

⁷² Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 59; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 213-214; Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 401.

⁷³ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 60; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 76; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 76.

⁷⁴ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 85; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 183.

⁷⁵ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 97.

kaynağı olduğu dile getirilmiştir.⁷⁶ Bununla birlikte kadrosu projeyi yürüten iki kurumdan birinde olan öğretici/öğretmenin diğerinde görevlendirme olarak çalışırken sorunları karşısında muhatap bulamama gibi zorluklar yaşadıkları, zaman zaman da kurumlar arasında uyumsuzluklar, kendi hedeflerini önceleme ve birbirlerinin alanlarına müdahaleler yaşandığı tespit edilmiştir.⁷⁷

3.3.4. Örgün Eğitime Bir Yıl Ara Verme Hakkı

Bu temadaki dördüncü kod, örgün eğitime bir yıl ara verme hakkıdır. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin oturduğu zemin ve hâfızlık eğitime sağladığı imkân hâfızlık sürecinde okula bir yıl ara verilebilmesidir. Öğreticiler; geleneksel yöntemle yapılan hâfızlık eğitiminin okuldan üç yıl uzak kalmaya yol açtığını, ilerleyen yıllarda da bunun telafisinin neredeyse imkânsız olduğunu⁷⁸ belirterek bir yıl ara verme hakkının öğrencilerin hâfızlık eğitimleri için önemli bir itici güç olduğunu,⁷⁹ kabiliyetli öğrencilerin bu arayışı rahatlıkla kapatabildiklerini⁸⁰ ifade etmişlerdir. Ancak bazı öğrencilerin okul/ders ortamından uzaklaştıkları için okula döndüklerinde rehberliğe ihtiyaç duydukları,⁸¹ bazı öğrencilerin de bir yıllık arada hâfızlığını tamamlayamamaları sebebiyle bir sonraki yıl da okula gitmedikleri ve böylece örgün eğitimden geri kaldıkları⁸² belirtilmiştir. Bu aşamada araştırmalarda tartışılan ve önerilen seçeneklerin başında Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberlemeye alternatif olarak cüz hâfızı, sure hâfızı gibi kolaylaştırıcı yöntemler gelmektedir.⁸³

Literatüre bakıldığında projenin farklı paydaşlarıyla yapılan çalışmalarda benzer sonuçlarla karşılaşmıştır. Projenin yönetimini konu edinen bir araştırmada hem okul hem kurs yöneticilerinin proje kapsamında örgün eğitime bir yıl ara verilmesine olumlu yaklaştıkları, bu kapsamda projede yer alan hâfızlık öğrencilerinin tamamının ara verme hakkını kullandıkları ve hâfızlık sürecini kolaylaştırdığı için ara vermeyi gerekli gördükleri belirtilmiştir.⁸⁴ Aynı araştırmada öğrenciler eğitime bir yıl ara verilmesinin hâfızlık eğitiminin hızlı ilerlemesi açısından oldukça iyi ve gerekli olduğunu belirtmekle birlikte okula döndüklerinde az da olsa endişe yaşadıklarını ve okul derslerinde zorlanabildiklerini ifade etmişlerdir.⁸⁵ Başka bir çalışmada hem yöneticiler hem de veliler; örgün eğitime bir yıl ara verilmesine yönelik öğrenci yaklaşımının tamamen olumlu olduğu, eğitime bir yıl ara verilmesinin öğrencilerin liseye geçiş sınavına da olumsuz bir etkisinin olmadığı kanaatinde idirler.⁸⁶

3.4. İkinci Tema: Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Eğitim Süreci

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini içeren 10 araştırmanın odaklandığı konulardan biri de örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık eğitim sürecidir. En fazla bulgu bu temaya aittir. Dolayısıyla bulgulara dayalı olarak ikinci tema

⁷⁶ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 124.

⁷⁷ Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 401; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 94-95; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 168.

⁷⁸ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 43; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 77.

⁷⁹ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitime Etkileri*, 53; Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 390; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 76.

⁸⁰ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 93; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 77.

⁸¹ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 85, 89; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 188.

⁸² Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 28, 102.

⁸³ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 148.

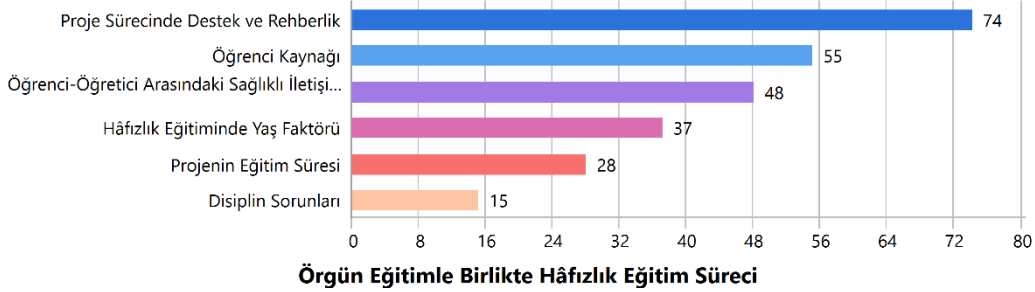
⁸⁴ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 75.

⁸⁵ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 59-62.

⁸⁶ Kuloğlu, *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Projesinin Değerlendirilmesi*, 36-46.

örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitim süreci olarak isimlendirilmiştir. İkinci temada yer alan kodlar ve bu kodları oluşturan öğretici görüşlerinin frekans değerleri Şekil 5'te verilmiştir:

Şekil 5. İkinci Temada Bulunan Kodlar ve Frekans Değerleri



Şekil 5'te görüldüğü üzere ikinci temada öğretmenler; örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin öğrenci kaynağını, hâfızlık eğitiminde yaş faktörünü, eğitim süresini, öğrenci-öğretici arasındaki sağlıklı iletişimi, proje sürecinde destek ve rehberliğin önemini ve zaman zaman yaşanan disiplin sorunlarını öne çıkarmışlardır.

3.4.1. Öğrenci Kaynağı

Öğrenci kaynağı, bu temadaki birinci koddur. Öğreticiler; proje ile birlikte öğrenci kaynağında hem nicelik hem de nitelik bakımından önemli bir artış olduğunu,⁸⁷ önceki dönemlerdeki durumun aksine artık istekli ve idealist öğrencileri seçerek hâfızlık eğitimine aldıklarını⁸⁸ ifade ederek, bunun projenin güçlü yanlarından biri olduğunu vurgulamışlardır. Ancak öğrenci seçiminde sadece akademik başarıya bakmanın yanıltıcı olabileceği, anne-babanın isteği ve ısrarı ile gelmenin eğitim sürecini tıkayabileceği belirtilerek öğrencinin istek, sabır ve ezber kabiliyeti özelliklerinin de dikkate alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁸⁹ Ayrıca önemli sayıda öğretici hâfızlık sürecinde ailenin önemi üzerinde durarak öğrenci seçimi esnasında ailelerle görüşmeler yapılması ve çocuğun yükünü paylaşacak ailelerin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹⁰

Projenin farklı paydaşlarıyla yapılan nicel bir çalışmada “örgün eğitimle hâfızlık projesinde yapılan öğrenci seçimleri isabetlidir” sorusunu kurs yöneticileri, okul yöneticileri, öğretmenler ve veliler yüksek puanla değerlendirirken öğretmenlerin nispeten bu gruplardan daha düşük puanla değerlendirmesi, öğretmenlerin öğrenci seçimlerinin daha isabetli kriterlerle yapılması halinde verilen hâfızlık eğitiminin çok daha verimli olacağını düşündükleri şeklinde yorumlanmıştır.⁹¹

3.4.2. Hâfızlık Eğitiminde Yaş Faktörü

Hâfızlık eğitiminde yaş faktörü, bu temadaki ikinci koddur. Öğreticiler; genel olarak mevcut projedeki yaş seviyesinin (11-14 yaş), öğrencilerin kolay ezber yapabilmeleri ve rahatça motive olabilmeleri açısından hâfızlık için ideal olduğu tespitinde bulunmuşlardır.⁹²

⁸⁷ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 51, 52.

⁸⁸ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 53; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 44.

⁸⁹ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 54; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 400; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 78, 84, 100; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 45, 46; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 122.

⁹⁰ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 88, 101.

⁹¹ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 52.

⁹² Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 55; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 71, 94; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 47; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 62.

Çünkü öğretmenler; bu projeden önceki yıllarda 15-18 yaş grubundaki öğrencilerle çalıştıklarını ve bu dönemin tam ergenliğe denk gelmesi sebebiyle daha zor olduğunu,⁹³ ilkökul döneminin ise öz bakım, sorumluluk, çalışma disiplini ve sabır gibi özelliklerin henüz yerleşmemesi sebebiyle erken olduğunu⁹⁴ ifade etmişlerdir. Ancak bazı öğretmenler de özellikle bu yaş grubundaki çocukların oyun çağında olmaları sebebiyle zaman zaman odaklanma problemleri⁹⁵ ve daha fazla fiziksel yorgunluk yaşadıklarını⁹⁶ belirtmişler, ayrıca proje kapsamında yürütülen yatılı olarak kalma uygulamasının ise en erken altıncı sınıftan itibaren olması gerektiğine dikkat çekmişlerdir.⁹⁷

Literatürde ideal hâfızlık yaşı ile ilgili erken yaşın hâfızlık için daha uygun olduğu kanaati genel kabul içerisinde yer almaktadır. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi başlamadan önce geleneksel yöntemle -örgün eğitimin dışında- hâfızlık eğitiminin verildiği kurslardaki öğretmenlerle yapılan iki çalışmada da katılımcıların büyük çoğunluğu, mevcut öğrencilerin yaşlarının ilerlemiş olmasından şikâyet ederek hâfızlığa başlamada uygun yaş aralığının 7-12 veya daha da daraltılmış şekilde 11-13 arası olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁸ Yakın tarihte yapılan bir çalışmada da hâfızlık eğitime erken yaşta başlayan öğrencilerin motivasyon durumlarının ileri yaştakilere göre daha yüksek, stres düzeylerinin ise daha düşük olduğu; buna bağlı olarak erken yaşta hâfızlık eğitimi alan öğrencilerin psiko-sosyal durumlarının ileri yaştakilere göre daha iyi olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹

3.4.3. Projenin Eğitim Süresi

Projenin eğitim süresi, bu temadaki üçüncü koddur. Mevzuat gereği proje kapsamında öğrenciye hâfızlık için ayrılan süre 24 aydır. Öğreticiler; bu sürenin altyapısı hazır olan öğrenciler için yeterli olduğunu söylemekle birlikte¹⁰⁰ genel olarak süre kısıtlamasının hem öğrencilerde hem de öğretmenlerde baskıya sebep olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰¹ Ayrıca 4. sınıfın sonundaki ön hazırlık aşamasında gerekli donanımı sağlayamamış öğrenciler için bu sürenin yeterli olmadığı, bu durumun öğrencilerin ya hâfızlık eğitimini ya da örgün eğitimini olumsuz etkilediği belirtilmektedir.¹⁰² Çözüm olarak bazı öğretmenler hazırlık döneminin biraz daha arttırılmasını önerirken¹⁰³ bazı öğretmenler de hâfızlık süresinin daha uzun bir zamana yayılmasını önermektedirler.¹⁰⁴

3.4.4. Öğrenci-Öğretici Arasındaki Sağlıklı İletişim

Öğrenci-öğretici arasındaki sağlıklı iletişim, bu temadaki dördüncü koddur. Öğreticiler; hâfızlık eğitiminin zorlu bir süreç olduğuna ve sabır gerektirdiğine dikkat

⁹³ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 69; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 47; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 83-84; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 62.

⁹⁴ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 69, 71; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 83.

⁹⁵ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 32, 69; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 88.

⁹⁶ Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 55.

⁹⁷ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 69-70.

⁹⁸ Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hâfızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 50; Suat Cebeci – Bilal Ünsal, "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (Haziran 2006), 44.

⁹⁹ Hüseyin Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 145-150.

¹⁰⁰ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 59; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 49, 50.

¹⁰¹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 148, 208; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 60.

¹⁰² Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 208, 210; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 56, 63, 64.

¹⁰³ Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 56, 57.

¹⁰⁴ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 210.

çekerek öğrencilerin motivasyonlarını kaybettikleri ve ders yapmakta zorlandıkları zamanlarda ceza vermek yerine kendileriyle konuştuklarını ve nasihat ettiklerini ifade etmektedirler. Öğrencilerin başarıları karşısında ise ödüle başvurdıklarını,¹⁰⁵ sosyal ve sportif çeşitli etkinliklerle onlarla gönül bağı kurmaya çalıştıklarını¹⁰⁶ belirtmektedirler. Öğreticiler disiplini sağlamak için öğrenciye karşı mesafeli olmak gerektiği şeklindeki eski alışkanlıklarını bir kenara bırakarak eğitimi daha verimli hale getirmek için öğrenciyle iletişim kurmaya daha fazla önem verdiklerini dile getirmişlerdir.¹⁰⁷

Literatüre bakıldığında bu sonuçları destekleyen çalışmalar olduğu görülmektedir. Öğrenci ve öğretici arasındaki sağlıklı iletişimin kendilerini motive eden en önemli unsur olduğunu söyleyen öğrenciler¹⁰⁸ özellikle ders veremedikleri zaman suçlayan, yargılayan ve baskı altına alan anlayışların artık terk edilmesi gerektiğini ortaya koymuşlardır.¹⁰⁹ Aynı araştırmada öğrenciler hâfızlık hocalarından beklentilerini sıralarken kendilerini sevmesini ve değer vermesini öne çıkararak hocalarının problemlerin çözümünde yapıcı olmalarını ve empati yapmalarını istemişlerdir.¹¹⁰

3.4.5. Proje Sürecinde Destek ve Rehberlik

Proje sürecinde destek ve rehberlik, bu temadaki beşinci koddur. Bir önceki koddaki olduğu gibi hâfızlık eğitiminin zorlu bir süreç olduğuna ve sabır gerektirdiğine dikkat çeken öğretmenler; öğrenciler için psikolojik desteğin ve rehberliğin hayati bir rolü olduğunu vurgulamışlardır. Bu amaçla öğretmenlerin en çok başvurduğu yöntemler; öğrencilerle arkadaşça konuşmak, resmi bir dil yerine samimi ifadeler kullanmak, ödüller vermek, etkinlikler ve toplantılar yapmak, derslerini yapmalarına yardım etmektir.¹¹¹ Bu noktada ailelerle kurulan iş birliği ve yapılan rehberlik toplantılarının da hâfızlık sürecinde oldukça etkili olduğu dile getirilmiştir.¹¹² Ayrıca daha önce de ifade edildiği üzere çeşitli sebeplerle hâfızlığa başlamış ancak tamamlayamamış öğrenciler için de rehberliğin kritik bir önem taşıdığı belirtilmektedir.¹¹³

¹⁰⁵ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 93, 94, 95, 96, 121; Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1459, 1460; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 29, 108; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 124.

¹⁰⁶ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 124; Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1459; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 115; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 145.

¹⁰⁷ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 122, 123, 124; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 76, 145; Güneş, “Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Öz güven Gelişimlerine Etkisi”, 276; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 398.

¹⁰⁸ Algur, “Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık ile Geleneksel Hâfızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur’an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması”, 132.

¹⁰⁹ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 324.

¹¹⁰ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 324.

¹¹¹ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 93, 94; Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1459; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 85; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 108; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 195-196; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 393, 401; Şengül, *Kur’an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 82; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 59-60; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 156, 165.

¹¹² Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 108; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 112-113; Şengül, *Kur’an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 88, 89, 102; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 177-178.

¹¹³ Güneş, “Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Öz güven Gelişimlerine Etkisi”, 280; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 150.

Literatürde proje sürecinde destek ve rehberlik ile ilgili bu araştırmadaki bulguları destekleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin yönetsel açıdan değerlendirildiği bir çalışmada; yöneticiler projedeki başarısızlık nedeninin motivasyon kaybı ve danışman desteğinde eksiklik olduğunu,¹¹⁴ öğretmenlerle yapılan bir çalışmada da öğrencilerin hâfızlık eğitiminin ilerleyen safhalarında motivasyon eksikliği, can sıkıntısı, eğitimden vazgeçme ve sınav stresi gibi psikolojik desteği gerektiren sorunlar yaşadıkları ifade edilmektedir.¹¹⁵ Projeyi konu alan başka bir araştırmada; öğrenci, veli, öğretmen ve öğretici gibi tüm paydaşların süreç içinde profesyonel bir rehberlik desteğine ihtiyacının olabileceği vurgulandıktan sonra kişisel rehberlik kapsamında dikkat dağınıklığı çeken bir öğrencinin rehberlik desteği aldığı örnek olarak anlatılmaktadır.¹¹⁶ Bu kapsamda yaş itibarı ile nispeten küçük olan öğrencilerin derse odaklanma, çalışma disiplini ve zaman yönetimi açısından; ergenlik dönemindeki öğrencilerin ise aile ilişkileri ve başarı kaygısı gibi konularda psikolojik desteğe ihtiyaç duymakta olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷

Hâfızlık sürecinin zor ve emek isteyen bir süreç olmasından hareketle öğrencilerin anlayışa ve motive edici/destekleyici davranışlara ihtiyacı olduğunun ortaya konulduğu bir çalışmada; araştırmaya katılan öğrenciler öğretmenlerinden bekledikleri bu desteği gördüklerini söylemektedirler.¹¹⁸ Ancak öğrencilerin farklı psikolojik yapıları ve buna bağlı olarak çeşitlenen ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda öğretmenlerin PDR konusunda istekli olmalarına rağmen, yeterli formasyona sahip olmadıkları değerlendirilmektedir.¹¹⁹ İlave hâfızlık eğitiminde bilişsel hazırbulunuşluk konusunun işlendiği bir çalışmada; bireysel ve grupça düzenlenecek kişisel ve akademik rehberlik çalışmaları ile öğrencilerin öğrenme tarzlarını, çalışma alışkanlıklarını biçimlendirici, ilgi ve motivasyon düzeylerini yükseltici etkinlikler yapılabileceği; bu tür etkinliklere öğrencilerin yanı sıra veliler ve öğretmenlerin de dâhil edilmesiyle daha bütüncül bir rehberlik yaklaşımı geliştirilebileceği vurgulanmaktadır.¹²⁰

3.4.6. Disiplin Sorunları

Bu temadaki altıncı kod, disiplin sorunlarıdır. Öğreticiler; özellikle projeye ailesinin isteğiyle hatta baskısıyla katılan öğrencilerin zamanla ders vermeme, sınıf ortamını bozma, akran zorbalığı, ezber yapan arkadaşını rahatsız etme gibi istenmeyen davranışlar sergilemeye başladıklarına dikkat çekmişlerdir.¹²¹ Kurslarda şiddetin olmadığını ancak belirlenen kurallara uymayarak disiplin sorunları çıkaran öğrenciler için öncelikle bireysel ilgilenme ve rehberlik çalışmaları yürüttüklerini,¹²² ikinci aşamada öğrencilerin sosyal etkinliklerden mahrum bırakıldığını,¹²³ daha ileri boyuta gittiğinde ise velileriyle iletişime geçtiklerini¹²⁴ söylemişlerdir. Bazı öğretmenler öğrencilerin istenmeyen davranışları karşısında göstermeleri gereken tutum ve davranışlar hususunda pedagojik formasyon eksikliklerinin olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁵

¹¹⁴ Kuloğlu – Kanger, “Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yönetimsel Açıdan Değerlendirilmesi”, 162.

¹¹⁵ Kocaman – Özkaplan, “Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur’an Kurslarında PDR Hizmetleri”, 221.

¹¹⁶ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 79.

¹¹⁷ Kocaman – Özkaplan, “Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur’an Kurslarında PDR Hizmetleri”, 211.

¹¹⁸ Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi*, 118.

¹¹⁹ Kocaman – Özkaplan, “Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur’an Kurslarında PDR Hizmetleri”, 221.

¹²⁰ Cemil Osmanoglu, “Hâfızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk”, *Erciyes Akademisi* 36/4 (2022), 2080.

¹²¹ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1468; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 39.

¹²² Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 149-150.

¹²³ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 90.

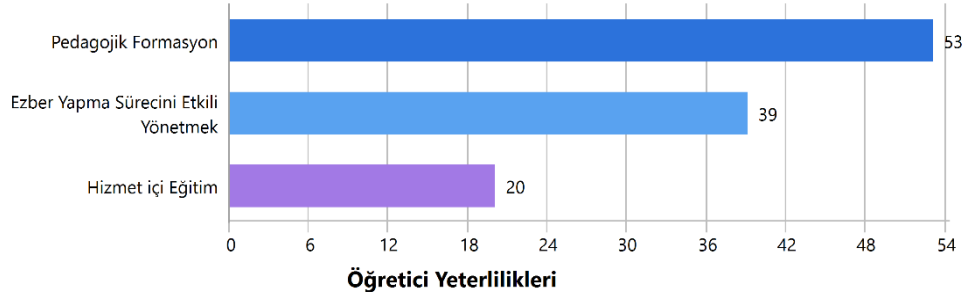
¹²⁴ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 148-149.

¹²⁵ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 92.

3.5. Üçüncü Tema: Öğretici Yeterlilikleri

Hâfızlık eğitimi yaptıran öğretmenlerin alan bilgisine sahip olma ve hâfız olmalarının yanı sıra genel kültür, sınıf yönetimi, etkili iletişim gibi öğretmenlik formasyonu ile Kur’ân-ı Kerîm’i ezberletme yöntemleri şeklindeki yeterliliklere de sahip olmaları beklenmektedir. Dolayısıyla örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini içeren 10 araştırmanın odaklandığı konulardan biri de öğretici yeterlilikleri olmuştur. Üçüncü temada yer alan kodlar ve bu kodları oluşturan öğretici görüşlerinin frekans değerleri Şekil 6’da verilmiştir:

Şekil 6. Üçüncü Temada Bulunan Kodlar ve Frekans Değerleri



Şekil 6’da görüldüğü üzere üçüncü temada öğretmenler; pedagojik formasyon, öğretim sürecini etkili yönetme ve hizmet içi eğitimi öne çıkarmışlardır.

3.5.1. Pedagojik Formasyon

Pedagojik formasyon, bu temadaki birinci koddur. Öğreticilerden bazıları çocuğu tanımakta, psikolojisini bilmekte, ders vermediğinde ya da küstüğünde öğrenciye karşı nasıl davranması gerektiği hususunda eksiklikleri olduğunu söyleyerek¹²⁶ bu eksikliklerden kaynaklı bağırarak, katı kurallar koymak, teneffüse çıkarmamak, oyundan mahrum etmek gibi hatalı uygulamalar yapabildiklerini,¹²⁷ bazıları da öğrenci merkezli eğitime yabancı olduklarını, verdikleri örneklerle ortaya koymaktadırlar.¹²⁸ Bunlardan yola çıkan öğretmenler; mevcut öğretmenlerin pedagojik formasyon eksikliklerinin hizmet içi eğitimlerle giderilmesi¹²⁹ ve gelecekteki öğretici seçimlerinde ise pedagojik formasyon şartı aranması gerektiğini ifade etmektedirler.¹³⁰ Araştırmalarda projeye seçilecek bir öğreticinin alan yeterliliği bakımından ehliyetli, Kur’ân ezberletme hususunda deneyimli, yeniliklere açık ve çocuklarla iletişim kurabilen genç öğretmenler olması gerektiği belirtilmektedir.¹³¹

Kur’ân kursu öğretmenlerinin yeterlikleri ve pedagojik formasyon konusu literatürde önemli ölçüde yer bulan bir konudur. Örneğin Kur’ân kursu öğretmenleri için pedagojik formasyon şartı aranmaması ve mevcut öğretmenlerin bu konudaki yeterlik durumları veliler, yöneticiler ve öğretmenler tarafından eleştirilen bir olgu olarak farklı araştırmalarda karşımıza

¹²⁶ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1465; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 103; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 27; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 161, 164; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 398.

¹²⁷ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 164, 166; Şengül, *Kur’ân Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 92.

¹²⁸ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1465.

¹²⁹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 164, 165; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 400.

¹³⁰ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1473.

¹³¹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 215.

çıkılmaktadır.¹³² Benzer şekilde hâfızlık eğitimi veren öğretmenlerin pedagojik formasyon yönünden yeterli olmadıkları, eğitim sürecini bilimsel/teorik bir altyapıya dayanarak değil de kendi tecrübeleri ile hareket ederek yürüttükleri ifade edilmektedir.¹³³

3.5.2. Ezber Yapma Sürecini Etkili Yönetmek

Bu temadaki ikinci kod, ezber yapma sürecini etkili yönetmektir. Öğreticiler; hâfızlık yaptırırken uygulanan strateji, yöntem ve tekniklerde çeşitli problemler olduğunu,¹³⁴ kurslar ve öğretmenler arasında ezber yaptırma konusunda bir eylem birliğinin olmadığını,¹³⁵ ezberletmek için bir sayfayı 20-30 kere tekrarlama gibi yöntemlerin her öğrenci grubu için doğru bir strateji olmayabileceğini,¹³⁶ ezber eğitimini tek düzelikten çıkararak öğrenme ve öğretme sürecini daha etkili hale getirmek için etkinlikler bulmakta zorlandıklarını ifade etmektedirler.¹³⁷ Bu kapsamda öğretmenler tarafından önerilen ezber yöntemlerinden bazıları şunlardır: “Öğrenciyle birlikte ezber yapma, sayfayı bölümlere ayırma, şifreleme, kodlama, benzetme yaptırma, ezberlemeden önce sayfayı dinleme, hatalarını işaretleme, aşağıdan yukarıya doğru ezberleme, tekrarlı koro.”¹³⁸ Ayrıca öğretmenler; projede hâfızlığını tamamlayamayan öğrencileri de göz önünde bulundurarak onluk sistemi uyguladıklarını, öğrenci hâfızlığı yarım bıraksa da on cüzü ezberlemiş olarak projeden ayrılmış olacağını söylemişlerdir.¹³⁹

Literatüre bakıldığında eğitsel rehberlik konusunun da işlendiği bir çalışmada; hâfızlık eğitimi konusunda bilgi eksikliğinin yaşandığı, özellikle ezberleme tekniklerine dair yeterli formasyonun öğrencilere verilemediği,¹⁴⁰ başka bir çalışmada ise öğretmenlerin büyük çoğunluğu tarafından geleneksel yöntemin kullanıldığı ortaya konulmuştur.¹⁴¹ Bununla birlikte öğrenciler; hâfızlık eğitiminde yeni ezber tekniklerinin kullanılmasına olumlu yaklaşarak grupla beraber ezber yapmanın motivasyonlarını arttırdığı, daha iyi odaklanmalarını sağladığı ve hata yapma ihtimalini azalttığı için hâfızlık sürecini kolaylaştırdığını söylemektedirler.¹⁴²

3.5.3. Hizmet içi Eğitim

Hizmet içi eğitim, bu temadaki üçüncü koddur. Çalışmanın önceki bölümlerinde geçtiği üzere öğretmenlerin pedagojik formasyon bilgilerini edinmek ya da yenilemek, öğrenci-öğretici arasındaki sağlıklı iletişim kanalları, etkili ezber yaptırma yöntem ve teknikleri ile psikolojik destek ve rehberlik etkinlikleri hakkında bilgi almak için hizmet içi eğitimler kritik bir öneme sahiptir. Bu durumun farkında olan öğretmenler; çocuk gelişimi, öğretim yöntemleri, hâfıza eğitimleri, iletişim teknikleri gibi konularda hizmet içi eğitimler yapılması

¹³² Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı*, 174; Kuloğlu, *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Projesinin Değerlendirilmesi*, 53; Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 77.

¹³³ Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hâfızlık Öğretimi ve Problemleri*, 91.

¹³⁴ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 30.

¹³⁵ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 75; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 405.

¹³⁶ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 75.

¹³⁷ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1465.

¹³⁸ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1473; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 78, 85; Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 399.

¹³⁹ Aybey, “Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe”, 400.

¹⁴⁰ Kocaman – Özkaplan, “Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur'an Kurslarında PDR Hizmetleri”, 210.

¹⁴¹ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 319.

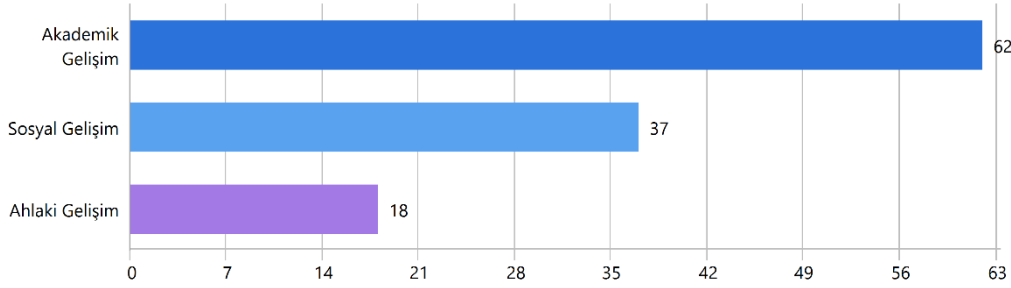
¹⁴² Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi*, 115.

gerektiğini ifade etmişler;¹⁴³ aynı zamanda projede görev alan öğretmenler arasında ilçe/il merkezli koordinasyon toplantılarının da fayda sağlayacağı yönünde görüş belirtmişlerdir.¹⁴⁴

3.6. Dördüncü Tema: Projenin Öğrenciye Kazandırdıkları

Hâfızlık eğitimi, öğrencilerin hem akademik hem de kişisel gelişimlerine önemli katkılar sağlayan çok yönlü bir süreçtir. Hâfızlık yapan bir öğrenci Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemenin yanında ortalama iki senelik düzenli ve sistemli bir eğitim sürecini başarıyla tamamladığı için güçlü hâfıza gelişimi, dikkat ve konsantrasyonda artış, zaman yönetimi ve çalışma disiplini, özgüven ve sorumluluk bilinci, dil ve telaffuz becerileri, içsel huzur ve manevi tatmin ile toplumsal statü ve saygı görme gibi önemli kazanımları da elde etmiş olmaktadır. Dolayısıyla örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini içeren araştırmaların odaklandığı konulardan biri de projenin öğrenciye kazandırdıkları olmuştur. Dördüncü temada yer alan kodlar ve bu kodları oluşturan öğretici görüşlerinin frekans değerleri Şekil 7'de verilmiştir:

Şekil 7. Dördüncü Temada Bulunan Kodlar ve Frekans Değerleri



Şekil 7'de görüldüğü üzere dördüncü temada öğretmenler; akademik gelişim, sosyal gelişim ve ahlaki gelişim başlıklarını öne çıkarmışlardır.

3.6.1. Akademik Gelişim

Akademik gelişim, bu temadaki birinci koddur. Hâfızlık eğitimiyle birlikte hâfıza, dikkat ve disiplin becerilerindeki gelişimin öğrencinin diğer derslerdeki performanslarına da olumlu yansıtacağı düşünülmektedir. Öğreticiler; öncelikle hâfızlık eğitimiyle birlikte imam-hatip okullarındaki temel derslerden biri olan Kur'ân-ı Kerîm öğrenme alanıyla ilgili üst düzey bir beceri ve yetkinlik seviyesine geldiklerini,¹⁴⁵ bunun hem Arapça öğrenimine hem de din eğitimindeki diğer derslere de olumlu etkisinin olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁶

Günümüzde öğrenciler için en önemli zorluğun odaklanma problemleri olduğunun altını çizen öğretmenler; hâfızlığın öğrencide sağladığı hâfıza, kavrama, algılama ve dikkat becerilerindeki gelişimin ve odaklanmadaki artışın tüm akademik gelişimlerini olumlu etkilediğine dair gözlemlerini paylaşmaktadırlar.¹⁴⁷ Hatta bir öğretici: "Zeki olanlar mı hâfız oluyor yoksa hâfızlık yaptıktan sonra mı zekâları açılıyor? ...hâfız öğrencinin daha zeki olması gözle görülebilir bir durumdur." şeklindeki ifadeleriyle gözlemini ve yorumunu dile

¹⁴³ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 151; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 148; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 165, 215; Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 398.

¹⁴⁴ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 24.

¹⁴⁵ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 126; Şengül, *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 53, 66.

¹⁴⁶ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 57; Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 392.

¹⁴⁷ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 37, 39, 107; Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 144; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 192; Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 391, 392; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 73; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 118, 145, 154.

getirmektedir.¹⁴⁸ Başka bir öğretici de: “Her ne kadar elimizde hâfızlık eğitimiyle matematik becerisi arasında bir ilişkinin varlığına dair bulgu olmasa da gözlemlerimizdeki olumlu netice bu tür bir araştırma için temel olabilir.” şeklinde bir gözlem ve öneri sunmaktadır.¹⁴⁹

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi odaklı literatüre bakıldığında hâfızlık eğitiminin akademik gelişime olumlu yansıdığı ile ilgili ortak bir kanaatin olduğu görülmektedir. Projenin konu edildiği bir araştırmada en dikkat çekici bulgulardan biri olarak yöneticiler tarafından hâfızlık projesinde yer alan öğrencilerin akademik başarılarında artış gözlemlendi,¹⁵⁰ başka bir araştırmada da öğretmenler tarafından ders çalışma disiplini ve zaman yönetimi bakımından hâfızlığın pozitif etken olduğu ortaya konulmaktadır.¹⁵¹ Aynı araştırmada öğrenciler tarafından da hâfızlık eğitiminin okul derslerini daha kolay kavrama, ezber kabiliyetlerinin artması, hâfızalarının güçlenmesi, dikkatlerinin artması açısından katkı sağladığı ifade edilmektedir.¹⁵² Yine öğrencilerle yürütülen bir çalışmada; örgün eğitimle birlikte sürdürülen hâfızlık eğitiminin okul derslerini olumsuz etkilemediği tam tersine olumlu yönde etkileyerek destek işlevi üstlendiği tespit edilmiştir.¹⁵³

Hâfızlığın akademik gelişimini beyin temelli olarak inceleyen “hâfızlık ve beyin” başlıklı bir araştırmada; hâfızlığını tamamlayan öğrencilerin beynin kognitif becerilerinin yükselmiş olduğu tespit edilerek bu yükselmenin nörofizyolojik öğrenme ile ilişkili olduğu ve hâfızlık eğitiminin diğer bilişsel yeteneklere olumlu etki yaptığı ortaya konulmuştur.¹⁵⁴ Benzer bir çalışmada da hâfızlık eğitiminin zaman içinde öğrenme devamlılığı, kısa ve uzun süreli sözel bellek, görsel tarama hızı, genel görsel izleme ve çalışma belleği ile öğrenme stratejisindeki etkinlik ve dikkat süreçleri üzerinde pozitif yönde etkisinin olduğu tespit edilmiştir.¹⁵⁵

3.6.2. Sosyal Gelişim

Bu temadaki ikinci kod, sosyal gelişimdir. Kur’ân-ı Kerîm gibi büyük bir metni ezberlemek, öğrencilerin kendine olan güvenini artırır. Bu başarı, diğer akademik ve kişisel hedeflerine ulaşmada da motivasyon sağlar. Ayrıca hâfızlık toplumumuzda müstesna bir konuma sahip olduğundan hâfızlar da toplum içinde saygı görürler. Bu durum hâfız öğrencilerin özgüvenlerini ve sosyal statülerini olumlu yönde etkiler. Öğreticiler gerek ailelerinin gerekse toplumun diğer kesimlerinin hâfızlık yapan ya da bitirmiş öğrencileri taltif etmelerinin, ödüllendirmelerinin sosyal gelişimlerine katkı sağladığını belirtmektedirler.¹⁵⁶

Öğreticiler; özellikle projeye ait bir uygulama olarak öğrencilerin akranlarından kopmamalarının ve ailelerinin yanında kalmaya devam ederek hâfızlık yapabilmelerinin sosyal gelişimlerini olumlu etkilediğini,¹⁵⁷ hâfızlık eğitimini başarıyla tamamlamalarının ve ardından hâfız bir birey olarak arkadaşlarına imamlık yapmanın, toplum içinde ezan okumanın, müezzinlik yapmanın, mukabele okumanın ve yarışmalarda okulunu temsil etmenin öğrencide önemli bir özgüven oluşturduğunu ifade etmektedirler.¹⁵⁸ Bir öğretici ise

¹⁴⁸ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 37.

¹⁴⁹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 192.

¹⁵⁰ Kuloğlu – Kanger, “Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yönetimsel Açıdan Değerlendirilmesi”, 164.

¹⁵¹ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 76.

¹⁵² Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 76.

¹⁵³ Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi*, 114.

¹⁵⁴ Necip Kutlu vd., “Hâfızlık ve Beyin”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355.

¹⁵⁵ Şirin, *Hâfızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi*, 37.

¹⁵⁶ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1462.

¹⁵⁷ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 78, 79; Güneş, “Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi”, 273.

¹⁵⁸ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 192; Güneş, “Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi”, 271, 276-277; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 119.

hâfız öğrencilerden bazılarının eğitime verilen bir yıllık aradan sonra yalnızca aynı grupta hareket etmelerine dikkat çekmektedir.¹⁵⁹ Ayrıca önceki bölümlerde de geçtiği üzere hâfızlığa başlayıp yarıda bırakan ve tamamlayamayan öğrencilerde ise bitirenlerin aksine içine kapanma ve özgüven eksikliği gibi olumsuzlukların yaşanabileceği belirtilmektedir.¹⁶⁰

Literatüre bakıldığında genel anlamda hâfızlık eğitiminin öğrencilere özgüvenli hissetme, toplumda daha fazla değer görme ve sosyalleşme gibi olumlu etkilerinin olduğu,¹⁶¹ eğitim sürecinde öğrencileri motive eden unsurlar içinde toplum içinde saygınlık kazanma beklentisi ile aile, hoca ve arkadaş etkisi gibi dış faktörlerin bulunduğu belirlenmiştir.¹⁶² Özel anlamda ise örgün eğitimle birlikte yürütülen hâfızlık eğitiminin öğrencilerin akranlarından ayrılmalarını engellemesinin öğrenci ve veliler için bir tercih sebebi olduğu;¹⁶³ ayrıca arkadaş ortamının öğrencileri motive eden unsurlardan biri olduğu tespit edilmiştir.¹⁶⁴

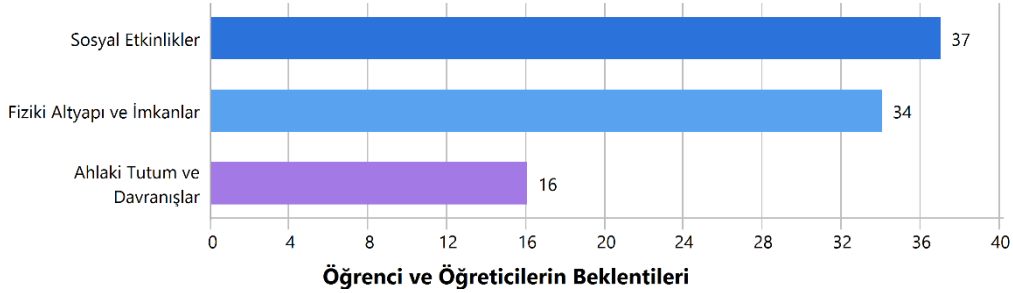
3.6.3. Ahlaki Gelişim

Ahlaki gelişim, bu temadaki üçüncü koddur. Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek ve düzenli okumak, kişiye manevi anlamda huzur ve tatmin sağladığı gibi ahlaki açıdan da değer katar. Öğreticiler; hâfızlıkla birlikte öğrencilerin davranışlarında olumlu değişimler olduğunu ifade ederek hâfızlığın ahlaki gelişime katkı sağladığını ortaya koymaktadırlar.¹⁶⁵ Bir öğretici; proje kapsamında ortaokulda hâfızlık yapan öğrencilerin hâfızlıklarını sağlama/pekiştirme için gittikleri bir İmam-Hatip Lisesi için: "Bu okullarda öğrenciler gerçekten çok iyi. Diğer İmam-hatiplere göre hâfız okulları çok farklı." diye konuyu açıklamaktadır.¹⁶⁶

3.7. Beşinci Tema: Öğrenci ve Öğreticilerin Beklentileri

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin etkililiği, öğrencilerin gelişimi ve eğitim sürecinin verimliliği ile ilgili öğrenci ve öğretmenlerin ihtiyaçları, talepleri ve beklentileri doğrultusunda yapılan düzenlemeler, projenin etkinliğini artıracak ve katılımcıların memnuniyetini sağlayacaktır. Bu beklentilerin örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitimi projesinin başarılı bir şekilde yürütülmesi için dikkate alınması önemlidir. Dolayısıyla öğretmenlerin örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğretici görüşlerini içeren araştırmaların odaklandığı konulardan biri de öğrenci ve öğretmenlerin beklentileri olmuştur. Beşinci temada yer alan kodlar ve bu kodları oluşturan öğretici görüşlerinin frekans değerleri Şekil 8'de verilmiştir:

Şekil 8. Beşinci Temada Bulunan Kodlar ve Frekans Değerleri



¹⁵⁹ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 189.

¹⁶⁰ Güneş, "Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi", 282.

¹⁶¹ Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması*, 79.

¹⁶² Cemil Osmanoğlu - Ayşe Nur Göksun, "Hâfızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon", *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 152-160.

¹⁶³ Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi*, 118.

¹⁶⁴ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 132.

¹⁶⁵ Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 393; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 141, 150.

¹⁶⁶ Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 142.

Şekil 8’de görüldüğü üzere beşinci temada öğretmenler, fiziki altyapı/imkânlar, sosyal etkinlikler ve ahlaki tutum ve davranışlar başlıklarını öne çıkarmışlardır.

3.7.1. Fiziki Altyapı ve İmkânlar

Fiziki altyapı ve imkânlar, bu temadaki birinci koddur. İyi bir eğitim ortamı, öğrencilerin potansiyellerini en üst düzeye çıkarmalarına yardımcı olur ve öğretmenlerin de etkili bir şekilde eğitim vermelerini sağlar. Bu nedenle, eğitim kurumlarının fiziki imkânlarını sürekli olarak iyileştirmeleri ve güncellemeleri büyük önem taşır. Öğreticiler; kursların fiziki altyapı bakımından kabuk değiştirerek günün şartlarına büyük oranda uyum sağladığını ifade etmektedirler.¹⁶⁷ Projenin muhatap kitlesi olan 11-14 yaş arası çocuklara uygun olarak sportif ve sosyal donatıların artırıldığını, yemekhane ve yatakhane gibi bölümlerin iyileştirildiğini belirtmektedirler.¹⁶⁸ Bununla birlikte hala geliştirilmesi gereken alanların olduğuna dikkat çeken öğretmenler; okulda olan bahçe düzenlemeleri, halı saha gibi altyapı ve imkânların kurslarda da olmasını gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁶⁹ Bazı öğretmenler; hâfızlık eğitimine özel bir fiziki durumu ortaya koyarak, ezber yapan öğrencilerin sesli şekilde çalışmaları sebebiyle sınıf ortamında ortaya çıkan uğultuyu emecek bir ses yalıtımının ihtiyaç olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁷⁰ Literatürde de hâfızlık eğitimi aldığı kursun fiziki imkânlarını yeterli bulan öğrencilerin motivasyonlarının yeterli bulmayanlara göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılan bir çalışmada, öğrencilerin stres atmak ve zihinlerini dinlendirmek için farklı sosyal ve sportif etkinlikler yapabilecekleri fiziki imkânların önemi üzerinde durulmaktadır.¹⁷¹

3.7.2. Sosyal Etkinlikler

Bu temadaki ikinci kod, sosyal etkinliklerdir. Sosyal etkinlikler, öğrencilerin hem akademik hem de kişisel gelişimlerine katkıda bulunarak eğitim sürecini daha anlamlı ve bütüncül hale getirir. Hâfızlık projesinde de sosyal etkinliklere önem verilmesi, öğrencilerin çok yönlü gelişimini destekleyerek onları hayata hazırlar. Bunun farkında olan öğretmenler, bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere kurslarda öğrencilerin sosyal ve kültürel gelişimini destekleyecek etkinliklerin ve sportif faaliyetlerin yapılabileceği alanların artırılması gerektiği üzerinde durmuşlardır.¹⁷² Öğreticiler; müze ziyaretleri, sinema, satranç, piknik, masa tenisi, havuz, halı saha gibi etkinliklerle öğrencilerin zihinsel ve duygusal anlamda rahatlatılmasının hâfızlık eğitimi olumlu etkileyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁷³ Bununla birlikte hâfızlık eğitiminin devamlılık isteyen bir süreç olması sebebiyle sosyal etkinliklerin yapıldığı günlerde öğrencilerin ders vermede zorlandıklarını, dolayısıyla sosyal etkinlik konusunda hassas bir dengenin tutturulması gerektiğini belirterek planlamanın iyi yapılmasına dikkat çekmişlerdir.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 139, 140.

¹⁶⁸ Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 139, 140; Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 85, 86; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 111; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 59; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 156.

¹⁶⁹ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 129, 130; Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 151.

¹⁷⁰ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 137.

¹⁷¹ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 321-325.

¹⁷² Vahapoğlu, *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*, 157; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 140.

¹⁷³ Adıgüzel vd., “Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1460, 1461; Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*, 146; Güneş, “Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi”, 272; Şengül, *Kur’an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*, 74; Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 55.

¹⁷⁴ Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*, 121, 147, 148.

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi hakkında öğrencilerle yapılan çalışmalarda da sosyal etkinlikler öne çıkan konular arasındadır. Bir araştırmada öğrenciler gezi, piknik vb. sosyal etkinliklerin kendilerini motive etmede önemli olduğunu;¹⁷⁵ başka bir araştırmada stres atmak ve zihinlerini dinlendirmek için farklı sosyal ve sportif etkinliklerin olması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁷⁶ Sosyal etkinlik ve rehberlik dersinin önemine dikkat çekilen bir araştırmada ise öğrenciler sosyal etkinlikler ve oyunlarla mutlu olduklarını, bu tür etkinliklerin kendilerini ders çalışmaya güdülediğini; öğretmenler zaman kısıtlılığı sebebiyle sosyal etkinlik ve rehberlik sürecini tek bir derste yürütemediklerini; veliler ise hâfızlık eğitiminde sosyal etkinliklerin eksikliğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁷

3.7.3. Ahlaki Tutum ve Davranışlar

Ahlaki tutum ve davranışlar, bu temadaki üçüncü koddur. Kur'ân-ı Kerîm'i sadece lafız olarak ezberlemekle kalmayıp mana olarak da anlayıp hayatına tatbik etmesi hâfızdan beklenen bir tutumdur. Proje kapsamında da lafız-mana öğretimine ayrı bir başlık açılarak öğrencilerin Kur'ân-ı Kerîm'in ilahi mesajını anlayıp öğrenmelerine yönelik imkân dâhilinde lafız-mana etkinlikleri de gerçekleştirilmesi önerilmektedir. Öğreticilerin proje usul ve esaslarında belirtildiği üzere öğrencilerin ezberledikleri ayet ve sureleri dikkate alarak dua ayetlerinde elleri açarak duaların anlamlarını öğrettikleri; Lokman (a.s.), İbrahim (a.s.) ve Yusuf (a.s.) kıssalarını anlattıkları, böylece öğrencilere rol modeller üzerinden ahlaki tutum ve davranış kazandırma gayretinde oldukları belirlenmiştir.¹⁷⁸ Bununla birlikte araştırmalarda öğretmenlerin öncelikle öğrencilerin yaş itibarıyla birer çocuk olduklarının farkında olarak hareket ettikleri, ahlaki tutum ve davranış kazanmanın bir süreç olduğu bilincine sahip oldukları, ailelerine de yaptıkları hatırlatmalarda bu yaklaşım içinde olmaları gerektiğini söyledikleri ortaya konulmuştur.¹⁷⁹ Bununla birlikte öğretmenler, hâfızlık yapan öğrencilerin akranlarıyla kıyaslandığında ahlaki tutum ve davranış bakımından daha olgun olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁸⁰

Sonuç

Bu meta-sentez çalışmasının amacı; örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesini öğretici görüşlerine dayalı olarak inceleyen nitel desenli araştırmaları merkeze alarak proje hakkında öğretici görüşlerinin genel bir görünümünü ortaya çıkarmaktır. Çalışma, mevcut literatürü analiz ederek bu kapsamda yapılan çalışmaların sonuçlarını sentezleyerek projenin eğitim, psikolojik ve sosyal boyutlarını değerlendirmeyi ve bu alandaki uygulamaların etkinliğini ortaya koymayı hedeflemiştir. Meta-sentezin çalışma grubundaki araştırmaların merkezinde yer alan öğretmenler projenin uygulama sürecinde doğrudan yer aldıkları için bu modelin avantajlarını, dezavantajlarını, karşılaşılan zorlukları ve elde edilen başarıları en iyi gözlemleyebilen kişilerdir. Bu bağlamda öğretmenlerin görüş ve deneyimlerinin sistematik bir şekilde incelenmesi, projenin genel değerlendirmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu meta-sentez çalışmasında, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesine dair öğretici görüşleri temel alınarak elde edilen bulgular ve sonuçlar bütüncül bir şekilde değerlendirilmiştir. Bulgular, projenin hem avantajları hem de zorlukları olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle projenin yapısal boyutu, hâfızlık eğitim süreci, öğretici yeterlilikleri, öğrencilere kazandırdıkları ve öğrenci-öğretici beklentileri ana temalar olarak öne çıkmıştır.

¹⁷⁵ Arslantaş, *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinde Öğrenci Tutumları*, 55.

¹⁷⁶ Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 325.

¹⁷⁷ Kocaman - Özkaplan, "Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur'an Kurslarında PDR Hizmetleri", 211, 214, 219.

¹⁷⁸ Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi*, 68-69.

¹⁷⁹ Yetimova, *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar*, 44, 46.

¹⁸⁰ Aybey, "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe", 393; Başkonak, *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*, 113.

Projenin yapısal boyutu, hâfızlık eğitiminin örgün eğitimle bütünleşmeyi sağlaması bakımından önemli avantajlar sunmaktadır. Proje genellikle yatılı kalmaya dayalı geleneksel hâfızlık eğitimine önemli bir alternatif olarak değerlendirilmektedir. Öğrenciler örgün eğitimden kopmadan hâfızlık eğitimi alabilmekte, böylece eğitim sürecinde sene kaybı yaşamamaktadırlar. Ayrıca öğrencilerin ailelerinden ayrılmadan ve akranlarından uzaklaşmadan hâfızlık yapabilmeleri de araştırmalarda öne çıkan diğer olumlu özelliklerdir. Bununla birlikte hem hâfızlık eğitiminin hem de örgün eğitimin aynı anda yürütülmesi hem öğretmenler hem de öğrenciler üzerinde fiziksel ve psikolojik bir baskı oluşturmaktadır. Bu durum özellikle öğrencilerin yorgun düşmelerine, sosyal etkinliklere katılımlarının azalmasına ve motivasyonlarının düşmesine yol açmaktadır.

Okul ve Kur'an kursu arasındaki iş birliği, projenin başarısı için kritik bir öneme sahiptir. İki kurumun uyum içinde çalışması, öğretmenlerin ve öğrencilerin beklentilerini karşılayacak şekilde programların düzenlenmesi gerekmektedir. Araştırmalar; kurumlar arasındaki iş birliğinin, öğrenci ve öğretmenlerin motivasyonunu artırdığını ve projeye olan bağlılıklarını güçlendirdiğini göstermektedir. Bu kapsamda projeyi yürüten okul ve kurs yöneticileri ile öğretmen ve öğretmenlerin -gerek toplantı gerekse sosyal etkinlik amaçlı- düzenli olarak bir araya gelmelerinin önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Hâfızlık eğitimine sağladığı imkân bakımından proje kapsamında okula bir yıl ara verilebilmesinin, öğrencilerin ve ailelerinin hâfızlık eğitimine karar vermelerinde ve devam etmelerinde itici bir güç olduğu belirlenmiştir. Ancak bu sürenin hâfızlığı tamamlamak için genellikle yeterli olmadığı ve sınırlı sayıda öğrencinin bu zaman zarfında hâfızlıklarını bitirebildikleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu süre içinde tamamlayamayan öğrencilerden bazılarının hâfızlığı bazılarının örgün eğitimi tercih ederek diğerinden koptukları görülmüştür. Bu kapsamda araştırmalarda proje kapsamında hâfızlığa ayrılan süre ile ilgili alternatif modeller önerilmiş, hâfızlığı tamamlayamayan öğrenciler için ise -başarısızlık duygusuyla başa çıkabilmek için- rehberlik ve desteğin şart olduğu vurgulanmıştır.

Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin güçlü yanlarından biri; hâfızlık eğitimine erken yaşta, istekli ve kabiliyetli öğrencilerin katılmasıdır. Öğrenci kaynağındaki hem niceliksel hem de niteliksel bu artış hâfızlık eğitimi açısından sevindirici bir durumdur. Bununla birlikte projeye öğrenci seçiminde okul derslerindeki akademik başarının yanında ezber kabiliyeti, sabır, istek, irade, devamlılık gibi farklı bilişsel ve psikolojik özelliklerin de dikkate alınması önem arz etmektedir.

Hâfızlık eğitimi yaptıran öğretmenlerin alan bilgisine sahip olma ve hâfız olmalarının yanı sıra genel kültür, sınıf yönetimi, etkili iletişim gibi öğretmenlik formasyonu ile Kur'an-ı Kerim'i ezberletme yöntemleri şeklindeki yeterliliklere de sahip olmaları beklenmektedir. Çocuğu tanımak, psikolojisini bilmek, doğru şekilde rehberlik yapmak, istenmeyen davranışlar karşısında doğru tutumu sergilemek ve Kur'an ezberletme yöntem ve tekniklerine hâkim olmak gibi konularda mevcut öğretmenlerin hizmet içi eğitimlerle desteklenmesi; projeye yeni katılacak öğretmenlerin de bu özelliklere sahip olanlardan seçilmesi talep edilmiştir.

Araştırma bulguları, hâfızlık eğitiminin örgün eğitimle birlikte yürütülmesinin öğrencilerin hem akademik hem de sosyal gelişimlerine olumlu katkı sağladığını göstermektedir. Öğrenciler, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemenin yanında ortalama iki senelik düzenli ve sistemli bir eğitim sürecini başarıyla tamamladıkları için güçlü hâfıza gelişimi, dikkat ve konsantrasyonda artış, zaman yönetimi ve çalışma disiplini, özgüven ve sorumluluk bilinci, dil ve telaffuz becerileri, içsel huzur ve manevi tatmin ile toplumsal statü ve saygı görme gibi önemli kazanımları da elde etmiş olmaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim gibi büyük bir metni ezberlemek, öğrencilerin kendine olan güvenini artırarak diğer akademik ve kişisel hedeflerine ulaşmada da motivasyon sağlamaktadır.

Öğreticilerin, öğrencilerin zihinsel ve duygusal anlamda rahatlamalarını sağlamak için çeşitli sosyal etkinlikler düzenlemeleri ve ahlaki gelişimlerini desteklemek için rol model kullanmaları ise hâfızlık eğitiminin etkinliğini artırmıştır. Bu süreçte, sosyal etkinliklerin dengeli bir şekilde planlanması ve uygulanması gerektiği vurgulanmıştır. Öğrencilerin zihinsel ve duygusal olarak rahatlamaları için düzenlenen müze ziyaretleri, sinema etkinlikleri, satranç, piknik, masa tenisi, havuz ve halı saha gibi sosyal etkinliklerin hâfızlık eğitimini olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Bu etkinlikler, öğrencilerin motivasyonunu artırarak hâfızlık eğitimine olan bağlılıklarını güçlendirmiştir. Ancak, sosyal etkinliklerin planlanmasında dikkatli olunması gerektiği, aksi takdirde öğrencilerin ders verimliliğinde düşüş yaşanabileceği vurgulanmıştır.

Ahlaki tutum ve davranışlar açısından, öğrencilerin sadece Kur'an-ı Kerim'i lafız olarak ezberlemeleri değil, aynı zamanda manalarını da anlamaları ve yaşamlarına tatbik etmeleri beklenmektedir. Öğreticilerin lafız-mana öğretimine önem vererek, dua ayetlerinin anlamlarını öğrettikleri ve peygamber kıssaları gibi ahlaki rol modeller üzerinden öğrencilere rehberlik ettikleri görülmüştür. Gerek bu eğitimin gerekse toplumun hâfız bir bireyden beklentisinin bir sonucu olarak hâfızlık yapan ve hâfızlığını tamamlamış öğrencilerin, akranlarına kıyasla daha olgun ahlaki tutum ve davranışlar sergiledikleri de belirtilmiştir.

Sonuç olarak, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi, Türkiye'de eğitim sistemine yeni bir model olarak önemli bir katkı sunmaktadır. Ancak, projenin başarılı bir şekilde yürütülebilmesi için yapısal boyutların iyileştirilmesi, öğrenci ve öğretmenlerin beklentilerinin karşılanması ve kurumlar arasındaki iş birliğinin güçlendirilmesi gerekmektedir. Projeye dair öğretici görüşleri, uygulamada karşılaşılan zorlukların aşılması ve projenin daha verimli bir şekilde yürütülmesi için yol gösterici olacaktır. Bu bağlamda şu önerilerin yapılması mümkündür:

- Öğrencilerin bireysel ihtiyaçları göz önünde bulundurularak eğitim programları düzenlenmelidir. Öğreticiler, her öğrencinin farklı öğrenme hızları ve ihtiyaçları olduğunu dikkate alarak kişiselleştirilmiş eğitim yaklaşımları benimsemelidir.
- Hâfızlık eğitimi ve örgün eğitim birlikteliğinin sürdürülebilir olması için uzun vadeli planlamalar yapılmalı ve bu programların devamlılığı sağlanmalıdır. Eğitim politikaları, bu tür projelerin desteklenmesi yönünde geliştirilmelidir.
- Öğrenci seçiminde akademik başarıyı ölçen yazılı ve sözlü sınavların yanında psikolojik testler de uygulanmalıdır.
- Proje süresi içinde hâfızlığa başlamış ve bir kısmını ezberlemiş ancak tamamlayamamış öğrencilerin başarısız kabul edilmemesi önemlidir. Çünkü öğretmenlerin tamamı, hâfızlığa başlayan öğrencilerin Kur'an tilâveti, tâlim ve tashîh-i hurûf alanlarında ciddi bir ilerleme kaydettiklerini ifade etmektedirler. Bunun yanında hafızlığı tamamlayamayıp belli oranda olsa da ezber yapan öğrenciler için bu sonuç bir kayıp değil, bir başarı olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu yüzden örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitimi içerisinde hâfızlığın tamamını gerçekleştiremeyeceğini düşünen öğrenciler için tam hâfızlığa alternatif olarak -farklı İslam ülkelerinde uygulanan bir yöntem olan- kısmi hâfızlık/cüz hâfızlığı/sure hâfızlığı programları da konulmalıdır.
- Öğreticilere yönelik hizmet içi eğitim programların içerikleri güncellenerek özellikle hâfıza eğitim teknikleri, ezber yöntemleri, öğrenci motivasyonu, etkili iletişim, psikolojik destek ve rehberlik gibi konularda öğretmenlere düzenli ve uygulamalı eğitimler verilmelidir.
- Öğrencilerin ahlaki gelişimlerinde ailelerin rolü büyüktür. Bu nedenle; ailelerle düzenli iletişim ve iş birliği sağlanmalı, ailelerin de bu süreçte aktif rol almaları teşvik edilmelidir.
- Sosyal etkinlikler bu yaş grubundaki öğrencilerin zihinsel ve duygusal rahatlamaları için vazgeçilmezdir. Bu etkinliklerin, öğrencilerin ders verimliliğini olumsuz etkilememesi için ders programları ile uyumlu olmasına özen gösterilmelidir.

• Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin 10 yıllık bir geçmişinin olduğu düşünüldüğünde projenin farklı boyutlarıyla ilgili doktora tezlerinin hazırlanması, modern hâfıza yöntem ve tekniklerinin incelendiği deneysel araştırmalar yapılması, öğrencilerin gelişimini ve paydaşların görüşlerini ortaya koyan boylamsal çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Bu kapsamda;

• Hâfızlık eğitiminin öğrencilerin akademik performans, zaman yönetimi, öz disiplin, hâfıza gelişimi ve odaklanma üzerindeki etkisini ortaya koyan kesitsel, deneysel ve boylamsal çalışmalar,

• Hâfızlık eğitiminin duyuşsal amaçları üzerinde yapılacak teorik çalışmaların yanı sıra hâfızlık eğitimi ile din eğitiminin duyuşsal boyutları arasındaki ilişkiyi ortaya koyan alan araştırmaları,

• Hâfızlık eğitiminin bir parçası olarak öğrencilerle düzenli olarak yürütülen hâfıza teknikleri, hızlı okuma, NLP, başarı, motivasyon, musiki vb. eğitimlerin hâfızlık sürecine etkisini ortaya koyan çalışmalar,

• Örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinde görev yapan öğretmenlerin pedagojik yeterliklerini ortaya koyan; projenin öğrencilerin akran ilişkilerine etkilerini inceleyen; projenin yükseköğrenim ve istihdam ile ilişkisini konu edinen araştırmalar somut çalışma örnekleri olarak sunulabilir.

Bu öneriler, örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesinin daha etkili ve verimli bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayacaktır. Öğrencilerin akademik, sosyal ve ahlaki gelişimlerinin bütüncül bir yaklaşımla desteklenmesi, bu tür eğitim programlarının başarısını artıracaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdullah vd. "Hâfız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/68 (Güz 2018), 1453-1475.
- Algur, Hüseyin. *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Algur, Hüseyin. "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık ile Geleneksel Hâfızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur'an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması". *Çeşitli Yönleriyle Hâfızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 183-233. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Arslan, Gülsüm. *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi Örneği)*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arslantaş, Muhammet. *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği)*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Avcılar, Sümeyye. *Hâfızlık Proje Okullarında Hâfızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumları ile Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, M. Şevki. "Hâfızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek". *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoglu – Ömer Özbek. 17-39. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aybey, Salih. "Hâfızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-". *EKEV Akademi Dergisi* 82 (Haziran 2020), 383-412.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Başkonak, Mustafa. *Örgün Eğitimde Hâfızlık Sağlama*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyükdinç, Mustafa. *Sekiz Yıllık Kesintisiz Zorunlu Temel Eğitim Sonrası Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Cahill, Mairead vd. "Qualitative Synthesis: A Guide to Conducting a Meta-Ethnography". *British Journal of Occupational Therapy* 81/3 (Ocak 2018), 129-137. <https://doi.org/10.1177/0308022617745016>
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (Haziran 2006), 27-52.
- Çalık, Muammer - Sözbilir, Mustafa. "Parameters of Content Analysis". *Eğitim ve Bilim* 39/174 (2014), 33-38.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hâfızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çoştı, Kamil. "Hâfızlık Eğitimi Veren Proje İmam-Hatiplerde Oryantasyon ve Müşavirlik Hizmeti: İstanbul Örneği". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem vd. 11/65-85. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- DİBSGB, Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. "Faaliyet Raporları". Erişim 17 Haziran 2024. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/22/Faaliyet-Raporlari>
- DİBSGB, Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. "2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu". Erişim 06 Kasım 2024.

- <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2023%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- Dikmen, İbrahim. *Hâfızlık Proje Okullarındaki Öğrencilerin Teknolojiye Tekno-Dindarlığa Yönelik Tutumları: Düzce İli Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- DOGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Okul-Kur'an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi". Erişim 17 Haziran 2024. <https://hafiz.meb.gov.tr/>
- France, Emma F. vd. "A Methodological Systematic Review of Meta-ethnography Conduct to Articulate the Complex Analytical Phases". *BMC Medical Research Methodology* 19/35 (Şubat 2019), 2-18. <https://doi.org/10.1186/s12874-019-0670-7>
- France, Emma F. vd. "Improving Reporting of Meta-Ethnography: The eMERGe Reporting Guidance". *BMC Medical Research Methodology* 19/25 (Ocak 2019), 1-13. <https://doi.org/10.1186/s12874-018-0600-0>
- Gotthard, Jaschke. *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınları, 1972.
- Gözütok, Şakir. *Hız Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Gözütok, Şakir. "Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri". *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 165-198.
- Güneş, Adem. "Hâfızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Öz güven Gelişimlerine Etkisi - Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 263-286. <https://doi.org/10.29288/ilted.699576>
- Güneş, Adem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Kazıcı, Ziya. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Dârü'l Kurra". *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. 122-131. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlıda Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Kocaman, Kasım - Özkaplan, Büşra Nur. "Paydaş Görüşlerine Göre Hâfızlık Eğitimi Veren Kur'an Kurslarında PDR Hizmetleri". *Talim* 7/2 (Aralık 2023), 200-226.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 349-376. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Korkmaz, Mehmet. "Hâfızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma". *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 57-115. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hâfız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuloğlu, Rahime. *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Projesinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi - Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kuloğlu, Rahime - Kanger Faruk. "Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesinin Yönetimsel Açından Değerlendirilmesi". *Usul İslam Araştırmaları* 38/38 (Ekim 2022), 139-170. <https://doi.org/10.56361/usul.1145930>
- Kutlu, Necip vd. "Hâfızlık ve Beyin". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355-364. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.593819>
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- MEBİKYDDY, Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. *Resmî Gazete* 28360 (21 Temmuz 2012). Erişim 20.05.2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/07/20120721-9.htm>
- MEBOÖEİKYDYDY, Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. *Resmî Gazete* 29072 (26

- Temmuz 2014), Erişim 20.05.2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19942&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- MEBÖEBHPUE, Millî Eğitim Bakanlığı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları (Mart 2018). Erişim 15.06.2024. https://dogm.meb.gov.tr/pdf/Orgun_Egitimle_Birlikte_Hafizlik.pdf
- Mete, Elif. *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hâfızlık Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kurslarında Yürütülen Hâfızlık Eğitimi Süreçlerinin Karşılaştırılması (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Noblit, George W. – Hare, R. Dwight. *Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies*. London: Sage Yayınları, 1988.
- Osmanoğlu, Cemil. "Hâfızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunusluk". *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 2065-2085. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1194478>
- Osmanoğlu, Cemil - Göksun, Ayşe Nur. "Hâfızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon". *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu – Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- OKKİDÖEBHPP, Okul-Kur'an Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Projesi Protokolü. Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. Erişim 20.05.2024. https://hafiz.meb.gov.tr/pdf/MEB_DIB_Protokol.pdf
- Öcal, Mustafa. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. 2. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Polat, Seyat - Ay, Osman. "Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016), 52-64. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.4c2s3m>
- Sattar, Rabia vd. "Meta-Ethnography in Healthcare Research: A Guide to Using a Meta-Ethnographic Approach for Literature Synthesis". *BMC Health Services Research* 21/50 (Ocak 2021), 1-14. <https://doi.org/10.1186/s12913-020-06049-w>
- Şengül, Şeyma. *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Şirin, Sümeyye. *Hâfızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uğur, Elif. *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vahapoğlu, Vahap. *Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hâfızlık Eğitimine Etkileri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yetimova, Pakize. *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hâfızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldız, Fikret. *Hâfızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yusufoğlu, Kevser. *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hâfızlık Projesinin Uygulanması ve Yönetimine Dair Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi - Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 1-24.
- Zimmer, Lela. "Qualitative Meta-Synthesis: A Question of Dialoguing with Nexts". *Journal Of Advanced Nursing* 53/3 (2006), 311-318. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2006.03721.x>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 370-386

Kur'ân-ı Kerîm Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi

The Development of The Self Efficacy Belief Scale for Teaching the Holy Qur'an

Ali BİRİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Gümüşhane, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Gümüşhane/Türkiye

✉ alibirinci@gumushahe.edu.tr  orcid.org/0000-0003-2958-644X

Salih AKYILDIZ

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. University of Trabzon, Faculty of Education, Department of Classroom Education
Trabzon/Türkiye

✉ sakyildiz61@trabzon.edu.tr  orcid.org/0000-0002-8569-7411

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Birinci, Ali - Akyıldız, Salih. "Kur'ân-ı Kerîm Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 370-386. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525445>

Cite as: Birinci, Ali - Akyıldız, Salih. "The Development of The Self Efficacy Belief Scale for Teaching the Holy Qur'an". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 370-386. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525445>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ali BİRİNCİ - Salih AKYILDIZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Kur'an-ı Kerim Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi***Özet**

Kur'an-ı Kerim'in öğrenilmesini destekleyen ve sağlayan dışsal etkinliklerin planlanması, düzenlenmesi, uygulanması ve değerlendirilmesi süreçlerinden oluşan Kur'an-ı Kerim öğretimi; örgün ve yaygın eğitim kurumlarında farklı yaş gruplarına ve seviyelerine göre yapılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in okunması ve öğretiminde belirlenen hedeflere ulaşılmasında öğretmenlerin/öğreticilerin mesleki öz yeterlikleri önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim öğretimi öz yeterlik inançlarını ölçmede kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi amaçlayan bu araştırma, tarama deseninde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, Trabzon ilinde örgün eğitim kurumlarında görev yapan 570 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenini oluşturmaktadır. Çalışma grubu ölçek geliştirme çalışmalarının önemli bir basamağı olan açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerini farklı veri setleri üzerinde yapmak amacıyla bölünerek iki grup hâline getirilmiş ve her iki grubun normallik varsayımları sağlanmıştır. Birinci grup verileri üzerinde yapılan Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) sonucunda iki faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Faktörler; "Kur'an-ı Kerim'i Okuma" ve "Kur'an-ı Kerim'i Öğretme" olarak adlandırılmıştır. Faktörlerin madde yük değerleri 0.642 ile 0.889 arasında değişmektedir. Sırasıyla birinci faktör varyansın %36.239'unu, ikinci faktör varyansın %33.857'sini, ölçeğin tamamının ise varyansın %70.096'sını açıkladığı görülmüştür. İkinci grup verileri üzerinde yapılan Doğrulayıcı Faktör Analizinde (DFA), χ^2/df : 2.635, RMSEA: 0.08; SRMR: 0.04; AGFI: 0.83; GFI: 0.88; CFI: 0.95; TLI: 0.94; NFI: 0.93 ve IFI: 0.95 uyum indeksleri elde edilmiştir. Ölçeğin madde toplam korelasyonları 0.533 ile 0.832 arasında değişmektedir. Ölçeğin %27 alt ve %27 üst grupların puan ortalamaları sonucunda elde edilen madde ayırt edicilik analizlerinin anlamlı olduğu ($p<.001$) gözlenmiştir. Ölçeğin Kur'an-ı Kerim'i Okuma boyutunda iç tutarlık katsayısı .91, Kur'an-ı Kerim'i Öğretme boyutunda .94 ve ölçeğin tamamında .95 olarak bulunmuştur. Yapılan istatistiksel analizler ve elde edilen değerler dikkate alındığında geliştirilen ölçeğin öğretmenlerin ve Kur'an kursu öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim öğretimi öz yeterlik inançlarını ölçmede kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur'an-ı Kerim Öğretimi, Öğretmen, Öz Yeterlik İnancı.

The Development of The Self-Efficacy Belief Scale for Teaching the Holy Qur'an****Abstract**

The teaching of the Qur'an can be defined as the process of planning, implementing, and evaluating external activities that support and enable the learning of the Qur'an. This process is carried out according to different age groups and levels in both formal and informal education institutions. The professional self-efficacy of the teachers/tutors plays an important role in the achievement of the goals set for the reading and teaching of the the Holy Qur'an. In this context, this research, which aims to develop a valid and reliable scale that can be used to measure self-efficacy beliefs in teaching the Holy Qur'an, was conducted using a survey design. The target population of the study consists of 570 teachers of religious culture and ethics working in formal education institutions in Trabzon. The study group was divided into two groups in order to conduct exploratory and confirmatory factor analyses, and the normality assumptions of both groups were satisfied. As a result of exploratory factor analysis (EFA) conducted on the first group data, a two-factor structure emerged. These factors were designated "Reading the Holy Qur'an" and "Teaching the Holy Qur'an." The item load values exhibited a range of 0.642 to 0.889. It was observed that the first factor explained 36.239% of the variance, the second factor explained 33.857% of the variance, and the entire scale

* Bu araştırma için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 29/08/2023 tarih ve 2023/4 sayılı onayı ile Etik Kurul İzni alınmıştır.

** Ethics committee approval was received for this study from Gümüşhane University Scientific Research and Publication Ethics Committee with the approval dated 29/08/2023 and numbered 2023/4.

explained 70.096% of the variance, respectively. In the confirmatory factor analysis (CFA) conducted on the second group data, χ^2/df : 2.635, RMSEA: 0.08, SRMR: 0.04, AGFI: 0.83, GFI: 0.88, CFI: 0.95, TLI: 0.94, NFI: 0.93 and IFI: 0.95 fit indices were obtained. The item-total correlations of the scale vary between 0.533 and 0.832. It was observed that the item discrimination analyses obtained as a result of the mean scores of the 27% lower and 27% upper groups of the scale were significant ($p < .001$). The internal consistency coefficient of the scale was found to be .91 in the Reading the Holy Qur'an dimension, .94 in the Teaching the Holy Qur'an dimension, and .95 for the entire scale. the scale is a valid and reliable instrument for measuring teachers' and Qur'an course instructors' self-efficacy beliefs in teaching the Qur'an.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Teaching the Holy Quran, Teacher, Self-Efficacy Beliefs.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm; "Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş, Mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, okunmasıyla ibadet edilen, kendine has özellikleri olan kutsal bir kitaptır."¹ Öğretim ise; "içsel bir süreç ve ürün olan öğrenmeyi destekleyen ve sağlayan dışsal olayların planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi süreci" olarak tanımlanmaktadır.² Bu bağlamda Kur'an öğretimi; Kur'an-ı Kerîm'in öğrenilmesini destekleyen ve sağlayan dışsal etkinliklerin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi süreci olarak tanımlanabilir.

Kur'an-ı Kerîm öğretimi, Müslümanlar için her zaman önemli olmuş ve İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren genel eğitimin ilk boyutunu oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerîm; İslâm dininin iman esaslarını, ibadet, ahlak ve toplumsal kurallarını öğrenmede Müslümanlara temel kaynaklık etmiştir. Kur'an metni, ibadet için önemli ve vazgeçilmez olduğu kadar insanlığa sunduğu evrensel mesajlar açısından da asırlarca Müslüman toplumların yaşayışlarını ve kültürlerini şekillendirmiştir. Bu nedenle eğitim-öğretimin söz konusu olduğu her düzlemde, Kur'an-ı Kerîm öğretiminin de ayrı bir öneme sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.³

Kur'an-ı Kerîm öğretimi, din eğitiminin temelini ve ilk aşamasını oluşturmaktadır. İslâm toplumlarının çeşitli tarihsel dönemlerinde Kur'an-ı Kerîm eğitimi ve öğretimi mescitler, dârülkur'anlar, medreseler, camiler, Kur'an kursları ve İmam-hatip okulları gibi farklı ortamlarda gerçekleştirilmiştir.⁴ "Yaratan rabbinin adıyla oku"⁵ ve "Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir."⁶ benzeri birçok âyet ve hadis, Kur'an-ı Kerîm'i öğrenmeyi ve öğretmeyi teşvik etmiştir. Ayrıca ilk muallim olarak Peygamberimizin Kur'an'ı sahabeye bizzat öğretmesi de Kur'an-ı Kerîm öğretiminin İslâm'ın ilk döneminden günümüze dek durmaksızın yaygınlaşarak devam etmesine imkân tanımıştır. Peygamberimizin Kur'an-ı Kerîm'i öğretme yönteminde yazma, müşâfehe (ağızdan ağıza) ve ezber tekniklerinin dikkat çektiği ve bu uygulamaların daha sonraki nesiller için temel teşkil ettiği ifade edilmektedir.⁷ Bu anlamda Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşundaki usûl ve esasların, Kur'an-ı Kerîm eğitim-öğretiminin nasıl yapılması gerektiği konusunda belirleyici olduğu söylenebilir.⁸

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/11.

² Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 397.

³ Nevzat Aşıkoğlu, "Kuran Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu Yayınları, 2010), 549.

⁴ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1.

⁵ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), el-Alak 96/1.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dârü tavki'n-necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'an", 21.

⁷ Yaşar Akaslan, "İslam Eğitim Tarihinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim-Öğretimi ve Kur'an Kursları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 24-25.

⁸ Akaslan, "İslam Eğitim Tarihinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", 24-25.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Kur'an-ı Kerim öğretimine, özellikle Hz. Peygamber döneminde öğrenildiği şekliyle daha çok; Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi, anlaşılması ve uygulanması boyutlarıyla muhtelif eğitim ve öğretim ortamlarında devam edilmiştir.⁹ Ülkemizde Kur'an-ı Kerim eğitim-öğretimi; formal eğitimin bir türü olarak yaygın eğitim kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kıraat eğitim merkezlerinde, Kur'an kursları ve camilerde, örgün eğitim kurumları olarak İmam-hatip okullarında, seçmeli ders olarak ortaokul ve lise düzeyinde birçok eğitim-öğretim kurumunda ve İlahiyat fakültelerinde sürdürülmektedir.

Kur'an-ı Kerim öğretiminde genel olarak "alan bilgisi", "yöntem" ve "tilâvet tavrı" olmak üzere üç temel alandan söz edilebilir.¹⁰ Kur'an-ı Kerim okuma ve öğretiminde belirlenen hedeflere ulaşılmasında bu temel alanlarda öğretmen/öğreticilerin mesleki öz yeterlikleri önemli rol oynamaktadır. Bu itibarla öğretmenlerin/öğreticilerin alan bilgisi eksikliği ve Kur'an-ı Kerim öğretimine dair temel bilgileri teorik olarak anlamamış ve kavramamış olması öğrenci üzerinde telafisi zor olan olumsuz durumlar ortaya çıkarabilir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim öğretmeni; Kur'an-ı Kerim öğretimi ile ilgili temel bilgileri doğru anlamalı, doğru yorumlamalı, yeterli uygulama becerisine sahip olmalıdır. Başka bir ifadeyle harflerin çıkış yerlerini (harflerin mahreçlerini), sıfatlarını, harfler arasındaki ilişkileri ve uygulama esaslarını bilmek ve harfleri doğru telaffuz etmek öğretmenin/öğreticinin taşıması gereken temel beceriler arasında yer almalıdır.¹¹

Her dersin öğretiminde kullanılacak özel öğretim yöntemleri olduğu gibi Kur'an-ı Kerim öğretiminin de kendine özgü öğretim yöntemleri vardır. Kur'an-ı Kerim öğretmenin/öğreticisinin alan bilgisi yanında Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri bilgisine de sahip olması gerekir. Kur'an-ı Kerim öğretiminde geleneksel olarak kullanılan yöntemlerden ilki işitme ve duyma yoluyla öğrenme/öğretme yöntemi olarak tanımlanan "semâ" dır. Bu usulde öğreticinin okuması ve öğrencinin dinlemesi esastır. İkincisi; Kur'an-ı Kerim öğretiminde öğrencinin hocasına/öğretmenine ders okuması için kullanılan yöntem olan "arz" dır. Kur'an öğretiminin temel yöntemlerinden arzın uygulandığı da semâ gibi Peygamberimize kadar uzanmaktadır. Yöntemin uygulandığında öğretmenin, öğrencinin okumasına çok dikkat etmesi, öğrenci yanlış okuyorsa düzeltme fırsatı vermesi ve öğrenci düzeltemiyorsa doğru kelimeyi veya harfi telaffuz etmesi önemlidir. Üçüncüsü ise Kur'an-ı Kerim öğretiminde öğretmenin harflerin sıfatlarına ve çıkış yerlerine dikkat ederek öğrettiği şekliyle tekrar edip okuyabilmeyi ifade eden "edâ" yöntemidir.¹²

Kur'an-ı Kerim öğretmenin/öğreticisinde bulunması gereken niteliklerden bir diğeri de tilâvet tavrıdır. Kur'an-ı Kerim öğretimi, teorik ve uygulama boyutu olan bir eğitim-öğretim etkinliği olduğu için alanında uzman bir öğreticinin alan bilgisine sahip olmasının yanında bu bilgiyi uygulayabilme becerisinin de haiz olması gerekir. Bu bağlamda Kur'an okuma tavrı oluşturma ve geliştirmenin ilk adımı iyi bir dinleyici olmaktır. Dinleme aşamasında aynı tavır üzerine yoğunlaşma bu süreçte önemli bir adımdır.¹³ Bu aşamada ders öğretmenin/öğreticinin kıraat uzmanlarının icra biçimine uygun olarak okuma becerisine sahip olması, ders programındaki Kur'an-ı Kerim'i okuma ve ezberleme olarak belirlenen öğrenme alanındaki hedeflere ulaşmak için Kur'an'ı doğru ve güzel okuyan hafızların örnek okuyuşlarının dinletilmesi etkinliklerine yer verilmesi önemli bir husustur. Tavrı oluşturmada Kur'an-ı Kerim öğretmeni, örnek okuma

⁹ Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim - Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 27; Akaslan, "İslam Eğitim Tarihinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", 15; Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 1.

¹⁰ Osman Eğin, "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu Yayınları, 2010), 601-605.

¹¹ Eğin, "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri", 601.

¹² Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016), 54; Necati Tetik, "Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 238-239.

¹³ Eğin, "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri", 604.

yaparak öğrenciyi okumaya teşvik etmenin yanında öğrencilerin Kur’ân okuma ve dinleme etkinliklerine ders dışında serbest zaman etkinliği olarak devam etmelerini özendirmelidir. Öğrenme aşamasında farklı tavır ve yorumlarla okunan Kur’ân tilâveti örneklerini dinlemenin, öğrencinin eğitimi önünde bir engel teşkil etmesi mümkündür. Kur’ân öğretmeninden/öğreticisinden farklı tavırlarla yapılan tilâvetleri dinlemek, kaynak kişiden duyulan seslerin özümsemesini ve kalıcı izli davranışa dönüşmesini engelleyebilir. Bu durumun, öğrencilerde Kur’ân tilâvetine yönelik okuma tavırları konusunda kafa karışıklığı yaratabileceği ve yetkin bir tilâvet becerisi kazanmaları için gereken süreyi uzatabileceği söylenebilir.¹⁴

Ülkemizde Anayasanın 24. maddesi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasına alınarak hukuki güvence altına alınmıştır. Vatandaşların dinini öğrenme ihtiyacının karşılanması amacıyla, İmam-Hatip Liseleri (İHL) ve İmam-Hatip Ortaokullarında (İHO) okutulmakta olan Kur’ân-ı Kerîm Dersi, 2012/6287 tarih ve sayılı yasa ile ortaokul ve liselerde, Temel Dini Bilgiler ve Peygamberimiz Hayatı ile birlikte seçmeli dersler arasına alınmıştır.¹⁵ Bu düzenleme ile seçmeli Kur’ân-ı Kerîm dersinin ortaokul ve İmam-Hatip Ortaokullarında (5-8 sınıflarda) haftada iki saat olarak okutulmasına karar verilmiştir. Dersin eğitim programı incelendiğinde temel amacının; öğrencilere düzeylerine göre “Kur’ân-ı Kerîm’i severek ve isteyerek okuma, anlama ve ezberleme becerisi kazandırmak olduğu” söylenebilir.¹⁶ Öğrencileri bu hedeflere ulaştırmada şüphesiz en önemli unsur programın uygulayıcısı olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenleridir. Bu minvalde DKAB öğretmenlerinin Kur’ân-ı Kerîm dersi alan bilgisi ve öğretme becerisi açısından sahip oldukları nitelikler ve bu nitelikleri yerine getirmedeki öz yeterlik inançları, etkili bir Kur’ân-ı Kerîm öğretimi için son derece önemlidir.

Öz yeterlik; “bireylerin belli bir performansı gerçekleştirmek için gerekli etkinlikleri organize edip, başarılı olma kapasitesi hakkında kendine ilişkin inancı”¹⁷ olarak tanımlanmaktadır. Araştırmalar öz yeterlik inancının bireylerin davranışları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.¹⁸ Bir görevi başarmada, kendini yeterli hisseden bireylerin, yeteneklerinden şüphe duyanlara göre bir zorlukla karşılaştıklarında daha çok çalıştıkları ve daha uzun süre gayret gösterdikleri¹⁹ bilinmektedir. Yani bir görevi yerine getirme ya da başarmada öz yeterlik inancı yüksek olanların işi başarabilme ihtimalleri yüksek, öz yeterlik inancı düşük olan kişilerin ise o işi başarma ihtimalleri düşüktür.

Öğretmenler açısından ele alındığında öz yeterlik inancı; “bir öğretmenin, belirli bir durumda belirli bir kalite düzeyinde belirli öğretim görevlerini yerine getirme yeteneğine olan bireysel inancı”²⁰, “öğrenci katılımı ve öğreniminin istenen sonuçlarını ortaya çıkarmak için kişinin kendi yeteneklerine ilişkin bir yargısı”²¹ olarak tanımlanmıştır. Bandura, öğretmenlerin öz yeterliklerine olan inançlarının “eğitim sürecine yönelik genel yönelimlerini ve özel öğretim faaliyetlerini etkileyeceğini” ileri sürmüştür.²² Schunk’a göre öz yeterlik inancı, bireyin

¹⁴ Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Journal* 47/47 (2014), 82.

¹⁵ İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu), *Resmî Gazete* 6287 (11 Nisan 2012).

¹⁶ MEB, “Ortaokul - İmam Hatip Ortaokulu Kur’ân-ı Kerîm Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı” (Erişim 18 Mayıs 2024).

¹⁷ Albert Bandura, *Self-Efficacy : The Exercise of Control* (New York: W.H. Freeman and Company, 1997), 3.

¹⁸ Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1986), 25.

¹⁹ Dale H. Schunk, “Self-Efficacy and Academic Motivation”, *Educational Psychologist* 26/3-4 (01 Haziran 1991), 209.

²⁰ Amy B. Dellinger vd., “Measuring Teachers’ Self-Efficacy Beliefs: Development and Use of the TEBS-Self”, *Teaching and Teacher Education* 24/3 (Nisan 2008), 2.

²¹ Megan Tschannen-Moran-Anita Woolfolk Hoy, “Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct”, *Teaching and Teacher Education* 17/7 (2001), 783.

²² Albert Bandura, *Self-Efficacy : The Exercise of Control* (New York: W.H. Freeman and Company, 1997), 241.

davranışlarının en önemli yordayıcısıdır.²³ Diğer bireylerde olduğu gibi öğretmenlerin öz yeterlik inançlarının, öğretme yeterliklerini şekillendirdiği, öğretme başarılarının öz yeterlik inançları ile ilişkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan öz yeterlik yargıları bireylerin bir işi yaparken karşılaşacağını düşündüğü zorluğun derecesini (kolay, orta, zor gibi) ifade eder.²⁴ Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programının amacı; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'in hayatlarındaki rolünü anlamalarını, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma becerilerini geliştirmelerini, seçilen sûre ve ayetleri belirlenen kurallara uygun olarak ezberlemelerini, Kur'an-ı Kerim'in içeriği hakkında bilgi edinmelerini ve nihayetinde Kur'an-ı Kerim'i kendi istekleriyle okumalarını, anlamalarını ve ezberlemelerini sağlamaktır.²⁵ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim dersi vermekle görevlendirilen öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim'i okuma ve öğretme becerilerinin ön koşulu olan mesleğin gereklerini yerine getirme ile ilgili öz yeterlik inancına sahip olmaları gerekmektedir. Zira bir öğretmenin öz yeterlik inancı, bir görevi başarabileceğine dair beklentilerini yükseltmede önemli bir faktördür.

Literatür incelendiğinde Kur'an-ı Kerim öğretimini yürüten öğretmenleri, alan bilgisi ve mesleki formasyon bakımından araştırma konusu yapan bazı çalışmalar mevcuttur.²⁶ Bahçekapılı, çalışmada öğretmenlerin bir kısmının kendilerini yeterli gördüğü, mesleki açıdan yeterli görmeyenlerin önemli bir kısmının ise Kur'an-ı Kerim öğretimi konusunda zorluklar çektikleri tespitinde bulunmuştur. Söz konusu araştırma, Kur'an okumayı bilme ve uygulama boyutunda öğretmenler arasında önemli farklılıklar olduğu tespitinden hareketle yöntem ve teknik konusunda hizmet içi eğitim programlarının düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁷ Benzer şekilde Yılmaz, çalışmada muhtelif zaman dilimlerinde yapılan çalıştaylardaki öğretmen görüşlerini referans alarak "İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki yetersizliği; dersin özel öğretim yöntem ve tekniklerinin öğretmenler tarafından bilinmediği ve uygulanmadığı, yeterli ve özgün öğretim materyallerinin geliştirilmediği" yönündeki tespitlere yer vererek Kur'an-ı Kerim dersinin öğretimine yönelik eleştirilerin devam ettiği ve öğretmenlerin mesleki yeterliliklerinin istenen düzeyde olmadığı iddiasında bulunmuştur.²⁸ İlgili literatür taramasında öğretmen yeterliklerine yönelik araştırmaların var olduğu²⁹ görülmekle birlikte DKAB öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim'i okuma ve öğretme öz yeterlilik inançlarına ilişkin bir çalışmaya ve ölçme aracına rastlanmamıştır. Bu bağlamda mevcut araştırmayla, öncelikli olarak DKAB öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim öğretimi öz yeterlik inançlarını ölçmede kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır.

Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

²³ Schunk, "Self-Efficacy and Academic Motivation", 220.

²⁴ Ayla Arseven, "Öz Yeterlilik: Bir Kavram Analizi", *Journal of Turkish Studies* Volume 11/19 (2016), 67.

²⁵ MEB, "Ortaokul - İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı".

²⁶ Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar: Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke Yayınları, 2013); Abdurrahman Daşkın, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Harun Kantar, *İmam Hatip Liselerinde Kuran-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Tuncay Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma"; Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*.

²⁷ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar: Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 223.

²⁸ Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 6.

²⁹ Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma"; Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar: Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*; Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*.

Bu araştırma; bireylerin tutum, eylem, fikir ve inançlarının belirlenmesinde tercih edilen bir yöntem olan tarama modeline dayalı betimsel bir çalışmadır.³⁰ Tarama modelleri; “geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma modelidir.”³¹

1.2. Çalışma Grubu

Trabzon ilindeki örgün eğitim kurumlarında görev yapan 570 DKAB öğretmeni araştırmanın çalışma grubunu oluşturmuştur. Literatürde AFA ve DFA için iki ayrı veri setinin olması gerektiğine dikkat çekilmekte,³² ölçek geliştirme çalışmalarında tek seferde toplanan verilerin iki gruba bölünerek birinci gruba AFA ikinci gruba DFA yapılabileceği önerilmektedir.³³ Bu öneriden hareketle çalışma grubunu oluşturan öğretmenlerin tamamından veri toplanması amacıyla Google Form üzerinden, ulaşımı zor olan okullarda çalışan öğretmenlerle paylaşması için DKAB ilçe zümre başkanlarına link gönderilmiş, merkezde bulunan okullara ise ölçek formu araştırmacılar tarafından elden verilerek aynı şekilde geri toplanmıştır. Araştırmaya katılan toplam 461 DKAB öğretmeni yarıya bölünerek iki grup oluşturulmuştur. Birinci çalışma grubu ile AFA, ikinci çalışma grubu ile DFA işlemi yapılmıştır. AFA yapılan çalışma grubu 127’si kadın (%55) ve 104’ü erkek (%45) olmak üzere toplam 231 DKAB öğretmeninden, DFA yapılan grubu ise 131’i kadın (%57) ve 99’u erkek (%45) olmak üzere toplam 230 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır.

Ölçek çalışmalarında kullanılan örneklem büyüklükleri için literatürde farklı görüşlerin yer aldığı görülmektedir. Araştırmacılar bazıları örneklem büyüklüğü için ölçek maddelerinin 5-10 katı olması³⁴, en az 100 olması³⁵, değişken başına 5 katılımcının olması veya en az 100 kişiye ulaşılması gerektiği³⁶ önerilerinde bulunmuştur. Comrey, 40’tan az maddeler için 200 örneklem büyüklüğünü yeterli görürken³⁷ Kline, DFA için örneklem büyüklüğünün minimum 100 olması gerektiğini belirtmiştir.³⁸ Bu ölçütlere göre AFA için 231, DFA için 230 örneklem büyüklüklerinin yeterli olduğu söylenebilir.

1.3. Verilerin Analizi

Veri toplamadan önce bu çalışma için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 29/08/2023 tarihli ve 2023/4 karar numaralı izni alınmıştır. Ölçek verilerinin analizinde SPSS 25 ve Amos 22.0 yazılımları kullanılmıştır. AFA ve DFA analizine geçmeden önce verilerin normal dağılımına bakılmıştır. DFA analizinde hangi uyum indekslerinin raporlanması gerektiğine dair farklı görüşler yer almaktadır.³⁹ Bu çalışmada modelin sınanmasında çoklu uyum indekslerinin raporlanması önerisi tercih edilmiştir. Bu amaçla, literatürde yaygın olarak kullanılan χ^2 , χ^2/df , RMSEA, SRMR, AGFI, GFI, CFI, TLI, NFI ve IFI uyum indeksleri raporlanmıştır.

³⁰ Larry B. Christensen vd., *Research Methods, Design, and Analysis* (New York: Pearson Education, 2015), 371.

³¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 109.

³² Amy Hurley vd., “Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Guidelines, Issues, and Alternatives”, *Journal of Organizational Behavior* 18 (01 Kasım 1997), 667-683; Randall E. Schumaker - Richard G. Lomax, *A beginner's Guide to Structural Equation Modeling* (New York: Routledge, 2010), 164.

³³ Fatih Orcan, “Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Which One to Use First?”, *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 9/4 (Aralık 2018), 414-421.

³⁴ Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis for Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists* (New York: Routledge, 2005), 68; İsmail Seçer, *SPSS ve LIREL ile Pratik Veri Analizi Analiz Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 115.

³⁵ Joseph F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (Hampshire: Cengage, 2019), 132.

³⁶ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara, Seçkin Yayıncılık 2005), 363.

³⁷ A. L. Comrey, “Factor-Analytic Methods of Scale Development in Personality and Clinical Psychology”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 56/5 (Ekim 1988), 754.

³⁸ Paul Kline, *An Easy Guide to Factor Analysis* (New York: Routledge, 1994), 73.

³⁹ Timothy A. Brown, *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research* (New York: The Guilford Press, 2006), 86; Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (New York: The Guilford Press, 2016), 269; Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson, 2013), 720-725.

1.4. Ölçeğin Geliştirilme Süreci

Ölçeğin geliştirilmesinde aşağıdaki süreç izlenmiştir:

1- Literatür taraması ve maddelerin yazılması: Ölçek maddelerini oluşturmak için alan yazın taraması yapılmış ve dersin öğretim programı incelenmiştir. Bunun yanında İlahiyat fakültelerinde Kur'an-ı Kerim derslerine giren ve okullarda bu dersi okutan öğretmenlerden görüş alınarak toplam 30 maddeden oluşan bir madde havuzu oluşturulmuştur.

2- Kapsam geçerliğinin sağlanması: Maddelerin Kur'an-ı Kerim öğretimi ile ilgili bilgi ve becerileri tam olarak yansıtıp yansıtmadığını değerlendirmek için beş İlahiyat fakültesi öğretim üyesinden ve beş öğretmenden her bir maddenin uygun olup olmadığına yönelik görüş alınmıştır. Alınan görüşler doğrultusunda maddeler üzerinde gerekli düzeltmeler yapılarak 24 maddelik taslak ölçek hazırlanmıştır.

3- Uygulamanın yapılması: Uygulamada 461 DKAB öğretmeninden veri toplanmış ve veri seti ikiye bölünmüştür. Birinci grubu oluşturan veri setine AFA, ikinci grubu oluşturan veri setine DFA uygulanmıştır.

4- Yapı geçerliğinin sınanması: Ölçeğin faktör yapısını ortaya çıkarmak için AFA, yapının doğruluğunu sınamak için DFA uygulanmıştır. AFA, faktör analizi ile mevcut yapıyı anlamaya, DFA ise, yapıyı test etmeye yönelik bir uygulamadır.⁴⁰

5- Güvenirliğin hesaplanması: Ölçeğin güvenirliliğini test etmek için Cronbach-Alfa güvenirlilik katsayısı hesaplanmıştır.

6- Nihai ölçeğe son şekli verilmesi: Gerekli istatistiksel işlemler yapılarak ölçeğe son şekli verilmiştir.

2. Bulgular ve Tartışma

Araştırma bulguları; üç aşamada ele alınıp düzenlenmiştir. Birinci aşamada AFA'ya yönelik bulgulara; ikinci aşamada DFA'ya yönelik bulgulara ve üçüncü aşamada ölçeğin güvenirliliğine yönelik bulgulara yer verilmiştir.

2.1. AFA'ya Yönelik Bulgular

Verilerin AFA'ya uygun olup olmadığına karar vermek için dağılımın normalliği test edilmiştir. Bu kapsamda araştırma verilerinin çarpıklık (skewness) değeri; -,376, basıklık (kurtosis) değeri -,394 olarak hesaplanmıştır. Bu değerlerin -1 ile +1. aralığında olması araştırma verilerinin dağılımın normal olduğunu göstermektedir.⁴¹ Ayrıca veri setinin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi ve Bartlett küresellik testi kullanılmıştır.⁴² Veri setinin KMO değeri, 0.93; Bartlett Küresellik Testi ($\chi^2_{(105)}=3035,603$; $p<.01$) olarak hesaplanmıştır. KMO değerinin 0.90 üzerinde olması örneklem büyüklüğü için mükemmel olarak değerlendirilmektedir.⁴³ Bartlett Küresellik Testi sonuçları, ki-kare (χ^2) değerinin 0.01 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar, verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini, bu nedenle faktör analizinin varsayımını karşıladığını ve veri seti üzerinde faktör analizine geçilebileceğini⁴⁴ göstermektedir.

Ölçeğin faktör yapısını ortaya çıkarmada Varimax Döndürme Tekniği kullanılmıştır. Dik döndürme işlemi yüksek madde yüklemelerini maksimuma çıkarmakta ve düşük madde yüklemelerini en aza indirmektedir.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle faktör döndürmede amaç; "değişkenlerin belirli faktörlere yüksek yüklemeler yapmasını, ancak diğer faktörlere ise

⁴⁰ Anna B. Costello - Jason Osborne, "Best Practices in Exploratory Factor Analysis: Four Recommendations for Getting the Most from Your Analysis", *Practical Assessment, Research, and Evaluation* 10/1 (02 Ocak 2005), 86.

⁴¹ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenirlilik ve Geçerlilik*, 200-201.

⁴² Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenirlilik ve Geçerlilik*, 384.

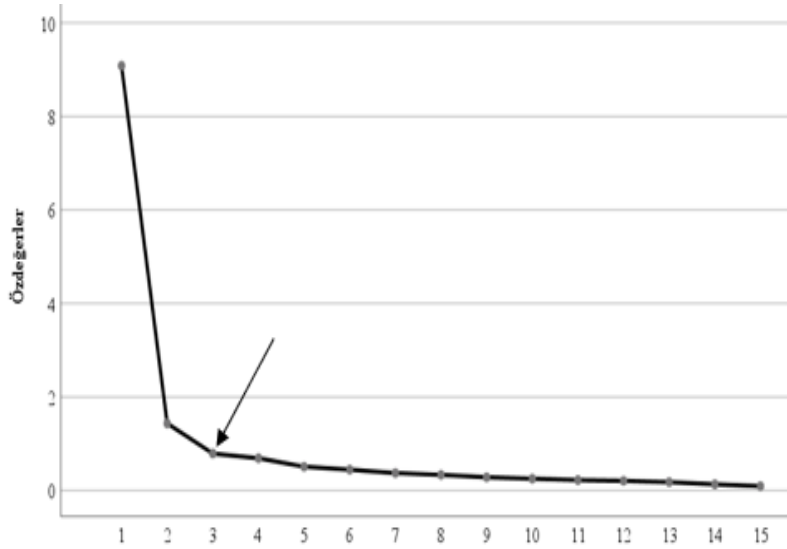
⁴³ Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 207.

⁴⁴ Seçer, *SPSS ve LIREL ile Pratik Veri Analizi Analiz Raporlaştırma*, 230.

⁴⁵ Ted Brown - Andrys Onsmann, "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices", *Australasian Journal of Paramedicine* 8 (02 Ağustos 2010), 1-13.

oldukça düşük yüklemeler yapmasını sağlamaktır.”⁴⁶ Bu amaçla sürekli madde ekleme ve çıkarma yaparak analiz işlemine devam edilmiştir. Faktör analizinin ardından dokuz madde (5, 6, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 23) ölçekten çıkarılmıştır. Çünkü söz konusu maddelerin faktör yük değerlerinin 0,40'ın altında olduğu ve ilgili faktör altında yer alan diğer maddelerle anlamlı bir bütünlük göstermediği görülmüştür. Ayrıca aynı maddenin yük değerleri arasında 0,10 veya daha düşük yük değerlerine sahip maddeler de analizde belirlenen faktörlerle uyum göstermedikleri için ölçekten çıkarılmıştır. Faktör sayısına karar verme aşamasında temel kriterlerden biri de yamaç grafiğinin incelenmesidir.⁴⁷ Yapılan analizler sonucunda elde edilen yamaç grafiğinde ölçeğin iki faktörlü bir yapıya işaret ettiği gözlenmiştir:

Şekil 1: Scree Plot Diyagramı



Analizler sonucunda 15 maddeden oluşan iki faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Faktörler; “Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma” ve “Kur’ân-ı Kerîm’i Öğretme” olarak adlandırılmıştır. Ortaya çıkan faktörler, faktörlere bağlı maddeler, Anti-İmaj korelasyonu, düzeltilmiş madde toplam korelasyonları ve varyans değerleri Tablo 1’de gösterilmiştir:

Tablo 1. Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi Öz Yeterlik İnançları Ölçeği Faktör Analizleri

Faktörler ve Maddeler	Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma	Kur’ân-ı Kerîm’i Öğretme	Anti-İmaj Korelas.
Faktör 1: Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma			
1 (1) Kur’ân harflerini mahreçlerine uygun olarak telaffuz etme.	,839	-	,913
2 (2) Harekelerin harfe verdiği sesi uygulayabilme.	,780	-	,926
3 (3) Kur’ân-ı Kerîm’i tecvid kurallarına uygun okuma.	,849	-	,924
4 (4) Kur’ân-ı Kerîm kıraatında vakıf, ibtida ve vasl kurallarını uygulama.	,847	-	,953
5 (7) Kur’ân-ı Kerîm’i “tahkik”, “tedvir” “hadır” usullerine göre yüzünden okuma.	,718	-	,909
6 (8) Kur’ân-ı Kerîm’i temsili okuma esaslarına göre okuma.	,662	-	,908
Faktör 2: Kur’ân-ı Kerîm’i Öğretme			

⁴⁶ Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Spss Uygulamaları* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010), 276.

⁴⁷ Seçer, *SPSS ve LIREL ile Pratik Veri Analizi Analiz Raporlaştırma*, 160.

7 (11) Kur'an alfabesindeki harfleri hareketlerle seslendirerek öğretme.	-	,642	,972
8 (16) Yüzüne ve ezbere okumalarda koro halinde çalışma yapma.	-	,791	,933
9 (17) Tecvid kurallarının uygulanmasını öğretme.	-	,776	,936
10 (18) İstiâze ve besmele ile ilgili kuralları uygulamalı olarak gösterip öğretme. (34)	-	,684	,960
11 (19) Harf talimi ve dudak talimini kurallarına uygun olarak öğretme.	-	,722	,941
12 (20) Kur'an-ı Kerim öğretiminde teknolojik imkânlardan (video, CD vb.) yararlanma.	-	,778	,937
13 (21) Kur'an-ı Kerim okunurken yapılan mahreç hatalarını düzeltme.	-	,737	,897
14 (22) Kur'an-ı Kerim okunurken yapılan tecvid hatalarını düzeltme.	-	,749	,889
15 (24) Sema (işitme ve duyma yoluyla öğrenme/öğretme) ve arz (geri dönüt alıp düzeltme) tekniklerini etkili uygulama.	-	,733	,955
Özdeğerler	9,081	1,433	
Açıklanan Toplam Varyans (Tamamı: %70.096)	36.239	33.857	

Tablo1'de yer alan veriler incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'i Okuma faktörü altında yer alan madde yük değerleri 0,662 ile 0,849 arasında; Kur'an-ı Kerim'i Öğretme faktörü altında yer alan madde yük değerlerinin ise 0,642 ile 0,791 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçek geliştirme çalışmalarında bir maddenin kavramsal yapıyla ilişkili olup olmadığına karar verebilmek için o maddenin faktör yükünün en az 40 olması gerektiği⁴⁸ önerilmektedir. Burada faktör yüklerinin 40'dan yüksek olduğu görülmektedir. Ölçeğin Anti-İmaj korelasyon katsayılarının 0.889^a ile 0.972^a arasında değerler aldığı gözlenmiştir. Birinci faktör varyansın %36,239'unu; ikinci faktör varyansın %33,857 ve ölçeğin tamamı ise varyansın %70,096'sını açıklamaktadır. Toplam varyansın %40 ile %60 arasında olması yeterli görülmektedir.⁴⁹

2.2. DFA'ya Yönelik Bulgular

DFA analizine başlamadan önce dağılımın normalliği sınanmıştır. Şencan'ın⁵⁰ dağılımın normalliği için çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin -1 ile +1 arasında bir değer almasının yeterli olacağı görüşü temel alınmıştır. Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'i Okuma boyutunda çarpıklık ve basıklık değerlerinin -,434 ile -,168; Kur'an-Kerim'i Öğretme boyutunda -,177 ile -,240; veri setinin tamamı için ise -,225 ile -,345 arasında olduğu gözlenmiştir. Literatürde yer alan referans değerler temel alındığında veri setine ait dağılımın normal olduğu söylenebilir. Bunun yanında analizin diğer varsayımları olan aykırı değerlerin çıkarılması, doğrusallık ve boş değerlerin belirlenmesi işlemleri yerine getirilmiştir.

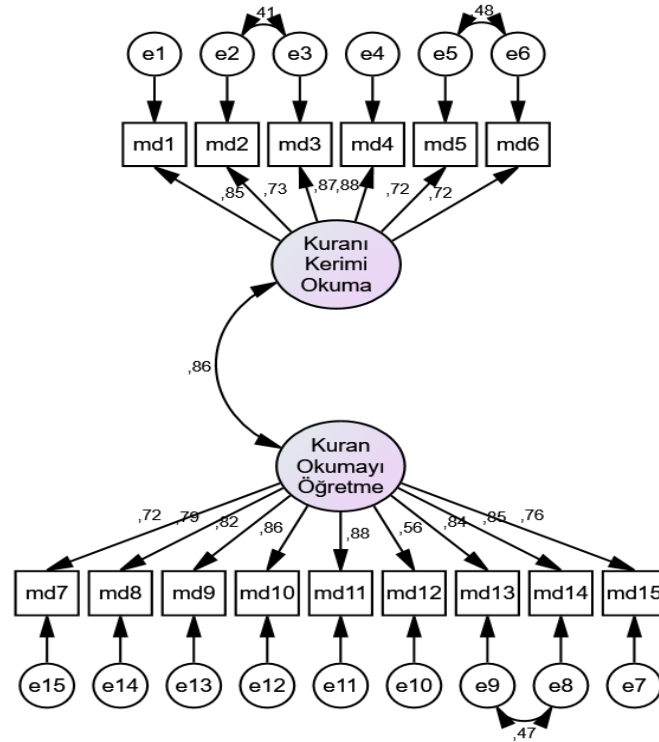
İlk analizde elde edilen indeksleri daha uyumlu hale getirmek amacıyla aynı faktör altında yer alan e2 ile e3; e5 ile e6; e8 ile e9 maddeleri arasında modifikasyon uygulanmıştır. Ortaya çıkan modelin yol diyagramı Şekil 2'de sunulmuştur:

⁴⁸ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 390.

⁴⁹ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 197.

⁵⁰ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 200-2001.

Şekil 2. Modelin Path Diyagramı



Şekil 2’de görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerinin Kur’ân-ı Kerîm öğretimi öz yeterlik inancı ölçeğinin madde yükleri “Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma” alt boyutunda 0,72 ile 0,88; “Kur’ân-ı Kerîm’i Öğretme” alt boyutunda 0,56 ile 0,88 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğe ilişkin elde edilen değerler ve literatürde yer alan standart uyum indekslerine ilişkin ölçütler Tablo 2’de yer almaktadır:

Tablo 2: Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi Öz Yeterlik İnançları Ölçeği Uyum İndeksleri Ölçütleri ve Ölçeğe İlişkin Değerler

Uyum İndeksleri	Mükemmel Uyum Değerleri	Yeterli Uyum Değerleri	Ölçeğe İlişkin Değerler	Ölçeğin Uyumu
χ^2 /sd	$0 \leq \chi^2 /sd \leq 2$	$0 \leq \chi^2 /sd \leq 3$	2.6	Yeterli uyum
RMSEA	$.00 \leq RMSEA \leq .05$	$.05 \leq RMSEA \leq .08$	.08	Yeterli uyum
SRMR	$.00 \leq SRMR \leq .05$	$.05 \leq SRMR \leq .10$	.04	Mükemmel uyum
AGFI	$.90 \leq AGFI \leq 1.00$	$.85 \leq AGFI \leq .90$	.83	Yeterli uyum
GFI	$.95 \leq GFI \leq 1.00$	$.85 \leq GFI \leq .95$	.88	Yeterli uyum
CFI	$.95 \leq CFI \leq 1.00$	$.90 \leq CFI \leq .95$	.95	Mükemmel uyum
TLI	$.95 \leq TLI \leq 1.00$	$.90 \leq TLI \leq .95$	.94	Yeterli uyum
NFI	$.95 \leq NFI \leq 1.00$	$.90 \leq NFI \leq .95$	.93	Yeterli uyum
IFI	$.95 \leq IFI \leq 1.00$	$.90 \leq IFI \leq .95$	.95	Mükemmel uyum

Uyum indeksleri ölçütleri⁵¹

⁵¹ Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*; Schumaker - Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*; Li-tze Hu - Peter M. Bentler, "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis:

Yapılan analiz sonucunda χ^2/df oranı 2.635, RMSEA değeri 0.08; SRMR değeri 0.04; AGFI değeri 0.83; GFI değeri 0.88; CFI değeri 0.95; TLI değeri 0.94; NFI değeri 0.93 ve IFI değeri 0.95 olarak bulunmuştur. χ^2/df oranının en fazla 3-4 olması gerektiği belirtilmiştir.⁵² Bu araştırmada χ^2/sd oranının 2,6 olması faktör yapısının uyumlu olduğunu göstermektedir. MacCallum ve arkadaşları⁵³ 0,08 ile 0,10 arasındaki bir RMSEA değerinin vasat bir uyumu, 0,08'in altındaki bir değer ise iyi bir uyumu gösterdiği görüşündedir. Gürbüz,⁵⁴ RMSEA değerinin örneklem sayısına oldukça duyarlı olduğunu ve küçük örneklem üzerinde çalışılıyorsa bu indeksin tercih edilmemesi gerektiğini önermektedir. Örneklem sayısının nispeten düşük olması nedeniyle (n=230) bu çalışmada RMSEA değerinin sınırdan çıktığı söylenebilir. NFI, CFI ve IFI değerlerinin 0,90'dan büyük ve 0,90'ın üzerinde olması modelin mükemmel uyum gösterdiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁵ Uyum indekslerinden AGFI= .83 değeri Tablo 3'te gösterilen kabul edilebilir uyum sınırının altında kalmıştır. Ancak bazı araştırmacılar "GFI değerinin 0.85 ve AGFI değerinin 0.80'in üzerinde olması durumunda" bu değerleri kabul edilebilir sınırlar içinde görmektedir.⁵⁶ Sonuç olarak ölçeğin kabul edilebilir ve mükemmel uyum değerlerine sahip olduğu söylenebilir.

2.3. Ölçeğin Güvenirliğine Yönelik Bulgular

Ölçeğin madde toplam korelasyonu, ayırt ediciliği ve Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı incelenmiş ve sonuçlar Tablo 3'te gösterilmiştir.

Ölçeğin madde toplam korelasyon katsayılarının "Kur'an-ı Kerim'i Okuma" boyutunda 0.663 ile 0.832 arasında; "Kur'an-ı Kerim'i Öğretme" boyutunda 0.533 ile 0.832 arasında değerler aldığı gözlenmiştir. Madde toplam korelasyonlarının yüksek olması "maddelerin benzer davranışları örneklediğini ve testin iç tutarlığının yüksek olduğunu" göstermektedir.⁵⁷ Bunun yanında %27 alt ve %27 üst grupların puan ortalamaları bağımsız örneklem t testi ile incelenmiş, sonuçlar anlamlı bulunmuştur ($p<.01$). Bu bulgular ışığında ölçeğin ölçmek istediği özelliğe sahip olanlar ile olmayanları ayırt edebildiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca ölçeğin güvenilirliğini yoklamak için Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı incelenmiştir. Yapılan istatistiksel işlem sonucunda "Kur'an-ı Kerim'i Okuma" boyutunda iç tutarlık katsayısı .91; "Kur'an-ı Kerim'i Öğretme" boyutunda, 94 ve ölçeğin tamamında ise .95 olarak bulunmuştur. Bu katsayılar ölçek güvenirliliğinin yüksek olduğuna işaret etmektedir:

Tablo 3: Kur'an-ı Kerim Öğretimi Öz Yeterlik İnancı Ölçeği Güvenirlik Sonuçları

Faktörler	Mad. No	Madde Top. Korelasyonu	Alt %27 (n=62)		Üst %27 (n=62)		t	p	Cronbach Alfa
			$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss			
Kur'an-ı Kerim'i Okuma	Md1	,800	3,24	,56	5,00	,00	24,565	,000**	.91
	Md2	,663	3,43	,64	5,00	,00	19,150	,000**	
	Md3	,778	3,32	,65	5,00	,00	20,409	,000**	
	Md4	,815	2,69	,56	5,00	,00	32,390	,000**	
	Md5	,712	2,05	,52	4,54	,50	27,090	,000**	
	Md6	,701	2,37	,58	4,40	,49	21,010	,000**	

Conventional Criteria Versus New Alternatives", *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (Ocak 1999), 1-55.

⁵² Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, 272.

⁵³ Robert MacCallum vd., "Power Analysis And Determination of Sample Size for Covariance Structure Modeling.", *Psychological Methods* 1 (1996), 130-149.

⁵⁴ Sait Gürbüz, *AMOS ile Yapısal Eşitlik Modeli* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2021), 39.

⁵⁵ Hu - Bentler, "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis", 4.

⁵⁶ Nuray Senemoğlu, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğrenme Yaklaşımları ve Çalışma Becerileri", *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011), 69.

⁵⁷ Nalan Arabacı - Esra Ömeroğlu, "Anne-Baba-Çocuk İletişimi Değerlendirme Aracı'nın (ABÇİDA) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2016/7 (2016), 1-21.

Kur'ân-ı Kerîm'i Öğretme	Md7	,706	3,29	,58	5,00	,00	23,068	,000**	.94
	Md8	,740	3,04	,61	4,95	,22	23,084	,000**	
	Md9	,748	2,97	,25	4,87	,34	35,447	,000**	
	Md10	,810	2,74	,48	4,80	,40	26,164	,000**	
	Md11	,832	2,70	,52	4,79	,41	24,603	,000**	
	Md12	,533	3,40	,58	5,00	,00	21,470	,000**	
	Md13	,827	3,14	,60	4,96	,17	23,058	,000**	
	Md14	,818	3,22	,52	5,00	,00	26,589	,000**	
	Md15	,722	2,66	,57	4,74	,44	22,706	,000**	
Ölçeğin tamamı için									.95

**p<0,01

Ölçeğin alt faktörleri ve bir bütün olarak ölçeğin tamamı arasındaki ilişkileri analiz etmek için Pearson korelasyonları yapılmıştır. Elde edilen değerler Tablo 4'te sunulmuştur:

Tablo 4: Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi Öz Yeterlik İnançları Ölçeği ve Alt Faktörleri Arasındaki Korelasyonlar

Ölçek ve Alt boyutları	1	2	3
1. Kur'ân-ı Kerîm'i Okuma	1		
2. Kur'ân-ı Kerîm'i Öğretme	,79**	1	
3. Ölçek Toplam	,93**	,96**	1

** p<0.01

Tablo 4'te sunulan veriler, ölçeğin iki boyutu ile ölçeğin bütünü arasında yüksek düzeyde anlamlı pozitif bir korelasyon olduğunu göstermektedir. Bu korelasyonun gücü, iki alt faktörün ölçek yapısının ayrılmaz bileşenleri olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Çalışma sonucunda, Kur'ân-ı Kerîm öğretimi öz yeterlik inancına yönelik 15 maddeden oluşan iki boyutlu likert tipinde bir ölçek geliştirilmiştir. Birinci grup veri seti (n=231) üzerinde yapılan istatistiksel işlemler sonucunda KMO değeri, 0.93; Bartlett Küresellik Testi ($\chi^2_{(105)}=3035,603$; $p<.01$) olarak hesaplanmıştır. Veri setinin analize uygun olduğu tespit edildikten sonra Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) işlemi yapılmıştır. Dik döndürme işlemi sonucunda bazı maddeler ölçekten çıkarılmış, 15 maddeden oluşan iki boyutlu bir yapı elde edilmiştir. Yapılan istatistiksel işlem sonucunda elde edilen yamaç grafiği, ölçeğin iki faktörlü bir yapıya işaret ettiğini göstermiştir. Dik döndürme işlemleri sonucunda oluşan faktörler; "Kur'ân-ı Kerîmi Okuma" ve "Kur'ân-ı Kerîm'i Öğretme" olarak adlandırılmıştır. Sırasıyla birinci faktör varyansın %36,239'unu; ikinci faktör varyansın %33,857 ve ölçeğin tamamı varyansın %70,096'sını açıklamaktadır.

Ölçeğin ortaya çıkan faktör yapısının doğrulanıp doğrulanmadığını sınamak için farklı bir örneklem grubu (n=230) üzerinde Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Gerçekleştirilen analiz işlemi sonucunda χ^2/df : 2.635, RMSEA: 0.08; SRMR: 0.04; AGFI: 0.83; GFI: 0.88; CFI: 0.95; TLI: 0.94; NFI: 0.93 ve IFI: 0.95 uyum indeksleri elde edilmiştir. Elde edilen uyum indeksleri değerleri, geliştirilen ölçeğin kabul edilebilir ve mükemmel uyum değerlerine sahip olduğunu göstermektedir.

Ölçeğin madde toplam korelasyonları 0.533 ile 0.832 arasında değişmektedir. Ölçeğin %27 alt ve %27 üst grupların puan ortalamaları sonucunda elde edilen madde ayırt edicilik analizlerinin anlamlı olduğu ($p<.001$) gözlenmiştir. Bu sonuçlar, ölçeğin ölçmek istediği özelliğe sahip olanlar ile olmayanları ölçmede ayırt edici nitelik taşıdığını göstermektedir. Ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı "Kur'ân-ı Kerîm'i Okuma" boyutunda 0.91; "Kur'ân-ı Kerîm'i Öğretme" boyutunda 0.94 ve ölçeğin tamamında 0.95 hesaplanmıştır. Bu katsayılar ölçeğin yüksek düzeyde güvenilirliğine işaret etmektedir. Bunun yanında ölçek

boyutları arasındaki ilişki Pearson korelasyonu tekniği ile incelenmiş, sonuçta ölçek alt boyutları ile ölçeğin tamamı arasında pozitif yönde yüksek düzeyde bir ilişki olduğu anlaşılmıştır.

Yapılan istatistiksel işlemler sonucunda elde edilen bulgular, geliştirilen ölçeğin öğretmenlerin/öğreticilerin "Kur'an-ı Kerim Öğretimi" öz yeterlik inançlarını ölçmede kullanılabilecek geçerli ve güvenilir ölçme aracı olduğunu göstermektedir. Ölçek likert tipinde bir ölçme aracıdır. Ölçeğin 1 ile 5 arasında yapılan puanlamasının eşit aralıklı olması için $(n-1)/n$ formülü ile puan aralıkları 0,80 olarak belirlenmiştir. Buna göre; 1,00-1,79 "Yetersizim", 1,80-2,59 "Kısmen yeterliyim", 2,60-3,39 "Yeterliyim", 3,40-4,19 "Oldukça yeterliyim" ve 4,20-5,00 "Tamamen yeterliyim" olarak değerlendirilmiştir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 15, en yüksek puan ise 75'tir. Ölçeğin puan ortalamaları arttıkça öğretmenlerin/öğreticilerin Kur'an-ı Kerim öğretimi öz yeterlik inançları da artmaktadır.

Kur'an-ı Kerim dersini vermekle görevlendirilen öğretmenlerin/öğreticilerin Kur'an-ı Kerim'i okuma ve öğretme becerilerini öğrenme-öğretme ortamında sergileyebilmelerinin ön koşulu olarak değerlendirilebilecek öz yeterlik inancına sahip olmaları, etkili bir Kur'an-ı Kerim öğretimi için elzem olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim öğretiminin kendine özgü yöntem ve dinamikleri dikkate alınarak hazırlanan bu ölçek, literatürde var olan alan dışı diğer öz yeterlik ölçeklerinden bu anlamda farklılaşmaktadır. Araştırma bulgularından hareketle şu öneriler geliştirilmiştir: Bu ölçek, öğretmenlerin/öğreticilerin Kur'an-ı Kerim öğretimi öz yeterliklerini belirlemeye yönelik tasarlanan araştırmalarda veri toplama aracı olarak kullanılabilir. Öğretmenlerin öz yeterliklerinin "hizmet içi eğitim alma durumu", "Kur'an Kursu öğreticiliği yapma durumu" "kıdem" gibi değişkenlerle ilişkisini araştıran çalışmalar planlanabilir. Ölçeğin, öğretmen adayları üzerinde geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılabilir. Kur'an-ı Kerim öğretiminin ölçme ve değerlendirme, uygulanan yöntem ve tekniklerinin belirlenmesine yönelik başka ölçme araçları geliştirilebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AB (%50), SA (%50) Veri toplanması / Data collection: AB (%50) SA (%50) Veri Analizi / Data Analysis: AB (%60), SA (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: AB (%50) SA (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: 50 (%80), SA (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "İslam Eğitim Tarihinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi". *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim-Öğretimi ve Kur'an Kursları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Arabacı, Nalan - Ömeroğlu, Esra. "Anne-Baba-Çocuk İletişimi Değerlendirme Aracı'nın (ABÇİDA) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2016/7 (2016), 1-21.
- Arseven, Ayla. "Öz Yeterlilik: Bir Kavram Analizi". *Journal of Turkish Studies* Volume 11/19 (2016), 63-80. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.10001>
- Aşıkoğlu, Nevzat. "Kuran Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar". *Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar: Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Yayınları, 2013.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy : The Exercise of Control*. New York: W.H. Freeman and Company, 1997.
- Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1986.
- Brown, Ted - Onsmann, Andrys. "Exploratory Factor Analysis: A Five-Step Guide for Novices". *Australasian Journal of Paramedicine* 8 (02 Ağustos 2010), 1-13. <https://doi.org/10.33151/ajp.8.3.93>
- Brown, Timothy A. *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research*. New York: The Guilford Press, 2006.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis for Spss 12 and 13: A Guide for Social Scientists*. New York: Routledge, 2005. <https://doi.org/10.4324/9780203498187>
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 1996.
- Christensen, Larry B. vd. *Research Methods, Design, and Analysis*. New York: Pearson Education, 12. Basım, 2015.
- Comrey, A. L. "Factor-Analytic Methods of Scale Development in Personality and Clinical Psychology". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 56/5 (Ekim 1988), 754-761. <https://doi.org/10.1037//0022-006x.56.5.754>
- Costello, Anna B. - Osborne, Jason. "Best Practices in Exploratory Factor Analysis: Four Recommendations for Getting the Most from Your Analysis". *Practical Assessment, Research, and Evaluation* 10/1 (02 Ocak 2005). <https://doi.org/10.7275/jyj1-4868>
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim - Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Basım, 1998.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2021.
- Daşkın, Abdurrahman. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an'ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dellinger, Amy B. vd. "Measuring Teachers' Self-Efficacy Beliefs: Development and Use of the TEBS-Self". *Teaching and Teacher Education* 24/3 (Nisan 2008), 751-766. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2007.02.010>
- Eğin, Osman. "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Karaköse, Şaban. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Gürbüz, Sait. *AMOS ile Yapısal Eşitlik Modeli*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Hu, Li-tze - Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives". *Structural Equation Modeling: A*

- Multidisciplinary Journal* 6/1 (Ocak 1999), 1-55.
<https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Hurley, Amy vd. "Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Guidelines, Issues and Alternatives". *Journal of Organizational Behavior* 18 (01 Kasım 1997), 667-683.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-1379\(199711\)18:6<667::AID-JOB874>3.0.CO;2T](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-1379(199711)18:6<667::AID-JOB874>3.0.CO;2T)
- Joseph F. Hair vd. *Multivariate Data Analysis*. Andover, Hampshire: Cengage, Eighth Edition, 2019.
- Kantar, Harun. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 34. Basım, 2019.
- Karateke, Tuncay. *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Journal* 47/47 (2014), 69-106. <https://doi.org/10.15370/muifd.58509>
- Kline, Paul. *An Easy Guide to Factor Analysis*. New York: Routledge, 1994.
- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: The Guilford Press, 4. Basım, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meal*. çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Maccallum, Robert vd. "Power Analysis And Determination of Sample Size or Covariance Structure Modeling." *Psychological Methods* 1 (1996), 130-149.
<https://doi.org/10.1037//1082-989X.1.2.130>
- MEB. "Ortaokul - İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı". Erişim 18 Mayıs 2024.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/18110258_Secmeli_KuraniKerim_YHOveORTAOKUL.pdf
- Orcan, Fatih. "Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Which One to Use First?" *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 9/4 (Aralık 2018), 414-421. <https://doi.org/10.21031/epod.394323>
- Schumaker, Randall E. - Lomax, Richard G. *A beginner's Guide to Structural Equation Modeling*. New York: Routledge, 3. Basım, 2010.
- Schunk, Dale H. "Self-Efficacy and Academic Motivation". *Educational Psychologist* 26/3-4 (01 Haziran 1991), 207-231. <https://doi.org/10.1080/00461520.1991.9653133>
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LIREL ile Pratik Veri Analizi Analiz Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Senemoğlu, Nuray. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğrenme Yaklaşımları ve Çalışma Becerileri". *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011), 65-80.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 14. Basım, 2009.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara, 2005.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson, 6. Basım, 2013.
- Tetik, Necati. "Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 238-239.
- Tschannen-Moran, Megan - Hoy, Anita Woolfolk. "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct". *Teaching and Teacher Education* 17/7 (Ekim 2001), 783-805.
[https://doi.org/10.1016/S0742-051X\(01\)00036-1](https://doi.org/10.1016/S0742-051X(01)00036-1)
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yılmaz, Nazif. *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016.
222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu, İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda
Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun. *Resmi Gazete* 6287 (11 Nisan 2012). Erişim 17
Mayıs 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 387-405

Dijimodernizm Bağlamında Transhümanizm ve Din: Sosyolojik Bir İnceleme

Transhumanism and Religion in the Context of Digital Modernism: A Sociological Analysis

Ekber Şah AHMEDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji
Bölümü

Assist. Prof, Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Sociology
Bursa/Türkiye

ekber.ahmedi@btu.edu.tr orcid.org/0000-0003-0144-2153

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Ahmedi, Ekber Şah. "Dijimodernizm Bağlamında Transhümanizm ve Din: Sosyolojik Bir İnceleme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 387-405. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524122>

Cite as: Ahmedi, Ekber Şah. "Transhumanism and Religion in the Context of Digital Modernism: A Sociological Analysis". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 387-405. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524122>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ekber Şah AHMEDİ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Dijimodernizm Bağlamında Transhümanizm ve Din: Sosyolojik Bir İnceleme

Öz

İnsanlık tarihinde en önemli olaylardan birinin Sanayi Devrimi olduğu söylenebilir. Zira Sanayi Devrimi insanın örgütlenme, iletişim kurma ve üretme şeklini, kısacası tüm yaşam tarzını değiştirmiştir. Devrimin üstel şekilde ilerlemesinin siyasi, ekonomik, sosyokültürel, entelektüel ve dinî manada bir dönüşüme yol açmasının yanı sıra bilgisayarlaşma ve dijitalleşme süreciyle fiziki dünyaya alternatif olarak dijital bir dünyanın kurulmasını da olanaklı hale getirdiği ileri sürülebilir. Teknolojik gelişmeler; biyoloji ve tıp alanlarının kabiliyetini artırarak insan kapasitesinin yükseltilmesi, ömrünün uzatılması hatta ölümsüzlük gibi biyolojik insanın ötesine işaret eden transhümanizm fikrini güçlendirmiştir. Transhümanizm; teknolojik olanaklardan yararlanarak insanı hastalık, acı ve yoksulluk gibi “sorun”lardan uzaklaştıran, insanın biyolojik bir varlık olması dolayısıyla sahip olduğu sınır ve kısıtlamaları ortadan kaldırarak hem fiziksel hem de bilişsel olarak geliştirilmesini amaçlayan ve insanı ölümsüzlüğe götüren siber yaşamı vadeden bir hareket olarak tanımlanabilir. Transhümanizm, modern bireyin yaşamını ilgilendiren tüm alanları kuşatan bir felsefeye sahip olmasından dolayı sadece bir hareket değil yaşam felsefesi, yaşam tarzı, ideoloji, düşünce sistemi, yeni çağ inanışı, yeni dini hareket ve sosyolojik anlamda bir din olarak da araştırma konusu yapılmaktadır. Mevcut çalışma, transhümanizmi dijital modernlik çerçevesinde ele almaktadır. Web 2.0 teknolojisi üzerine inşa edilen ve modernizmin yeni evresi olarak kabul edilen dijimodernizm, postmodernizmin geride kaldığını iddia etmekte ve dijital teknolojinin metinsellikte buluşması ile metnin dijitalleşerek sabit formdan uzaklaşıp sürekli revize edilebilen bir doğaya kavuşmasına işaret etmektedir. Literatür taraması tekniğine dayanan bu çalışma, transhümanizmi dijital modernizm bağlamında ele alarak onun dijital bir inanç formu olarak tartışılmasını amaçlamaktadır. Bir başka ifade ile makale, transhümanizmin sosyolojik zaviyeden (diji)modern bir din veya dinsellik görünümü arz eden bir olgu olarak ele alınmasının imkânını tartışmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Transhümanizm, Dijimodernizm, Yapay Zekâ, Din.

Transhumanism and Religion in the Context of Digital Modernism: A Sociological Analysis

Abstract

It can be said that one of the most important events in human history is the Industrial Revolution. This is because the Industrial Revolution has changed the way people organize, communicate and produce, in short, their entire way of life. In other words, it can be argued that the exponential progress of the revolution not only led to a transformation in political, economic, sociocultural, intellectual, and religious terms, but also made it possible to establish a digital world as an alternative to the physical world through the computerization and digitalization processes. Technological developments have increased the capability of the fields of biology and medicine and strengthened the idea of transhumanism, which points beyond the biological human being, such as increasing human capacity, extending life and even immortality. Transhumanism can be defined as a movement that seeks to remove the ‘problems’ such as disease, pain, and poverty through technological advancements. It aims to enhance human beings both physically and cognitively by overcoming the limits and restrictions imposed by their biological nature, and promises a cyber life that leads to immortality. Since transhumanism has a philosophy that encompasses all areas of the modern individual's life, it can be asserted that it is not only a movement, but also a philosophy of life, lifestyle, ideology, thought system, new age belief, new religious movement, and a religion in the sociological sense. The present study deals with transhumanism within the framework of digital modernity. Digital modernism, which is built on Web 2.0 technology and accepted as the new phase of modernism, claims that postmodernism is left behind and points to the digitalization of the text, the meeting of

digital technology with textuality and the digitalization of the text, moving away from the fixed form and achieving a nature that can be constantly revised. This study, which is based on the literature review technique, aims to discuss transhumanism in the context of digital modernism and discuss it as a digital form of belief. In other words, the article aims to discuss the possibility of discussing transhumanism from a sociological perspective as a phenomenon that presents the appearance of a (digi)modern religion or religiosity.

Keywords: Sociology of Religion, Transhumanism, Digimodernism, AI, Religion.

Giriş

Toplumsal yapının değişmesi olarak tanımlanan sosyal değişim sürecinin, modern teknolojinin gelişmesiyle gün geçtikçe ivme kazandığı görülmektedir. Özellikle bilgisayar ve internet dolayımında gelişen dijital teknolojiler, insanlığı Sanayi Devrimi'nin farklı bir evresine taşıdığı tartışmalarını başlatmıştır. Erik Brynjolfsson ve Andrew McAfee, bilgisayar ve internet tabanlı teknoloji ile gelen değişimi "İkinci Makine Çağı" olarak betimlemektedir.¹ Yanı sıra literatürde 1760-1840 yılları arası Birinci Sanayi Devrimi, 1840-1950 yılları arası İkinci Sanayi Devrimi, 1960-2011 yılları arası Üçüncü Sanayi Devrimi ve 2011 sonrası Dördüncü Sanayi Devrimi, diğer bir deyişle Endüstri 4.0 olarak nitelendirilmektedir.² Sanayi Devrimi'nin birinci evresi buhar makinesi ve demir yolları; ikinci evresi elektrik, montaj hatları ve seri üretim; üçüncü evresi bilgisayar ile otomasyon ve dördüncü evresi ise siber fiziksel cihazlar, büyük veri, yapay zekâ, nesnelerin interneti ve 3D yazıcı gibi teknolojiler ile simgelenmektedir.³ Bahsi geçen teknolojilerin siyasi, ekonomik, kültürel, entelektüel ve dinî manada bir dönüşüme yol açtığı iddia edilebilir. Medikal alandaki teknolojik gelişmeler; biyoloji ve tıp alanlarının kabiliyetini artırarak insan kapasitesinin yükseltilmesi, ömrünün uzatılması hatta ölümsüzlük gibi biyolojik insanın ötesine işaret eden transhümanizm fikrini güçlendirmiştir. İnsan tarih boyunca hastalıkla mücadelede çeşitli yöntemlere başvurmuş ve daha uzun ve sağlıklı bir yaşam sürme yollarını aramıştır. Ancak transhümanizm idesi, teknolojik olanaklardan yararlanarak insanın hastalık gibi ârizî durumlardan kurtulmasının yanında, hem fiziksel hem de bilişsel olarak geliştirilmesini ve insanı ölümsüzlüğe götüren siber yaşamı vadeden bir doktrin olarak geliştirilmektedir. Dolayısıyla transhümanizmin insan varlığını ve konumunu yeniden tanımlamayı gerektirecek düzeyde yeni bir insan anlayışını belirtmek için kullanıldığı söylenebilir. Geniş bir anlam ağına işaret eden transhümanizm sosyal bilim literatüründe bir hareket, düşünce, ideoloji, inanç sistemi, duruş, seküler bir inanç, din ve yeni dini hareket şeklinde farklı temalar etrafında ele alınmaktadır.⁴ Transhümanizmin üzerine inşa edildiği ilkeler dikkate alındığında bir din,⁵ bir inanç sistemi,⁶ yeni dini hareket⁷ veya yeni tekno-din⁸ olarak nitelendirilmesi mümkündür. Özellikle konu dijimodernizm bağlamında incelendiğinde sosyolojik anlamda dinimsi bir yapı görünümünde olduğu ileri sürülebilir. Dijimodernizm kavramının mucidi olan Alan Kirby, dijital teknolojilerin entelektüel ve felsefi anlamda postmoderniteyi nihayete erdirdiğini ve dijimodernizm olarak nitelendirdiği yeni bir sürecin başladığını

¹ Erik Brynjolfsson - Andrew McAfee, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies* (W. W. Norton & Company, 2014).

² Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution* (New York: Crown Business, 2017), 6-9.

³ Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 1-9.

⁴ Boris Rähme, "Is Transhumanism a Religion?", *Religion in the Age of Digitalization*, ed. Giulia Isetti vd. (London: Routledge, 2021), 119.

⁵ Wesley J. Smith, "Transhumanism: A Religion for Postmodern Times", *Acton Institute* (Erişim 01 Nisan 2024).

⁶ Patrick D. Hopkins, "Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike", *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (2005), 13-28; Hava Tirosh-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", *Zygon* 47/4 (2012), 710-734.

⁷ Robert M. Geraci, *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 13.

⁸ Robert M. Geraci, "Cultural Prestige: Popular Science Robotics as Religion-Science Hybrid", *Reconfigurations: Interdisciplinary Perspectives on Religion in a Post-Secular Society*, ed. Stefanie Knauss - Alexander D. Ornella (Vienna: LIT Verlag, 2007), 56.

savunmaktadır.⁹ Yani dijimodernizm, dijital teknolojinin modernliği yeni bir evreye taşıdığını iddia ederek modern ve postmodern metinsellikten dinamik ve etkileşimli bir metinselliğe geçişin yolunu açtığını belirtmektedir. Böylece dijitalleşmenin sunduğu imkânlar çerçevesinde metinler, üretüketici olan bireyler tarafından inşa edilmektedir. Dolayısıyla dönüşen bu zeminde geleneksel dini yapıların da değiştiği gibi seküler olarak nitelendirilebilecek birey merkezli yeni inanç formlarının geliştirildiğini iddia etmek mümkündür. Bir başka deyişle dijimodernizm, modernist yaklaşımdaki sabit metin ve okur merkezli postmodern metinsellikten farklı olarak metnin bizzatı üretüketici olarak kabul edilen okurlar tarafından oluşturulduğunu savunmaktadır. Dijimodernizm tartışmaları dinî bağlamda irdelendiğinde tıpkı yeni çağ inanışlarında olduğu gibi sabit bir inanç formundan ziyade dinî olanın içeriğinin birey tarafından oluşturulduğuna işaret eder. Bu çerçevede literatür taraması tekniğine dayanan mevcut makalenin amacı transhümanizmin sosyolojik bir zeminde (diji)modern bir din olarak ele alınmasının imkânını tartışmaktır. Özetle makale, fonksiyonalist bir yaklaşımla transhümanizmin dinî yapılara olan benzerliklerine dikkat çekerek Dördüncü Sanayi Devrimi'nin getirdiği teknolojiler üzerine inşa edilen dijital toplumda yeni bir inanç formu olarak işlev görüp görmediğini soruşturmayı amaçlamaktadır. Bu maksatla çalışmada önce dijimodernizm ve transhümanizm kavramları ele alınacak akabinde transhümanizm, makalenin amacı doğrultusunda sosyolojik din tartışmaları ve dijimodern metinsellik bağlamında irdelenecektir.

1. (Post)Modern Toplum ve Dijimodernizm

Modernlik, Avrupa merkezli kapsamlı değişim sürecinin zihni alt yapısına işaret eden bir kavram olarak resmedilebilir. Bilindiği üzere Avrupa, 11. yüzyıldan itibaren özellikle üniversitelerin kurulması, hümanist düşüncenin doğması ve dünyanın seküler bilim çerçevesinde açıklanması ile tederici olarak toplumsal değişim sürecine girmiştir. Modernlik kavramı ile betimlenen bu değişim sürecinin 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'yı ve sonraki yüzyıllarda tüm dünyayı etkisi altına aldığı belirlenmiştir. Giddens, bu sürecin toplumların yeniden örgütlenmesini sağladığına işaret etmektedir.¹⁰ Sekülerleşme, rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve bilimsel paradigma ile karakterize edilen modernlik¹¹ geleneksel toplumdan kopuşu simgelemektedir. Konu tarihsel olarak incelendiğinde Batı'da Rönesans, Reformasyon, Bilimsel Devrim, Sanayi, Amerikan ve Fransız Devrimleri ile Aydınlanma Felsefesinin söz konusu değişim sürecinin tetiklenmesinde kilit rol oynadığı görülmektedir. Klasik sosyal bilimlerde modern toplumu doğuran bu değişim süreci, ilerleme fikri mihverinde kurgulanmıştır. Örneğin Comtecu sosyolojide bu süreç teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar; Marksist sosyolojide ise feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm ile betimlenmiştir. Yani buna göre tarihsel değişim pozitif yönde ilerlemekte ve toplumlar daha eşitlikçi ve demokratik yapılara doğru evrilmektedir.¹² Ancak 1. ve 2. Dünya Savaşları, soykırım olayları, çevre felaketleri, nükleer savaş korkusu gibi beklenmedik gelişmeler modernliğin mottosu olan ilerleme fikrine şüpheyi bakılmasına yol açmıştır.¹³ Yanı sıra düşünsel zeminde Avrupa'nın küreselleşmesi ve Batı dışı modernleşme sürecinin bir sonucu olarak modern tasavvurların evrenselliğinin tartışılmaya ve yukarıda tarihsel değişim bağlamında işaret ettiğimiz meta anlatıların geçerliliğinin sorgulanmaya başlanmıştır.¹⁴ Öz olarak verilen bu gelişmeler sonucunda postmodernite başlığı altında 1950'li yıllardan itibaren literatürde modernliğin yeni bir evresine geçildiği veya aşıldığı tartışmaları

⁹ Alan Kirby, *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture* (New York: Continuum, 2009); Alan Kirby, "Digimodernism", *Supplanting the Postmodern: An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century*, ed. David Rudrum - Nicholas Stavris (New York: Bloomsbury Academic, 2015), 271-303.

¹⁰ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996), 1.

¹¹ Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Essential Concepts in Sociology* (Cambridge: Polity Press, 2021), 11.

¹² Giddens - Sutton, *Essential Concepts in Sociology*, 19.

¹³ Giddens - Sutton, *Essential Concepts in Sociology*, 19.

¹⁴ Belkis Saraç Uslusoy, *Dijimodern Medyada Reklam Tüketimi* (Kocaeli: Volga Yayıncılık, 2016), 30.

başlamıştır. Başta sanat ve mimari alanında başlayan postmodern tartışmaların kısa zamanda sosyal bilim alanına taşındığı, özellikle 1980'li yıllardan itibaren paradigmatic bir konuma yükseldiği söylenebilir. Bu çerçevede postmodern tartışmalarda Jean-François Lyotard'ın *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* adlı eseri önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Zira bu eserle postmodernizm, sosyolojinin temel tartışma konularından biri haline gelmiştir.¹⁵ Modernliğin üzerine inşa edilen büyük anlatıların güvenilirliğini sorgulayan Lyotard, postmoderni "meta anlatılara inançsızlık" olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Yani postmodernizm, modern düşünce ve modern yaşamın üzerine inşa edildiği temellere şüpheyile yaklaşan felsefi ve kültürel bir hareket olarak nitelendirilmektedir.¹⁷ Kısaca postmodern düşüncenin skeptik yapısını; çok kültürcülük, rölativizm, çoğulculuk, hakikatin yitimi, postyapısalcılık ve yapısökümcülük gibi kavramlar etrafında özetlemek mümkündür.¹⁸ Postmodern kavramlaştırması ve postmodern tartışmalar günümüzde güncelliğini korumasına rağmen sosyal bilim literatüründe bahsi geçen değişim süreci postmodern kavramı yerine geç modernlik, akışkan modernlik, refleksif modernlik gibi kavramlarla da resmedilmektedir.¹⁹ Bu kapsamda literatürde 1980'li yılların sonu itibarıyla postmodern dönemin de sonlandığına işaret eden çalışmalar yapılmış ve yeni kavramlaştırmalar ortaya atılmıştır. Buna post-postmodernizm, remodernizm, performatizm, hipermodernizm, otomodernizm, revalizm, altermodernizm, metamodernizm ve dijimodernizm gibi kuramlar örnek olarak gösterilebilir.²⁰ Bu kuramlar, postmodernliğin özellikle 1990 sonrası toplumunu ve baş döndüren hızla gelişen yenilikleri betimlemede eksik kaldığına ve miadını doldurduğuna göndermede bulunmaktadır. Garnar'ın işaret ettiği gibi söz konusu kuramlar, postmodern tartışmaların günümüz toplumunu betimleyen bir teori olarak değil fikirler tarihine ait bir çerçeve olarak ele alınması gerektiği düşüncesinde ortak tavır sergilemektedir.²¹ Örneğin hipermodernizm kavramının kuramcısı Lipovetsky gözünde "gen teknolojileri, insan hakları ve liberal küreselleşme" gibi gelişmeler postmodern tartışmaların geride bırakılmasına neden olmuştur.²² Benzer şekilde post-postmodern kuramcılar da postmodernizmin estetik bir hareket olarak geçerliliğinin kalmadığını öne sürmektedir. Dolayısıyla bu tartışmalarda çağımızın ne şekilde dönemselleştirilmesi ve kavramlaştırılması gerektiği konusunda konsensüs yoksa da postmodern olarak nitelendirilmesinin isabetli olmayacağı varsayılmaktadır.²³ Dijital modernizm kavramının kısaltması olan dijimodernizm²⁴ ve dijimodern tartışmalar da bu zeminde neşvünema bulmuştur. Yani dijimodernizm kavramı genel manada teknolojiyi, özel manada sosyokültürel düzlemde dönüştürücü bir etki oluşturmaya başlayan dijital teknolojik gelişmeleri betimlemek amacıyla ortaya atılmıştır. Zira dijimodernizm kavramının geliştiricisi olan Kirby, değişen dünyayla paralel olarak onu betimleyen ve hikayeleyen kuramın da değişmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁵ Kirby'ye göre dijimodernizm, 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren teknolojik gelişmeler aracılığıyla postmodernizmi yerinden

¹⁵ Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 406.

¹⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington - Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 1539.

¹⁸ Uslusoy, *Dijimodern Medyada Reklam Tüketimi*, 30-38.

¹⁹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 2008); Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992); Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2006).

²⁰ David Rudrum - Nicholas Stavis (ed.), *Supplanting the Postmodern: An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century* (New York: Bloomsbury Academic, 2015).

²¹ Andrew Wells Garnar, *Pragmatism, Technology, and the Persistence of the Postmodern* (Lanham: Lexington Books, 2020), xii-xiii.

²² Gilles Lipovetsky, *Hipermodern Zamanlar*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 52-53.

²³ Garnar, *Pragmatism, Technology, and the Persistence of the Postmodern*, xiii.

²⁴ Kirby, *Dijimodernizm*, 2009, 1.

²⁵ Kirby, *Dijimodernizm*, 2009, 32.

ederek 21. yüzyılın kültürel paradigması olarak ortaya çıkmıştır.²⁶ Kirby, ilkin 2006 yılında yazdığı “The Death of Postmodernism And Beyond” adlı makalesinde yeni teknolojik gelişmeler ve aktüel toplumsal güçler sayesinde postmodernizmin ortadan kalktığını belirtmiştir.²⁷ Ona göre mevcut akademik tartışmalara, özellikle İngiliz üniversitelerinde verilen ilgili dersler çerçevesinde bakılırsa postmodernizm ve postmodernitenin capcanlı olduğu izlenimi edinilebilir. Bu sebeple Kirby, postmodernizmin işlevselliğinin yitimini görebilmek için akademinin dışına bakmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Bu dönemde Kirby, yeni oluşmakta olan süreci sahte-modernizm (pseudo-modernism) olarak nitelendirmiştir.²⁹ Ancak 2009 yılında kaleme aldığı *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture* adlı kitabında sahte-modernizm yerine dijimodernizm kavramını tercih etmiştir.³⁰ Bir kültürel dönüşüm süreci olarak dijimodernleşme, metinselliğin doğasının değişmesini tetikleyen metnin bilgisayarlaşmasına paralel olarak hız kazanmıştır.³¹ Buradan hareketle dijimodernizm, dijital teknolojinin metinsellikte bulunduğu ve metinlerin de parmaklarla tıklanarak dijital olarak üretildiği ve revize edilebildiği bir süreç olarak ele alınabilir.³² Bu da klasik ve postmodern tartışmalarda geçtiği biçiminden tamamen farklı bir metinselliğe işaret eder. Sözlükte metin “bir yazıyı biçim, anlatım ve noktalama özellikleriyle oluşturan kelimelerin bütünü” olarak tanımlanmaktadır.³³ Bir başka ifade ile klasik anlamıyla metnin, yazarı tarafından belirlenen sabit bir anlama ve hermeneutik bir sırta sahip olduğu ve bunun okuru tarafından ortaya çıkarılması gerektiği varsayılmaktadır.³⁴ Ancak metin, 1950 sonrası kültürel çalışmalar özellikle postyapısalcılıkla birlikte sadece sözcüklerden oluşan bir yazıya değil aynı zamanda televizyon yayınları, müzik, çizgi roman, film ve diziler gibi kültürel üretimlerin tamamını kapsayacak şekilde anlamlandırılmaya başlanmıştır.³⁵ Postyapısalcı paradigmada metin, klasik dönemden farklı olarak yazarın niyetinden bağımsız şekilde anlamlandırılır. Yani metnin anlamı okuyucu tarafından belirlenir. Bu, metnin anlamını yazarına atfeden klasik yaklaşımdan önemli bir kopuşu gösterir. Zira klasik metin okuma metodunda yazarın niyet ve maksadını afişe etmek için tefsir veya hermeneutik yöntemle başvurulur. Postyapısalcı yaklaşımda ise metin yazarından soyutlanarak bağımsız hale getirilir ve adeta yazarın ölümü ilan edilir. Bu yaklaşımın kök salmasında Ronald Barthes’in 1967 yılında yazdığı “The Death of Author” adlı makalesinin etkili olduğu söylenebilir. Zira tarih boyunca yazara odaklanıldığına işaret eden Barthes, okurun doğumunun yazarın ölümü pahasına olması gerektiğini belirtmektedir.³⁶ Ezcümle bu yaklaşımda metnin anlaşılması okurun algı ve yorumuna bağlı olarak gelişmektedir.

Bilgisayar ve iletişim teknolojisinin artan kabiliyeti, verilerin sayısallaşması ve birden fazla iletiyi taşıma kapasitesine sahip fiber optik kabloların geliştirilmesi dijitalleşme sürecini hızlandırarak dijital bir devrimin meydana gelmesine yol açmıştır.³⁷ Bu çerçevede teknolojinin metinsellikte buluşması, yeni bir tür metinselliğin tebarüz etmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla dijimodernizme göre dijimodern metin, söz konusu devrim sonucunda ortaya çıkmış ve kültürel anlamda yeni bir paradigma haline gelmiştir. Web 2.0 teknolojisi üzerine kurulu olan dijimodern metin yeni medyanın bir sonucu olarak

²⁶ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 1; Kirby, “Digimodernism”, 2015, 273.

²⁷ Alan Kirby, “The Death of Postmodernism And Beyond”, *Philosophy Now* (Erişim 19 Haziran 2024).

²⁸ Kirby, “The Death of Postmodernism And Beyond”.

²⁹ Kirby, “The Death of Postmodernism And Beyond”.

³⁰ Kirby, “Digimodernism”, 2015, 275.

³¹ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 1; Kirby, “Digimodernism”, 2015, 273.

³² Kirby, *Digimodernism*, 2009, 1.

³³ TDK, *Metin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), 1548.

³⁴ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 50.

³⁵ Nick Stevenson, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner (New York: Cambridge University Press, 2006), “Text/Textuality”, 626.

³⁶ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 59-60; Roland Barthes, “The Death of the Author”, çev. Stephen Heath, *Image, Music, Text* (London: Fontana Press, 1977), 148.

³⁷ Giddens - Sutton, *Essential Concepts in Sociology*, 5.

değerlendirilebilir. Bu kapsamda medyanın tarihi, yayın çağı ve interaktif çağ olarak iki dönemde incelenebilir. Yayın çağında sunucu, okuyucuya/izleyiciye bir içerik sunar. Okuyucunun/izleyicinin içeriğe katkıda bulunma, onu değiştirme gibi müdahalesi olasılıklı değildir.³⁸ Ancak internetin gelişmesiyle, özellikle 2000'lerin başında Web 2.0 teknolojisi üzerine inşa edilen interaktif çağ ile birlikte metnin doğası değişmiştir. Zira okuyucu/izleyici artık pasif alıcı konumunda olmayıp istediği zamanda içerik üretebildiği gibi kendisiyle paylaşılan içeriğe katkıda bulunabilir.³⁹ Kısaca dijimodern yaklaşımda bilgisayarlaşma sonucunda ortaya çıkan bu yeni metin; ilerleme (onwardness), gelişigüzelik, anlık (evanescent) ve çok yazarlılık gibi niteliklere sahiptir.⁴⁰ Yani dijimodern metin, tamamlanmamış, oluşmakta olan, son hali belirsiz, geçici, anonim, akışkan ve elektronik bir metin türüdür.⁴¹ *Big Brother* gibi reality showlar, Web 2.0 teknolojisi üzerine kurulu sosyal medya platformları, "wiki"ler ve *Yetenek Sizsiniz Türkiye* gibi programlar dijimodern metne örnek gösterilebilir.⁴² Dijimodern yaklaşımın odağına metinsel dönüşümü koyan Kirby, yukarıda öz olarak verilen gelişmeler çerçevesinde postmodern dönemin nihayete ermekte olduğunu ve onun halefinin de dijimodernizm olduğunu ileri sürmektedir. Habermas'ın "tamamlanmamış proje olarak modernite" tezine atıf yaparak dijimodernizmin modernite içinde bir başka evre olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla dijimodern dönüşüm, modernitenin bir evresinden bir başka evresine geçişi nitelendirmektedir.⁴³ Bu bağlamda transhümanizmi sosyolojik manada dijital bir din olarak tartışmayı hedefleyen bu çalışmada, konunun alt yapısını oluşturmak adına bir sonraki başlıkta öz olarak transhümanizm konusu ele alınacaktır.

2. Transhümanizm

Transhümanizm; genetik mühendisliği, bilgi teknolojisi, nanoteknoloji ve yapay zekâ ile mevcut insan doğasının geliştirilebileceğini, ömrünün uzatılabileceğini ve entelektüel ve fiziksel kapasitesinin yükseltilebileceğini savunan felsefi bir harekettir.⁴⁴ Bir başka tanımlamayla:

"Transhümanizm uygulamalı bilim (applied reason) yoluyla, özellikle de yaşlanmayı ortadan kaldıracak ve insanın entelektüel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini büyük ölçüde artıracak teknolojiler geliştirilerek ve yaygın olarak kullanılabilir hale getirilerek insanlık durumunu temelden iyileştirme imkânını ve arzusunu onaylayan entelektüel ve kültürel bir harekettir".⁴⁵

Hümanizmin uzantısı olarak nitelendirilebilen transhümanizmin, etimolojik kökeni dikkate alındığında aslında hümanist yaklaşımın ötesine işaret eden ve onu aşan bir dünya görüşü olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle transhümanizm; bireycilik, rasyonel düşünce, özgürlük, hoşgörü ve demokrasi gibi hümanist değerlere bağlı kalmakla birlikte insanın geliştirilmesinde eğitim ve kültürel gelişimin yeterli olmayacağını ileri sürerek mevcut insanın doğasının uygulamalı bilimle geliştirilmesinin gerekli olduğunu savunur.⁴⁶ Yani transhümanizm, hümanizmin dönüşmüş hali ve onun radikalleşmesi olarak nitelendirilebilir.⁴⁷ Böylelikle transhümanizmin insanı teknoloji ile donatarak hümanist felsefe ile yerinden edildiği düşünülen Tanrı konumuna yükseltmeye çalışan yeni bir ide olduğu iddia edilebilir. Ancak insanın doğal sınırlarını aşma arzusunun transhümanizm ile

³⁸ Ekber Şah Ahmedî, "Mahremiyet, Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/1 (22 Haziran 2023), 28.

³⁹ Kirby, "Digimodernism", 2015, 276.

⁴⁰ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 1.

⁴¹ Kirby, "Digimodernism", 2015, 277-279.

⁴² Kirby, *Digimodernism*, 2009, 51; Uslusoy, *Dijimodern Medyada Reklam Tüketimi*, 88-91;119.

⁴³ Kirby, *Digimodernism*, 2009, 2-3.

⁴⁴ Nick Bostrom, "In Defence of Posthuman Dignity", *Bioethics* 19/3 (Haziran 2005), 202-203.

⁴⁵ Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader*, ed. Max More - Natasha Vita-More (John Wiley & Sons, Ltd, 2013), 1.

⁴⁶ "Transhumanist FAQ", *Humanity Plus* (Erişim 14 Nisan 2024).

⁴⁷ Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 191; Ahmet Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm", *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 9 (2017), 46-68.

başlayan yeni bir durum olmayıp kadim bir arzu olduğu bilinmektedir. Zira insanların en azından bir bölümü tarih boyunca hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi istenmeyen durumları ortadan kaldırarak sosyal, coğrafi ve zihinsel sınırlarını genişletme peşinde olmuştur. Ölümsüzlük temasının işlendiği *Gılgamış Destanı* veya Prometheus'un ateşi Zeus'tan çalarak insana vermesi gibi mitolojik hikâyeler buna örnek gösterilebilir.⁴⁸ Max More, transhümanizmin düşünsel ataları ile öncülerini arasında bir ayrımın yapılmasının uygun olacağını vurgulamaktadır. Bu kapsamda More, ölümsüzlük ve mükemmellik temalarının işlendiğini mitolojik ve dinî literatür haricinde 13. yüzyıl ila 18. yüzyılda yaşamış Avrupa'daki simyacıların, transhümanizmin düşünsel ataları (proto-humanist) olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Zira ona göre onların iksir arayışları, hastalıklara şifa veren ve ölümsüzlük bahşedebilen bir nevi büyülü teknoloji arayışına benzer.⁴⁹ Yanı sıra insan merkezli modern zamanların felsefi tartışmalarının transhümanizmin düşünsel zemininin hazırlanmasında katkısı büyük olmuştur. Modern felsefenin temellerinin atıldığı Rönesans'ın hümanist düşüncesinin, insanın kendi potansiyelini keşfetmesi ve bireyin icat edilmesi özellikle metafiziksel boyutun dışında bir hakikatin inşa edilmesi gibi gelişmelere yol açtığı söylenebilir. Transhümanist tartışmalarda genelde 15. yüzyılda yaşamış Rönesans düşünürü ve dinde reform düşüncesinin öncülerinden Pico della Mirandola buna örnek gösterilir. Zira Mirandola, 1486 yılında kaleme aldığı *Oration on the Dignity of Man* adlı eserinde insanın doğuştan getirdiği bir öze sahip olmadığını ve kendi kendisini inşa etmekte özgür olduğunu belirterek insanın yaratıcı gücüne dikkat çekmiştir.⁵⁰ Aydınlanma Felsefesi'yle zirvesine ulaşan hümanist düşüncenin, astronomi ve biyoloji gibi bilim sahalarında meydana gelen gelişmeler ile güç kazanarak metafiziksel bir boyuta göndermede bulunmaksızın varlığın açıklanabileceği inancının yerleşmesine yol açtığı iddia edilebilir. Bu sebeple transhümanist düşünürler, transhümanizmin entelektüel kökenlerinin modern felsefe bilhassa hümanizm ve Aydınlanma Felsefesi'nden neşet ettiğini belirtmektedirler. Bu çerçevede Francis Bacon, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Rene Descartes, Immanuel Kant, Marquis de Condorcet, Charles Darwin gibi modernliğin kurucularının çalışmaları zikredilebilir.⁵¹ Özellikle Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı çalışmasının insan anlayışında devrimsel bir etki yarattığı ileri sürülebilir. Zira kitapta ortaya konan evrim teorisi, insanın doğasının sabit olduğunu savunan geleneksel insan anlayışının zayıflamasına neden olmuş, değiştirilebilir ve geliştirilebilir insan anlayışı tezinin bir başka ifade ile transhümanist düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim 1829-1903 yılları arasında yaşamış Rus düşünür Nikolai Fedorovich Fedorov, evrim süreciyle birlikte insan zekâsının yükseldiğine dikkat çekerek bilimsel yöntemlerle insan ömrünün uzatılması, ölümsüzlük ve ölümlerin diriltilmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir.⁵² Doğal seçilimin rastlantısal olmadığına işaret eden Fedorov, evrim sürecinin bilim ve teknoloji aracılığıyla insan tarafından yönlendirileceği ve yönetilebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre diriliş mucizevi bir şekilde değil, bilgi ve ortak emek ürünü olarak gerçekleştirilecektir.⁵³ Bu minval üzere J. B. S. Haldane, 1923 yılında kaleme aldığı *Daedalus: Science and the Future* adlı kitabında gelecek toplumunda genetik düzenlemesi sayesinde insanların daha sağlıklı, daha uzun boylu ve

⁴⁸ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution & Technology* 14/1 (2005), 1-2.

⁴⁹ More, "The Philosophy of Transhumanism", 9.

⁵⁰ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 2; More, "The Philosophy of Transhumanism", 9; James Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigned Human Of The Future* (Boulder: Westview Press, 2004), 157; Giovanni Pico Della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, çev. A. Robert Caponigri (Chicago: Henry Regnery Company, 1956), 6-8.

⁵¹ More, "The Philosophy of Transhumanism", 3-11; Büşra Kılıç Ahmedî, "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2021), 242; Hughes, *Citizen Cyborg*, 157; Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 2-4.

⁵² More, "The Philosophy of Transhumanism", 9-10.

⁵³ Meghan O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine: Technology, Metaphor, and the Search for Meaning* (New York: Anchor Books, 2022), 68-69.

daha zeki olmalarının mümkün hale geleceğini belirtmektedir.⁵⁴ Özetle teist zeminden deiste ve oradan agnostik veya ateistik bir zemine ilerleyen bilimsel gelişmeler, insanın Harari'nin ifadesiyle homo-deus⁵⁵ konumuna yükselebileceği düşüncesinin zeminini hazırlamıştır. Bir başka deyişle modern felsefenin seküler doğası ve gözlem ve deneye dayalı bilimsel çalışmalar, tadrîcî olarak insanı dini sahanın dışına taşınmasını ve süper insan tasavvurunun mümkün olduğu inancını doğurmuştur.

Kavram olarak ise transhümanın ilk defa Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eserinin üçüncü cildi olan cennet kitabının 1. kantosunun 70. satırında *trasumanar* şeklinde geçtiği görülmektedir.⁵⁶ O'gieblyn'in işaret ettiği gibi Dante, cennetteki insanın olası dönüşümünü betimlemek için mevcut insanın ötesinde yepyeni bir varlık resmeder. Yani Dante *trasumanar* kavramını insanın manevi âlemdeki olağanüstü metamorfozunu belirtmek için kullanır. Kavramın diğer Batı dillerindeki kullanımı ise *İlahi Komedya*'nın özellikle 19. yüzyılda Henry Francis Cary tarafından İngilizceye tercüme edilmesiyle yaygın hale gelir. Cary, *trasumanar* kavramını *transhuman* şeklinde İngilizceleştirir.⁵⁷ Böylece Anglofon literatüre dâhil olan transhuman kavramının tadrîcî olarak yaygın bir kullanıma kavuştuğu görülmektedir. Bu kapsamda T. S. Eliot, 1935 yılında *The Cocktail Party* adlı eserinde transhumanized ifadesini kullanmıştır. More'un vurguladığı gibi her iki yazarın özellikle Dante'nin kullanımı incelendiğinde transhuman kavramı; insanın transhümanist literatürde gündeme getirildiği gibi maddi dönüşümüne işaret etmektense aydınlanma ve ruhani bir deneyimi ifade eder.⁵⁸ Diğer bir deyişle söz konusu değişim Müslüman literatürdeki "insân-ı kâmil"e benzer şekilde mevcut insanın fevkinde ruhani olarak dönüşüm geçirmiş bir varlığa göndermede bulunur.⁵⁹ Kavram *transhümanizm* şeklinde 1939 yılında Jean Coutrot ve 1940 yılında W. D. Lighthall tarafından kullanılmıştır. Coutrot, kavrama seküler bir anlam yüklerken Lighthall ise "The Law of Cosmic Evolutionary Adaptation: An Interpretation of Recent Thought" adlı makalesinde transhümanizmi Dante'ye atıf yaparak dini motifler çerçevesinde kullanmıştır.⁶⁰ İnsanın modern bilimle geliştirilmesini savunan ve transhümanizmin öncü isimlerinden bugünkü seküler anlamına yakın bir içerikle

⁵⁴ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 4; J. B. S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future* (New York: E. P. Dutton & Company, 1924).

⁵⁵ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (Harvill Secker, 2016).

⁵⁶ Dante Alighieri, *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, çev. Robert M. Durling (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3/26-27.

⁵⁷ O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine*, 53.

⁵⁸ More, "The Philosophy of Transhumanism", 8.

⁵⁹ Transhümanizm, ilerleyen sayfalarda ele alınacağı gibi Batı menşeli bir tartışma olması sebebiyle doğal olarak Hristiyan teolojisinden ciddi manada esinlenmiştir. Hatta konuya dinî zaviyeden yaklaşan Mormon Transhümanistler gibi dinî hareketler mevcuttur. Dolayısıyla transhümanizm tartışmaları kahir ekseriyetle söz konusu kültürel bağlamda yapılmaktadır. Buna karşın Müslüman dünyada benzer seviyede bir ilginin olmamasına rağmen transhümanist yaklaşımın Müslüman kültürde de özellikle İbn Tüfeyl, Farabi ve İkbâl gibi Müslüman düşünürlerin eserlerinde, izlerine rastlamak mümkündür. Ancak Kılıç Ahmedî'in vurguladığı gibi Allah'a teslim olan İkbâl'in insan-ı kâmil kavramı, maddi zeminde geliştirilmek istenen transhümanın aksine insanın manevi olarak geliştirilmesine işaret etmektedir. Kılıç Ahmedî, "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", 247-256. Dolayısıyla mesele İslâmiyet nokta-i nazarından incelendiğinde transhümanizmin ruh-beden konusundaki monist görüşünün yanı sıra öjeni, klonlama ve ölümsüzlük gibi bir takım temel ilkelerinin zemin bulmasının teolojik olarak mümkün olmadığı söylenebilir. Bu tartışmalar için bk. Kılıç Ahmedî, "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi"; Esra Aslan vd. (ed.), *Dijitalleşme, Değerler ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Diyarbakır: Dicle İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019); Ali Öztürk, "The Digi-Image Age and the Issue of the Genericization of Truth in the Context of Comparative Religion", *İlahiyat Studies* 12/2 (31 Aralık 2021), 185-211; Aisha Y. Musa, "A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity", *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, ed. Derek F. Maher - Calvin Mercer (New York: Palgrave Macmillan US, 2009), 123-131.

⁶⁰ Literatürde kavramının transhümanizm şeklinde tam olarak ilk kez ne zaman ve kimin tarafından icat edildiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. Pek çok çalışmada kavramın ilk kez 1951 yılında Huxley tarafından kullanıldığı iddia edilir. Ancak yapılan yeni araştırmalar kavramın Huxley'den önce Jean Coutrot (1939) ve W. D. Lighthall (1940) tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır. Tartışmalar için bk. Peter Harrison - Joseph Wolyniak, "The History of 'Transhumanism'", *Notes and Queries* 62/3 (01 Eylül 2015), 465-467; Olivier Dard - Alexandre Moatti, "The History of Transhumanism (Cont.)", *Notes and Queries* 64/1 (2017), 167-170.

betimlenmesi ise Julian Huxley ile olmuştur.⁶¹ Huxley, *New Bottles For New Wines* adlı eserinde insanın bilim ve teknoloji aracılığıyla kapasitesinin geliştirilmesinden söz eder.⁶² Huxley insanın evrimsel gelişimine şöyle dikkat çekmektedir:

“Bilimsel ve teknik keşif ve icatlar, dünyada her sıradan insana fiziksel imkânlar konusunda fikir sahibi kılmıştır. Bilim sayesinde sosyal haklardan mahrum olanlar, hiç kimsenin yetersiz beslenmesine, kronik olarak hastalığa yakalanmasına ya da bilimin teknik ve pratik uygulamalarının sağladığı yararlardan mahrum kalmasına gerek olmadığına inanmaya başlamıştır.”⁶³

En şanslı insanların bile kapasitelerinin altında yaşadıklarına işaret eden Huxley, bilim ve teknoloji sayesinde bilinen insani sınırların üstünde bir yaşamın mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu yeni insan anlayışını betimlemek için transhümanizm kavramının kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁶⁴ Transhümanizmin gelişim süreci incelendiğinde düşünsel anlamda Fereidoun M. Esfandiary, Timothy Leary ve Robert Ettinger gibi bilim adamlarının çalışmalarının sürece göz ardı edilemeyecek düzeyde katkı sunduğu görülmektedir.⁶⁵ Özellikle Esfandiary’nin transhümanist düşüncesinin görünür kılınmasında önemli katkısı olmuştur. 1988 yılında ismini yüzüncü yaşına atıfla FM-2030 olarak değiştiren Esfandiary, *Are You Transhuman* adlı çalışmasında 11 maddeden oluşan *Monitor 25* adlı bir ölçek geliştirmiştir. Ölçekten yedi skor üzeri alanların *posthümanın* öncüsü olan bir varlık olduğuna işaret eden Esfandiary, transhümanı “yeni evrimleşmiş varlıkların en erken göstergesi” olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Bizâtihi transhümanizm kavramını kullanmayan Esfandiary, transhümanist ve fütüristleri organize etmek için sağ-sol gibi siyasi eğilimleri aşan “Up-Wingers” adında bir grup kurmuş ve 1978 yılında manifestosunu *Up-Wingers: A Futurist Manifesto* adlı kitabında yayınlamıştır. Esfandiary’nin fikirlerinden etkilenen Natasha Vita-More ise 1983 yılında “Transhuman Manifesto” adlı bir bildiri yayınlamış, ömrün uzatılması ve insanın geliştirilmesi gibi transhümanist tezlerin toplumsal ve kültürel bir düzlemde tartışılmasını sağlayarak transhümanist tartışmaların yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.⁶⁷ Ancak transhümanist hareketin felsefi bir zeminde inşa edilmesi ise Max More ile olmuştur.⁶⁸ More 1990 yılında “Transhumanism: Toward A Futurist Philosophy” adlı makalesinde insanlığın doğanın zirvesi olmadığını, evrim sürecinde geçici bir aşama olduğunu belirtmektedir. Ona göre “transhümanizm nörobilim ve nörofarmakoloji, nanoteknoloji, yapay ultra-zekâ, uzay yerleşimi (space habitation) gibi çeşitli bilim ve teknolojiler aracılığıyla varoluş koşullarımızdaki radikal değişiklikleri” meydana getirecektir.⁶⁹ Dolayısıyla transhümanizmin felsefi bir hareket olarak Max More tarafından kurulduğu ve maddi zeminde insanın teknoloji dolayımıyla güçlendirilmesi düşüncesini savunan akımları kendi bünyesinde toplamayı başardığı söylenebilir. Günümüzde dünya genelinde çok sayıda kendisini transhümanist olarak tanımlayan insanın olmasının yanı sıra transhümanist temalı edebiyat, sanat, sinema hatta siyaset yapma tarzından bahsedilebilir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında transhümanizmin dinimsi hüviyeti, dijital modernizm bağlamında makalenin amaç ve hedefleri doğrultusunda tartışılacaktır.

⁶¹ More, “The Philosophy of Transhumanism”, 8.

⁶² Julian Huxley, *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1959), 13-17.

⁶³ Huxley, *New Bottles for New Wine*, 15.

⁶⁴ Huxley, *New Bottles for New Wine*, 15-17; Alison Bashford, “Julian Huxley’s Transhumanism”, *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*, ed. Marius Turda, Band 5 (Goettingen: V&R Unipress, 2013), 153-168.

⁶⁵ Oliver Krüger, *Virtual Immortality: God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, çev. Ali Jones - Paul Knight (Bielefeld: transcript Verlag, 2021), 68-75.

⁶⁶ FM-2030., *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Growth Rate in a Rapidly Changing World* (New York: Warner Books, 1989), 202-205.

⁶⁷ Natasha Vita-More, “History of Transhumanism”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Cham: Springer, 2019), 49-61; “Transhumanist FAQ”.

⁶⁸ Krüger, *Virtual Immortality*, 61; Max More, “Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy”, *Extropy* 6 (1990), 6-12.

⁶⁹ More, “Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy”, 6,11.

3. Transhümanizm, Din ve Dijimodernizm

Transhümanizm ve din ilişkisi sosyolojik zeminde iki açıdan incelenebilir: Birincisi; Teilhard ve Huxley bağlamında transhümanizmin geliştirilmesinde dinin transhümanizme kaynaklık ve örneklik teşkil etmesidir. Yani transhümanizmin dinin temel ilke ve inançlarına öykünerek geliştirilmesidir. İkincisi ise; seküler zeminde geliştirilen transhümanizmin sosyolojik anlamda bir din olarak ele alınıp alınmayacağı meselesidir. Başka bir anlatımla, insanın biyolojik sınırlarının aşılması manasında transhümanist felsefe iki ana eğilim çerçevesinde ele alınabilir. Bir tarafta Dante, W. D. Lighthall ve Teilhard gibi transhümanizm düşüncesini dinî zeminde ele alan düşünürler yer alırken diğer tarafta ise konuyu Huxley gibi seküler bir tema ile ele alan düşünürler mevcuttur. Günümüzde transhümanistler genellikle felsefelerini Huxley mirasına dayandırmaya çalışmaktadırlar.⁷⁰ Huxley, biyolojik insan yaşamının bilim ve teknoloji aracılığıyla geliştirilmesini belirtmek için transhümanizm kavramını kullanmıştır.⁷¹ Ancak Huxley'nin transhümanist fikirleri incelendiğinde W. D. Lighthall özellikle Cizvit Katolik rahip Pierre Teilhard de Chardin'in hümanist ve evrimci düşüncesinin izleri bariz şekilde görülmektedir. O'gieblyn'in ifade ettiği gibi Huxley'nin transhümanizm düşüncesi Teilhard'ın fikirlerinin seküler versiyonu olarak okunabilir.⁷² Zira transhümanizm bir taraftan dinî motifleri sekülerleştirirken diğer taraftan teknolojiye kurtarıcı misyonu yüklemektedir.⁷³ Bu seküler temalı transhümanizmde biri insan gelişimine ve diğeri gelecekteki siber ölümsüzlüğe odaklanan iki temel yaklaşımın varlığından söz edilebilir. İlki 19. yüzyıl seküler hümanist felsefesini temel alırken ikincisi dinî temalara sahip olması dolayısıyla apokaliptik ve eskatolojik bir hüviyete sahiptir.⁷⁴ Buna dinsel ve eskatolojik çağrışımları olan teknolojik tekillik fikri örnek gösterilebilir. *The Age of Spiritual Machines* adlı eserin yazarı olan Kurzweil tekilliği, baş döndüren teknolojik yenilikler yoluyla yapay zekânın insan zekâsıyla bütünleşerek biyolojik insan zekâsının hesaplama gücünün milyonlarca kat daha güçlü hale gelmesine işaret eden bir durum olarak nitelendirmektedir.⁷⁵ Teolojik bir dil ile ifade edecek olursak teknolojik tekillik, insanın ölümsüzlüğüne göndermede bulunan bir kavramdır. Zira bu düşünceye göre tekillik aşamasına erişildiğinde "insan sonrası varlıklar" olarak nitelendirilen yeni bir tür doğacak ve böylece nanoteknoloji, nöral implantlar ve zihin aktarımı gibi teknolojik gelişmeler ile insan "tinsel makineler"e dönüşerek ölümsüzleşecektir.⁷⁶ Yani aşkınlık ve ölümsüzlük vadettiğinden dolayı insanı bir makineye yüklemek transhümanizmin tinsel amacı olarak kabul edilmektedir. Böylece insan bedenlen ölse de yazılım olarak yaşamını sürdürmeye devam edecektir.⁷⁷ Benzer fikirler dinî bir zeminde farklı ifadelerle gerek Lighthall gerekse Teilhard tarafından dile getirilmiştir. Transhümanizm kavramının mucidi olan Lighthall, Dante'nin cennetteki insanın evrilışine dair yorumuna atıf yaparak protein temelli yaşamının sonlanması ile yeni bir yaşam formunun ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Lighthall, Korintlilere 1. Mektuptaki Tanrının sevdiklerine hazırladığı şeyi "hiçbir göz görmedi, hiçbir kulak duymadı, hiçbir insan kavramadı" şeklindeki ifadelerle atıf yaparak biyolojik insanın ötesini transhümanizm olarak resmetmiştir.⁷⁸ Teilhard ise evrim teorisine bağlı kalarak insanın bilimsel ve teknolojik olanaklarla kendi evrimsel sürecini yönetebileceğine inanmıştır. Evrimin üstel olarak ilerlediğine inanan Teilhard'a göre gelecekte tüm makineler küresel bir ağa bağlanacak ve bu bağ insan zihniyle bütünleşerek bir zekâ patlamasına yol açacaktır. Teilhard, zamanla zekâ patlamasına yol açacak olan bu durumu "Omega Noktası" olarak nitelendirmiştir. Böylece ona göre insan zaman ve mekân sınırlarını aşarak ilâhî

⁷⁰ Dard - Moatti, "The History of Transhumanism (Cont.)".

⁷¹ Huxley, *New Bottles for New Wine*, 13-17.

⁷² O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine*, 72.

⁷³ Tirosch-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 719.

⁷⁴ Tirosch-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 716.

⁷⁵ Ray Kurzweil, *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI* (New York: Penguin, 2024), 1.

⁷⁶ O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine*, 48-49.

⁷⁷ Tirosch-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 717.

⁷⁸ Krüger, *Virtual Immortality*, 64-65; Harrison - Wolyniak, "The History of 'Transhumanism'", 67.

olanla birleşecektir.⁷⁹ Kurzweil'in tekillik düşüncesine benzerlik gösteren Teilhard'ın bu yaklaşımı yakın dostu olan Huxley tarafından dinî bağlamından uzaklaştırılarak evrimsel hümanizm yerine transhümanizm olarak nitelendirilmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla transhümanizmin iddia edildiği⁸¹ gibi salt modern rasyonalizm veya rasyonel hümanizm mirası üzerine kurulu olmadığı, Hristiyan teolojisinden esinlenerek seküler bir inanç formu olarak geliştiği iddia edilebilir.⁸² Nitekim Hava Tirosh-Samuelson'un belirttiği gibi Huxley transhümanist fikirlerini transhümanizm kavramı ile nitelemeden önce "vahiysiz din" olarak betimlemiştir.⁸³ Bu minval üzere Max More, transhümanizmi: "İnanç, ibadet ve tanrıları reddeden, bunun yerine değerleri ve anlamlılık anlayışını insanların doğası ve potansiyeli ile akıl ve bilim üzerine inşa eden bir 'reliberium' veya yaşam felsefesidir." şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁴ Bu da transhümanizmin seküler bir inanç formu olarak tanımlanmasını olanaklı hale getirmektedir. Zira transhümanizmin mükemmellik arayışı, insanın gelişimine odaklanması, yoksulluk, hastalık ve ıstırap gibi toplumsal sorunları bertaraf etme gayesi ve daha iyi bir gelecek tasavvuruna sahip olması gibi temalarda geleneksel dinlerle ortak paydada bulunduğu görülmektedir. Geleneksel dinler ile temel farkı ise aşkınlık yönteminde görülmektedir. Geleneksel dinlerde dua, ibadet, meditasyon ve ahlâkîlik temel prensip iken transhümanizmde ise teknoloji ön plandadır.⁸⁵ Robert M. Geraci, bilimsel ve teknolojik olanaklara dayalı bu yaklaşımı "apokaliptik yapay zekâ" olarak nitelendirmektedir. Bilindiği üzere apokaliptisizm Yahudi-Hristiyan geleneğinde iyi ve kötü arasındaki mücadelenin Tanrı tarafından sonlandırılacağına ve Tanrının yeryüzünü yeniden tasarlayıp inananların "Tanrı Krallığı"nda ebedi olarak yaşayabilmeleri için insanlığı yeniden dönüştürmesi inancına işaret etmektedir.⁸⁶ Yani apokaliptik yapay zekâ Yahudi-Hristiyan dünya görüşünden doğrudan etkilenmiş teknolojik bir inanç formuna işaret etmektedir.⁸⁷ Apokaliptik düşünceyi "dünyada yabancılaşma", "cennetvari yeni bir dünya kurma hayali" ve "bu yeni dünyaya uygun şekilde insan bedeninin dönüştürülmesi" gibi üç temel inançta özetlemek mümkündür. Geraci, Kurzweil gibi popüler bilim adamlarının eserlerinin sözü edilen "kıyametçi" düşünceye benzer bir çizgide ilerlediğini belirtmektedir.⁸⁸ O, insanın ölümlü bir varlık olması ve bedende hapsedilmiş insan beyninin öğrenme sürecinin yavaş olması gibi insana dair transhümanist "hayal kırıklıkları"nın "yabancılaşma" olarak okunabileceğini ileri sürmektedir. Geraci transhümanistlerin bu yabancılaşmanın teknolojik tekilliğe erişilmesiyle sona ereceğini ve insanın tıpkı Hristiyan gelenekteki gibi yeni bir yaşam formuyla ebedi yaşama ulaşacağına inandıklarını ifade etmektedir. Ona göre ebedi yaşamı vadeden "Tanrı Krallığı" gibi "sanal krallık" kurulacaktır.⁸⁹ Nasıl ki "Tanrı Krallığı"nda insanın bedenen dönüşmesi zorunlu ise "sanal krallık"ta da insanın varolabilmesi için mevcut bedenini güçlendirmesi veya dönüştürmesi gerekmektedir. Bu da insanın "sanal krallık"ta siborg, robot veya yazılım olarak yaşamını sürdürebileceğine işaret etmektedir.⁹⁰

⁷⁹ Meghan O'Gieblyn, "God in the Machine: My Strange Journey into Transhumanism", *The Guardian* (Erişim 26 Temmuz 2024); O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine*, 71; Eric Steinhart, "Teilhard de Chardin and Transhumanism", *Journal of Evolution & Technology* 20/1 (2008), 1-22; Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, çev. Norman Denny (Image Books, 1964).

⁸⁰ O'Gieblyn, "God in the Machine". 79.

⁸¹ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 2-3.

⁸² Tirosh-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 718-719; O'Gieblyn, *God, Human, Animal, Machine*, 72.

⁸³ Tirosh-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 719.

⁸⁴ More, "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy", 6.

⁸⁵ Tirosh-Samuelson, "Transhumanism as a Secularist Faith", 721; İsmail Kurt, *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 77.

⁸⁶ Robert M. Geraci, "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence", *Journal of the American Academy of Religion* 76/1 (01 Mart 2008), 140-141.

⁸⁷ Ronald Cole-Turner, "The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future", *Zygon: Journal of Religion and Science* 47/4 (2012), 778.

⁸⁸ Geraci, "Apocalyptic AI", 01 Mart 2008, 138-139.

⁸⁹ Geraci, "Apocalyptic AI", 01 Mart 2008, 148-152.

⁹⁰ Geraci, "Apocalyptic AI", 01 Mart 2008, 152-154.

Kısaca Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi apokaliptik temaların bir benzerinin transhümanist düşüncede de işlendiği görülmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi transhümanistler dinî bağlamda Tanrı tarafından gerçekleştirileceğine inanılan söz konusu gelişmelerin bilim ve teknoloji yoluyla tamamlanacağına inanmaktadırlar. Dolayısıyla Geraci; transhümanizmin özgün bir dini gelenek, “teknö-din” veya yeni dini hareket olarak telakki edilebileceğini belirtmektedir.⁹¹

Bilindiği üzere sosyolojik anlamda bir olgunun din olarak tanımlanması tartışmalı bir konudur. Zira sosyolojik düşüncede dinin tanımı konusunda bir uzlaşıdan söz etmek zordur. Bu sebeple sosyal bilimlerde dini tanımlamak için birtakım yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımları özcü ve işlevselci olarak nitelendirmek mümkündür. Özcü yaklaşım, dinî olanı Tanrı, aşkınlık, tabiatüstü gibi belirli bir öz etrafında tanımlamaya çalışırken işlevselci yaklaşım ise mevzu bahis olan olgunun işlevlerine odaklanmaktadır. Özcü yaklaşımda dinin mahiyeti önem arz ederken işlevselci yaklaşımda ise dinin neliğinden ziyade anlamlandırma, meşrulaştırma, dayanışma, aidiyet sağlama gibi bireyin yaşamındaki icra ettiği fonksiyonlar ön plana çıkarılmaktadır.⁹² Dolayısıyla her iki yaklaşımın olguların dinselliği konusunda farklı sonuçların ortaya çıkmasına yol açtığı söylenebilir. Bu minval üzere sosyolojik zeminde transhümanizmin din olarak ele alınıp alınmayacağı konusu dinin nasıl, hangi yaklaşımla incelendiğine bağlı olarak değişecektir.⁹³ Dolayısıyla transhümanizmin özcü yaklaşım çerçevesinde din olarak nitelendirilmesi güç iken işlevselci yaklaşımda din veya dinsel çerçeve olarak ele alınması olanaklıdır. Zira fonksiyonalist bir tarzda konu ele alındığında Jordan’ın belirttiği üzere insana yön ve amaç duygusu sağlaması ve mevcut durumdan daha geniş bir vizyon sunması bakımından transhümanizmin dinin pek çok işlevini yerine getirdiği ileri sürülebilir. Bu sebeple Jordan transhümanizmin bir din olarak algılanmasa bile bir din gibi çözümlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁴ Benzer bir şekilde Samuelson; transhümanizmin doktrinleri, metinleri ve liderlerinin yanı sıra inanç ve değerlere sahip olduğunu ve teknoloji aracılığıyla aşkınlık peşinde olduğunu ve nihayetinde kendi ritüellerini inşa edeceğini belirterek onun anlam sunan ve kendine taraftar edinmeye çalışan bir din gibi hizmet gördüğünü ileri sürmektedir.⁹⁵

Transhümanizm, dijimodernizm tartışmaları bağlamında dijimodern bir olgu olarak incelenebilir. Özellikle teknolojik tekillik, zihin aktarımı ve siber ölümsüzlük gibi temel inançları dikkate aldığımızda dijital dünyanın transhümanizmin gerçekleşme zemini mesabesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle dijital teknoloji, ölümsüzlüğü getireceği düşünülen zihnin aktarımı, kopyalanması, çoğaltılması ve yedeklenmesi gibi transhümanist hedeflere ulaşmada kilit bir araçtır. Dolayısıyla yukarıda dijimodernizm bahsinde geçtiği gibi dijitalleşmenin özellikle Web 2.0 teknolojisinin pek çok olgunun mahiyetini dönüştürdüğü görülmektedir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş süreci, rasyonelleşme, farklılaşma ve kentleşme gibi gelişmeleri bünyesinde barındıran modernleşme, geleneksel kurumsal dinî yapıların zayıflamasının yanı sıra dindarlığın yaşanma biçimini etkileyerek yeni dini formların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kurumsal dini geleneklerden bağımsız ve bireysel düzlemde tebarüz eden yeni dinselilikler,

⁹¹ Robert M. Geraci, “The Cult of Kurzweil: Will Robots Save Our Souls?”, *Religion Dispatches* (Erişim 31 Ağustos 2024); Geraci, “Cultural Prestige: Popular Science Robotics as Religion-Science Hybrid”, 56; Geraci, *Apocalyptic AI*, 2012, 13.

⁹² Inger Furseth - Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006), 15-20; Abdurrahman Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 73-93; Vejdî Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021); Ekber Şah Ahmedî, *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023), 148.

⁹³ Tirosh-Samuelson, “Transhumanism as a Secularist Faith”, 721.

⁹⁴ Gregory E. Jordan, “Apologia for Transhumanist Religion”, *Journal of Evolution and Technology* 15/1 (2006), 58;65.

⁹⁵ Tirosh-Samuelson, “Transhumanism as a Secularist Faith”, 728-729.

mektupta teknolojiye adeta Tanrı mesabesinde rol biçilerek Roland Benedikter'in belirttiği gibi yeni bir tekno-dinin geliştirilmesinin gerekliliğine işaret edilmiştir.¹⁰⁴

Kısaca teknolojinin sadece hayatın biyolojik ve maddi yönünü şekillendirmediği, aynı zamanda manevi yönlerini de belirleme iddiasını taşıdığı söylenebilir.¹⁰⁵ Bir başka deyişle teknolojik dönüşüm taraftarlarının sadece yeni aletler icat etmedikleri, yeni "din" ve yeni "Tanrı" icat etmeye çalıştıkları iddia edilebilir.¹⁰⁶ Bu sebeple transhümanizmin sadece bir felsefi veya kültürel hareket olmayıp dogmatik ve doktrini olmayan rasyonel bir tekno-din görünümünde olduğu söylenebilir. Bilim ve teknoloji dolayımında gelişen ve dijimodern olarak da çözümlenebilen bu fenomen, geleneksel dinlerin maneviyatının ontolojik boyutunu devre dışı bırakarak bir nevi teknolojik tinselliği önermektedir.¹⁰⁷ Bir başka ifade ile teknolojik tinsellik, maneviyatı aşkınlık ve dini boyutlarından uzaklaştırarak içkinlik düzleminde konumlandırmaktadır.¹⁰⁸ Böylece kendisini geleneksel dinin karşısında konumlandıran ve onun eskatolojik mirasından nemalanan transhümanizm alternatif bir çerçeve olarak¹⁰⁹ modernite ile gündeme gelen ve iki zıt kutbu temsil ettiği düşünülen din ve bilim tartışmalarını da sonlandırmaktadır.¹¹⁰

Sonuç olarak; işlevselci bir yaklaşımla din olarak incelenebilen transhümanizmin dijimodern bir olgu olarak analiz edildiğinde, tıpkı dijimodern metinler veya yeni çağ hareketlerinde olduğu gibi sabit bir içeriğe sahip olmadığı söylenebilir. Transhümanizmin temel doktrin ve inançları, tıpkı 2015-2020 yılları arasında faaliyet gösteren *The Way of Future* adlı kulte olduğu gibi teknoloji ve yapay zekâya tanrısallık atfeden bireyler tarafından interaktif olarak üretilmektedir. Nitekim adı geçen kültün kurucusu Anthony Levandowski modern insanların tüm ihtiyaçlarını karşılayacak bir Tanrı yaratmayı amaçladığını belirtmiştir.¹¹¹ Kısaca transhümanizmin inşai bir dinselliğe işaret eden Christopher Helland'ın çevrimiçi din¹¹² kavramına benzerlik gösterdiği, başka bir deyişle transhümanizmin (diji)modern bir inanç formu olduğu izlenimi verdiği söylenebilir.

Sonuç

Hümanizm düşüncesi ile modern birey, kendi yaşamının yazarı haline gelmiştir. Transhümanist yaklaşım ile ise birey yoksulluk, acı, hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi sorunların üstesinden gelerek biyolojik sınırlarını aşmayı amaçlamaktadır. Transhümanistler için hümanist felsefeden transhümanist felsefeye geçiş iki açıdan zorunluluk arz etmektedir. Birincisi; dijitalleşme süreciyle birlikte gelen veri patlaması, bir başka deyişle infodemik düzlemde insanın teknolojik destek almadan yaşamını sürdürmesinin güç hale gelmesidir. İkincisi ise; yukarıda temas edilen insanın insan olmağı dolayısıyla yaşamında karşılaştığı sorunlardır. Dolayısıyla transhümanizm, teknoloji aracılığıyla insanın hem fiziki olarak hem zihinsel hem de tinsel olarak kapasitesinin yükseltilmesinin yanı sıra zihnin kopyalanmasını sağlayarak siber ölümsüzlüğü vadetmektedir. Transhümanizmin insana yaşamında karşılaştığı psikolojik, toplumsal ve varoluşsal sorunlarını ortadan kaldırarak gelecekte Huxley'nin *Cesur Yeni Dünyası*'nın da ötesinde "mükemmel bir yaşam" vizyonu sunması sosyolojik olarak din gibi analiz edilmesini mümkün kılmaktadır. Zira vadedilen "mükemmel bir yaşam" vizyonunun işlevselci bir perspektifle ele alındığında geleneksel dinlerin fonksiyonlarını yerine getirdiği söylenebilir. Bir tekno-din olması dolayısıyla

¹⁰⁴ Benedikter, "Technology: The New God", 107-111.

¹⁰⁵ Aura-Elena Schussler, "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 93.

¹⁰⁶ Cole-Turner, "The Singularity and the Rapture", 779.

¹⁰⁷ Schussler, "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development", 94.

¹⁰⁸ Schussler, "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development", 101.

¹⁰⁹ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 37.

¹¹⁰ Schussler, "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development", 94.

¹¹¹ Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 249.

¹¹² Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 205-206.

transhümanizmin temelleri teknoloji, özellikle dijital teknoloji üzerine kuruludur. Bu sebeple transhümanizmin hedef ve gelecek vizyonuna ulaşmasında bilgisayarlaşma ve dijitalleşmenin kilit bir süreç olduğu iddia edilebilir. Web 2.0 teknolojisi ile güçlenen dijitalleşme süreci, metinselliğin doğasını değiştirerek çok yazarlı, tamamlanmamış, sonu belirsiz ve oluşmakta olan bir metin biçiminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Buradan hareketle transhümanizmin dijimodern metinsellik bağlamında dijimodern bir dinsel çerçeve olarak okunabileceği ileri sürülebilir. Zira transhümanizm tıpkı yeni çağ inanışları gibi hibrit bir yapıya sahiptir ve içeriği sürekli olarak mensuplarınca üretilmektedir. Kısaca transhümanizmin, oluşmakta olan dijital dünyanın yeniden büyülenmesini sağlayan dijimodern bir olgu olarak analiz edilmesi önerilebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmedi, Ekber Şah. "Mahremiyet, Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/1 (22 Haziran 2023), 25-46. <https://doi.org/10.47951/mediad.1290488>
- Ahmedi, Ekber Şah. *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Ahmedi, Ekber Şah. "Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 135-152. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080308>
- Ahmedi, Ekber Şah - Ahmedi, Büşra Kılıç. "Dinin Bireyselleşmesi Üzerine Niceliksel Bir Araştırma". *Bilimname* 51 (30 Nisan 2024), 457-484. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1394681>
- Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 191-207.
- Alighieri, Dante. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. çev. Robert M. Durling. 3 Cilt. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Aslan, Esra vd. (ed.). *Dijitalleşme, Değerler ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Dicle İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019. <https://www.dicle.edu.tr/duyurular/dijitallesme-degerler-ve-din-sempozyumu-bildiriler-kitabi-2572>
- Barthes, Roland. "The Death of the Author". çev. Stephen Heath. *Image, Music, Text*. 142-148. London: Fontana Press, 1977.
- Bashford, Alison. "Julian Huxley's Transhumanism". *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*. ed. Marius Turda. Band 5/153-168. Band 5. Goettingen: V&R Unipress, 2013. <https://doi.org/10.14220/9783737000598.153>
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications, 1992.
- Benedikter, Roland. "Technology: The new God?: Techno-Metaphysics and Homo Deus: Contemporary Attempts Towards a Radical Perspective on the Digital Change of Religion". *Religion in the Age of Digitalization*. ed. Roland Benedikter vd. 99-114. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780367809225-11>
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution & Technology* 14/1 (2005), 1-25.
- Bostrom, Nick. "In Defence of Posthuman Dignity". *Bioethics* 19/3 (Haziran 2005), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Brynjolfsson, Erik - McAfee, Andrew. *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. W. W. Norton & Company, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Chardin, Teilhard de. *The Future of Man*. çev. Norman Denny. Image Books, 1964.
- Cole-Turner, Ronald. "The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future". *Zygon: Journal of Religion and Science* 47/4 (2012), 777-796. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01293.x>
- Dağ, Ahmet. "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm". *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 9 (2017), 46-68.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2. Basım, 2020.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Dard, Olivier - Moatti, Alexandre. "The History of Transhumanism (Cont.)". *Notes and Queries* 64/1 (2017), 167-170. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjw256>
- FM-2030. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Growth Rate in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books, 1989.

- Furseth, Inger - Repstad, Pål. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Garnar, Andrew Wells. *Pragmatism, Technology, and the Persistence of the Postmodern*. Lanham: Lexington Books, 2020.
- Geraci, Robert M. "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence". *Journal of the American Academy of Religion* 76/1 (01 Mart 2008), 138-166. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm101>
- Geraci, Robert M. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Geraci, Robert M. "Cultural Prestige: Popular Science Robotics as Religion-Science Hybrid". *Reconfigurations: Interdisciplinary Perspectives on Religion in a Post-Secular Society*. ed. Stefanie Knauss - Alexander D. Ornella. 43-58. Vienna: LIT Verlag, 2007.
- Geraci, Robert M. "The Cult of Kurzweil: Will Robots Save Our Souls?" *Religion Dispatches*. Erişim 31 Ağustos 2024. <https://religiondispatches.org>
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Giddens, Anthony - Sutton, Philip W. *Essential Concepts in Sociology*. Cambridge: Polity Press, 3. Basım, 2021.
- Haldane, J. B. S. *Daedalus or Science and the Future*. New York: E. P. Dutton & Company, 1924.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Harvill Secker, 2016.
- Harrison, Peter - Wolyniak, Joseph. "The History of 'Transhumanism'". *Notes and Queries* 62/3 (01 Eylül 2015), 465-467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>
- Hopkins, Patrick D. "Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike". *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (2005), 13-28.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigned Human Of The Future*. Boulder: Westview Press, 2004.
- Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 2. Basım, 1959.
- Huxley, Julian. *Religion Without Revelation*. London: Watts & Co., 1941.
- Jordan, Gregory E. "Apologia for Transhumanist Religion". *Journal of Evolution and Technology* 15/1 (2006), 55-72.
- Kılıç Ahmedi, Büşra. "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2021), 238-258. <https://doi.org/10.52637/kiid.1001949>
- Kirby, Alan. "Digimodernism". *Supplanting the Postmodern: An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century*. ed. David Rudrum - Nicholas Stavris. 271-303. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Kirby, Alan. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum, 2009.
- Kirby, Alan. "The Death of Postmodernism And Beyond". *Philosophy Now*. Erişim 19 Haziran 2024. <https://philosophynow.org>
- Krüger, Oliver. *Virtual Immortality: God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*. çev. Ali Jones - Paul Knight. Bielefeld: transcript Verlag, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783839450598>
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 73-93.
- Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Kurzweil, Ray. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin Books, 2006.
- Kurzweil, Ray. *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI*. New York: Penguin, 2024.

- Lipovetsky, Gilles. *Hipermodern Zamanlar*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. çev. Geoff Bennington - Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Marshall, Gordon (ed.). *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Mirandola, Giovanni Pico Della. *Oration on the Dignity of Man*. çev. A. Robert Caponigri. Chicago: Henry Regnery Company, 1956.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader*. ed. Max More - Natasha Vita-More. 3-17. John Wiley & Sons, Ltd, 2013.
- More, Max. "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy". *Extropy* 6 (1990), 6-12.
- Musa, Aisha Y. "A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity". *Religion and the Implications of Radical Life Extension*. ed. Derek F. Maher - Calvin Mercer. 123-131. New York: Palgrave Macmillan US, 2009. https://doi.org/10.1057/9780230100725_11
- O'Gieblyn, Meghan. *God, Human, Animal, Machine: Technology, Metaphor, and the Search for Meaning*. New York: Anchor Books, 2022.
- O'Gieblyn, Meghan. "God in the Machine: My Strange Journey into Transhumanism". *The Guardian*. Erişim 26 Temmuz 2024. <https://www.theguardian.com>
- Öztürk, Ali. "The Digi-Image Age and the Issue of the Genericization of Truth in the Context of Comparative Religion". *İlahiyat Studies* 12/2 (31 Aralık 2021), 185-211. <https://doi.org/10.12730/13091719.2021.122.226>
- Rähme, Boris. "Is Transhumanism a Religion?" *Religion in the Age of Digitalization*. ed. Giulia Isetti vd. 119-134. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780367809225-13>
- Rudrum, David - Nicholas Stavris (ed.). *Supplanting the Postmodern: An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21st Century*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Schussler, Aura-Elena. "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality". *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 92-106.
- Schwab, Klaus. *The Fourth Industrial Revolution*. New York: Crown Business, First U.S. edition., 2017.
- Smith, Wesley J. "Transhumanism: A Religion for Postmodern Times". *Acton Institute*. Erişim 01 Nisan 2024. <https://www.acton.org>
- Steinhart, Eric. "Teilhard de Chardin and Transhumanism". *Journal of Evolution & Technology* 20/1 (2008), 1-22.
- Stevenson, Nick. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. ed. Bryan S. Turner. New York: Cambridge University Press, 2006.
- TDK. *Metin*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998. Basım, 1998.
- Tirosh-Samuelson, Hava. "Transhumanism as a Secularist Faith". *Zygon* 47/4 (2012), 710-734. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
- Uslusoy, Belkıs Saraç. *Dijimodern Medyada Reklam Tüketimi*. Kocaeli: Volga Yayıncılık, 2016.
- Ünal, Ahmet Zeki. "Klasik Fransız Sosyoloji Geleneğinde Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası Sorunu ve 'İkame Din'". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 30/18 (Haziran 2016), 28-34.
- Vita-More, Natasha. "History of Transhumanism". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. 49-61. Cham: Springer, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-16920-6_2
- Humanity Plus. "Transhumanist FAQ". Erişim 14 Nisan 2024. <https://www.humanityplus.org>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 406-426

Brezilya’da Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi

Religious Education in Formal Educational Institutions in Brazil

Ayhan ÖZ

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Marmara, Faculty of Theology, Department of Religious Education
İstanbul/Türkiye

 ayhan.oz@marmara.edu.tr  orcid.org/0000-0003-4597-1970

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Öz, Ayhan. “Brezilya’da Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 406-426. <https://doi.org/10.52637/kiid.1522078>

Cite as: Öz, Ayhan. “Religious Education in Formal Educational Institutions in Brazil”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 406-426. <https://doi.org/10.52637/kiid.1522078>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ayhan ÖZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Brezilya’da Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi

Öz

Din eğitimi alanında her ülkenin sahip olduğu tecrübe kendine özgüdür. Bu çalışma, kendi tarihî birikimini dikkate alarak Brezilya’da örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin süreç içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Din eğitimi sahasının başat aktörlerinin kimler olduğu; bugün gelinen noktada bu alandaki uygulamaların hangi özellikleriyle öne çıktığı ve konunun güncel olarak tartışılmaya devam eden boyutları araştırma kapsamında ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada doküman analizi ve literatür tarama yöntemlerinden yararlanılmıştır. Konuya dair Türkçe yayımlanmış müstakil bir çalışmaya rastlanmadığından metnin oluşturulmasında daha çok Brezilya’da yayımlanmış resmî dokümanlarla yabancı dilde yazılmış akademik kaynaklara müracaat edilmiştir. Çalışmada öncelikle Brezilya’daki din-devlet ilişkisi ile genel eğitim sistemi hakkında bilgi verilmiştir. Ardından din eğitiminin tarihsel arka planı ile hukukî dayanaklarına değinilmiştir. Din eğitimiyle ilişkili güncel konular daha çok devlet okulları ve özel okullarda din eğitimi, din eğitimi yaklaşımları ve öğretmen yetiştirme başlıkları altında ele alınmıştır. Son olarak da Brezilya’da örgün din eğitimi alanındaki güncel tartışmalara temas edilmiştir. Araştırmada federal bir anlayışla yönetilen Brezilya’da din eğitimi yaklaşım ve uygulamalarında eyaletler arasında ciddi farklar olduğu tespit edilmiştir. Süreç içinde ortak anlayış geliştirmek için girişimlerde bulunulduğu, Daimî Ulusal Din Eğitimi Forumu (FONAPER)’nin etkin bir aktör olarak süreçte yer aldığı ve 2018 yılında son şekli verilen Ulusal Müfredat Ortak Tabanı (BNCC) ile tüm öğretim alanlarıyla birlikte din eğitiminde de ortak bir çerçeve oluşturulmaya çalışıldığı belirlenmiştir. Bütün bu çabalara rağmen teorik kurgunun pratiğe yansıtılmasında halen sorunlar olduğu ve yerel düzeyde din eğitimi alanında farklı yaklaşımlara dayalı uygulamaların devam ettiği görülmüştür. Buna ilaveten Brezilya’da Katolik Kilise’nin din eğitimi alanında halen belirleyici bir rol oynadığı ve din eğitimiyle ilişkili güncel tartışmaların ağırlıklı olarak bu noktada yoğunlaştığı; çokkültürlü toplum yapısı ve laiklik anlayışının bir sonucu olarak din eğitiminde mezhep merkezli bir yaklaşımdan fenomenolojik bir yaklaşıma doğru bir değişimin yaşandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Brezilya, Laiklik, Kilise, LDB, FONAPER, BNCC.

Religious Education in Formal Educational Institutions in Brazil

Abstract

This study aims to reveal how religious education in formal educational institutions in Brazil has transformed over time, considering its historical experience. In this context, the study explores who the key actors in the religious education processes have been, the distinctive features of current practices in this field, and the aspects of the subject that continue to be debated today. The study employs document analysis and literature review methods. Since there is no independent study published in Turkish on the subject, the text has been mainly based on legal texts and official documents published in Brazil, as well as academic sources written in foreign languages. The study initially provides information about the relationship between religion and the state in Brazil, as well as the general education system. Then, it addresses the historical background and legal basis of religious education. Current issues related to religious education are discussed mainly under the headings of religious education in public and private schools, approaches to religious education, and teacher training. Finally, the study touched on the current debates in the field of formal religious education in Brazil. The study found that in Brazil, which is governed by a federal system, there are significant differences in approaches and practices of religious education among the states. Efforts have been made to develop a common understanding over time, and the Permanent National Forum on Religious Education (FONAPER) has played an active role in the process. Additionally, with the National Common Curricular Base (BNCC) finalized in 2018, an attempt has been made to establish a common framework for religious education alongside

all other fields of instruction. Despite all these efforts, it has been observed that there are still issues in reflecting the theoretical framework into practice. Additionally, it has been determined that the Catholic Church still plays a decisive role in the field of religious education in Brazil and that current debates related to religious education predominantly focus on this point. As a result of the multicultural societal structure and the understanding of secularism, a shift from a denominational approach to a phenomenological one in religious education has been determined.

Keywords: Religious Education, Brazil, Secularity, The Church, LDB, FONAPER, BNCC.

Giriş

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin hızla geliştiği bir dönemde din eğitimi alanında dünyanın farklı coğrafyalarında neler olup bittiğini bilmek, orada oluşan tecrübelerden farklı yönleriyle istifade edebilmek akademik anlamda kıymetli bir çabaya karşılık gelmektedir. Disiplinlerarası, multidisipliner ve transdisipliner çalışmaların giderek yaygınlaştığı ve teşvik edildiği bir dönemde akademik disiplinlerin kendi alanlarında dünyadaki gelişme ve uygulamalara duyarsız kalması akademik gelişim açısından eksiklik olarak değerlendirilebilir. Araştırmaya konu edilen Brezilya gerek sahip olduğu din eğitimi tecrübesi, gerek yönetim sistemi, gerek devlet-din ilişkisi ve gerekse sosyal doku itibarıyla Türkiye'den oldukça farklı olsa da teorik ve pratik düzlemde iki ülke arasında din eğitimi alanında kesişen kümelerden de bahsetmek mümkündür. Her iki ülkede de 1980'li yıllarda hazırlanmış ve halen yürürlükte olan anayasalarında din dersinin ismen zikredilen tek ders olması bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Bir diğer benzerlik ise her iki ülkenin de 20. yüzyılda askerî darbelerle tanışmış olmasıdır.

Din eğitiminin çok boyutlu yapısı dikkate alındığında Brezilya'nın bu alandaki tüm birikimini bu çalışmanın sınırları içinde ele almak imkânı yoktur. Bu çalışmanın amacı, Brezilya'da örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin genel görünümünü; tarihî arka planı, yasal çerçevesi, pratiğe dönük kısımları ve güncel tartışmalara yansıyan boyutları bağlamında ele almaktır. Brezilya'daki din eğitime yönelik Türkiye'de yapılan ilk müstakil araştırma olması çalışmayı özgün kılmaktadır. Araştırma yöntemi, doküman incelemesi ve kaynak tarama olarak belirlenmiştir. Öncelikle Brezilya'da din eğitime kaynak teşkil eden resmî metinler incelenmiştir. 1988 tarihli Brezilya Anayasası¹; 1996 ve 1997 tarihli Ulusal Eğitim Standartları Kanunu (LDB)² ve Ulusal Müfredat Ortak Tabanı (BNCC)³ bu kapsamda ilk müracaat edilen kaynaklar olmuştur. Bunlara ilaveten konuya dair alanyazın taraması yapılmış, Türkçe literatürde müstakil bir kaynak olmadığı için yabancı dilde yazılmış kaynaklara müracaat edilmiştir.⁴

Brezilya; federal bölge, eyalet, belediye ve özerk federal bölge şeklinde dört idarî birim şeklinde yapılanmış laik ve federal bir cumhuriyettir.⁵ Portekizliler tarafından kolonize edilmiş olan Brezilya'nın resmî dili Portekizcedir. Kolonileşme sonrası imparatorluk ve cumhuriyet tecrübesi de yaşamış olan Brezilya zaman zaman (1937-1945; 1964-1985) askerî diktatör rejimlerin yönetimine girmiştir. 1985 sonrasında yaşanan yeniden

¹ Constituição Da República Federativa Do Brasil (CB), (1988).

² Law of Directives and Bases of National Education (LDB), (20 Aralık 1996), Kanun No. 9.394; Law of Directives and Bases of National Education (LDB), (22 Temmuz 1997), Kanun No. 9.475.

³ Base Nacional Comum Curricular Educação É a Base (BNCC), Ministério Da Educação (2018),

⁴ Konuya dair önemli kaynaklardan bazıları şunlardır: Alceu Amoroso Lima, "Religious Education in Brazil", *The Americas* 15/2 (1958), 159-170; Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, ed. Michael T. Buchanan - Adrian Mario Gellel (New York: Springer, 2015), 281-291; Adelcio Machado dos Santos, "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope", *International Journal of Human Sciences Research* 2/31 (2022), 1-10; Eduardo R. Cruz - Afonso L. Soares, "Teaching Religion in Brazil, in Public Schools and Confessional Colleges", *Teaching Theology & Religion* 18/3 (2015), 296-300.

⁵ Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı, "Brezilya Ülke Rehberi" (Erişim 16.03.2024).

demokratikleşme çabaları sayesinde 1988’de Federal Anayasa’nın kabulüyle birlikte demokratik bir rejime kavuşmuştur.⁶

Brezilya, 2022 yılı verilerine göre 203.080.756 kişilik nüfusuyla Güney Amerika kıtasının en kalabalık ülkesidir. Burada yaşayan nüfusun farklı etnik ve dinî kökene sahip oldukça kozmopolit bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Nitekim bu nüfusun yaklaşık 92 milyonunu pardalar⁷, 88 milyonunu beyazlar, 20 milyonunu siyahlar, 1 milyon 200 binini yerliler, 850 binini ise sarı ırktan kişiler oluşturmaktadır.⁸ Brezilya 2022 verilerine göre 334,1 milyar dolar ihracat hacmi ve kişi başına düşen 8.260 dolarlık geliriyle dünyanın en büyük on ekonomisinden biridir.⁹ Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı verilerine göre Brezilya insanî kalkınma göstergesi itibarıyla 175 ülke arasında 68. sırada yer almaktadır.¹⁰

Dinî yapıya bakıldığında ise Katoliklerin Brezilya’da baskın grup olduğu görülmektedir. 2010 yılındaki son resmî verilere göre Katoliklerin oranı %65’tir. Bunları %22 ile Protestanlar, %8 ile herhangi bir dinî inanca mensup olmayanlar, %2 ile de spiritüalistler takip etmektedir. Geri kalan %3’lük grup ise Yehova Şahitleri ve Yedinci Gün Adventistleri gibi diğer Hıristiyan gruplar, Budistler, Yahudiler, Müslümanlar, Hindular ile Candomblé ve Umbanda gibi senkretik Afro-Brezilya dinine mensup gruplardan oluşmaktadır.¹¹ Yakın dönemde yapılan çalışmalar Katolik nüfusun azaldığını göstermektedir. Nitekim 2019 tarihindeki Datafolha anketine göre Katoliklerin genel nüfus içindeki oranının %50’ye gerilediği görülmektedir.¹²

Dinî popülasyonla ilişkili dikkat çeken bir diğer nokta Evanjelik Kilisesi’ne mensup olanların sayısındaki artıştır. Brezilya’da din değiştirmek oldukça yaygındır. İnanan kişilerin önemli bir kısmı doğduklarında sahip oldukları inançtan başka bir inanca yönelmektedir. Bu durum özellikle öğrenciler arasında oldukça yaygındır. Katolik Kilisesi’nin dogmatik tavrı ve Evanjelistlerin bireyselliğe yaptığı vurgu mezhep değişikliklerini etkilemiş gözükmektedir. Evanjelik inancına dönen kişilerin önemli bir kısmı eğitilmiş, ekonomik durumu nispeten daha iyi kişilerden oluşmaktadır ve bu kişilerin teolojik nedenlerden ziyade sosyal sebeplerle bu gruba katıldıkları değerlendirilmektedir.¹³

1. Brezilya’da Din ve Devlet İlişkisi

Brezilya’da cumhuriyetin ilan edildiği 1889 tarihinde laik devlet anlayışının temelleri atılmıştır. Din, 1500’lü yıllarda Brezilya, Portekizliler tarafından kolonize edildiğinden bu tarafa toplumun önemli bir parçası olmuş; özellikle Katolik Kilisesi hemen her alanda baskın bir rol üstlenmiştir. 1822’de kolonileşme süreci bitip bağımsız Brezilya İmparatorluğu kurulduğunda Kilise ile Devlet arasındaki ayrıcalıklı ilişki devam etmiş ve Vatikan hamilik rolünü cumhuriyetin ilan edildiği 1889 tarihine kadar sürdürmüştür. Hatta 1824 tarihli Brezilya Anayasası’nın 5. maddesinde Brezilya İmparatorluğu’nun resmî dininin Roma Katolik dini olduğu açıkça ifade edilmiştir. Aynı Anayasa’da imparatorun parlamento önünde

⁶ José Marcelino de Rezende Pinto, “The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil”, *The Education Systems of the Americas*, ed. Sieglinde Jorntz - Marcelo Parreira do Amaral (Cham: Springer Nature, 2021), 266.

⁷ Brezilya Coğrafya ve İstatistik Enstitüsü (IBGE) tarafından Brezilya nüfus sayımında kullanılan bir ten rengi veya ırk kategorisidir.

⁸ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Censo 2022*, (Erişim 10.02.2024).

⁹ “Brezilya Ülke Rehberi”, 1-2.

¹⁰ Recep Altın, *BRICS Ülkelerinde Eğitim Sistemi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Mesleki ve Teknik Eğitim Genel Müdürlüğü, 2018), 11.

¹¹ Office of International Religious Freedom (IRF Office), *2022 Report on International Religious Freedom: Brazil*, (Washington, U.S. Department of State, 2023).

¹² Evaldo Xavier Gomes, “Religion and the Secular State in Brazil”, *Religion and the Secular State: National State*, ed. Donlu D. Thayer (Madrid: Servicio de Publicaciones, 2015), 123.

¹³ Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, “Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments”, *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, ed. Michael T. Buchanan - Adrian Mario Gellert (New York: Springer, 2015), 1/283.

Roma Katolik dinine bağlı kalacağına dair yemin etmesi şart koşulmuştur.¹⁴ Cumhuriyetin ilanından yaklaşık iki ay sonra yeni hükümet, çıkardığı 119-A nolu kararname ile Vatikan'ın himayesine son vermiş ve din özgürlüğünün önünü açmıştır. Bu kararname ile dinî grupların yasal olarak tanınması sağlanmış ve her dinî grubun ibadet özgürlüğü garanti altına alınmıştır. Kilise ve Devlet arasındaki ayrımın son adımı ise 1891 tarihli ilk cumhuriyet anayasasının kabulü olmuştur. İlgili anayasada Devlet ve Kilise'nin iki ayrı güç oldukları şeklinde bir statü tanımlaması yapılmış; fakat bu ikisi arasındaki iş birliğinin devamı öngörülmüştür.¹⁵ 1988 tarihli son Anayasa ile Brezilya'nın dinî özgürlükleri garanti eden laik karakterde federal bir devlet olduğu tescillenmiştir. İlgili Anayasa'nın 5. maddesinin 6. bendinde inanç ve ibadet özgürlüğü garanti altına alınmıştır. Yine aynı Anayasa'nın 19. maddesinin 1. bendinde devletin, kamu yararı olması durumu hariç, kiliseleri ve dinî grupları finansal olarak desteklemesi ya da bunların faaliyetlerine haksız kısıtlama getirmesi yasaklanmıştır.¹⁶

Her ne kadar Brezilya anayasa gereği laik karakterde bir devlet olsa da Katolik Kilisesi eğitim ve siyaset alanında ayrıcalıklı yerini devam ettirmektedir. Zira Brezilya'da devletle anlaşma yapabilen tek dinî grup Katolik Kilisesi'dir. Devlet ve Kilise arasında 1935, 1989 ve 2008 yıllarında üç farklı anlaşma imzalanmıştır. İlk anlaşma diplomatik yazışmalarla, ikinci anlaşma silahlı kuvvetlerde dinî yardım hizmetleriyle ilişkilidir. 2008 yılına ait olan ve 2010 yılında onaylanan anlaşma ise en geniş kapsamlı olanıdır ve "Brezilya Federal Cumhuriyeti ile Papalık Arasındaki Katolik Kilisesi'nin Brezilya'daki Hukukî Durumuna İlişkin Anlaşma" adını taşımaktadır. Bu anlaşma ile Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu hak ve ayrıcalıklar yasal bir zemine kavuşmuştur.¹⁷ Brezilya'da din/mezhep değişikliği yoluyla mensuplarını arttıran Evanjelik Kilisesi'nin siyasî nüfuzunu giderek arttırdığı görülmektedir. Bu durum ülkede yüzyıllara dayanan Katolik Kilisesi hakimiyetinin bir ölçüde sorgulanması anlamı taşımaktadır. Nitekim Brezilya Ulusal Kongresi'nde "Evanjelik Parlamento Cephesi" ismiyle farklı siyasî partilere mensup Evanjelik milletvekili ve senatörlerden oluşan bir siyasî grup bulunmaktadır. Bu grup politik süreçlerde etkili olmaya ve Ulusal Kongre'de etkin bir rol oynamaya devam etmektedir.¹⁸

Brezilya'da Kilise dışındaki dinî yapılarla ilişki noktasında da politikalar geliştirilmiştir. Brezilya'da sosyal güvenlik açısından dinî yapıların Dinî Yapılar Ulusal Kayıt Bürosu'na (CER) kayıt yaptırması gerekmektedir. Aksi takdirde sosyal güvenlik pozisyonlarını korumaları ve vergi muafiyet haklarını sürdürmeleri mümkün değildir.¹⁹ Zira Anayasa, dinî özgürlükler yanında dinî gruplar için vergi muafiyeti de getirmektedir. Vergi muafiyeti için aranan kayıt şartı; ibadet yeri açma, dini öğretme ve yayma faaliyeti için aranmamaktadır. Vergi muafiyeti konusunda ise eyalet ve belediyelerde farklı uygulamalar olduğu görülmektedir.²⁰

Dinî ve etnik olarak çoğulcu bir toplum yapısına sahip olan Brezilya'da toplumun bazı kesimlerinin dinî ayrımcılığa maruz kaldığı ve bunun güncel önemi bir sorun haline geldiği görülmektedir. Brezilya'da son dönemde özellikle Afro-Brezilyalıların inançlarına yönelik saldırılarda artış gözlenmektedir. Kadın Aile ve İnsan Hakları Bakanlığına bağlı Ulusal İnsan Hakları Ombudsmanı 2021 yılında inanç özgürlüğü ihlaline dair 571 şikâyet aldığını rapor etmiştir ki bu sayı 2020 yılındaki sayının yaklaşık iki katıdır. Dinî hoşgörüsüzlükle ilişkili eylemlere en çok muhatap olanlar ülkenin kuzeydoğusunda bulunan Afrika kökenli dinlere

¹⁴ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 125; Fábio Henrique Rosa Senefonte, "The Relationship Between Religion and Education in Brazil", *Revista Linhas. Florianópolis* 19/40 (2018), 437.

¹⁵ Lima, "Religious Education in Brazil", 170.

¹⁶ CB, md. 19/1

¹⁷ Acordo Entre a República Federativa Do Brasil e a Santa Sé Relativo Ao Estatuto Jurídico Da Igreja Católica No Brasil (ABS), (11 Şubat 2010), Kanun No. 7.107; Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 130-132.

¹⁸ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 135.

¹⁹ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 134-135.

²⁰ IRF Office, *2022 Report on International Religious Freedom: Brazil*.

mensup gruplardır. Sorunun çözümü için yasal düzenlemeler yapılmış, dinî ayrımcılık için beş yıla, dinî nefret söylemi için ise bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası öngörülmüştür. Brezilya'da eyaletler düzeyinde dinî hoşgörüsüzlükle mücadeleye dönük farklı önlemler alınmaktadır. Bu kapsamda Rio de Janeiro'da Dinî Hoşgörüsüzlükle Mücadele Komisyonu oluşturulmuş; Bahia eyaletinde 20 Ocak'ta "Dinî Çoğulculuk İçin Sesler" adlı sanal bir dinler arası diyalog etkinliği gerçekleştirilmiş; Ceará Eyaletinde ise dinî ayrımcılıkla mücadele için özel bir polis birimi oluşturulmuştur.²¹

2. Brezilya Eğitim Sistemi

Brezilya'da yaklaşık 40 milyon öğrenci okula gitmektedir. Okullaşma oranı 6-14 yaş grubunda %99,4 tür. 15 yaş üstünde okuma yazma bilmeyenlerin oranı %5,6'dır.²² Eğitim kademeleri okul öncesi, temel eğitim, ortaöğretim ve yükseköğretim şeklinde yapılandırılmıştır. Okul öncesi eğitim 4-5 yaşlarını kapsayacak şekilde 2 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Diğer eğitim kademeleri 5+4+3 şeklinde formüle edilmiştir. Temel eğitim kendi içinde birinci ve ikinci kademe şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İlkokula denk gelen birinci kademe 1-5.; ortaokula karşılık gelen ikinci kademe ise 6-9. sınıfları kapsamaktadır. Ortaöğretim ise 10-12. sınıfları içine almakta ve 3 yıl sürmektedir. 2009 yılında Anayasa'nın 208. maddesinde yapılan değişiklikle zorunlu eğitim 4-17 yaş arasını kapsayacak şekilde 14 yıla çıkartılmıştır.²³

Eğitim sistemi de genel idare sistemi gibi federal hükümet, eyalet ve belediye şeklinde yapılandırılmıştır. Okulların 700 tanesi federal hükümet tarafından yönetilirken 31.000'i eyaletler, 113.000'i ise belediyeler tarafından idare edilmektedir.²⁴ Federal hükümet daha çok yükseköğretim ve meslekî eğitim alanıyla ilgilenmektedir. Kreş ve anaokullarından temelde belediyeler sorumludur. 1. sınıftan 9. sınıfa kadar olan eğitim kademelerinde sorumluluk eyalet ve belediyeler arasında paylaşılmış olmakla birlikte bu sorumluluk ağırlıklı olarak belediyelere bırakılmıştır. Lise ve meslekî eğitim kademelerinden ise öncelikle eyalet yönetimleri sorumludur.²⁵ Yüksek öğretimde ağırlık (%75) özel kurumlardadır. Özel sektör dışında en önemli pay federal yönetime aittir. Toplam yükseköğretim kurumlarının %16'sı, kamuya ait yükseköğretim kurumlarının ise %64'ü federal yönetimin idaresindedir. Eyaletler ise toplam üniversitelerin %8'ine; kamuya ait olanların ise %32'sine sahiptir.²⁶ Eğitimin finansmanında bu üç aktör ortak hareket etmektedir. Brezilya'da anayasa gereği federal hükümet, vergi gelirlerinin en az %18'ini; eyalet ve belediyeler ise %25'ini eğitime ayırmak zorundadır. 2019 yılı verilerine göre toplam eğitim harcamalarının %25,8'i federal hükümet, %34,4'ü eyalet ve özerk federasyonlar tarafından, %39,8'i ise belediyeler tarafından yapılmıştır.²⁷

Özel okullar, Brezilya eğitim sistemin önemli bir parçasıdır. Anayasa'nın 213. maddesi kamu kaynaklarının devlete ait okullara harcanmasını öngörmekle birlikte kâr amacı gütmeyen eğitim kurumlarının desteklenmesine de imkân tanımaktadır. Son dönemde özellikle erken çocukluk ve yükseköğretim düzeyinde devletin özel sektöre olan desteği artmış durumdadır.²⁸ Ülkedeki özel okulların önemli bir kısmı dinî okullardan oluşmaktadır. Özellikle 19. yüzyılın sonlarında cumhuriyet dönemine geçilip ilk Anayasa ile devlet okullarından din dersi kaldırıldığında, oluşan dinî özgürlük ortamından istifade ederek Katolikler başta olmak üzere dinî gruplar büyük din eğitimi kurumları inşa etmişlerdir. Ülkedeki Protestan okullarının inşası da bu döneme rastlamaktadır. Dönemin sonunda özel

²¹ IRF Office, *2022 Report on International Religious Freedom: Brazil*.

²² IBGE, *Censo 2022*.

²³ CB, md. 208.

²⁴ Pinto, "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil", 265.

²⁵ Pinto, "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil", 273-274; Santos, "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope", 1.

²⁶ Pinto, "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil", 273.

²⁷ Pinto, "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil", 272.

²⁸ Pinto, "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil", 268.

ve ücretsiz liselerin sayısı 700'ü geçmiştir ki bunların dörtte üçü Katolik Kilisesine aittir.²⁹ İleride "Özel Okullarda Din Eğitimi" başlığında görüleceği gibi bugün de özel okullar içinde Katolik Kilisesi'ne bağlı okullar çoğunluğu teşkil etmektedir.

3. Brezilya'da Örgün Din Eğitimi

3.1. Din Eğitiminin Tarihî Arka Planı

Brezilya'da din eğitiminin tarihçesi kolonileşme dönemine dayanmaktadır. Bu dönemde Roma Katolik inancı her alanda olduğu gibi eğitim alanında da baskın bir rol üstlenmiştir. Eğitim kurum ve hizmetleri tamamen Katolik Kilisesi'ne devredilmiş ve Kilise bunu dini yaymak için bir fırsat olarak değerlendirmiştir.³⁰ Eğitim faaliyetleri Portekiz Krallığı ile Katolik Kilisesi arasındaki anlaşmaya bağlı olarak daha çok Cizvitlerin kontrolünde yürütülmüş ve temelde halkın Hristiyanlaştırılmasını amaçlamıştır.³¹

İmparatorluk dönemine geçildiğinde çıkartılan ilk anayasanın yazılmasında önemli etkisi olan Rui Barbosa devlete bağlı okullarda hiçbir inancın empoze edilmemesini önermiş ancak bu durum cumhuriyet rejimine geçişin gerçekleştiği 1889 tarihine kadar devam etmiştir. 1891 tarihinde çıkartılan ilk cumhuriyet anayasası ile eğitimin seküler karakterde olacağı hükme bağlanmıştır. Devletin herhangi bir dinî faaliyeti desteklemesi yasaklanmış ve din eğitimi okullardan kaldırılmıştır. Bu durum Devlet ile Kilise arasında bir gerilime yol açmıştır.³² 1920'deki politik kriz Kilise ile Devlet arasında gayri resmî bir iş birliği sonucunu doğurmuş ve 1930'ların başlarında din eğitimi isteğe bağlı olarak yeniden okul programına girmiştir.³³ Dersin seçmeli statüsü 1934 Anayasası ile de teminat altına alınmıştır. Bu ve bunu takip eden tüm cumhuriyet anayasalarında din eğitiminin okul programında yer alan isteğe bağlı bir ders olduğu ve bu dersin içeriğinin belli bir dinî gruba göre belirlenmeyeceği hükmü muhafaza edilmiştir.³⁴

1945'li yıllarda eğitim yeniden tartışılan bir alan olmuş ve 1948 yılında Katolik Kilisenin din eğitimi alanındaki yönergeleri takip edilerek Ulusal Eğitim Standartları Kanunu (LDB) çıkartılmıştır. Fakat bu da eğitim alanında birliği sağlayamamış ve kanun üzerindeki revizyonlar devam etmiştir. 1950'lerde ilgili yasanın güncellenmesi kapsamında yürütülen çalışmalar esnasında en çok tartışılan konulardan biri din eğitimi programları üzerinde başta Katolik Kilisesi olmak üzere dinî kuruluşların kontrolü meselesi olmuştur.³⁵ Din eğitiminin okullardaki yeri, konumu ve Katolik Kilisesi'nin bu süreçteki rolü tartışılmaya devam etmekle birlikte dersin seçmeli statüsü korunmuştur. Okullarda din eğitiminin statüsü konusundaki tartışmalar 1988 Anayasası'nın kabulüyle sonuçlanan 1980'lerdeki anayasanın revizyonu sürecinin önemli başlıklarından biri olmuştur. Bu Anayasa'yı, 1996 tarihinde kabul edilen ve din eğitimiyle ilgili belli ilkeleri içeren eğitimin esaslarıyla ilgili yasa takip etmiştir.³⁶ Daha öncesinde okullarda doktriner temelde yürütülen din eğitimine bireyin hayatına önemli katkılar sunma; sağlam ve uyumlu bir toplumsal yapının inşasını kolaylaştırma misyonu yüklenmiştir. Din eğitimi vatandaşlık eğitiminin bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır.³⁷

²⁹ Lima, "Religious Education in Brazil", 165-166.

³⁰ Senefonte, "The Relationship Between Religion and Education in Brazil", 438.

³¹ Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/284-285.

³² Marcos Castro Carvalho - Horacio Federico Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy", *Cadernos Pagu* 50 (2017); Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/285.

³³ Lima, "Religious Education in Brazil", 167-168.

³⁴ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy"; Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/285.

³⁵ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

³⁶ LDB, 1996.

³⁷ Santos, "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope", 5, 7.

3.2. Din Eğitiminin Hukukî Dayanakları

Brezilya'da din eğitimi yasal olarak merkezî idare tarafından yapılan düzenlemelere dayanmaktadır. Buna mukabil bu temel metinlerle ters düşmemek koşuluyla ders içeriği ve istihdam gibi alanlarda yerel yönetimlere de düzenleme yetkisi verilmektedir. Brezilya'da din eğitiminin en önemli hukukî dayanağı 1988 tarihli Anayasa'nın 120. maddesidir. Bu maddede din eğitiminin seçmeli bir ders olacağı ve ilkokulda normal ders saatlerinde verileceği ifade edilmiştir.³⁸ Tıpkı Türkiye gibi Brezilya'da da Anayasa'da zikredilen tek dersin din eğitimi dersi olduğu görülmektedir.³⁹

Din eğitime kaynaklık eden bir diğer hukukî metin ise 1996 tarihli LDB'nin 33. maddesidir. İlgili maddede 1997 tarihinde yapılan değişiklikle ihtiyarî bir ders olmakla birlikte din dersi devlet okullarında normal okul saatinde okutulan ve temel vatandaşlık eğitiminin bir parçası olarak kabul edilen bir ders olarak tanımlanmıştır. Bu derste ülkenin dinî kültürel çeşitliliğine saygı gösterilmesi ve her türlü dinî propagandanın uzak durulması gerektiği de belirtilmiştir.⁴⁰ Yasaya göre, eğitim mezhep merkezli olmamalı ve dini yayma amacıyla gerçekleştirilmemelidir. Ayrıca bu derslere katılmak istemeyen öğrenciler için alternatif eğitim içerikleri sunulmalıdır. Okulların Afro-Brezilya dinini, tarihini ve kültürünü öğretmesi gerekmektedir. Yasal olarak askerî okullar hariç, kamu ve özel okul öğrencileri kutsal günlerinde, şayet inançları bu tür faaliyetleri yasaklıyorsa sınava ya da derse girmeme hakkına sahiptir. Yasa gereği okulların alternatif sınav ve telafi dersleri sunması zorunludur.⁴¹ Brezilya'daki yasalarda lise kademesinde din eğitimiyle ilişkili bir ders öngörülmemiştir.⁴² Yerel yönetimler temel eğitimde seçmeli olan din eğitimi dersini almak istemeyen öğrencilere farklı alternatifler sunmaktadır. Vatandaşlık, etik, insan hakları, kültürel çoğulculuk temalı faaliyetler bunların başlıcaları olarak ifade edilebilir. Zira Brezilya'da 7-14 yaş grubu öğrenciler için okullarda bu temalar altında programlar arası proje ve aktiviteler yer almaktadır.⁴³

Din eğitiminin önemli bir diğer yasal dayanağı da Kilise ve Devlet arasında 2008 yılında imzalanan Konkordato'dur. 2010 yılında Temsilciler Meclisinde %66 çoğunlukla kabul edilen bu anlaşmanın 11. maddesinde "Ensino Religioso (Din Eğitimi)", Brezilya'nın dinî kültürel çeşitliliğine saygı göstermek, dinî ayrımcılık yapmamak ve isteğe bağlı olmak koşuluyla Katoliklik ve diğer mezhepler için okullarda program dahilinde okutulan bir ders olduğu vurgulanmıştır.⁴⁴ Bu anlaşma ile okullardaki din öğretimi tekrar garanti altına alınmış ve dinî ayrımcılığa karşı çıkmak için bu garanti diğer dinî grupları içerecek şekilde genişletilmiştir.⁴⁵ Bu anlaşma ile Kilise, Devlet karşısındaki ayrıcalıklı yerini garanti altına almış; buna mukabil devletin yasalarla teminat altına almaya çalıştığı dinî kültürel çeşitliliğe duyarlı din eğitimi yaklaşımını kabul ettiğini beyan etmiştir.

3.3. Devlet Okullarında Din Eğitimi

Anayasa gereği federatif bir yönetim anlayışına sahip olan Brezilya'da 1970'lere kadar federal düzeyde din eğitiminin çerçevesini belirleyen bir referans metin oluşturulmamış; din

³⁸ CB, md. 120.

³⁹ Taciana Brasil Dos Santos, "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations", *Educação em Revista* 27 (2021), 3.

⁴⁰ LDB, 1997, md. 33.

⁴¹ IRF Office, *2022 Report on International Religious Freedom: Brazil*.

⁴² Her ne kadar lise kademesinde bir din dersi bulunmasa da okul ikliminde dinin izlerini görmek mümkündür. Nitekim Rocha (2016) 2010-2012 yılları arasında Federal Bölge'de yer alan 31 idari alanın 15'inde araştırma örneklemine dahil ettiği 23 lisenin %60.87'inin farklı dinî sembollere okulda yer verdiğini tespit etmiştir. Maria Zélia Borba Rocha, "Religious Expressions in Public Schools: Are They Social Representations or Ideology?", *Maringá* 38/3 (2016), 234.

⁴³ Ulisses Araújo - Valéria Arantes, "The Ethics And Citizenship Program: A Brazilian Experience in Moral Education", *Journal of Moral Education* 38/4 (2009), 492.

⁴⁴ ABS, md. 11; Nina Stocco Ranieri, "Home-Schooling and Religious Education in Brazil", *The Unwritten Brazilian Constitution*, ed. Rubens Beçak - Jairo Lima (Lanham Boulder New York London: Lexington Books, 2020), 6.

⁴⁵ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 133.

eğitimi süreçleri daha çok meclis kararları, kararnameler ve eyalet yasaları çerçevesinde yürütülmüştür. Bu durum okullarındaki din eğitimi uygulamalarında bölgeler arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkarmıştır. 1970'lerde bu farklılıkları minimize etmek ve okullardaki din eğitimi uygulamalarında ortak bir zemin oluşturmak için Din Eğitimi Kiliseler Konseyi (CIER, 1970); Kamu Okullarında Din Eğitimi (EREP, 1972); Dinlerarası Eğitim Derneği (ASSINTEC, 1973) ve Dinlerarası Din Eğitimi Komisyonu (CIERES, 1975) gibi kuruluşlar oluşturulmuştur. Bu kuruluşların çalışmaları neticesinde 1995 yılında toplanan Din Eğitimi Kiliseler Konseyi (CIER) de ulusal din eğitiminin standartlarını belirlemeyi ve eğitimin her kademesinde öğrencilerin dinî tercihlerine saygı duyan bir din eğitimi verilmesini garanti etmeyi amaçlayan Daimî Ulusal Din Eğitimi Forumu'nu (FONAPER) oluşturmuştur.⁴⁶ Bu Forum'un başkan unsurunun Katolik Kilisesi olması dikkat çekicidir. Zira bu kuruluşun organizasyon ve koordinasyonunda görev alan personelin çoğunluğu kiliselere, özellikle de Katolik Kilisesine bağlıdır. Forum'un başkanı da Brezilya Ulusal Piskoposlar Konferansı'na (CNBB) bağlı kişilerden seçilmektedir.⁴⁷

FONAPER'in kuruluşunu takiben 1996 tarihinde çıkartılan LDB'nin 9. maddesinde de bu konuda bir düzenlemeye gidilmiştir. Burada temel eğitimin asgarî içeriğini ve programa rehberlik edecek yeterlilik ve yönergeleri eyalet ve belediyelerle iş birliği içinde belirleme sorumluluğunu federal hükümete vermiştir.⁴⁸ Yine aynı yıl bu kapsamda Ulusal Program Ölçütleri (PCN) yayımlanmış; fakat bu metinde din dersiyile ilişkili bir düzenlemeye yer verilmemiştir. Bunun üzerine FONAPER 1997 tarihinde *Din Eğitiminin Ulusal Program Ölçütleri* adıyla bir öneri yayımlamıştır. Her ne kadar resmî bir hüviyet taşımasa da bu metin alanda öğretmenler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır.⁴⁹ 1997 tarihinde LDB'nin 33. maddesinde yapılan güncelleme ile yerel düzeyde din eğitimi alanında uygulamada müştereklik sağlanmasının amaçlandığı görülmektedir. Nitekim bu düzenleme ile yerel idarelerin içerikleri oluştururken dinî çeşitliliği gözetmesi, dinî propagandadan uzak durması hükmü koyulmuş; bunun yanında da eğitim programı hazırlanırken farklı dinî gruplar tarafından oluşturulmuş organizasyonların görüş ve önerilerinin alınması gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁰ Eyalet yönetimlerinin ilgili yasada belirtilen hususlar ve diğer temel yasalarda belirtilen özgürlüğe saygı ve toleransa değer verme gibi ilkeler çerçevesinde din derslerinin içeriğine dair düzenlemeler yapabilmeleri öngörülmüştür.⁵¹ Yine bu kapsamda 1998 yılında Ulusal Program Rehberi hazırlanmış ve bu rehberde "Din Eğitimi" adıyla müstakil bir öğrenme alanı da tanımlanmıştır. Fakat bu Rehber genel bir çerçeve sunduğu ve eyaletlerde din eğitimi uygulamalarına dair düzenlemeler içermediği için bölgeler arasında ciddi uygulama farklılıkları meydana gelmiş, her eyalet bu konuda kendi standart ve normlarını oluşturmuştur. Örneğin temel metinlerde hoşgörü ve tolerans vurgusu varken Rio de Janeiro eyaleti, devlet okullarında mezhep merkezli bir din eğitimi tercihiyle dikkat çekmiştir.⁵²

Brezilya'da din eğitimi alanında yerel düzeyde karşılaşılan farklı uygulamaların önüne geçebilmek noktasında en kapsamlı çalışma olan Ulusal Müfredat Ortak Tabanı (National Curriculum Common Base -BNCC-) tasarımına ise ancak 2015 yılında başlanabilmektedir. Tamamı FONAPER üyesi olan 166 uzmandan oluşan bir grupla yürütülen ortak müfredat çalışması Brezilya eğitim tarihinde geniş tabanlı bir istişare sonucu oluşan ilk programdır ve din eğitiminin de bu programda yer alması oldukça önemlidir. Uzun süren değerlendirmelerin sonucunda Eğitim Bakanlığı uygun bir modelle din eğitiminin vatandaşlık eğitimine katkı sunacağını kabul etmiştir. Oluşturulan ortak metinde yedi

⁴⁶ Santos, "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations", 3.

⁴⁷ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁴⁸ LDB, 1996, md. 9.

⁴⁹ Santos, "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations", 4.

⁵⁰ LDB, 1997, md. 33.

⁵¹ Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/286.

⁵² Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

prensip öne çıkmıştır ki bunlardan biri de din eğitimi doğrudan ilgilendiren çoğulculuktur.⁵³ BNCC bir çerçeve program olarak iş görmekte, yerel düzeyde ilgili birimler bu çerçeve programa ters düşmeyecek şekilde kendi programlarını hazırlamaktadırlar. Örneğin Rio de Janeiro Eyalet Yasası; inanç ve ibadet özgürlüğüne saygı, dinî ve kültürel çeşitlilik, Afro-Brezilya, yerli ve Yahudi inançlarının ulusal toplumun oluşumundaki etkisi; dinî özgürlük ile devletin laikliği arasındaki ilişki ve dinî ifade biçimlerine yönelik hoşgörüsüzüğün yasal sonuçları gibi konuları içeren derslerin programa dahil edilmesine izin vermektedir.⁵⁴

2015, 2016 ve 2018 tarihlerinde üç farklı versiyonu yayımlanan BNCC’de din eğitimi başlığında bazı önemli değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Nitekim müfredatın ilk iki versiyonunda din eğitimi; coğrafya, sosyoloji ve tarihle birlikte “Beşerî Bilimler” alanı altında yer almıştır. 2018 tarihli son versiyonda ise din eğitimi müstakil bir alan olarak müfredatta kendine yer bulmuştur. Her üç versiyonda da din eğitimi bir dinî bilgi alanı olarak kabul edilmiş olsa da ilk iki versiyonda dinî bilginin çoğulcu bir perspektifle ele alındığı; son versiyonda ise etik ve bilimsel perspektifin öne çıktığı görülmektedir. Nitekim ilk ikisinde amaç dinî çoğulculuğun ve farklı inançlara saygının öğretilmesi iken son versiyonda dinî bilgi, inanç özgürlüğü, dinî diyalog ve hayatın anlamına dönük amaçlar öne çıkmaktadır. Ulusal Eğitim Konsili 2019 yılında müfredatta tekrar kısmî bir revizyona giderek din eğitimi müstakil bir alan olmaktan çıkartıp tekrar “Beşerî Bilimler” alanının altına yerleştirmiştir.⁵⁵ Yeniden eski formata dönülmesinde ilk iki versiyonun çoğulculuğa duyarlı yapısının etkili olduğu değerlendirilebilir.

BNCC’nin son versiyonu incelendiğinde beceriye dayalı bir tasarım gerçekleştirildiği görülmektedir. Nitekim programda 30 bilişsel hedef, 63 tane de beceri yer almaktadır. Programda yer alan üç temadan “Kimlikler ve Diğerleri” temasında 11; “Dinî Tezahürler” temasında 18; “Dinî İnançlar ve Yaşam Felsefeleri” temasında ise 34 beceriye yer verilmiştir. İlk tema 1-3. sınıflarda, ikinci tema 1-4. ve 7. sınıflarda, son tema ise 4-9. sınıflarda işlenecek konuları ihtiva etmektedir.⁵⁶ Burada ilk ve son temaların tamamen ayrı sınıflarda verildiği; ikinci temanın ise bu iki tema arasında bir geçiş görevi üstlendiği görülmektedir. Bu sistem; eğitim sürecinin, farklılıkların farkına varma ve kimlik inşasıyla başladığını, dinî fenomene bağlı eylem ve uygulamaların fark edilmesi ile devam ettiğini ve bireyleri eylemlerinde motive eden dinî veya felsefi düşüncenin anlaşılmasına doğru geliştiğini göstermektedir.⁵⁷

3.4. Özel Okullarda Din Eğitimi

Brezilya’da özel okullar kâr amacı güden ve gütmeyen şeklinde temelde iki kategoriye ayrılmaktadır. Kâr amacı gütmeyen okullar ise dinî okullar ve hayırsever okullar şeklinde sınıflandırılmaktadır.⁵⁸ Brezilya’da özel okulların çoğunun mezhep merkezli eğitim veren dinî okullardan oluştuğu söylenebilir.⁵⁹ Dinî gruplar tarafından yönetilen okullar içinde en yaygın okul ağı ise Katoliklere aittir. Kilise okulları 1940’lı yıllarda Anísio Teixeira’nın öncülüğünde başlatılan ve Katolik Özel Okullarına karşı laik ve kaliteli bir kamu eğitimi için mücadele eden Escola Nova (Yeni Okul) hareketine kadar eğitim sisteminde çoğunluğu oluşturmuş, bu tarihten sonra ise Katolik okulları ortaöğretimdeki çoğunluğu devlet okullarına kaptırmıştır. Bu gelişmeler 1945’te Brezilya Katolik Eğitim Derneği (AEC); 1952’de Brezilya Katolik Yüksek Öğretim Derneği (ABESC) ve 1993 yılında Brezilya Katolik Okullarının Koruyucuları Ulusal Birliği’nin (ANAMEC) kurulmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁰

⁵³ Santos, “Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations”, 1, 5, 14.

⁵⁴ IRF Office, *2022 Report on International Religious Freedom: Brazil*.

⁵⁵ Santos, “Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations”, 9.

⁵⁶ BNCC, 11-12.

⁵⁷ Santos, “Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations”, 12.

⁵⁸ LDB, 1996, md. 20.

⁵⁹ Junqueira, “Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments”, 1/281.

⁶⁰ Manoel Alves, “A Escola Católica, Uma História De Serviço Ao Povo E À Nação Brasileira”, *Revista Diálogo Educacional* 3/7 (2002), 22-23.

Daha sonra bu üçünün birleştirilmesiyle Brezilya Ulusal Katolik Birliği (ANEC) oluşturulmuştur. Bu birliğin temel görevi Brezilya Ulusal Piskoposlar Konferansı (CNBB) ile iş birliği içinde ülke çapında ve her düzeyde Katolik eğitimini temsil ve organize etmektir.⁶¹ Ülkedeki Katolik okulların 1.100 tanesi ANEC'e bağlıdır. Bu okulların büyük çoğunluğu hayırsever okul statüsündedir ve buralarda okuyan öğrencilerin en az %20'si herhangi bir ücret ödememektedir.⁶² Bugün halen bu kurumlar eğitim sistemi içinde önemli bir etkiye sahiptir. Kilisenin özellikle okul öncesi ve ilköğretim kademesinde eğitim faaliyetlerine yoğun şekilde devam ettiği söylenebilir.

Tablo 1. 2020 Yılı Verilerine Göre Brezilya'da Katolik Okul Sayısı

	Okul Öncesi	İlköğretim	Ortaöğretim	Yükseköğretim Öğrenci Sayısı ⁶³		
				Yüksek Öğretim	Dinî Eğitim	Diğer
Okul	1.184	1.338	802	-	-	-
Öğrenci	170.145	547.254	175.111	21,223	53,230	451,273

Kaynak: Quentin Vodon, *Global Catholic Education Report*, 94'ten uyarlanmıştır.

Kilise okulları verdikleri kaliteli eğitimle öne çıkmakta, bu sebeple farklı inanç ve gelenekten öğrencilere ev sahipliği yapmaktadır. Daha önce sadece Katoliklere eğitim veren bu okullar 21. yüzyılda, özellikle II. Vatikan Konsili (1962-1965) sonrasında farklı dinî arka plana sahip öğretmen, personel ve öğrencilere hizmet sunan bir kuruma dönüşmüştür.⁶⁴ Çocuklarını buraya gönderen velilerin temel motivasyonu, onlara dinî bir eğitim aldirmek ve onları dindar yapmaktan ziyade onların buradaki kaliteli eğitimden istifade etmelerini sağlamaktır. Öğrenci profilindeki bu değişiklik kilise okullarının da daha çoğulcu bir perspektifle eğitim vermesini gerekli kılmıştır. Özellikle program kapsamındaki din eğitimi faaliyetlerinin BNCC'de öngörülen çerçeveye sadık kalınarak çoğulcu bir yaklaşımla yürütüldüğü söylenebilir.

Kilise okulları, çocuklarını daha dindar yetiştirmek isteyen veliler için de ek eğitim faaliyetleri sunmaktadır. Zira her ne kadar öğrenci profili çeşitlense de Devlet tarafından tanınan bu okullar ait oldukları geleneğe bağlı olarak kendi dinî kimliklerini oluşturma hakkına sahiptir. Bu amaçla ilgili okullarda program kapsamındaki din eğitiminden farklı olarak pastoral faaliyetler de düzenlenmektedirler. Öğrencilerin farklı dinî gruplara aidiyeti dikkate alınarak ortak din dersinde çoğulcu bir perspektif işe koşulsa da bu okullar, ailelere ve çocuklara tam anlamıyla mezhepsel faaliyetler de sunabilmektedir. Bunlar pastoral faaliyetler için oluşturulmuş yönergeler çerçevesinde yürütülmektedir.⁶⁵

Brezilya'da yakın dönemde Amerika kökenli Protestanların özellikle de Evanjelistlerin etkili bir dinî grup haline geldikleri ve bunun Protestan okullarına da ayrı bir prestij kazandırdığı görülmektedir. Amerika destekli bu okulların dinî olduğu kadar siyasal bir misyon da yüklendiği söylenebilir. Zira bu okullar Amerikan kültürünü ve değer dünyasını Güney Amerika'da yaymak gibi bir görev üstlenmekle eleştirilmektedir. Bu okullarda her zaman din dersine rastlamak mümkün olmasa da günlük okul pratikleri, öğrencileri dinî ve Amerikanist prensiplerle uyumlu bir yaşam ve toplum idealiyle şekillendirecek biçimde kurgulanmaktadır. Tarihî süreçte kırsal bölgelerde yoksul kitle için kurulan okullar ile şehir merkezlerinde daha zengin ailelerin çocuklarına eğitim vermek için açılan kolejler şeklinde

⁶¹ A Associação Nacional de Educação Católica do Brasil (ANEC), "Missão" (Erişim 12.05.2024).

⁶² Eduardo Campos Lima, "Catholic Schools in Brazil Cautious About Reopening During Pandemic", *cruxnow.com* (2020).

⁶³ İlgili çalışmada yükseköğretimde Kilise'ye ait kurum sayısı verilmemiştir.

⁶⁴ Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/287.

⁶⁵ Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, "Pedagogical Identity for Religious Education in Catholic Schools: A Brazilian Case Study", *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, ed. Michael T. Buchanan - Adrian-Mario Gellert (New York: Springer, 2019), 2/540-541.

yapılanan Protestan okullarının, bugün kırsaldakileri kapanmışken kolej formatındakiler varlığını devam ettirmektedir. Protestan okulları hem katı Katolik geleneğe hem de bu geleneğin etkisinde yürütülen devlet okullarındaki din eğitimi derslerine karşı bir tutum takınmış ve daha liberal bir söylem geliştirmiştir.⁶⁶ Bu tavır özellikle üst toplumsal sınıflarda bir karşılık bulmuş gözükmektedir.

3.5. Din Eğitimi Yaklaşımı

Brezilya'da kolonileşme döneminde eğitim sistemini kontrol eden Kilise, eğitim kurumlarını kendi dinî akidesini yaymak için kullanmış ve Brezilya'da Katolik inancının geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde din eğitimi mezhep merkezli, doktriner bir anlayışla yürütülmüştür. Brezilya'nın bağımsızlığını kazandığı 1822 sonrası süreçte de din eğitiminin bu karakterini muhafaza ettiği, bu konudaki yeni arayışların ancak yakın dönemde başladığı söylenebilir. Nitekim LDB'nin 1971 tarihli versiyonunda dahi din eğitiminin mezhep merkezli olarak tanımlandığı ve süreçlerin ilgili kiliselerin sorumluluğuna bırakıldığı görülmektedir.⁶⁷

Brezilya'da özellikle 1990'lı yıllarda mezhep merkezli din eğitimine alternatif oluşturmaya dönük çabaların hız kazandığı görülmektedir. Bu çabanın ilk somut sonuçlarından biri 1995 yılında çoğulculuğa saygı duyan bir din eğitimi verilmesini garanti etmeyi ve din eğitiminin seküler modelini geliştirmeyi hedefleyen FONAPER'in oluşturulmasıdır.⁶⁸ Bunu takiben 1996 tarihinde çıkartılan yeni LDB ile de dinî kültürel çeşitliliğe saygı gösterilmesi ve her türlü dinî propagandadan uzak durulması ve din dersinin içeriğinin belirlenmesinde farklı dinlere ait temsilcilerden oluşan sivil bir kuruluşa danışılması esası getirilmiştir.⁶⁹ İlgili düzenleme ile din eğitimine iki farklı yaklaşımı da mümkün kılan bir çerçeve çizilmiştir. Buna göre ya öğrenci ve velilerin dinî referanslarına göre mezhep merkezli bir eğitim verilecek ya da programın oluşturulmasından sorumlu farklı dinî topluluklar arasında varılan bir anlaşmaya dayalı olarak çoğulcu bir modelle eğitime devam edilecektir.⁷⁰ 1996 tarihli LDB'nin 33. maddesinde 1997 tarihinde yapılan değişikliklerle okullarda ihtiyarî olarak okutulan din dersi bütün sivilin eşit haklara sahip olması üzerine temellenen vatandaşlık inşa sürecinin bir parçası olarak tanımlanmış; kültürel, etnik ve dinî çoğulculuğa saygı prensibi öne çıkmıştır.⁷¹ Gerek FONAPER gerekse LDB'nin 1996 ve 1997 tarihli güncel şekli çoğulculuğa duyarlı bir din eğitimi daha makbul ve meşru hale getirmiş; yüzyıllara sâri mezhep merkezli din eğitimi, etkisini kaybetmeye başlamıştır. Din eğitimi veren kurumlar da kendilerini bu yeni anlayışa uyumlu hale getirmeye yönelik arayışlara girmişlerdir.

Her ne kadar yasal olarak din eğitiminde çoğulculuğu özendiren düzenlemeler yapılsa da kolonizasyon tecrübesi Brezilya'da bunların hayata geçirilmesini zorlaştıran baskın bir kültür oluşturmıştır.⁷² Kilise ve Devlet arasında imzalanan 2008 tarihli anlaşma da kimi çevrelerce mezhep merkezli bir din öğretimi için dayanak olarak değerlendirilmektedir. Özellikle BNCC öncesi döneme dair yapılan araştırmalarda din eğitiminin çoğulcu karakterden uzak olduğu yönünde tespitlerle karşılaşılmaktadır. Örneğin Diniz ve Lionço (2010) din eğitimi materyallerini incelemişler ve genel olarak çoğulculuğu reddeden bir tavrın varlığından bahsetmişlerdir.⁷³ Tomaz (2012) geleneksel, dışlayıcı ve ayrımcı bir

⁶⁶ Harethon Silveira Domingos - Taciana Brasil, "O Docente Nos Colégios Do Protestantismo De Missão: Quais Critérios De Formação Habilitam Para O Epistemicídio?", *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAEICIR)* (Florianópolis: FONAPER, 2022), 165.

⁶⁷ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁶⁸ Santos, "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations", 3, 10.

⁶⁹ LDB, 1997, md. 33.

⁷⁰ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁷¹ LDB, 1997, md. 33.

⁷² Junqueira, "Pedagogical Identity for Religious Education in Catholic Schools: A Brazilian Case Study", 2/539.

⁷³ Debora Diniz vd., *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil* (Brasília: Letras Livres/ Editora UnB/Unesco Brasil, 2010) akt. Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

modelin din eğitimi sınıflarında uygulandığını söylemiştir. Lima (2015) ise ortaokul düzeyinde yaptığı araştırmada öğretmenlerin tutucu dinî söylemi yeniden ürettiklerini ve siyahi öğrencilere sosyokültürel ayrımcılık uyguladıklarını tespit etmiştir. Lima ayrıca tarih, sanat ve din dersi öğretmenleriyle yaptığı görüşmelerde bu okullarda Katolikliğin egemen olduğunu ve bu durumun okuldaki uygulamalara etki ettiğini saptamıştır.⁷⁴

Mezhep merkezli yaklaşımın baskın olduğu yönündeki tespitler öne çıkıyor olsa da özellikle BNCC öncesi dönemde din eğitiminin nasıl uygulanacağına dönük bir ortak çerçeve oluşturulmadığı için benimsenen din eğitimi yaklaşımında yerel düzeyde farklılıklar olduğu görülmektedir. Örneğin São Paulo eyaletinde din eğitimi içeriği hiçbir inancı dışarıda bırakmayacak şekilde dinler tarihi formatında verilmiştir. Santa Catarina eyaletinde din eğitimi; çoğunluğunu Katoliklerin oluşturduğu farklı dinî grupların ortak katkısıyla mezheplerüstü bir yaklaşımla yürütülmüştür. Rio de Janeiro'da ise mezhep merkezli bir eğitim uygulanmıştır.⁷⁵

2018 tarihli BNCC'nin din eğitimi yaklaşımındaki dönüşüm için önemli bir etki oluşturduğu ve bazı önemli değişimleri de beraberinde getirdiği görülmektedir. Zira BNCC laik bir din eğitimi öngörmekte, bunu da fenomenolojik ve antropolojik modele dayandırmaktadır. Ancak programa yön veren ağırlıklı bakışın fenomenolojik olduğu görülmektedir.⁷⁶ Din eğitiminin başlangıç noktası, öğrenciler arasındaki sosyal etkileşimdir. Bu derslerin; öğrencilerin, bilgilerini kademeli olarak güncellemelerine, etraflarındaki çeşitli dinî deneyimler üzerinde yansıma yapmalarına, varoluşsal sorgulama becerilerini geliştirmelerine, argümantasyona dayalı yanıtlar oluşturmalarına, farklı kültürlerin yapılandırılmasında ve sürdürülmesinde dinî geleneklerin rolünü analiz etmelerine, farklı inançlar ve doğruların anlamını çözümlemelerine fırsatı sunması beklenmektedir.⁷⁷ BNCC ile farklı dindarlık biçimleri hakkındaki tartışmalarda felsefî bakışın da sürece yansıtılması istenmektedir. Öğrenme hedeflerinde öğrencilerin kendi anlam öykülerine yönelik eleştirel yansıma yapabilmesine ve kendini konumlandırabilmesine vurgu yapıldığı görülmektedir. Din eğitimiyle öğrencilerin kendilerini fark etmeleri, kendi kimliklerini inşa etmeleri, aynı zamanda dinî çeşitliliğe yönelik saygıyı arttırarak diğer kimlik ve seçeneklerle de tanışmaları umulmaktadır. Eğitimcilerden de öğrencinin kimliğini kabul ve takdir etmesi beklenmektedir. Okul programında toplum, kültür, insan davranışları ve dindarlık diğer boyutlarla birlikte öğrencilere sunulmaktadır. Dinî çoğulculuk, okullarda vatandaşlık eğitiminin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu metinde öne çıkan etik ve bilimsellik vurgusu, daha önce hâkim olan mezhep merkezli yaklaşıma son verildiği şeklinde yorumlanmaktadır. Zira 4.439 nolu anayasa ihlal davasında 2017 yılında Anayasa Mahkemesi din öğretiminin mezhep merkezli olabileceği yönündeki kararına rağmen ilgili çalışmanın hiçbir versiyonunda bu modelin benimsenmediği görülmektedir.⁷⁸

Din eğitimi alanında yakın dönemde öne çıkan çoğulcu perspektifin özel statüdeki kilise okullarını da etkilediği görülmektedir. Bu okullar, 1996 tarihli eğitim yasası ve 2018 tarihli BNCC din eğitimi süreçlerinde toplumdaki farklılıkları dikkate almayı şart koştuğu için buna uygun adımlar atmış ve farklı dinî tecrübeleri keşfe dönük bir eğitim benimsemiştir.⁷⁹ Katolik okullarında nasıl bir din eğitimi verileceği meselesi Brezilya Piskoposlar Konferansı

⁷⁴ Joselia Barros Queiroz Lima, "Sons do Silêncio: a Relação Entre Igreja Católica e Educação Escolar- um Estudo de Caso". *Revista Vozes do Vale*, 1/7, (Mayıs 2015), 1-21 akt. Senefonte, "The Relationship Between Religion and Education in Brazil", 442-445.

⁷⁵ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁷⁶ Taciana Brasil, "Formação Docente E Modelos De Ensino Religioso: Exigências E Especificidades", *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAE CIR)* (Florianópolis: FONAPER, 2022), 157.

⁷⁷ Junqueira, "Pedagogical Identity for Religious Education in Catholic Schools: A Brazilian Case Study", 2/544-545.

⁷⁸ Santos, "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope", 8; Santos, "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations", 9-10, 14.

⁷⁹ Junqueira, "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments", 1/287.

ve Brezilya Katolik Eğitim Derneği tarafından tartışılmıştır. İlköğretimde bu noktada din eğitimi ile kateşist din eğitim arasında bir ayrıma gidilmiş ve okullardaki eğitimin çoğulculuğu esas alan ve okul müfredatına entegre edilmiş bir din eğitimi olacağı kararlaştırılmıştır. Modern toplumun çoğulculuğu, din özgürlüğü ve ailelerin kendi ahlakî ve dinî prensiplerini tanımlama hakkı kabul edilmiştir. Burada eğitim veren öğretmenlerden beklenen; öğrencilere farklı dinler hakkında bilgi vererek onların dünyayı daha geniş bir perspektiften anlamalarına olanak tanıyacak temel bir sosyal ve dinî formasyon sunmalarıdır.⁸⁰ Bununla birlikte, daha önce belirtildiği üzere Kilise'ye bağlı özel okullar, ortak din derslerinin dışındaki sunduğu pastoral faaliyetlerde mezhep merkezli din öğretim faaliyetlerine de eşzamanlı olarak devam etmektedir.

Genel anlamda bakıldığında din derslerinde içeriğin tek bir dine hasredilmesi yasal olarak mümkün olmadığı için eğitimin Katolik bir din eğitimi olduğu söylenemez. Buna mukabil bu derslerin ülkedeki tüm dinî çeşitliliği yansıtan çoğulcu bir karaktere büründüğünü söylemek de mümkün değildir. Zira Katoliklik başta olmak üzere bazıları diğerlerine göre daha prestijlidir. Hatta özellikle spiritüalistlerin ve Afrika kökenli dinlerin uygulamalarına, bazı baskın dinî grupların karşı çıktığı görülmektedir. Kanunlarda durum farklı olsa da pratikte Katoliklik baskın karakterini devam ettirmektedir. Bu etki ilgili dersin bazı okul ve öğretmenler tarafından Katolik din dersi olarak görülmesine neden olmaktadır. Ülke çapında birçok okulda Katolikliğe ait sembollerin (haç, azizler, ikonlar vb.) kullanılması, dua seremonisine yer verilmesi, Brezilya'da bazı resmî tatillerin doğrudan Katolik kaynaklı olması bu etkiyi açıkça gözler önüne sermektedir.⁸¹ Bu etki kimi çevreler tarafından Katolikliği yayma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilerek ciddi anlamda eleştirilmektedir. Buna karşın kimi çevreler de bunun çoğulculuğa aykırılık anlamı taşımadığını dile getirmektedir. Örneğin Santos (2021) burada amacın öğrencileri dinin mensubu yapmak değil, diğer dinlere ve dinî çoğulculuğa saygı göstererek Hristiyanlığın öğretilerini ve temellerini aktarmak olduğunu iddia etmektedir. Ona göre din eğitimi daha çok vatandaşlık ve toplumsal uyum temelinde yürütülmekte; inanç, barış, adalet, kültür ve insanlar arasında saygı gibi kavramlara vurgu yapılmaktadır.⁸²

3.6. Yüksek Din Eğitimi ve Öğretmen Yetiştirme

Brezilya'da 1996 tarihli LDB'ye kadar öğretmenlerin yetiştirilmesi, seçimi ve ataması konusunda bir standart belirlenmemiştir. İlgili yasanın 62. maddesi, 1999 tarihli ve 3276 sayılı Kararname ve 2014 tarihli Ulusal Eğitim Planı (PNE) ile öğretmenlerin en az lisans düzeyinde eğitim almış olması şarta bağlanmıştır.⁸³ Bununla birlikte ilgili metinlerde din eğitimi öğretmeni yetiştirmek için hiçbir zaman ulusal bir politika belirlenmemiştir. Buna dair takip ve düzenleme sorumluluğu eyaletlere ve okullara bırakılmıştır. Din dersi öğretmeni seçiminde bir düzenlemeye gidilmediği için bu dersler zaman zaman ders saati az olan diğer alandaki öğretmenlerin ücret almak için girdiği bir ders halini almıştır ve bu dersi herkesin verebileceği şeklinde bir toplumsal kabul oluşmuştur.⁸⁴

Brezilya'da din dersi öğretmeni yetiştirme süreçlerinde eyaletler arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Santa Catarina eyaleti, LDB-97 yürürlüğe girdikten sonra Din Bilimleri altında öğretmen yetiştirme programı uygulayan ilk eyalet olmuştur. São Paulo eyaletinde 2001 yılında Eyalet Eğitim Konsili tarafından alınan karar uyarınca bu dersi verecek öğretmenlerin sosyal bilimler, felsefe ya da tarih alanında lisans derecesine sahip olması şartı getirilmiştir. Bu öğretmenleri yetiştiren programların içeriğinin ise Campinas Devlet

⁸⁰ Junqueira, "Pedagogical Identity for Religious Education in Catholic Schools: A Brazilian Case Study", 2/541.

⁸¹ Senefonte, "The Relationship Between Religion and Education in Brazil", 440.

⁸² Santos, "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope", 7.

⁸³ Alysson Brabo Antero - Marililson Barbosa da Silva, "Formação E Atuação Docente No Ensino Religioso: O Prescrito, O Real E O Necessário", *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAEICIR)* (Florianópolis: FONAPER, 2022), 149 -155.

⁸⁴ Antero - Silva, "Formação E Atuação Docente No Ensino Religioso: O Prescrito, O Real E O Necessário", 149-155.

Üniversitesi'nde tarih lisans programı tarafından hazırlanması kararlaştırılmıştır. Mezhep merkezli bir model uygulayan Rio de Janeiro Eyaletinde bu dersi okutacak öğretmenlerin akreditasyonları, dinî otoritelerin yetkisine bırakılmıştır.⁸⁵

Genel olarak bakıldığında yakın döneme kadar din dersi öğretmenlerinin eğitiminin, dinî kuruluşlar veya benzeri organizasyonlar tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir.⁸⁶ Bunun sebep olduğu farklı uygulamaları ortadan kaldırmak için ülke genelinde Din Bilimleri ismiyle bir lisans programı açma çalışmalarının devam ettiği görülmektedir. Nitekim bazı bölgelerde yükseköğretim kurumları, LDB-97'nin 33. maddesi doğrultusunda Din Bilimleri lisans programları açmaktadır. Din eğitimi alanında öğretmen yetiştirme süreçlerinde birliktelik sağlayabilmek için BNCC'nin yürürlüğe girdiği 2018 yılında Din Bilimleri Ulusal Müfredat Yönergesi (CNE/CP) hazırlanmıştır. Bu yönerge ile programda öngörülen amaç ve yeterlikleri gerçekleştirecek din dersi öğretmenini yetiştirebilmek amaçlanmıştır. BNCC'nin öngördüğü fenomenolojik karakterli din eğitimi çeşitli dinî kültürler ve yaşam felsefeleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirdiğinden öğretmenlere bu yeterliliklerin kazandırılması, Din Bilimleri lisans programıyla sağlanmak istenmiş, CNE/CP'de de buna uygun bir düzenleme öngörülmüştür.⁸⁷

Bütün bu çabalara rağmen Brezilya'da din eğitimi öğretmeni yetiştirmeye yönelik ulusal bir düzenleme olmadığı için Din Bilimleri programlarının sayısının ülke genelinde çok sınırlı kaldığı görülmektedir. Örneğin; kuzey bölgesinde sadece bir üniversite, din eğitimi alanında çalışacak profesyonelleri yetiştirmek için düzenli bir lisans programı sunmaktadır. 2019 yılında Amapá Eyaleti'nde 41 din dersi öğretmeni ile yapılan bir çalışmada din dersi öğretmenlerinin sadece %12'sinin bu alana öğretmen yetiştiren Din Bilimleri lisans mezunu olduğu tespit edilmiştir. Bu alanda çalışan öğretmenlerin %78'inin eğitim ya da tarih gibi alanlardan mezun olup din eğitimi pedagojik formasyonu alan kişilerden oluştuğu; %10'unun da teoloji mezunu oldukları görülmüştür. Bu sonuç öğretmenlerin sadece %12'sinin öğretim yaptığı alanda lisans düzeyinde hizmet öncesi eğitim aldığını göstermektedir. João Pessoa'nın belediye okullarında yapılan bir başka araştırma da burada görev yapan din dersi öğretmenlerinin sadece %11'inin kendi alanlarında lisans eğitimi gördüklerini ortaya koymaktadır.⁸⁸

Brezilya'da din dersi öğretmenlerinin atanmasında dinî grupların özellikle de Kilise'nin önemli bir rol oynadığı; bu süreçlerin daha çok dinî gruplarla iş birliği içinde eyalet ve okul düzeyinde yürütüldüğü görülmektedir. Nitelim 1961 tarihli LDB öncesinde öğretmenlik eğitimi alıp almadığına bakılmaksızın bu dersi verecek kişilerin ilgili dinî kuruluşlar tarafından görevlendirilmesi öngörülmüştür. 1961'de ise ilgili Kanun gereği eyaletlerin din eğitimi personeli istihdam etmesi yasaklanmıştır. 1971 tarihli güncellenen LDB yasası ile bu yasak kaldırılınca Katolik liderler eyalet valilerine ve belediye başkanlarına din eğitimi alanına resmî yolla kendi elemanlarını ataması konusunda baskı yapmaya başlamıştır. Ders öğretmenlerinin atanmasında dinî otoritenin belirleyici olması hukukî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu uygulamanın Anayasa'da belirtilen dinî ve kültürel çeşitliliğe saygı ilkesini ihlal ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca Evanjelistler, spiritüalistler ve Afro-Brezilya kökenli grupların bir dinî otoriteye sahip olmayışları böyle bir imkândan yoksun olmaları sonucunu doğurmaktadır ki bu da eşitsizliği beraberinde getirdiği için eleştirilmektedir.⁸⁹

Dini öğretmenin yanında politik hedefleri olmakla eleştirilen Protestan okullarında öğretmenlik yapacak kişilerde akademik bilginin yanında kimlik ve sosyal çevre de önemli bir belirleyici olarak iş görmektedir. Nitekim bu kurumlarda görev yapacak öğretmenlerin

⁸⁵ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁸⁶ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 138.

⁸⁷ Brasil, "Formação Docente E Modelos De Ensino Religioso: Exigências E Especificidades", 159.

⁸⁸ Antero - Silva, "Formação E Atuação Docente No Ensino Religioso: O Prescrito, O Real E O Necessário", 152

⁸⁹ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

Protestan, Amerikan, liberal ve beyaz değerlerini benimsemiş ve bunları hayatına yansıtmış olması şartı aranmaktadır. Bu kişiler hizmet öncesi eğitimlerini de genelde Amerika'da almaktadırlar.⁹⁰

3.7. Din Eğitimiyle İlişkili Güncel Tartışmalar

Brezilya'da din eğitimi alanının en sıcak başlığının Kilise'ye tanınan ayrıcalık olduğu ifade edilebilir. Zira Devlet ve Kilise arasında imzalanan Kondordato farklı çevreler tarafından "Kilise ayrımcılığı" şeklinde tanımlanmaktadır. Dönemin devlet başkanı D. Geraldo Lyrio Rocha ise bu anlaşmayı "Kilise'nin ayrıcalığı" olarak değil "verilmiş bir hak" olarak nitelemiş ve diğer dinî grupların da bunu talep edebileceğini söylemiştir. Dönemin CNBB sekreteri Odilo Scherer da bu anlaşmanın Devlet ve Kilise arasındaki ilişkiyi netleştirdiğini ifade etmiştir.⁹¹

Söz konusu anlaşma 2009 yılında yürürlüğe girmek için başkan onayını beklerken toplumun farklı kesimlerinden STK'lar bu anlaşmaya karşı basın açıklaması yapmıştır. Buralarda dinî gruplar ya da onların temsilcileriyle bağımlılık ve müttefiklik ilişkisi kurulmasını yasaklayan 1988 Anayasası'nın 19. maddesini dayanak olarak göstermişlerdir. Ayrıca onlar, Kilise dışında hiçbir dinî grubun böylesi bir anlaşmayı mümkün kılacak meşru araçlara sahip olamayacağını da dile getirerek bu anlaşmaya itiraz etmişlerdir.⁹² En güçlü itirazlardan biri Evanjelistlerden gelmiştir ve önde gelen dinî liderlerden biri olan Silas Malafaia bu anlaşmayı "kiliseye verilmiş açık çek" olarak nitelemiştir.⁹³ Parlemantodaki Evanjelist gruplar da Katolik Kilisesi'ne ayrıcalık tanınmasını illegal bir adım olarak nitelemişlerdir.⁹⁴

2010 yılında anayasaya aykırılık iddiasıyla ilgili anlaşma aleyhine Anayasa Mahkemesi'ne dava açılmıştır.⁹⁵ Anayasaya aykırı olduğunu söyleyenler özellikle Anayasa'nın 33. maddesini buna dayanak göstermişler ve laikliğin gereği olarak kamusal alanların dinî kurumlar tarafından işgal edilemeyeceği; mezhep merkezli bir eğitimin kamuda çalışan laik ve dinî aidiyeti olan öğretmenler arasında farklılıklar yaratacağı ve bunun da eşitlik ilkesinin ihlaline yol açacağı; bu uygulamanın hoşgörüyü ve farklılıklara saygıyı teşvik eden çoğulcu din eğitiminin önüne geçeceğini ileri sürmüşlerdir. Mahkeme 6'ya karşı 5 oyla bu anlaşmayı uygun bulmuştur. Aykırılık yönünde oy kullananlar, kamusal alanın dinî kurumlar tarafında işgal edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Aykırılığın reddi yönünde oy vereneler de yine Anayasa'ya işaret etmişlerdir. Zira Anayasa'nın özsözünde "Tanrıya şükürler olsun" ifadesi yer almakta ve ayrıca 210. madde gibi dini yayma faaliyetine izin veren maddeler bulunmaktadır. Buna ilaveten 226. maddede dinî evliliğe işaret edilmekte, 5. maddede ise devlet kurumlarında dinî yardıma izin verildiği görülmektedir. Ayrıca bu görüşte olanlar dinin dogmatik doğası gereği burada tarafsızlığın mümkün olmadığını da dile getirmektedirler. Bunlar ilkokulda din eğitiminin isteğe bağlı ve program için bir ders olması gerektiğini ve bu derslerin öğretimi için dinlerin temsilcilerinin okullarda eğitim vermek üzere ücretli olarak görevlendirilmesini talep etmektedirler.⁹⁶

Eğitimde Kilise etkisi, dinî özgürlük ve mezhep merkezli eğitim tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Anayasal olarak güvence altına alınan dinî özgürlükler özellikle kamuda dinî sembollerin kullanımı, okullarda din eğitimi, dinî günlerin görünürlüğü, resmî

⁹⁰ Domingos - Taciana Brasil, "O Docente Nos Colégios Do Protestantismo De Missão: Quais Critérios De Formação Habilitam Para O Epistemicídio?", 167.

⁹¹ Jose Ivo Follman - Celso Gabatz, "Secular State and Freedom of Religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the 'General Law of Religions'", *Ciências Sociais Unisinos* 53/2 (2017), 230.

⁹² Follman - Gabatz, "Secular State and Freedom of Religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the 'General Law of Religions'", 230.

⁹³ Follman - Gabatz, "Secular State and Freedom of Religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the 'General Law of Religions'", 231.

⁹⁴ Gomes, "Religion and the Secular State in Brazil", 131-132.

⁹⁵ Carvalho - Sívori, "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy".

⁹⁶ Ranieri, "Home-Schooling and Religious Education in Brazil", 3-5.

kurumlarda dinî yardım, vergi muafiyeti, Devlet ve Kilise arasındaki iş birliği ve bazı dinî grupların politikadaki etkisi bağlamında tartışılmaktadır.⁹⁷ Konu, Brezilya mahkemelerinde davaya konu edilen önemli bir başlıktır. Bu çerçevede devlet okullarında din eğitimi verilmesi, kiliselerin ve dinî derneklerin vergilendirilmesi, Kilise ve dinî grupların seçim süreçlerine dahil olması, orduda dinî yardım gibi konularda verilmiş mahkeme kararları vardır. Ancak konuya dair verilen kararlarda mahkemeler arasında da farklılıklar olduğu görülmektedir. Örneğin bazı dinî gruplar için kutsal kabul edilen cumartesi günü ile ilgili kararlarda bu durum görülmektedir. Yedinci Gün Adventist Kilisesi, Yahudiler gibi kendileri için de kutsal olan bu güne sınav koyulmaması ve bu sınavların başka güne alınması yönünde okul idaresinden talepte bulunmuşlar ve bu konu mahkemeye intikal etmiştir. Anayasa Mahkemesi dâhil bazı mahkemeler bu hakkın kullanılması yönündeki talebi bir ayrımcılığa neden olacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Mezhep merkezli yaklaşım da dinî özgürlük bağlamında itirazla karşılaşmış; 2000 yılında Rio de Janeiro mahkemesi bu itirazı değerlendirmiş ve mezhep merkezli “confessional” din eğitiminin din özgürlüğüne engel olmadığına hükmetmiştir. Bazı mahkemeler ise tersi istikamette hüküm vermiştir. Dinî özgürlükle ilişkilendirilebilecek bir diğer husus okullarda dinî sembollerin kullanımıdır. Bu da davaya konu kılınmış ancak Federal Mahkeme dinî sembollerin kamu kurumlarında kullanımının anayasaya aykırı olmadığına hükmetmiştir.⁹⁸

Brezilya'da mezhep merkezli din eğitimi tartışmalarının bir diğer sonucu evde eğitim modeline ilişkin talepteki artış olmuştur. 1988 Anayasası'nda dinî ihtiyaçları karşılama, akran zorbalığı, uyuşturucu ve şiddetle mücadele gibi konularda işlevsel olan; ancak devlet tarafından öngörülen içeriği sunan ve devlet denetimine imkân veren; eğitim konusunda aile ve devlet arasındaki iş birliğine dayalı rolü gözetken bir evde eğitime izin verilmiştir. Din eğitimi bağlamında evde eğitim uygulamaları, devletin; inanç ve dini öğretme özgürlüğü alanına müdahil olacak şekilde etkisini arttırması ya da ailenin, çocuğuna doğrudan ilkökul eğitimi verecek şekilde kendi alanını genişletmesi temelinde tartışılmıştır. Hatta bu konu da mahkeme süreçlerine konu kılınmıştır. 2017 yılında Anayasa Mahkemesi mezhep merkezli din eğitiminin Anayasa'ya aykırılık teşkil etmediği yönünde karar verdikten sonra 2018 yılında yapılan temyiz başvurusunda ev okulu modeli de gündeme gelmiş ve mahkeme bu konuda yasal bir düzenleme olmadıkça bu tür bir uygulamanın, anne babaların, çocuklarının eğitimiyle ilgili sorumluluklarını yerine getirmede yeterli olmayacağına karar vermiştir. Anayasa Mahkemesi evde eğitim verilebilmesi için ayrı bir kanun çıkartılması gerektiğine işaret etmiştir.⁹⁹

Sonuç

Siyasal ve toplumsal değişimlere karşı oldukça duyarlı bir alan olan din eğitimi, Brezilya eğitim sisteminde geçmişten bugüne farklı gerekçelerle tartışılmalı önemli başlıklardan biri olmuştur. Kolonizasyondan imparatorluğa, oradan da laik karakterdeki cumhuriyete doğru evrilen siyasal süreç din eğitimi derinden etkilemiş ve alanda ciddi değişimleri de beraberinde getirmiştir. Din-devlet ve din-toplum ilişkisinde oynadığı kilit rol din eğitime hukukî olarak ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır. Zira tıpkı Türkiye'de olduğu gibi Anayasa'da ismi geçen tek ders din dersi olmuştur. Bir açıdan bakıldığında olumlu gibi görünse de aslında bu durum din eğitimi alanındaki tartışma ve gelişmelerin politik bir düzlemde yürütülmesinin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Siyasî güç odaklarının değişimine bağlı olarak her seferinde yeniden kurgulanan din ve devlet ilişkisi, yönetici elitlerin dinin etki ve nüfuzunu kullanmak istemesi ve nihayetinde benimsenen seküler devlet anlayışı din eğitiminin amaç ve yaklaşımlarında farklılaşmalara neden olmuştur. 2018 yılında yayımlanan BNCC ile din eğitimi bilimsel ve pedagojik bir zemine

⁹⁷ Follman - Gabatz, “Secular State and Freedom of Religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the ‘General Law of Religions’”, 228-229.

⁹⁸ Gomes, “Religion and the Secular State in Brazil”, 128, 129, 139.

⁹⁹ Ranieri, “Home-Schooling and Religious Education in Brazil”, 2, 9, 11.

oturtulmaya çalışılmışsa da genel anlamda bu alanda politik karar ve tercihlerin etkili olduğu görülmektedir.

Brezilya'da tarihî süreçte din eğitimi önemli değişimler yaşanmış olmakla birlikte bu alanın bazı karakteristik özelliklerini her zaman devam ettirdiği söylenebilir. Bunlardan biri din eğitimi süreçlerinde Katolik Kilisesi'nin başat aktör olarak her dönemde varlık ve etkisini sürdürmesidir. Zaman zaman iktidar üzerindeki etkisi zayıflasa da Kilise, toplumdaki karşılık ve nüfuzunu kullanmayı başarmıştır. Bu durum politika yapıcılarını din eğitimi alanında Kilise ile iş birliğine zorlamıştır. Kilise'nin din eğitim alanındaki etkisini gösteren en önemli örneklerden biri din eğitiminin standartlarını belirlemek için 1995 tarihinde kurulan FONAPER'de görev alan personelin çoğunluğunun kiliselere, özellikle de Katolik Kilisesi'ne bağlı oluşudur. Bu topluluğun başkanı da Brezilya Ulusal Piskoposlar Konferansı'na (CNBB) bağlı kişilerden seçilmektedir. 2018 tarihinde son versiyonu yayımlanan BNCC için oluşturulan 166 kişilik uzman grubun tamamının FONAPER üyelerinden oluşması da eğitim alanında Kilise'nin etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kilise'nin, din eğitimi alanındaki etkisi ise daha güçlüdür. Bu anlamda onun ayrıcalıklı yerini gösteren en önemli belge Devlet ve Kilise arasında 2008 yılında imzalanan Konkordato'dur. Zira başka hiçbir dinî grupla böyle bir anlaşma imzalanmamıştır. Bu anlaşma ile Kilise'nin din eğitimi süreçlerinde rolü garanti altına alınmıştır.

Genel olarak Brezilya'da din eğitimi uygulamalarına yön veren yaklaşıma bakıldığında mezhep merkezli bir modelden çoğulcu modele doğru bir geçiş gözlenmektedir. 1996 tarihli LDB'nin 33. maddesinde anayasa gereği ilköğretimde seçmeli olarak okutulan din derslerinin vatandaşlık eğitiminin bir parçası olarak görüldüğü ve ülkenin dinî kültürel çeşitliliğine saygıyı esas alan bir yaklaşımla işlenmesi gerektiği belirtilmektedir. Buna rağmen mezhep merkezli uygulamaların ve bu konudaki tartışmaların bir süre daha devam ettiği görülmektedir. Din eğitimi süreçlerinde Kilise'nin etkisine ve mezhep merkezli bir din eğitiminin laik bir sistemle uyumuna dair tartışmalar 2018'de son versiyonu yayımlanan BNCC onaylanana kadar uygulamada farklı sorunlara neden olmuştur. BNCC ile din eğitimi mezhepsel olmayan bir içerikle; programın öngördüğü ilke, yöntem ve materyallere göre uygulanmaya başlanmış ve tartışmalar bir nebze de olsa azalmıştır.¹⁰⁰ Bugün gelinen noktada BNCC sonrası süreçte din eğitimi ağırlıklı olarak fenomenolojik bir yaklaşımın hayata geçirilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Brezilya'da din eğitiminin karakteristik özelliklerinden biri bu alanda ülke genelinde uygulamada bir bütünlük sağlanamamış olmasıdır. Ülkenin federal bir devlet modeliyle yönetilmesi ve eyaletler başta olmak üzere yerel yönetimlerin süreçte inisiyatif ve yetki kullanabiliyor olması ülkede eş zamanlı farklı din eğitimi yaklaşım ve pratikleriyle karşılaşılması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte kimi zaman taban tabana zıt olan bu uygulamaların ortak bir çerçeveye oturtulması yönünde çalışmalar olduğu da görülmektedir. Yeni Anayasa'nın kabulü (1988), FONAPER'in kurulması (1995), LDB'nin güncellenmesi (1997), Din Eğitiminin Ulusal Program Ölçütleri (1997) adıyla ortaya konan öneri bu noktada atılan önemli adımlar olarak öne çıkmaktadır. Bu farklılıkları ortadan kaldırmak için yapılan en önemli girişim ise 2018 tarihli BNCC olması; bu sayede din eğitiminin bir program dahilinde ortak bir anlayışla yürütülmesi daha olanaklı hale gelmiştir.

Genel anlamda Brezilya'nın din eğitimi istikrarlı ve tutarlı bir politika uygulamakta zorlandığı söylenebilir. Federal anlayışın getirdiği yerel farklılıkların ötesinde, öngörülen teorik çerçeve ile pratik arasında da önemli farklar olduğu görülmektedir. Anayasal olarak laik olan bir ülkede Kilise'nin halen eğitim alanında başat aktör olarak varlığını devam ettiriyor olması; Katolikliğe ait dinî sembollerin okullarda kullanımının da yasal olarak bir problem teşkil etmemesi bu açıdan dikkat çekici birer olgudur. Buna ilaveten Anayasa, LDB ve BNCC'de farklılıklara saygıyı önceleyen çoğulcu bir model vurgusu öne çıksa da ülkenin

¹⁰⁰ Ranieri, "Home-Schooling and Religious Education in Brazil", 5.

farklı eyaletlerinde mezhep merkezli uygulamaların devam ediyor olması da teori ile pratik arasındaki tutarsızlığa dair bir başka örnek olarak değerlendirilebilir. Brezilya'nın federal yönetim anlayışı ve çokkültürlü yapısı, yakın gelecekte örgün eğitimdeki din eğitimi uygulamalarında birliktelik sağlanmasının zor olduğunu göstermektedir.

Brezilya'nın ve Türkiye'nin tarihi tecrübesi birlikte ele alındığında din eğitimi alanının din-devlet ilişkisinin kurgulanma biçiminden doğrudan etkilendiği ve her iki ülkede de konunun akademik zeminden ziyade politik bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Bu durum din eğitimi uygulamalarında belirsizlik ve istikrarsızlık meydana getirmektedir. Yine her iki ülkede de sekülerleşme süreçlerinin din eğitimi alanında sancılı bir döneme sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Brezilya'da yaklaşık 40 yıl (1891-1930) Türkiye'de ise yaklaşık 16 sene (1933-1949) örgün eğitimde din eğitim ve öğretimine yer verilmemiştir. Fakat zaman içinde bunun yanlışlığı fark edilmiş ve okullarda yeniden din eğitimine alan açılmıştır. Brezilya'da temel eğitim kademesinde isteğe bağlı şekilde verilen din eğitimi Türkiye'de ilk ve ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi adıyla zorunlu olarak verilmektedir. Bunda, iki toplumun etnik ve dinî yapısındaki farklılığın etkisi olduğu söylenebilir. Zira Türkiye; etnik ve dinî açıdan Brezilya'ya nispetle daha homojen bir toplumsal yapıya sahiptir. Zorunlu DKAB dersi kültürel aktarım ve toplumsal uyum noktasında önemli bir rol üstlenmektedir. Brezilya'daki din eğitimi tecrübesinin Türkiye için örnek alınabilecek yönü temel eğitimin ilk sınıflarından itibaren başlayan din eğitimidir. Zira Türkiye'de DKAB dersleri 4. sınıftan başlamakta; erken çocukluk döneminde (0-8 yaş) çocuğun kimlik ve karakterinin oluşumunda din eğitiminin ekti ve katkısı göz ardı edilmektedir. Bu husus, Türkiye'de örgün din eğitimi alanında çözümlenmesi gereken bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- ABS, Acordo Entre a República Federativa Do Brasil e a Santa Sé Relativo Ao Estatuto Jurídico Da Igreja Católica No Brasil (Kanun No. 7.107). (11 Şubat 2010). Erişim 17 Mart 2024. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm
- ANEC, A Associação Nacional de Educação Católica do Brasil. "Missão". Erişim 12 Mayıs 2024. <https://anec.org.br/>
- Altın, Recep. *Brics Ülkelerinde Eğitim Sistemi*. 7-37. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Mesleki ve Teknik Eğitim Genel Müdürlüğü, 2018.
- Alves, Manoel. "A Escola Católica, Uma História De Serviço Ao Povo E À Nação Brasileira". *Revista Diálogo Educacional* 3/7 (2002), 1-26.
- Antero, Alysson Brabo - Silva, Marinilson Barbosa da. "Formação E Atuação Docente No Ensino Religioso: O Prescrito, O Real E O Necessário". *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAE CIR)*. 11/147-155. Florianópolis: FONAPER, 2022. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://drive.google.com/file/d/136aisPlgaYAOkmrxmv43tBLbbUNkchGT/view>
- Araújo, Ulisses - Arantes, Valéria. "The Ethics And Citizenship Program: A Brazilian Experience in Moral Education". *Journal of Moral Education* 38/4 (2009), 489-511. <https://doi.org/10.1080/03057240903321956>
- BNCC, Base Nacional Comum Curricular Educação É a Base. Ministério Da Educação. 2018. Erişim 15 Mayıs 2024. https://www.gov.br/mec/pt-br/escola-em-tempo-integral/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal.pdf
- Brasil, Taciana. "Formação Docente E Modelos De Ensino Religioso: Exigências E Especificidades". *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAE CIR)*. 11/156-162. Florianópolis: FONAPER, 2022. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://drive.google.com/file/d/136aisPlgaYAOkmrxmv43tBLbbUNkchGT/view>
- Carvalho, Marcos Castro - Sívori, Horacio Federico. "Gender, Sexuality and Religious Instruction in Brazilian Educational Policy". *Cadernos Pagu* 50 (2017). <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500017>. Erişim 24 Kasım 2024. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/SpN5YCvh3JFC6BsHYtjYQTH/?format=pdf&lang=en>
- CB, Constituição Da República Federativa Do Brasil (1988). Erişim 10 Şubat 2024. https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf
- Cruz, Eduardo R. - Soares, Afonso L. "Teaching Religion in Brazil, in Public Schools and Confessional Colleges". *Teaching Theology & Religion* 18/3 (2015), 296-300.
- Domingos, Harethon Silveira - Brasil, Taciana, "O Docente Nos Colégios Do Protestantismo De Missão: Quais Critérios De Formação Habilitam Para O Epistemicídio?", *XI Congresso Nacional de Ensino Religioso (CONERE), III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAE CIR)*. III Congresso Latino-Americano de Educação e Ciências da Religião (CLAE CIR). 11/163-168. Florianópolis: FONAPER, 2022. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://drive.google.com/file/d/136aisPlgaYAOkmrxmv43tBLbbUNkchGT/view>
- Follman, Jose Ivo - Gabatz, Celso. "Secular State and Freedom of Religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the 'General Law of Religions'". *Ciências Sociais Unisinos* 53/2 (2017), 225-233. <https://doi.org/10.4013/csu.2017.53.2.06>
- Gomes, Evaldo Xavier. "Religion and the Secular State in Brazil". *Religion and the Secular State: National State*. ed. Donlu D. Thayer. 123-139. Madrid: Servicio de Publicaciones, 2015.
- IGBE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2022*. Erişim 10 Şubat 2024. https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm_source=ibge&utm_medium=home&utm_campaign=portal
- IRF Office, Office of International Religious Freedom. 2022 Report on International Religious Freedom: Brazil. Washington: U.S. Department of State, 2023. Erişim 14 Ocak 2024. <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/brazil/#:~:text=The%20law%20contains%20penalties%20for,religion%2C%20history%2C%20and%20culture.>

- Junqueira, Sérgio Rogério Azevedo. "Pedagogical Identity for Religious Education in Catholic Schools: A Brazilian Case Study". *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*. ed. Michael T. Buchanan - Adrian-Mario Gellel. 2/537-547. New York: Springer, 2019.
- Junqueira, Sérgio Rogério Azevedo. "Religious Education in Brazil: An Overview of Pedagogical Developments". *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*. ed. Michael T. Buchanan - Adrian Mario Gellel. 1/281-291. New York: Springer, 2015.
- LDB, Law of Directives and Bases of National Education (Kanun No. 9.394). (20 Aralık 1996); Erişim 12 Ocak 2024. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm
- LDB, Law of Directives and Bases of National Education. (Kanun No. 9.475). (22 Temmuz 1997). Erişim 12 Ocak 2014. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm
- Lima, Alceu Amoroso. "Religious Education in Brazil". *The Americas* 15/2 (1958), 159-170.
- Lima, Eduardo Campos. "Catholic Schools in Brazil Cautious About Reopening During Pandemic". *cruxnow.com*. 2020. Erişim 15 Mayıs 2024. <https://cruxnow.com/church-in-the-americas/2020/07/catholic-schools-in-brazil-cautious-about-reopening-during-pandemic>
- Pinto, José Marcelino de Rezende. "The Education System of Brazil: Financing of Education in Brazil". *The Education Systems of the Americas*. ed. Sieglinde Jorntitz - Marcelo Parreira do Amaral. 265-289. Cham: Springer Nature, 2021.
- Ranieri, Nina Stocco. "Home-Schooling and Religious Education in Brazil". *The Unwritten Brazilian Constitution*. ed. Rubens Beçak - Jairo Lima. 1-14. Lanham Boulder New York London: Lexington Books, 2020.
- Rocha, Maria Zélia Borba. "Religious Expressions in Public Schools: Are They Social Representations or Ideology?" *Maringá* 38/3 (2016), 231-246. <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v38i3.27281>
- Santos, Adelcio Machado dos. "The Relevance of Religious Education in the Formation of the Subject in the Brazilian Educational Scope". *International Journal of Human Sciences Research* 2/31 (2022), 1-10. <https://doi.org/10.22533/at.ed.5582312205106>
- Santos, Taciana Brasil Dos. "Religious Education in the National Common Curricular Base: Some Considerations". *Educação em Revista* 27 (2021), 1-17. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-469820016>
- Senefonte, Fábio Henrique Rosa. "The Relationship Between Religion and Education in Brazil". *Revista Linhas. Florianópolis* 19/40 (2018), 434-454. <http://dx.doi.org/10.5965/1984723819402018434>
- Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı. "Brezilya Ülke Rehberi". Erişim 16 Mart 2024. https://ticaret.gov.tr/data/5b8a43345c7495406a226f96/Uzak_%C3%9Clkeler_Stratejisi_Brezilya_%C3%9Clke_Rehberi.pdf
- Vodon, Quentin. *Global Catholic Education Report 2023: Transforming Education and Making Education Transformative*. Washington, DC: Global Catholic Education, 2022. Erişim 18 Nisan 2024. https://www.globalcatholiceducation.org/files/ugd/b9597a_54239f33dec48ddb4f2d735d10cba7c.pdf



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 427-445

Çağrı (1976) Filmi Örneğinde Tarihî Gerçekliklerin Sinemada Dönüşümü

Transformation of Historical Realities in Cinema in the Case of the Film The Message (1976)

Mustafa SARMIŞ

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Aksaray University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Aksaray/Türkiye



mustafa.sarmis@hotmail.com



orcid.org/0000-0003-0363-4861

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 25.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Sarmış, Mustafa. "Çağrı (1976) Filmi Örneğinde Tarihî Gerçekliklerin Sinemada Dönüşümü". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 427-445. <https://doi.org/10.52637/kiid.1510370>

Cite as: Sarmış, Mustafa. "Transformation of Historical Realities in Cinema in the Case of the Film The Message (1976)". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 427-445. <https://doi.org/10.52637/kiid.1510370>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mustafa SARMIŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Çağrı (1976) Filmi Örneğinde Tarihî Gerçekliklerin Sinemada Dönüşümü

Öz

Bu makalede, tarihî olaylar sinemaya aktarılırken gerçeklik açısından ortaya çıkabilecek sorunlar *Çağrı* (1976) filmi örneğinde sorgulama altına alınmıştır. Böylece filmde yer alan söz konusu sorunların, hem Müslümanların hem de diğer din mensuplarının İslâm dinine yönelik algılarını nasıl yönlendirebileceği araştırılmıştır. Bu amaca bağlı olarak dokümantasyon yöntemiyle hem sinema ve tarih ilişkisi incelenmiş hem de *Çağrı* filmine yönelik yapılan sorgulayıcı çalışmalardan faydalanılmıştır. Ayrıca tarihsel film eleştirisi yöntemi üzerinden farklı açılardan karşılaştırmalar yapılmıştır. *Çağrı* filminde tarihî gerçekliklerden uzaklaşılmasına yol açan faktörler, bu filme yönelik yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak sinema sosyolojisi, sinemasal yöntem ve perspektifler açısından irdelenmiş ve bu konular Din Sosyolojisi açısından değerlendirilmiştir. Sinema sosyolojisi açısından; yönetmenin istediği şekilde hareket etmesine engel olan konjonktürel şartlar, Hollywood endüstrisinden kaynaklanan doğrudan ve dolaylı baskı unsurları sebebiyle filmin içeriğinde karşılaşılan sınırlamalar, filmin Batılı ve Müslüman toplumlarda gösterime sokulabilmesi için mutlaka dikkate alınması gereken hassasiyetler *Çağrı* filmine yansıyan yönleriyle ele alınmıştır. Sinemasal yöntem ve perspektifler açısından; Hollywood anlatı sisteminin belirli kalıplar üzerinden inşa olması nedeniyle tarihî olayların aktarılmasında gerçeklikten uzak kurgusalılıklara başvurulması, senaristlerin kişisel ve ideolojik yaklaşımlarının tarihî olayların belli bir perspektifle aktarılmasına yol açması, filmsel formatın tarihî olayları kesin bir bilgi olarak tek yönlü bir şekilde seyirciye sunması, film süresinin kısıtlı olmasına bağlı olarak filmin anlatısında tarihî olayların tüm yönleriyle gösterilememesi ve çeşitli çekim zorluklarına bağlı olarak karşılaşılan sınırlılıklar gibi birbiriyle ilişkili olan farklı konular *Çağrı* filmi üzerinden incelenmiştir. Bu kapsamda *Çağrı* filminde Hz. Muhammed'in gösterilmemesi nedeniyle kamerasal bakışın ortaya çıkardığı sorunlar, filmde Hz. Peygamber yerine yalnızca birkaç sahâbînin ön plana çıkması, İslâm mücadelesinde öne çıkan aşere-i mübeşşerenin gösterilmemesi ve Ehl-i Beyt'in kendisine yer bulamaması gibi önemli meselelerin tarihî gerçeklikleri nasıl değiştirebileceği ve seyircileri nasıl yönlendirebileceğine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Sonuç olarak; *Çağrı* filminde bazı yönlerden tarihî gerçekliklerden uzaklaşılmasına yol açan belirli bir içeriğin söz konusu olduğu ve bu içeriğin bireyleri farklı bir İslâm imajıyla buluşturabileceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sinema Sosyolojisi, Sinemasal Yöntem ve Perspektifler, Hollywood Anlatı Sistemi, İslâm İmajı.

Transformation of Historical Realities in Cinema in the Case of the Film *The Message* (1976)

Abstract

In this article, problems that may arise in terms of reality when transferring historical events to cinema are questioned using the case of the film *The Message* (1976). Thus, it is investigated how the problems in question in the film can direct the perceptions of both Muslims and members of other religions towards Islam. In line with this purpose, both the relationship between cinema and history is examined through the documentation method and the investigative studies conducted on the film *The Message* are utilized. In addition, comparisons are made from different perspectives through the historical film criticism method. The factors that lead to a departure from historical reality in the film *The Message*, unlike other studies conducted on this film, are examined in terms of cinema sociology, cinematic methods and perspectives and these issues are evaluated in terms of the sociology of religion. In terms of cinema sociology; the conjunctural conditions that prevent the director from acting as he desired, the limitations encountered in the content of the film due to direct and indirect pressure elements originating from the Hollywood industry, and the sensitivities that must be taken into consideration in order for the film to be released in Western and Muslim societies are discussed with their reflections on the film *The Message*. In terms of cinematic methods and perspectives; various interrelated issues such as the fact

that the Hollywood narrative system is constructed on certain patterns and that fictionalities that are far from reality are used in conveying historical events, the personal and ideological approaches of the scriptwriters lead to conveying historical events from a certain perspective, the film format presents historical events to the audience in a one-way manner as definitive information, the inability to show all aspects of historical events in the narrative of the film due to the limited duration of the film, and the limitations encountered due to various shooting difficulties have been examined through the film *The Message*. In this context, evaluations have been made on how important issues such as the problems caused by the camera's gaze due to the fact that Prophet Muhammad is not shown in the film *The Message*, the fact that only a few companions are prominent in the film instead of the Prophet, the fact that the Asherah al-Mubashshara, who are prominent in the Islamic struggle, are not shown, and the Ahl al-Bayt cannot find a place for themselves can change historical realities and direct the audience. As a result, it is understood that there is a certain content in the film *The Message* that leads to a departure from historical realities in some ways, and that this content can bring individuals together with a different image of Islam.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology of Cinema, Cinematic Methods and Perspectives, Hollywood Narrative System, The Image of Islam.

Giriş

Tarihî olayları günümüzde yeniden canlandırmaya çalışmanın ne kadar zor olduğu aşîkârdır. Böyle bir girişimin birçok yönden ele alınabilecek tarih inşalarını kendi içerisinde barındırabileceğini belirtmek gerekir. Burada özellikle vurgulanması önem arz eden husus, modern bakış açısından hareketle gerçekleşecek anakronik bir okuma ile tarihî gerçekliklerin ters yüz edilebilmesi meselesidir. Bu çerçevede tüm tarih araştırmalarında görülebilecek bu problemin filmlerde daha yoğun bir şekilde karşımıza çıkabileceği belirtilmelidir. Zira altı sanat dalını kendi içerisinde barındıran sinema, tarih araştırmalarında olduğu gibi sadece yazılı bir metin olarak karşımıza çıkmaz. Sinemada öncelikle görsel yön öne çıktığı için tarihin günümüzde yeniden görselleştirilmesi gerekir ki bu işlem başlı başına seyircinin tarihî gerçekliği anlamlandırması açısından kritik bir yön taşır. Aynı şekilde filmlerdeki konuşmalar ve olay örgüleri gibi sinemanın sanat olmasını sağlayan birçok hususun, filmin anlatı sistemine bağlı olarak bir senaryo içerisinde yeniden kurgulanması, tarihî gerçeklikler açısından üzerinde dikkatle durulması gereken bir içeriği karşımıza çıkarır. Filmin müzikleri gibi hikâyeye estetik yön kazandıran anlatımlar da tarihî gerçekliklerin farklı bir içerikle anlatılmasına yol açan durumların söz konusu olabileceğini gösterir. Bu çerçevede tarihî filmlerin yapımında tercih edilen yöntem ve içeriklerin belirli perspektiflere bağlı olarak şekillenmesi bu tür filmlere yönelik sosyolojik analizleri gerekli kılar. Tüm bunlara bağlı olarak seyircinin bu filmlerde karşısına çıkabilecek muhtemel yönlendirmelere karşı nasıl bir tutum sergileyebileceğini sorgulamak da önem arz eder.

Literatürde sinema ve tarih ilişkisini farklı yönleriyle sorgulayan çeşitli çalışmalar karşımıza çıkmaktadır.¹ Ancak makalenin sınırlı bir hacme sahip olması nedeniyle sinema-tarih ilişkisine yönelik meseleler burada tüm yönleriyle irdelenemeyeceği için makalede tarihî gerçekliklerin sinemadaki dönüşümünü ortaya koyan meseleler Din Sosyolojisi'ni ilgilendirmesi açısından Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen *The Message (Çağrı)* (1976) filmi bağlamında inceleme altına alınacaktır.²

¹ Öne çıkan çalışmalar için bk. Robert A. Rosenstone (ed), *Revising History: Film and the Construction of a New Past* (New Jersey: Princeton, 1995); Robert A. Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History* (Cambridge: Harvard University Press, 1998); Lawrence L. Murray, "The Feature Film as Historical Document", *The Social Studies* 68/1 (1977); Robert B. Toplin, "The Filmmaker as Historian", *American Historical Review* 93/5 (1988), sayfa aralığı; Jonathan Stubbs, *Historical Film: A Critical Introduction* (New York: Bloomsbury Publishing, 2013); Marc Ferro, *Sinema ve Tarih*, çev. Handan Demir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017); Oğuz Makal, *Sinemada Tarihin Görüntüsü* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2014).

² Bu makalede *The Message* (1976) filminin Batılı aktör ve aktrislerle çekilen İngilizce versiyonu dikkate alınmıştır. *Çağrı* filminin animasyon versiyonu 2002 yılında *Muhammad: The Last Prophet (Hz. Muhammed: Son*

Fotoğraf 1: *The Message* (Çağrı) (1976) Filmi Afisleri

Sinema-tarih ilişkisinin Hz. Muhammed'in hayatını ele alan filmler üzerinden araştırılması hem Müslümanlar hem de diğer din mensupları açısından oldukça önemlidir. Zira hem Müslümanlar hem de İslâm dinine mensup olmayan kişiler bu filmleri izleyerek İslâm dini, Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında çeşitli imajlar oluşturabilmektedirler. Bu imajların bireylerin İslâm diniyle ilişkilerini yönlendirme açısından kritik bir içeriğe sahip olduğu özellikle belirtilmelidir.

Geçmişten günümüze Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen iki önemli yapım karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Mustafa Akkad'ın 1976'da çektiği *Çağrı* filmi ile Majid Majidi'nin 2015'te çektiği *Muhammed: Allah'ın Elçisi* filmidir. Majidi'nin filmini farklı açılardan irdeleyen ve sorgulayıcı bir perspektifle ele alan geniş kapsamlı çalışmalar söz konusuyken³ *Çağrı* filmine yönelik sınırlı sayıda araştırma tespit edilmiştir. *Çağrı* filmini sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alan iki çalışmadan ilki, Bakker'a aittir.⁴ Bakker bu araştırmasında, *Çağrı* filmi ile Hz. Muhammed'in hayatı ve Müslümanların İslâm mücadelesi arasında genel bir karşılaştırma yapmıştır. Diğer araştırma ise Sarmış ve Kuşcalı'ya aittir.⁵ Bu çalışmada *Çağrı* filminde Hristiyan ve Yahudilerin gösterimi İslâm tarihî kaynakları üzerinden karşılaştırılmış ve filmde ortaya çıkan farklılıklar, inşa edilen anlamlar açısından irdelenmiştir. Her iki çalışmanın da bu makalede ortaya konulmaya çalışılan farklı meselelere katkı sunduğu belirtilmelidir. Ancak bu makalenin söz konusu iki çalışmadan temel farkı; tarihsel gerçekliklerin sinemadaki dönüşümünün sinema sosyolojisi ve sinemasal yöntem ve perspektiflerin Din Sosyolojisi bağlamında ele alınmasıdır.

Makalede, sinema ve gerçeklik ilişkisi⁶ göz önünde bulundurularak *Çağrı* filminde tarihî gerçekliklerin nasıl bir dönüşüm geçirebileceği üzerinde durulacaktır. Böylece filmde

Peygamber) ismiyle Richard Rich tarafından çekilmiştir. *Çağrı* filmindeki içeriğin büyük ölçüde korunduğu bu versiyona dair ayrıntılı bir analiz sunmak mümkün olmasa da *Çağrı* filmine yönelik ortaya konulan problemlerin bu animasyon filmiyle ilişkili olduğunu belirtmek gerekir.

³ bk. Aysegül Türkeri, *Hız. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örneğinde Teopolitik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ömer Terzi, *Mecid Mecidi Sinemasına Göstergibilim Açısından Bakış: "Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi" Filminin Göstergibilimsel Bağlamda İncelenmesi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Mahmut Kutlu, "Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi' Filminin Söylem Çözümlemesi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019).

⁴ bk. Freek L. Bakker, "The Image of Muhammad in *The Message*, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam", *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006).

⁵ bk. Mustafa Sarmış - Ali Kuşcalı, "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyaloğun İzleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023).

⁶ bk. Roy Arnes, *Sinema ve Gerçeklik: Tarihsel Bir İnceleme*, çev. Zeynep Ö. Barkot (İstanbul: Doruk Yayınları, 2019); Filiz Erdemir Göze, "Sinema - Gerçeklik İlişkisini Tarihi Filmler Ekseninde Tartışmak", *Turkish Studies* 13/3 (2018).

yer alan söz konusu sorunların hem Müslümanların hem de diğer din mensuplarının İslâm dinine yönelik algılarını nasıl yönlendirebileceği araştırılacaktır. Bu amaca bağlı olarak dokümantasyon yöntemiyle hem sinema ve tarih ilişkisi incelenecek hem de *Çağrı* filmine yönelik yapılan sorgulayıcı çalışmalardan faydalanılacaktır. Ayrıca tarihsel film eleştirisi yöntemi⁷ üzerinden farklı açılardan karşılaştırmalar yapılacaktır. Bu çerçevede sinemada tarihî gerçekliklerden uzaklaşılmasına yol açan faktörler ve bu faktörlerin *Çağrı* filmine yansımaları şu konular kapsamında inceleme altına alınacaktır:

1. Sinema sosyolojisi⁸ açısından içinde bulunulan konjonktürel durumların *Çağrı* filmine yansımaları incelenecektir. Bu çerçevede sinema endüstrisinin *Çağrı* filmiyle ilişkisi çeşitli yönlerden irdelenecek ve *Çağrı* filminin seyircilerde ne tür etkiler oluşturabileceğine dair değerlendirmeler yapılacaktır.
2. Hollywood anlatı sistemi⁹ ve ana akım sinemasal yöntem ve perspektiflere bağlı kalınarak çekilen *Çağrı* filminde tarihî olaylar aktarılırken ne tür sorunların karşımıza çıkabileceği ve bu sorunların seyircileri nasıl yönlendirebileceği çeşitli yönlerden sorgulanacaktır.

1. Sinema Sosyolojisi

Bir filme karakterini veren ve filmin tüm yönleriyle şekillenmesini sağlayan en önemli kişi, yönetmendir. Bu açıdan yönetmenin kişiliği, hayata ve olaylara yaklaşımı, yaşam tarzı, ideolojisi ve inancı gibi birçok faktör onun filme yönelik tavırlarını çeşitli yönlerden etkiler. Bu noktada *Çağrı* filminin yönetmeni Mustafa Akkad'ın (1930-2005) kendisine ait perspektifinin *Çağrı* filminde belirli açılardan yansımalar oluşturabileceğini özellikle vurgulamak gerekir. Bu çerçevede filmografisi incelendiğinde Akkad'ın, yapımcılığını ve yönetmeliğini üstlendiği *Çağrı* (1976) ve *Çöl Aslanı Ömer Muhtar* (1981) filmlerinin dışında İslâm dini içerikli bir filmi olmadığı görülmektedir. Akkad, bu filmlerdeki İslâmî içeriğin tam dışında duran, ilki 1978 yılında çekilen *Halloween* filmlerinin meşhur yapımcısıdır. Yapımcılığını üstlendiği sekiz *Halloween* filmi sebebiyle kendisine "Cadılar Bayramı filmlerinin büyükbabası" lakabı verilmiştir. Akkad'ın yapımcılığını üstlendiği en dikkat çeken filmi ise cinsel içerikli bir gençlik hikâyesi olan *Free Ride*'dir (1986).¹⁰ Dolayısıyla Akkad'ın filmografisi incelendiğinde sorgulanması gereken husus, onun içinde bulunduğu Hollywood endüstrisinin yönlendirmelerinden etkilenip etkilenmediği ve buna bağlı olarak sinemasal yaklaşımının *Çağrı* filminde bir yansıma oluşturup oluşturmadığıdır.



Fotoğraf 2: Hz. Câ'fer ile Habeşistan Kralı Necâşi'nin Sahnelerinde Öne Çıkarılan Haç Sembolleri

⁷ bk. Zafer Özden, *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 119-126.

⁸ bk. Gizem Parlayandemir, "Sinema Sosyolojisi: Sinemanın Sosyolojisi ve Sosyolojinin Sineması", *Türk Sinemasından Örneklerle Sinema Sosyolojisi*, ed. Gizem Parlayandemir (Konya: Eğitim Yayınevi, 2022).

⁹ bk. Ayşen Oluk Ersümer, *Klasik Anlatı Sineması* (İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2013).

¹⁰ bk. Vikipedi, "Mustafa Akkad", (Erişim 2 Mayıs 2023).

Sinema filmlerinin gösteriminin dünya çapında yapılabilmesi ve geniş bir seyirci kitlesiyle buluşabilmesi için sinema endüstrisinde yer alan belirli dengelerin dikkate alınması gerekir. Bu çerçevede Akkad'ın Hollywood endüstrisinde Yahudi lobisinin etkin olması sebebiyle çeşitli zorluklar yaşadığı bilinmektedir.¹¹ Buna bağlı olarak İslâm davetinin karşısında durarak Müslümanların aleyhine birçok olumsuz davranış sergileyen Yahudilerin *Çağrı* filminde hiçbir şekilde gösterilmemesini bu denge gözetici tavra bağlamak mümkün görünmektedir. Benzer şekilde Batı Hristiyan dünyasında gösterimi yapılacak *Çağrı* filminde İslâmî açıdan Hristiyanların şirk koştuklarına dair bilgilerin özellikle dışarıda tutulmasını bu konu bağlamında ele almak gerekmektedir. Aynı zamanda *Çağrı* filminde Yahudiler ve Hristiyanlara yönelik anlatılarda dinler arası diyalog anlamına gelebilecek çeşitli tarih inşalarıyla karşılaşılmasını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla hem Hollywood sinema endüstrisi hem de seyirciler açısından Akkad'ın etrafını geniş bir şekilde çevreleyen Yahudi ve Hristiyan kitlesinin onun filmde tarihî gerçeklikleri farklı bir şekilde senaryolaştırmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.¹²



Fotoğraf 3: Mescid-i Nebevî'de Erkeklerin Yanlarında Oturan Kadınlar

Filmde Batı dünyasına yönelik belirli mesajların verilmesini sağlamaya yönelik olarak şu sahneler ve anlatılar örnek olarak gösterilebilir: Amr'ın Mescid-i Nebevî'ye gelme sahnesinde erkeklerin arka tarafında değil, erkeklerin sol tarafında onların hemen yakınına oturmuş beyaz elbiseli bir kadının görünmesi; Ebû Süfyân ve Hâlid d. Velid'in Mescid-i Nebevî'de Hz. Peygamber'le konuşurken ön tarafta erkek cemaatle yan yana duran birkaç kadının görünmesi; Mekke'nin fethinde Kâbe'nin etrafında toplanmış Müslüman kitlesinin ön safında kadınların görünmesi ve Necâşi ile yapılan konuşmalarda kadınların değerine yönelik dile getirilen hususlar İslâm'ın kadına verdiği önemi özellikle seyirciye vurgulamaya çalışmaktadır. Aynı şekilde Hz. Bilâl'in filmin büyük bir bölümünde, önemli anlarda, Hz. Peygamber'in konuşmalarında ve duyurularda yer alması, İslâm dininin siyahilere/kölelere ne kadar değer verdiğini vurgulaması açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in fikirlerinden bahsedilirken onun sosyal adaletsizliklere yönelik hedefleri ve özellikle kız çocuklarının diri diri gömülmesine karşı net tavrı; Hz. Peygamber'in Medine'de yaptığı sözleşme ile eşitliğe ve paylaşmaya vurgu yapılması; kadınlara miras verileceği ve hayvan haklarına saygılı olunması gerektiğine yönelik vurgular; Hz. Bilâl'in Mekke şehri fethedilirken kapıların kırılmaması, yağma yapılmaması, kimseye dokunulmamasına dair yaptığı açıklamalar; Mekke'nin fethinde Hz. Muhammed'in intikam almadığı, aldırmadığı, ayrıca hiç kimsenin kan dökmemesi, ağaç kesmemesi ve hiçbir canlıyı öldürmemesi gerektiğine dair verilen bilgiler ve son olarak Vedâ Hutbesi'nde genel olarak temel insan

¹¹ bk. Mustafa Akkad, "Akkad'ın Ardından..." (Söyleşi: Sefer Turan), *Türkiye Söyleşileri 2: Kültür* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 142.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Sarmış - Kuşcalı, "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler".

hakları ve insan ilişkilerini vurgulayan bir seçkinin anlatılması Batı dünyasına yönelik İslâm'ı tanıtan ya da Müslüman toplumlara ve İslâm dinine yönelik Batılılarda görülen olumsuz imajları düzeltmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan Hz. Peygamber'in İslâm mücadelesinde öne çıkan birçok farklı konu söz konusuysa yönetmenin yapmış olduğu bu seçimlerde konjonktürel durumların yönlendirici olduğu söylenebilir. Ayrıca filmde Hz. Peygamber'e ait konuşmaların büyük bir çoğunluğunda Hz. Bilâl'le birlikte Hz. Zeyd'in yer almasına özellikle değinmek gerekir. Zira bu iki sahâbînin filmde en dikkat çeken gösterimi, ikisinin de sakalsız ve manken ölçülerine sahip olmalarıdır. Burada anakronik bir yaklaşımla özellikle Batılı modern insan algısı üzerinden bir gösterim yapıldığından bahsedilebilir.



Fotoğraf 4: Sakalsız ve Etkileyici Gösterimleriyle Hz. Zeyd ve Hz. Bilâl

Akkad, *Çağrı* filmini çekerken Batı'yı merkeze aldığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir filmde seyirci ya pasif bir izleyici olarak kalır, ya da filmdeki karakterlerle kendini özdeşleştirerek onlarla bir bağ kurar. Başarılı filmlerin sırrı ikincisinde gizlidir. *Çağrı*'yı da başarılı kılan temel etken, tam olarak budur. Özellikle de Batı dünyasında. Biz filmi onların dili, oyuncularını ve hatta mantıkları ile çektiğimiz için Batılı seyirci, filmdekilerle daha kolay bir şekilde bağ kurabildi.”¹³

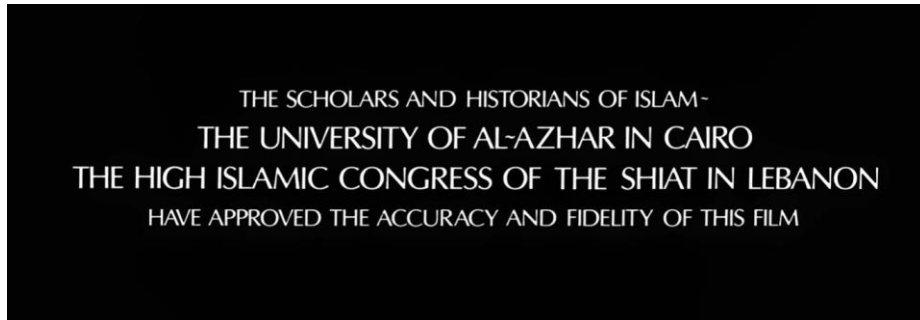
Sinema sosyolojisi açısından bu noktada karşımıza çıkan en önemli olgu, bir filmin nasıl bir mantık üzerinden çekildiği meselesidir. Akkad'ın “Batılı seyircinin mantığı”nı dikkate alarak filmi çektiğine vurgu yapması bu açıdan oldukça önemlidir. Zira bir filmin genel seyirci tarafından izlenebilmesi için yapımcı ve yönetmenlerin ortalama sinema kültürü içerisinde yer alan seyircilerin toplumsal zeminini ve beğenilerini dikkate almaları gerekir. Bu nedenle kitlelere hitap eden yönetmenlerin genel olarak seyirci imgesini dikkate almaksızın bir film yapmaları mümkün görünmez. Dolayısıyla tüm dünyada seyircilerin beğenilerini farklı biçimlerde yönlendiren Hollywood anlatı sisteminden bağımsız bir film çekilmesi, o filmin büyük kitlelere ulaşmasını genel olarak imkânsız hale getirir.¹⁴ Bu sebeptendir ki Hollywood'un anlatılarıyla şekillenen seyircilerin sanat filmlerine veya farklı türlerle yaklaşımları genellikle mesafeli olmaktadır. Bundan dolayı Akkad'ın genel seyirci kitlesini hedef alarak klasik anlatı üzerinden *Çağrı* filmini çekmesi nedeniyle bu filmde bir sanat filminin çeşitli özelliklerini görmek mümkün olmamıştır. Bu açıdan klasik anlatının karşısında konumlanan sanat sinemasının “geçişli anlatıya karşı geçişsiz anlatı, özdeşleşmeye karşı yabancılaşma, şeffaflığa karşı ön plana çıkarma, tek anlatıya karşı çoklu

¹³ Mecra, “‘Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?’ Mustafa Akkad Anlatıyor” (Erişim 1 Mayıs 2023).

¹⁴ bk. Özden, *Film Eleştirisi*, 211-221.

anlatım, kapalılığa karşı açıklık, hazza karşı rahatsız olma, kurmacaya karşı gerçeklik” çerçevesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımları¹⁵ *Çağrı* filminde kullanılmamıştır. Aksine *Çağrı* filminde Hollywood mantığına uygun olacak şekilde olayların adeta bir aksiyon filmi heyecanında anlatıldığı görülür. Dolayısıyla Hollywood’un hıza yaptığı vurgu, Hz. Peygamber’in mücadelesinin de bu çerçevede işlenmesine yol açmıştır.¹⁶

Çağrı filminde denge gözetilecek diğer bir kritik husus, Müslüman ülkelerin İslâm diniyle ilgili çekilen filmlerde bir denetleme mekanizmasını işletmeleridir. Bu noktada özellikle Müslümanların Hz. Muhammed’in gösterilmemesine yönelik çok ciddi bir hassasiyetleri söz konusudur. Bu hassasiyetin ne kadar önemli olduğunu gösteren bir örnek, *Çağrı* filminde Hz. Muhammed’in gösterildiğini zanneden Müslüman aktivist bir grubun 1977 yılında Washington’da filmin gösterimini yapacak bir sinema salonunda filmi protesto etmesiyle karşımıza çıkmıştır. Grubun içinden bir kişi, salonu basarak bir seyirciyi rehin almış ve film gösterimden kaldırılmadığı takdirde tüm seyircileri öldüreceği tehdidinde bulunmuştur. Bunun üzerine Washington’da filmin gösterimi ertelenmiştir.¹⁷ Anlaşılan o ki bu tür tepkileri göz önünde bulunduran Akkad, *Çağrı* filminde Hz. Muhammed’in gösterilmediği bir içerikle karşımıza çıkmıştır. Ancak bu noktada, Hz. Muhammed’in yerine dünyaca ünlü aktör Anthony Quinn’in canlandırmış olduğu Hz. Hamza (filmin afişlerinde onun büyük bir fotoğrafı yer alır) ve diğer öne çıkan bazı sahâbiler üzerinden gerçekleşen bir anlatının İslâm mücadelesini tüm yönleriyle ne kadar sunabileceği sorgulanmalıdır. Ayrıca senaryoda Sünnî tarihî kaynaklar ve topluluklar gözetildiği kadar Şîî çevrelerin hassasiyetlerinin de gözetilmesi gerekmiştir. Çünkü Akkad, tüm dünya Müslümanlarının potansiyel seyirci adayı olabileceğinin farkındadır. Nitekim filmde Ebû Tâlib’in Müslüman olmadığına dair hiçbir bilginin veya sahnenin olmamasını bu hassasiyetin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.



Fotoğraf 5: Filmin Girişinde, Filmin İslâm Tarihi Açısından Doğru Olduğu ve Aslına Uygun Olarak Çekildiğine Yönelik Verilen Bilgi

Çağrı filminin girişinde, Kahire’deki el-Ezher Üniversitesi ve Lübnan’daki Şii Yüksek İslâm Kongresi’ndeki¹⁸ İslâm âlimi ve tarihçilerinin filmin tarihî açıdan doğru olduğu ve aslına uygun olarak çekildiğini onayladıkları vurgulanmaktadır. Seyircide bu onay sonucu filmdeki anlatıların doğru olduğuna yönelik bir algı oluşmaktadır. Nitekim filmin geneline bakıldığında Müslümanların Hz. Muhammed’in hayatıyla ilgili sahip oldukları bilgilerin filmle genel olarak uyduğu görülmektedir. Dolayısıyla seyirci, hem bu İslâmî kurumların onayı

¹⁵ bk. Peter Wollen, “Godard and Counter Cinema: Vent d’Est,” *Afterimage* 4 (Autumn 1972). Sanat filmlerinin özelliklerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ali Karadoğan (ed.), *Sanat Sineması Üzerine: Yaklaşımlar ve Tartışmalar* (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2010).

¹⁶ bk. Mustafa Sarıms, *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 214-216.

¹⁷ Ali Murat Güven, “‘Çağrı’ Filmi, Gösterime Çıkana Kadar Nasıl Kan Kustu?”, *Yeni Şafak* (22 Ocak 2012).

¹⁸ Filmin Türkçe dublajında sadece *Yüksek İslam Kongresi* denilerek, bu kongrenin Şîîlikle ilişkisi dışarıda bırakılmaktadır.

hem de filmin genel anlatısının tarihî bilgilerle olan genel uyumu sonucunda filmle sıkı bir bağ kurabilmektedir. Ancak bu durumun seyircinin filmi sorgulamaktan uzaklaşmasına yol açabileceğini vurgulamak gerekir. Bu noktada üzerinde durulması gereken asıl husus, filmde yer alan küçük gibi görünen ayrıntılar ve filmin sinema sanatıyla ilgili diğer özellikleridir. Bu durum ise filmlerde seyircinin ayrıntılar üzerinden yönlendirilmesini mümkün kılan bir içeriği karşımıza çıkarabilir. Ancak genel seyirci kitlesinin filmi izlerken bu konulara odaklanacağını düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Zira seyircinin filmin tarihî gerçekliğine odaklanarak filmde genel bir uyumun olup olmadığıyla yetindiği söylenebilir. Bu nedenle seyircinin, sadece ayrıntılı analizlerde görülebilecek yönetmen ve senaristlerin kendilerine göre kurguladıkları durumları ve tarihî olayların film için uyarlandığı birçok unsuru¹⁹ fark etmesi genel olarak mümkün değildir. Örneğin Türkiye’de sinema, televizyon ve web ortamında *Çağrı* filmini izleyen geniş bir seyirci kitlesi olmasına rağmen filmdeki unsurlara yönelik şimdiye kadar kamuoyuna yansıyan ciddi bir eleştirel yaklaşım sergilenmemesini bu durumun bir sonucu olarak görmek mümkündür.



Fotoğraf 6: Hz. Hamza’yı Şehit Eden Vahşi

Çağrı filminin seyirci üzerindeki etkilerini göstermesi açısından en dikkat çeken olaylardan birisi, filmde Vahşi’yi canlandıran oyuncunun filmde Hz. Hamza’yı öldürdüğü için sokakta saldırıya uğraması ve kendi ülkesinde iş bulamamasıdır.²⁰ Bu örnek, muhtemelen seyircinin filmdeki anlatıları ve görüntüleri gerçekmiş gibi algılamasına ve buna bağlı olarak gündelik hayatında düşünsel ve eylemsel açıdan etkilenmesine yol açan birçok sinedigmadan²¹ sadece bir tanesidir. Bu çerçevede seyircinin Hz. Hamza’yı aklına getirdiğinde görsel olarak Anthony Quinn’i zihninde canlandırması ya da tersi biçimde Quinn’i gördüğünde Hz. Hamza’yı aklına getirmesi filmin seyirci üzerindeki etkilerini gösterir. Bu durum sinemanın bireylerin dinî algılarını yönlendiren bir sonuç üretmesi açısından oldukça önemli bir konu olarak kabul edilmelidir.

2. Hollywood Anlatı Sistemi, Sinemasal Yöntem ve Perspektifler

Nasıl ki tarihçiler kendi dönemlerinin yaklaşımlarını ve kaygılarını belirli oranlarda araştırmalarına yansıtabiliyorlarsa yönetmenlerin daha çok bir drama olarak çektikleri filmlerde de işin doğası gereği yoğun bir kurgusalılık karşımıza çıkabilir. Her ne kadar belgelere dayalı tarihî filmler yapılabilirse de orada kostüm ve dekorların, öykünün ve filmin anlamının kendine ait bir özgünlük taşıdığını belirtmek gerekir. Bu açıdan tarihî gerçeklikleri yansıttığı düşünülen filmlerde aslında belgelenebilir tarihî gerçeklikler ile kurgusal

¹⁹ bk. Serpil Kirel, “Uyarlamak mı? Uyumlanmak mı?: “Tersiyüz-Adaptation”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 1 (2004), 115-121.

²⁰ bk. Akkad, “Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?”.

²¹ bk. Gökhan Gültekin, “Sinedigma: Sinemanın Zihinsel ve Toplumsal Gerçeklik Üretimi”, *SineFilozafo Dergisi* 5/10 (2020).

içeriklerin iç içe geçtiği bir durum söz konusudur. Bununla birlikte tarihî filmlerde olaylar genellikle başı-sonu belli olan, sorunlu ve şüpheli bilgilerden uzak çizgisel bir hikâye formatında sunulduğu için alternatif tarihî bilgiler göz ardı edilir. Dolayısıyla bu tür filmlerde tarihî tartışmalara girilmesi mümkün olmadığı için seyirci ekranda izlediklerini tarihsel açıdan kesin bir bilgi olarak kabul etmek zorunda kalır, hatta filmsel formatın bu bilgiyi adeta zorla seyirciye dayattığı söylenebilir. Aynı zamanda tarihî filmlerin olayları çoğunlukla duygusallaştırma, kişiselleştirme ve dramatize etme yöntemleriyle seyircinin karşısına çıkardığı görülür. Bundan dolayıdır ki beyazperdeye yansıtılan tarihî filmleri izleyen seyircilerin geçmişle yüz yüze gelmesi, tarihî karakterleri görmesi, onlarla birlikte tarihin içinde olayları yaşaması, umutsuzluğa düşmesi, acı çekmesi, zafer elde etmesi ve tüm bunlara bağlı olarak belirli duyguları hissetmesi seyirci açısından bu filmlerin önemini artırır. Bir diğer husus, tarihin kayda alınmasında sadece kadrajla sınırlı kalınması ve olayların belirli karakterler üzerinden sıkıştırma yöntemi üzerinden aktarılmasıdır. Hâlbuki kameranın çerçevesinin dışında çok daha büyük bir gerçeklik ve ilgili kahramanların dışında geniş bir insan kitlesi söz konusudur. Tüm bu faktörler sinemasal perspektifin olayları gösterirken tarihî gerçeklikleri bütünüyle aktaramayacağını bizlere anlatır.²² Bu çerçevede *Çağrı* filminin tüm bu yönleriyle sorgulanması önem arz eder.

Her filmde olduğu gibi bir filmin çekilebilmesi için bir senaryo zorunludur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in İslâm davetini tarihî gerçekliği açısından olduğu gibi değil, sinema perdesine yansıyacak ve seyircinin ilgisini çekecek şekilde hikâyeleştirmek/senaryolaştırmak gerekir. Fakat bu noktada sorgulanması gereken husus, tarihî olaylar senaryolaştırılırken gerçekliğe ne kadar sadık kalılabileceğidir. *Çağrı* filminin senaristleri H. A. L. Craig, Tewfik El-Hakim, Jawdat Al-Sahhar, Abdurrahman Şarkavi ve Mohammad Ali Maher'dir. Bu isimlerin bir İslâm tarihi uzmanı değil bir romancı, oyun yazarı ve senarist olduğu vurgulanmalıdır. Dolayısıyla onlar, tarihî bir olayı senaryo haline getirirken metnin beyazperdede nasıl bir yansıma oluşturabileceğini ve konuşmaların etkili olup olmayacağı gibi birçok hususu hesap etmeleri gerekir. Aynı zamanda bir senarist olarak onların olası ideolojik yaklaşımlarının ve hayal dünyalarının da filme çeşitli yönlerden yansıma oluşturabileceğini belirtmek gerekir. Örneğin Şarkavi'nin sol görüşlü bir dünya görüşüne sahip olduğu bilinmektedir.²³ Bu açıdan *Çağrı* filminde Hz. Peygamber'in İslâmi gelenekte yer alan mucizelerine ve zahitlik özelliklerine vurgu yapmak yerine müşriklerin haksızlıklarına karşı toplumsal direniş eksenli mücadelesine odaklanılmasının sebeplerinden birisini senaristin bu yaklaşımıyla ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim onun yazmış olduğu *Özgürlük Peygamberi Hz. Muhammed*²⁴ kitabının adı bile söz konusu tavrının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Örneğin filmde Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretini sağlayan kişinin doğrudan bedevî rehber olduğunun söylenmesine karşılık, İslâmi gelenekte hicret esnasında gerçekleştiği aktarılan Sürâka olayı ya da hicrette Allah'ın yardımından bahsedilmemesini bu duruma örnek olarak gösterebiliriz. Ayrıca Craig'in Hz. Bilâl'in gözünden Hz. Muhammed'i anlattığı *Ben Bilal* isimli romanında²⁵ yazarın tarihî gerçekliklerden uzaklaşarak bazı olayları bir kurgu çerçevesinde sunması, *Çağrı* filminde de benzer bir durumun söz konusu olabileceğini bizlere hatırlatmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus, senaristlerin Hollywood'un klasik anlatı sistemine bağlı olarak yazdıkları bir senaryonun tarihî gerçeklikleri nasıl bir içerikle buluşturduğudur.

²² bk. Robert A. Rosenstone, "The Historical Film as Real History", *Film-Historia* 5/1 (1995).

²³ bk. Hasan Harmancı, *Abdurrahmân Eş-Şarkâvî ve Kemal Tahir'in Romanlarında Sosyal Problemler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

²⁴ bk. Abdurrahman Şarkavi, *Özgürlük Peygamberi Hz. Muhammed*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Profil Kitap, 2008).

²⁵ bk. H. A. L. Craig, *Ben Bilal: İslam'ın İlk Müezzini'nin Hikayesi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).



Fotoğraf 7: Karizmatik Tavrı, Liderliği ve Savaşçılığıyla Hz. Hamza

Hollywood anlatı sisteminde filmsel zaman ve mekânın bir bütünlük ve süreklilik içinde beyazperdeye aktarılmasının *Çağrı* filmine yansımalarına değinmek konumuz itibarıyla oldukça önemlidir. Öncelikle bir sinema filminin kısıtlı bir süreye sahip olması nedeniyle *Çağrı* filminde Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık mücadelesinin üç saat içerisinde aktarılacak zorunda kalınması, tarihî gerçekliklerin seçmeci bir yaklaşımla ele alınması ve bir kurgu dâhilinde gösterilmesi sonucuna yol açmaktadır. Bu çerçevede hiçbir insanın hayatını bir filmde tüm yönleriyle göstermenin mümkün olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Aynı zamanda filmde gösterilen olaylar, yirmi üç yılda gerçekleşen birbirinden farklı süreçleri göstermesi gerekirken tüm bu uzun sürecin üç saatlik zaman diliminde neden-sonuç ilişkileri kurularak anlatılmasının tarihsel gerçekliklerden uzaklaşmaya yol açan çok ciddi bir durumu ortaya çıkarabileceği belirtilmelidir. Bununla birlikte *Çağrı* filminde Hollywood sinemasının karakteristik özellikleri olan tipleştirme, şeffaflık ve özdeşleşme yöntemlerine bağlı olarak şekillenen bir yaklaşım karşımıza çıkar. Üstelik klasik anlatıya dayalı tarihî bir film çekiliyor ve iyi-kötü karşıtlığı üzerinden bir üslup geliştiriliyorsa burada tipleştirmelerin ona göre şekillenmesi kaçınılmaz hale gelir. Ayrıca seyircinin filmle bütünleşmesi ve özdeşleşmesi için kullanılan değişik sinemasal yöntemlerin, tarihî gerçekliklerden uzaklaşmaya yol açan birçok içeriği karşımıza çıkarabileceğini özellikle belirtmek gerekir.²⁶ Örneğin *Çağrı* filminde gösterilen kişiler tarihsel olarak gerçek olsalar bile Hollywood'un sinemasal evreninde yeniden gösterildiklerinde kurgusal bir yaklaşımın devreye girdiği görülür. Bu durumu net bir şekilde gösteren dikkat çekici örneklerden biri, filmdeki en önemli karakterlerden biri olan Hz. Hamza'dır. Hz. Hamza'nın keskin bakışları, giyim kuşamı, hâl ve hareketlerindeki karizmatik tavrı, liderliği ve savaşçılığı gibi beyazperdeye yansıtılan birçok özelliğinin Hollywood anlatısına uygun biçimde gösterildiğinden bahsedilebilir. Bu durum Hollywood anlatısına dayalı olarak sunulan tüm karakterlerin aslında anakronik bir yaklaşımla karşımıza çıktığını bizlere anlatmaktadır.

İnsan yaşamında ve kişilerin dindarlıklarında her zaman iniş çıkışlar görülebilirken *Çağrı* filminde idealize edilmiş bir insan/Müslüman tasviri karşımıza çıkar. Buna bağlı olarak filmde özellikle sahâbîlerin bireysel özelliklerine hiç değinilmediği ve bütünüyle onların dinî yönlerine vurgu yapıldığı görülür. Bu gösterim biçiminin Hollywood anlatı sisteminde karşımıza çıkan film kahramanının merkezî yönüyle ve iyi-kötü karşıtlığına vurgu yapılmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim bunun yansımaları Müslümanların genel olarak beyaz/açık renkli elbiselerle, müşriklerin ise siyah/koyu elbiselerle görüntülenmesinde görebiliriz. V. Şafik, söz konusu bu gösterimin asıl sebebini, Hz. İsa hakkında çekilen filmler ile Hz. Muhammed'in hayatının anlatıldığı *Çağrı* filmi arasındaki ilişkiye bağlar. Ona göre *Çağrı* filminin çekilmesinde özellikle 1973 yapımı *Jesus Christ* filminin büyük başarısı etkili olmuştur. Bu açıdan hem *Çağrı* filminin yapımında hem de

²⁶ bk. Metin Gönen, *Hollywood Sineması* (İstanbul: Es Yayınları, 2007).

filmin anlatı biçiminde Hz. İsa ve ilk Hristiyanlarla ilgili çekilen filmlerin örnek alındığını söylemek mümkün görünmektedir.²⁷

Filmde İslâm'ın çağrısının sadece Mekkeli müşriklerle sınırlandırılmasının sebeplerinden birisi, Hollywood anlatı sisteminde karşımıza çıkan iyi-kötü karşıtlığının filme yansıtılmak istenmesidir. Filmde bu durum net bir şekilde gösterilmek istendiği için söz konusu anlatı doğrudan beyazperdeye aktarılmıştır. Dolayısıyla seyircinin filmdeki olayları daha kolay bir şekilde anlamlandırabilmesi, kötülerin karşısında Müslümanlarla özdeşleşebilmesi ve olayların/kişilerin birbirine karışmaması için Müslüman-müşrik karşıtlığı üzerinden sergilenen olay örgüsü içerisinde başka bir gruba yer verilmemesini sinemasal bir yöntem olarak ele almak mümkündür. Örneğin filmdeki konuşmalar ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Mekkeli müşriklerin ilginç bir biçimde putları hep Tanrı olarak zikrettikleri görülmektedir. Filmde bu açıdan müşrikler, putlara Tanrı olarak tapan ama Allah'ı bilmeyen kişiler olarak gösterilmektedir. Filmdeki bu anlatım ile Müslümanlar ile müşrikler arasındaki karşıtlık net bir şekilde sunulmaya çalışılmaktadır. Ancak bu yaklaşımın hem tarihî gerçekliklerin yanlış bir şekilde aktarılmasına hem de İslâm'ın tevhid inancının doğru bir şekilde aktarılamamasına yol açtığını özellikle belirtmek gerekir.



Fotoğraf 8: Kameranın Hz. Peygamber'in Bakış Açısını Göstermesi

Akkad'ın hem Ezher ulemasının izin vermemesi hem de Müslüman kesimlerin tepkilerini göz önünde bulundurması sebebiyle Hz. Peygamber'in İslâm çağrısını çekerken farklı yöntemler kullanmak zorunda kalması, filmin gösterimini sağlaması açısından ona önemli katkılar sunmuş olsa da bu yaklaşımın ciddi sorunlara yol açtığı belirtilmelidir. Örneğin filmde Hz. Muhammed'in gösterilmesi mümkün olmadığı için sahâbîler kameraya dönerek onunla konuşmuşlardır. Burada dikkate alınması gereken durum, seyircinin Hz. Muhammed'in bakış açısından hareketle olayları görüyormuş gibi bir algılama içerisine girmesi, dolayısıyla kendisini onun yerine geçirmesidir. Seyircinin farkında olmadan gerçekleştirdiği bu perspektif, hiç şüphesiz ki söz konusu sinemasal yöntemin ortaya çıkardığı sonucun bir yansımasıdır. Sadece bu örnek bile seyircinin sinemasal yöntemler karşısında ne kadar hassas olması gerektiğini bizlere anlatmaktadır. Hz. Muhammed'in gösterilmemesine bağlı olarak karşımıza çıkan diğer bir sorun, tarihî açıdan Bedir Savaşı'nı doğrudan Hz. Muhammed yönetmiş olmasına rağmen söz konusu perspektif sebebiyle filmde bu savaşı yöneten kişinin Hz. Hamza olarak seyircinin karşısına çıkmasıdır. Aynı şekilde namaza çağrının nasıl olması gerektiğine dair konuşmayı da Hz. Peygamber yerine Hz. Hamza'nın yönettiği görülmektedir. Diğer bir husus, Hz. Peygamber'in İslâm mücadelesinde çok önemli bir yere sahip olan aşere-i mübeşşerenin gösterilmemesinin filmde İslâm çağrısının kısıtlı bir şekilde aktarılmasına yol açması ve buna bağlı olarak filmin Hz.

²⁷ Viola Shafik, *Arab Cinema: History and Cultural Identity* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2003), 171-172.

Peygamber ile yıllarca yan yana bulunan dostlarından bağımsız bir kurguyla çekilmesidir. Ayrıca Hz. Muhammed'in eşlerinin ve çocuklarının filmde hiçbir şekilde gösterilmemesinin, film her ne kadar doğrudan Hz. Muhammed'in hayatını anlatmıyor olsa da bu gösterim biçiminin onun hayatının gündelik yaşamdan uzak bir şekilde sunulmasına yol açtığını ve buna bağlı olarak seyircide yanlış bir perspektifin ortaya çıkmasına neden olabileceğini vurgulamak gerekir. Benzer durumun filmde gösterilen sahâbîler için de geçerli olduğu belirtilmelidir. Aynı şekilde filmdeki kadınların gösterimine bakıldığında müşrik kadınların dansçı olarak öne çıktığı ve kötü bir karakter olarak Hind'in merkezî bir yere sahip olduğu; Müslüman kadınların ise sahnelerde çok az yer aldığı görülmektedir. Bu noktada filmde Hz. Peygamber'in ve Müslümanların hayatında kadınların az görülmesinin tarihî gerçeklik açısından oldukça problemli bir anlatımı içerdiğini söylemek gerekir. Aynı zamanda tüm bu gösterimlerin filmde Hz. Muhammed'in adeta kadınlardan ve ailesinden uzak, ruhbanca bir hayat sürdüğü şeklinde bir izlenim oluşturduğu söylenebilir.²⁸



Fotoğraf 9: Namaz Vaktinde Kimsenin Kalmadığı Medine Çarşısında Hz. Hamza ile Karşılaşan Bir Yabancı

Tarihî filmlerde seyirciye verilmek istenen mesaj kaygısı sebebiyle tarihî gerçeklikler farklı bir şekilde sunulabilmektedir. Örneğin; İslâm'ın kabulüyle birlikte güvenli bir toplumun nasıl inşa edildiğini anlatması açısından filmde şu sahneye yer verilmektedir: Bedir Savaşı'ndan sonra Medine'de ezan okununca çarşı ahalisinin tümünün mescide gittiği ve çarşıda dükkânların başında hiç kimsenin kalmadığı gösterilir. Bu esnada şehre giriş yapan bir yabancı, çarşıdaki dükkânların başında hiç kimsenin olmadığını görünce büyük bir şaşkınlık yaşar ve bu sırada Hz. Hamza'yla karşılaşarak aralarında bir konuşma gerçekleşir. Bu sahnede göz ardı edilen husus, o dönemde Medine halkının yüzde kırkı Yahudi iken ve Müslüman olmayan başka gruplar da söz konusuysa filmde bu grupların gösterilmemesidir. Dolayısıyla bu durum, filmde Müslümanların güven toplumu inşa ettikleri yönünde bir mesaj verilmeye çalışılırken tarihî gerçeklikten nasıl uzaklaşılabileceğini gösteren bir örnek olarak sunulabilir.

Sinemasal çekim zorlukları sebebiyle olayların yaşandığı mekânların birebir gösterilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı tarihî gerçeklikten farklı olarak; Nur Dağı'nın Mekke'nin hemen karşısında yer aldığı, Hira Mağarası'nın ağzının geniş olduğu, Sevr Mağarası'nın zemine yakın çok aşağıda yer aldığı ve Medine çarşısının da çok küçük olduğu gösterilmektedir. Bu örneklerde görüldüğü gibi 7. yüzyıl Mekke ve Medine'sine ait kurgusal setlerin doğrudan o dönemin mekânlarını yansıttığına yönelik bir bakışın manipülatif bir şekilde seyirciyi yanıltabileceğini belirtmek gerekir.

²⁸ bk. Bakker, "The Image of Muhammad in *The Message*", 81-82, 88-89, 91.



Fotoğraf 10: Müslümanların Beyaz/Açık, Müşriklerin ise Siyah/Koyu Renk Elbiselerle Gösterilmesi

Oyuncuların giymiş oldukları elbiselerin tarihî bir filmde önemi oldukça fazladır.²⁹ Bundan dolayı o dönemin doğru bir şekilde aksettirilebilmesi için titiz bir çalışmanın yapılması gerekir. Ancak aradan geçen on dört yüzyıl gibi uzun bir süre olması sebebiyle ne kadar hassas olunursa olunsun *Çağrı* filminde elbiselerin tarihî olarak birebir yansıtılması mümkün değildir. Bununla birlikte film sanatı açısından karakterlerin giysilerinin özel bir şekilde kurgulanması filmin kolay bir şekilde anlamlandırılmasına katkı sunacaktır. Bundan dolayı *Çağrı* filminde Müslümanların ve müşriklerin elbiselerinin genel olarak zıt bir şekilde belirlendiği görülür. Örneğin Hz. Ammâr, Mekke’de İslâm’ın ilk başlangıç döneminde beyazlar içindeki elbisesiyle gizli bir şekilde evine giderken onu takip eden kişi siyah elbisesiyle görünür. Bir diğer örnek, Müslümanların olduğu sahnelerde Müslümanlar beyaz giyerken Hz. Hamza koyu siyah veya gri elbiselerle ya da boynuna doladığı siyah sarığıyla ve kemeriyle görünür. Burada giysi rengi üzerinden karakterin öne çıkarılması sağlanmaktadır. Filmde dikkat çeken diğer bir husus; Müslümanların giydikleri elbiselerde genellikle hiçbir sararma, kırışıklık olmaması ve çoğunlukla bembeyaz elbiseler giymeleridir. Özellikle Hz. Bilâl’in simsiyah parlayan vücudunun üzerine giydiği bembeyaz elbiseler onu çok etkileyici göstermektedir. Burada Müslüman ve müşriklerin çoğu yönüyle karşıt kutuplarda gösterilmesi, her iki tarafın da aynı kültürel yaşam tarzıyla örülen yaşantılarını ve birbiriyle kesişen ortak yönlerini devre dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla söz konusu gösterimlerin film sanatı açısından bir karşılığı olsa da bu durumun hem tarihî gerçeklik açısından hem de seyircinin yanlış bir algıya yönlendirilmesi açısından ciddi bir problem oluşturduğu söylenebilir.



Fotoğraf 11: Mekke’nin Fethi Esnasında Mekke’ye Davullar Çalınarak Girilmesi

²⁹ Tarihî filmlerdeki kurgusallığın anlaşılmasında kostüm ve makyajın önemi hakkında bk. Nuray Hilal Tuğan, "Sinema İkonografisinde Kostüm ve Makyaj", *Social Sciences Research Journal* 6/4 (2017), 180-182.

Filmde klasik Hollywood anlatısına uygun olarak Mekke'nin fethinde yirmi kadar kişinin ellerinde davullar çalarak şehre girmeleri ve Hind'in Hz. Peygamber için: "İşte bak geliyor, ihtişamla Kâbe'ye giriyor." demesi, Nasr sûresinin aksine bir söylemi barındırmaktadır. Benzer şekilde Hz. Hamza'nın şehit olmasından sonra filmde Hz. Hâlid b. Velîd'in öne çıkması, klasik Hollywood aksiyon anlatısı çerçevesinde nasıl ki Hz. Hamza karizması, gücü ve savaşçılığıyla filmde gösterildiyse onun yerine aynı özellikleriyle Hz. Hâlid b. Velîd'in öne çıktığı görülmektedir. Bu açıdan Hz. Peygamber yerine filmde öne çıkan kişilerin Hollywood anlatı sistemine uygun olacak bir tarzda sunulduğu görülmektedir.

Akkad'ın; İrlandalı senarist Craig'in merkezde olduğu bir anlatı üzerinden senaryo yazması, diyalogların kurgusunda ve dış ses kullanımında roman türünün biçimsel yapısını tercih etmesi, filmin izlenme zevkini artırmak için Hollywood'un en gelişmiş teknolojik materyallerinden ve klasik anlatı biçimlerinden faydalanması, hikâye anlatımında ve çekim tekniklerinde kendinden önceki yapımlardan etkilenmesi, Hz. İsa ve Hz. Musa hakkında daha önceden yapılmış filmlerden sinematografik açıdan geri kalmak istememesi ve bu filmlerle benzer biçimde dramatik kurguya başvurması onun *Çağrı* filminde sinemasal yöntem ve perspektifler açısından Batılı yaklaşımdan uzak kalamadığını göstermektedir. Ayrıca yüksek bütçeli bir yapımda kilit yatırımcılardan finans desteği sağlamak için Anthony Quinn gibi dünyaca ünlü aktör ve aktrislerle çalışması, *Çağrı* filmini Batı ile İslâm arasındaki uçurumu kapatmanın bir yolu olarak görmesi ve bu çerçevede bir kurgu oluşturması, içinde bulunduğu toplumsal şartları dikkate alarak Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleşen olayları seçmeci bir yaklaşımla ele alması, dünya Müslümanlarının farklı hassasiyetlerini dikkate alması ve buna bağlı olarak hem tarihî anlatımda hem de Hz. Peygamber'in gösteriminde kendine özel bir çekim tekniği geliştirmesi³⁰ onun filmi çekerken farklı konjonktürel etkilerden bağımsız hareket edemediğini göstermektedir. Dolayısıyla Akkad'ın bu yaklaşımları, birbirleriyle ilişkisi olan sinemasal yöntem ve perspektifler ile sinema sosyolojisinin *Çağrı* filminde ne kadar etkili olduğunu bizlere net bir şekilde göstermektedir.

Beyazperdeye aktarılabilecek bir konu, yönetmenin sahip olduğu sinemasal perspektife bağlı olarak çok farklı şekillerde çekilebilir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in İslâm çağrısı, alternatif perspektiflere göre değişik içeriklerle ve formlarla karşımıza çıkabilir. Örneğin, Hz. Peygamber'in hayatının Akkad'ın yaptığı üzere klasik Hollywood anlatı sistemi üzerinden değil de bir sanat filmi perspektifi üzerinden çekilmesi, hem tarihî olayların seçiminde hem de çekim teknikleri ve hikâye anlatımında farklı sonuçları ortaya çıkaracaktır. Nitekim Majidi'nin *Muhammed: Allah'ın Elçisi* filminde tarihî olayları aktarırken Akkad'dan farklı seçimlerde bulunması ve farklı çekim teknikleri ve perspektifleri kullanması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in mücadelesi hem içerik hem de form olarak sadece *Çağrı* filminde gösterildiği şekilde olmak zorunda değildir. Fakat burada sınırlı sayıda seçeneğin olması nedeniyle seyircinin, Hz. Peygamber'in İslâm çağrısını dar bir çerçeve üzerinden ele almak zorunda kaldığını, farklı içerik ve formlarla çekilebilecek olası anlatıları genel olarak göz ardı edebileceğini söylemek gerekir.

Sonuç

Bu makalede yapılan analizler neticesinde, tarihî gerçekliklerin sinemaya aktarılmasında çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına yol açan hususlar ve bu hususların *Çağrı* filmine etkileri şu şekilde sıralanabilir:

- İçinde bulunulan konjonktürden hareketle tarihî olaylara yaklaşımları neticesinde anakronizme düşülmesi.
- Tarihî olayların senaryolaştırılması esnasında sinemasal anlatıya uygun olacak şekilde hikâyeleştirmeye başvurulması.

³⁰ bk. Muhammet Sağlam, *Dünya Sinemasında Peygamber: Tasavvur, Temsil, Meşruiyet* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023), 281-329.

- c) Tarihî olaylar görselleştirilirken orijinal öğelerle uyumlu görüntülerin sunulmasının oldukça zor olması nedeniyle yeni imajların oluşturulması.
- d) Tarihî olaylar aktarılırken sinemasal etkiyi artırmak amacıyla anlatılar, görseller ve müzikler üzerinden estetik bir sunum gerçekleştirilmeye çalışılması.
- e) Yönetmenlerin sahip oldukları inanç, ideoloji, yaşam tarzı, hayata bakış ve olayları anlamlandırma biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan subjektif perspektifler.
- f) Seyircilerin içinde bulundukları sinema kültürü çerçevesinde belli kalıplar üzerinden beğenilerini şekillendirmeleri sebebiyle seyirci imgesini dikkate almak zorunda kalan yönetmenlerin tarihî olayları seyirci beğenileri üzerinden beyazperdeye aktarmaları.
- g) Dünya sinemasında baskın bir yere sahip olan Hollywood anlatı sistemi sebebiyle tarihî olayların filme aktarılmasında onun dinamiklerinden bağımsız bir içerik ve form geliştirilememesi sonucunda filmin belirli kalıplarla sınırlandırılması.
- h) Bir sinema filminin kısıtlı bir süreye sahip olması nedeniyle tarihî olayların tüm yönleriyle aktarılamaması ve buna bağlı olarak tarihî olayların sinemasal perspektiflere uygun olacak şekilde seçmecici bir yaklaşımla filme dâhil edilmesi.
- i) Yönetmenlerin, seyircilerin belirli tutumlarını değiştirmeye yönelik bir amaçla hareket ederek tarihî olayları kendilerine uygun didaktik bir yaklaşımla sunmaları.
- j) Filmin yapımı, dağıtımı ve gösterimini sağlayacak sinema endüstrisinden bağımsız hareket edilememesi nedeniyle bu endüstriye hâkim olan çeşitli zümrelerin yaklaşımlarını dikkate alma zorunluluğu.

Tüm bu yaklaşımlar, sinema sosyolojisi bağlamında inşa edilen farklı anlamları karşımıza çıkarmaktadır. Hollywood endüstrisi, Hollywood anlatı sistemi ya da başka bir sinemasal yaklaşım sebebiyle tarihî olaylar beyazperdeye aktarılırken gerçekliğin kurmaca haline dönüşmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sinema sanatından kaynaklanan sebeplerle *Çağrı* filminde hem Müslümanların hem de müşriklerin yaşadıkları olayların tarihî olarak birebir gösterilmesi mümkün olmadığı için bu olayların bir kurgu çerçevesinde aktarıldığı görülmektedir. Bu kurgusalılığın filmdeki belirli bazı sahnelerden ibaret olmadığını; filmde yer alan dekorların, mekânların, oyuncuların, kıyafetlerin, konuşmaların ve yaşanan olayların genelini kapsayan bir içerikle ve aktarım biçimiyle bütünleştiğini söylemek mümkündür. Burada özellikle Hollywood endüstrisinde söz konusu olan; sinemada tarihî gerçekliklerin bir aksiyon filmine dönüştürülmesi, seyirciyi sinema salonlarına çekme ve seyircinin beyazperde karşısında ilgisini kaybetmemesini sağlama gibi çeşitli sinemasal stratejik hedeflerin tarihî gerçekliklerden uzaklaşmaya yol açabileceğini vurgulamak gerekir. Bu açıdan Hollywood anlatı sistemine bağlı olarak gerçekleşen senaryo yazımı ve sinemasal yöntemler sebebiyle sinema-tarih ilişkisinin dikkatli bir şekilde incelenmesi zorunlu hale gelmektedir.

Makalede ele alınan problemler göz önüne alındığında tarihî açıdan Hz. Peygamber'in İslâm çağrısını bir sinema filmini izleyerek öğrenmeye kalkışan seyircinin ne kadar doğru bir tavır sergilemiş olacağı titizlikle sorgulanmalıdır. Aynı zamanda ve daha önemlisi, tarihî gerçekliklerin farklı bir şekilde ele alınmasına yol açan sinemasal yöntem ve perspektiflerin seyirciyi yönlendirmiş olduğu her türlü bakış açısı tüm yönleriyle dikkate alınmalıdır. Bu durum tarihî filmler değerlendirilirken farklı bir yaklaşımın devreye sokulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan tarihî filmlerde bir yandan gerçek tarihî bilgiler verilirken diğer yandan sinemasal yöntem ve perspektifler sebebiyle kaçınılmaz olarak gerçeklikten uzaklaşmak zorunda kalındığı söylenebilir. Şu halde tarihî filmleri, tümüyle tarihî gerçekliklerin anlatıldığı bir içerik olarak görmekten ziyade yönetmenlerin kendilerine ait perspektiflerini tarihî olaylar üzerinden anlattıkları sinemasal bir yaklaşım olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla yönetmenler ne kadar özen gösterirlerse gösterebilirler işin doğası gereği tarihî olayları günümüzde birebir olarak yeniden canlandırmaları mümkün

olmayacaktır denebilir. Bu tür filmleri, günümüz dünyasına tarihten faydalanarak ya da onu araçsallaştırarak bir mesaj gönderme, tarihî bir bilinçlendirme gerçekleştirme ve ele alınan konular/kahramanlarla duygusal bağ kurmanın bir yolu olarak anlamak daha doğru olacaktır. Tarihî filmlerin söz konusu özellikleri dikkate alındığında bu filmlerin değerlendirilmesinde sosyolojik perspektifin devreye sokulmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akkad, Mustafa. "Akkad'ın Ardından..." (Söyleşi: Sefer Turan). *Türkiye Söyleşileri 2: Kültür*. 139-143. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Armes, Roy. *Sinema ve Gerçeklik: Tarihsel Bir İnceleme*. çev. Zeynep Ö. Barkot. İstanbul: Doruk Yayınları, 2019.
- Bakker, Freek L. "The Image of Muhammad in *The Message*, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam". *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006), 77-92. <https://doi.org/10.1080/09596410500399805>
- Craig, H. A. L. *Ben Bilal: İslam'ın İlk Müezzini'nin Hikayesi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Ersümer, Ayşen Oluk. *Klasik Anlatı Sineması*. İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2013.
- Ferro, Marc. *Sinema ve Tarih*. çev. Handan Demir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gönen, Metin. *Hollywood Sineması*. İstanbul: Es Yayınları, 2007.
- Göze, Filiz Erdemir. "Sinema - Gerçeklik İlişisini Tarihi Filmler Ekseninde Tartışmak". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 299-314. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12875>
- Gültekin, Gökhan. "Sinedigma: Sinemanın Zihinsel ve Toplumsal Gerçeklik Üretimi". *SineFilozofi Dergisi* 5/10 (2020), 704-721. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.788370>
- Güven, Ali Murat. "'Çağrı' Filmi, Gösterime Çıkana Kadar Nasıl Kan Kustu?". *Yeni Şafak* (22 Ocak 2012). <https://www.yenisafak.com/sinema/cagri-filmi-gosterime-cikana-kadar-nasil-kan-kustu-363421>
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahmân Eş-Şarkâvî ve Kemal Tahir'in Romanlarında Sosyal Problemler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Karadoğan, Ali (ed.). *Sanat Sineması Üzerine: Yaklaşımlar ve Tartışmalar*. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2010.
- Kirel, Serpil. "Uyarlamak mı? Uyumlanmak mı?: "Tersyüz-Adaptation". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 1 (2004), 115-134.
- Kutlu, Mahmut. "'Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi' Filminin Söylem Çözümlemesi". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019), 287-305.
- Makal, Oğuz. *Sinemada Tarihin Görüntüsü*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2014.
- Mecra. "'Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?' Mustafa Akkad Anlatıyor". Erişim 1 Mayıs 2023. <https://www.gzt.com/mecra/cagri-filmi-nasil-cekildi-mustafa-akkad-anlatiyor-3594004>
- Murray, Lawrence L. "The Feature Film as Historical Document". *The Social Studies* 68/1 (1977), 10-14. <https://doi.org/10.1080/00220973.1943.11019516>
- Özden, Zafer. *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2004.
- Parlayandemir, Gizem. "Sinema Sosyolojisi: Sinemanın Sosyolojisi ve Sosyolojinin Sineması". *Türk Sinemasından Örneklerle Sinema Sosyolojisi*. ed. Gizem Parlayandemir. 9-19. Konya: Eğitim Yayınevi, 2022.
- Rosenstone, Robert A. "The Historical Film as Real History". *Film-Historia* 5/1 (1995), 5-23.
- Rosenstone, Robert A. *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Rosenstone, Robert A. (ed.). *Revising History: Film and the Construction of a New Past*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Sağlam, Muhammet. *Dünya Sinemasında Peygamber: Tasavvur, Temsil, Meşruiyet*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023.
- Sarmış, Mustafa. *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.

- Sarmış, Mustafa - Kuşcalı, Ali. "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyaloğun İzleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 111-139. <https://doi.org/10.33718/tid.1371097>
- Shafik, Viola. *Arab Cinema: History and Cultural Identity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 3. Edition, 2003.
- Stubbs, Jonathan. *Historical Film: A Critical Introduction*. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Şarkavi, Abdurrahman. *Özgürlük Peygamberi Hz. Muhammed*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Profil Kitap, 2008.
- Terzi, Ömer. *Mecid Mecidi Sinemasına Göstergebilim Açısından Bakış: "Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi" Filminin Göstergebilimsel Bağlamda İncelenmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Toplin, Robert B. "The Filmmaker as Historian". *American Historical Review* 93/5 (1988), 1210-1227. <https://doi.org/10.2307/1873536>
- Tuğan, Nuray Hilal. "Sinema İkonografisinde Kostüm ve Makyaj". *Social Sciences Research Journal* 6/4 (2017), 179-190.
- Türkeri, Ayşegül. *Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örneğinde Teopolitik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Wollen, Peter. "Godard and Counter Cinema: Vent d'Est". *Afterimage* 4 (Autumn 1972), 6-17.
- Vikipedi. "Mustafa Akkad". Erişim 2 Mayıs 2023. https://tr.wikipedia.org/wiki/Mustafa_Akkad



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 446-464

İslâmcı Bir Grup Olarak Özgür-der Çevresi: Kimliği, Teşkilat Yapısı ve Toplumsal Meselelere Dair Görüşleri

*Özgür-der Circle as an Islamist Group: Identity,
Organisational Structure and Views on Social Issues*

Mehmet Ozan AHNAS

Dr., Mili Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
Diyarbakır/Türkiye

 ozanahnas@gmail.com  orcid.org/0000-0003-2301-9057

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Ahnas, Mehmet Ozan. "İslâmcı Bir Grup Olarak Özgür-der Çevresi: Kimliği, Teşkilat Yapısı ve Toplumsal Meselelere Dair Görüşleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 446-464. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512584>

Cite as: Ahnas, Mehmet Ozan. "Özgür-der Circle as an Islamist Group: Identity, Organisational Structure and Views on Social Issues". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 446-464. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512584>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mehmet Ozan AHNAS | Creative Commons Attribution-Noncommercial
4.0 (CC BY-NC) International License

İslâmcı Bir Grup Olarak Özgür-der Çevresi: Kimliği, Teşkilat Yapısı ve Toplumsal Meselelere Dair Görüşleri*

Öz

Kişilerin gündelik ve sosyal hayatlarında toplumsal bir gerçeklik olarak varlık bulan dinî gruplar, postmodern dönemde de varlığını ve etkinliğini sürdüren önemli sosyolojik bir olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî grupların tercih edilmelerinde, bireysel ve toplumsal açıdan sahip oldukları fonksiyonların büyük önem taşıdığı ifade edilebilir. Yanı sıra dinî grupların tarihsel süreçte bu işlevlerinin yalnızca dinsel alanla sınırlı kalmadığı, sosyal yardımlaşmadan eğitime kadar birçok farklı faaliyet yürüttükleri görülmektedir. Türkiye'deki dinî grupların çoğunluğu, dinî hizmetlere aracılık yaptığı gerekçesiyle, dergi, gazete, TV kanalı, internet sitesi gibi yayın organlarını kullanmaktadırlar. Dinî grupların sosyolojik olarak araştırılmasının, toplumsal yapının anlaşılmasında bir barometre işlevi gördüğü düşünülmektedir. Diğer bir ifadeyle din ve toplum ilişkilerine analitik olarak bakabilmenin bir yolu da dinî grupların araştırılmasıdır. Dinî gruplara ilişkin literatürde, araştırılan grupların yapılarıyla ilgili genel bilgilerin verildiği, geniş bir çerçeve sunan ve spesifik yönleri odaklanan çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Bu araştırma, Haksöz Dergisi çevresinin bütüncül bir perspektif ile ve üyelerin sistematik yaklaşımlarıyla, grubun yapısal mekanizması, işleyiş mantığı, grupsal kimliği, inanç ve eylemlerinin neler olduğunu ele almaktadır. Araştırmanın bu yönüyle diğer çalışmalardan farklılaştığı söylenebilir. Özgür-der'i konu edinen bu çalışma, nitel yöntemin teknikleriyle ulaşılan verileri, bütüncül bir yaklaşımla sunmaktadır. Bu yöntemle bahsi edilen grup üyelerinin "dinî kimlik, sosyal meselelere yaklaşımları ve teşkilat yapısı" hakkındaki görüşleri betimsel bir şekilde yorumlanmaya çalışılmaktadır. Araştırmada Özgür-der çevresinin muhalif siyasi görüşleri, kitlesel eylemlere öncelik vermesi, lider merkezli olmaktan öte istişareye dayalı bir yapılanma olması onu Türkiye'deki diğer dinî grup ve cemaatlerden farklılaştırmaktadır. Nitekim diğer bazı cemaat yapılarında görülebilen özel zikir/tesbihat biçimleri, belli formlardaki kılık- kıyafet seçimleri ve saç sakal kesimleri gibi şekilsel vurguların olmayışı, Özgür-der çevresini diğer dinî gruplardan ayıran unsurlar arasında gösterilebilir. Sonuç olarak Özgür-der, Türkiye'nin yaygın cemaat yapısındaki biçimsel ve düşünsel nitelikleri taşınamaması açısından diğer dinî gruplardan ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, Dinî gruplar sosyolojisi, Grup kimliği, İslâmcılık, Sosyo-Kültürel tutumlar

Özgür-der Circle as an Islamist Group: Identity, Organisational Structure and Views on Social Issues**

Abstract

Religious groups, which exist as a social reality in the daily and social lives of individuals, appear as an important sociological phenomenon that continues its existence and effectiveness in the post-modern period. It can be stated that the individual and social functions of religious groups are of great importance in their preference. In the historical process, it is seen that these functions of religious groups are not limited to the religious field, but they carry out activities in many different fields. In Turkey, the majority of religious groups have broadcasting organs such as magazines, newspapers, TV channels and websites on the grounds that they will mediate religious services. The sociological study of religious groups is thought to serve function as a barometer for understanding the social structure. One of the ways of analysing the relations between religion and society is the research of groups. In the literature on religious groups, it is seen that there are insufficient studies that give general information about the structures of the religious groups being researched and focus on specific aspects in a wide scope. This study addresses the structural mechanism of the group,

* Bu çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 28/06/2024 tarihinde etik kurul onayı almıştır. Toplantı karar no:2024/535, Toplantı sayısı: 13.

** This study received ethics committee approval from Necmettin Erbakan University Social and Human Sciences Scientific Research Ethics Committee on 28/06/2024. Meeting decision no: 2024/535, Meeting no: 13.

the logic of its functioning, its group identity, its beliefs and actions with a holistic perspective and systematic approaches of the members of Haksöz magazine. It can be said that the research differs from other studies in this respect. This study, which focuses on Özgür-der, presents the data obtained through the techniques of qualitative method with a descriptive approach. With this method, the views of the group members on religious identity, their approaches to social issues and their organisational structure are tried to be interpreted in a descriptive way. In the research, it is concluded that Özgür-der differs from other religious groups and congregations in Turkey in terms of its oppositional political views, prioritising mass actions, having a structure based on consultation rather than being leader-centred. As a matter of fact, the fact that the members of the group express that they do not have special dhikrs, certain forms of clothing and hair and beard cuts seen in other congregational structures, it can be said that the Haksöz magazine environment has a modern appearance compared to other groups. As a result, since this group is not a congregation or sect in the classical sense, it is determined that it does not have such a form of organisation.

Keywords: Sociology of religion, Sociology of religious groups, Group identity, Islamism, Socio-Cultural Attitudes.

Giriş

Toplumsal anlaşılmasının yollarından biri, sosyal grupların araştırılmasıdır. Toplumsal grupların sosyolojik olarak analiz edilmesi, kitle toplumlarındaki din ve kültür ilişkilerine analitik bakabilme imkânı sağlamaktadır. Modern kültürde dinî çoğulcu anlayışların gelişmesi ile dinî grupların inanç, tutum ve pratiklerinin anlaşılması, araştırmanın merakını oluşturmaktadır. Bireylerin sosyokültürel birçok ihtiyacını karşılamayı temin eden dinî gruplar, sosyal bilimlerde önemli bir araştırma konusudur. Toplumun sosyal, siyasal ve kültürel yapısında izler bırakan, kitlesel eylemler gerçekleştiren, basın açıklamaları tertipleyen, sosyal yardımlaşma çalışmaları yapan, eğitim amaçlı seminer, forum ve konferanslar düzenleyen bazı toplumsal grupları incelemek, toplumun dinî ve kültürel hayatı hakkında fikirler verir. Dinî gruplarla ilgili çalışmaların büyük bir kısmı, "Dine bağlanma ve katılma sebepleri, siyasi çatışmalar, radikal İslâm, dinî gruplara giriş ve çıkış motivasyonları vb." konulara odaklanmaktadır. Dinî gruplar meselesi, dinin hangi sosyal grupların doğuşuna sebep olduğu, hangi gruplarda daha etkili olduğu bağlamında analiz edilmesi gerekmektedir.

Dinî gruplar sosyolojisi, literatürde müstakil araştırmalardan ziyade, sosyolojik araştırmalar, yazılan makaleler, kitap veya tezlerden oluşturulmuş çalışmalarından oluşmaktadır. Bu konuda tez bazında müstakil çalışmalardan biri, Mehmet Kurt'un *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*¹ adıyla yaptığı doktora tezidir. Etnografik metotla yapılan bu çalışmada; Hizbullah, ortaya çıktığı dönemin tarihsel ve sosyolojik koşulları içinde değerlendirilmiş, geçirdiği aşamalar Hizbullah mensuplarıyla yapılan derinlemesine görüşmeler aracılığıyla analiz edilmiştir. Sosyal hareketin, tarihî, İslâmcı bir örgüt olarak Hizbullah'ın 'içkin' boyutları, Hizbullah'ın hikâye ve romanlarında toplumsal belleğin inşası gibi konular üzerinden grubun aidiyet, dinî söylem ve Kürt meselesi algısını ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Çalışmanın kullandığı metot ve problem ettiği konular açısından bu araştırmayla benzer yönlerinin olduğu söylenebilir.

Mehmet Salih Ökten'in *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri*² başlıklı doktora tezi, modern dünyayla olan gerilimi aşmaya çalışan, siyasal radikalizmi reddeden ve kültürel alan üzerinde odaklaşan Nur Cemaati'ni sosyal disiplinle ve eleştirel bir tavırla irdeleyen önemli çalışmalardan biridir. Araştırmada, derinlemesine görüşme, odak grup görüşmesi ve katılımlı gözlem yöntemleri kullanılmaktadır. Bu tez, Türkiye'de cemaat modernliğinin uyum ve direnç dinamiklerinin neler olduğunu ve bu süreçte

¹ Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

² Mehmet Salih Ökten, *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri* (Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

ne tür modern ve dinsel pratiklerin ortaya çıktığını, İslâm'ın temel değer ve normlarını referans alan, kendilerini tarikattan ayırtan, geleneğin içinden bir İslâmî canlanmayı, yenileşmeyi öngören Nur cemaati üzerinden çözümlenmeye çalışılmaktadır.”³

21. yüzyılda değişen ve gelişen sosyoekonomik koşullara ve modernleşmeye rağmen Türkiye’de toplumsal olarak ciddiyeyle önemini koruyan tarikatlar, tasavvufi hareketler ve cemaatlere ilişkin önemli çalışmalar yapıldığı göz ardı edilemez. Nitekim cemaat, tarikat veya mezheplerin farklı başlıklar altında incelendiği geniş bir literatürden bahsedilebilir. Ancak nitel yöntem ile yapılan saha araştırmalarının az olduğu söylenebilir. Türkiye özelinde yapılan çalışmalar, genel itibarıyla tarihsel bir bakış açısıyla ve tüm toplum ölçeğinde ele alınmıştır.⁴ Yanı sıra popüleritesini belli seviyelerde koruyan, toplumsal yapı içerisinde ciddi öneme sahip olan dinsel grupların daha fazla irdelendiği görülmektedir. Haksöz Dergisi ve Özgür-der gibi popüler gözükme de “sosyal, siyasi, eğitim” vb. birçok alanda etkin organizasyonları olan bir yapının çalışmalarda yeteri kadar konu edinilmemesi bu araştırmayı özgün kılmaktadır. Bu meyanda çalışmada nitel bir yöntem kullanılarak, araştırılan sosyal grup hakkında betimsel veri setlerine ulaşılması hedeflenmektedir.

Haksöz Dergisi ve Özgür-der çevresi olarak bilinen dinî grubun, grup kimliği, teşkilat ve kurumlarını, sosyo-kültürel tutumları bağlamında ele almak, çalışmanın amaçlarından biridir. Bu amaç çerçevesinde yapılan araştırma ile ulaşılmak istenen hedef, Türkiye’de yer alan dinî grup oluşumlarından biri olan Özgür-der çevresi hakkında, “grubun kendisini nasıl isimlendirdiği, grubun tarihçesi, Kürt sorunu, hilafet, demokrasi, laiklik gibi güncel meselelerde neler düşündükleri vb.” konularda bilgiler elde etmektir.

Araştırmanın problem ettiği konular ve amaçlar doğrultusunda grup kimliğinin ortaya çıkarılması için; “1- Grup kendini hangi geleneğe dayandırmaktadır? 2- Grup kendisi hakkında veya başkaları grubun üyeleri konusunda ne düşünmektedir? 3- Grup, üyelerinin üzerindeki etkinliğini ve onların canlılığını hangi yollarla sağlamaktadır? 4- Grup en çok hangi alanda (siyasi, ekonomik, sanat, medya) etkin görünmektedir.” vb. sorular ekseninde tartışmalar yürütülmektedir. Ayrıca çoğunlukla grup üyelerinin yazılarının yayımlandığı, güncel meselelere dair sosyo-kültürel tutumların ifade edildiği Haksöz Dergisi, teşkilatın özellikle dinî ve siyasi yaklaşımlarına yön vermektedir. Grubun Türkiye’nin belli başlı gündemine dair tutum ve düşünceleri hangi yönde olduğunun tespiti için grup üyelerine; “1-Grup hangi fikre karşı mücadele vermekte veya hangi fikir karşısında kendini konumlandırmaktadır? 2-Grup üyeleri “Modernleşme, Laiklik, Kemalizm, Demokrasi” vb. konularda neler düşünmektedir? 3- Grubun Alevîliğe, misyoner faaliyetlerine, Diyanet’e, diğer dinî gruplara, dinî azınlıklara (gayrimüslimlere) ve ekonomiye dair yaklaşımları nelerdir?” vb. sorular sorulmuştur.

1. Dinî Gruplar Sosyolojisi

Sosyolojinin incelediği ve anlamaya çalıştığı kurumların en önemlilerinden biri dindir. Sosyoloji, dini genelde sosyal fonksiyonları üzerinden tanımlamaya çalışır. Din, insanlara belli bir dünya görüşü sağlar ve bu sayede onların dünyevi olaylar karşısında nasıl bir eylem içinde bulunacaklarını belirler. Dinî grup kavramı ise, bir toplum içinde farklılaşan dinî oluşumları ifade eder. Toplumsal grupların özel bir türü de dinî gruplardır.⁵ İnsanın sosyal varlık olması ve güçsüzlüklerini telafi etme gibi sosyopsikolojik nedenlerden ötürü dinî gruplaşmalara tüm toplumlarda rastlanmıştır. Diğer bir ifadeyle din, cemaat, ümmet veya bir grup olarak insan topluluğu içinde hayat bulur.⁶ Din ve toplum arasındaki sosyal etkileşimin formlarından biri de dinî gruplardır.

³ Ökten, *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri*, 3.

⁴ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

⁵ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed.?? (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 507.

⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 261.

Kurucu sosyologlar, dinin modernlikle beraber gücünü kaybettiğini düşünmektedirler. Sekülerleşmenin belirginleştiği, rasyonel ve bilimsel yaklaşımın dinsel argümanların yerini aldığı, dünyanın büyüünün bozulduğu, dinin toplumsal kurumlar üzerindeki hâkimiyetini kaybetme sürecine girdiği bir dönemde Weber, dinin insan hayatını etkileme ve belirleme gücünü yitirdiğini ifade etmiştir.⁷ Modernleşme ve bireyselleşmenin getirdiği yeni ilişki biçimleri toplumlarda güvensizlik duygularının gelişmesine yol açabilmektedir. Özellikle 1950'lerden sonra din, sosyal bir olgu olarak yeniden canlanmış, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra her geçen gün etkisini artırmış, insanları etkilemeye ve hayatlarına anlam katma işlevlerine devam etmiştir. Diğer bir deyişle din, insanların yaşamlarında çevrelerini nasıl algıladıkları ve onlara nasıl tepki verdiklerini etkileyerek, gündelik ve sosyal hayatın önemli bir parçası olmayı sürdürmüştür.⁸

Dinî grupların topluluk veya cemaat olarak doğuşu, gelişimi, yapısının sosyolojik bakış açısıyla ele alınması, din sosyolojisinin ilgi alanına girmektedir. Dinî-sosyal grupların oluşmasında belli faktörlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Mercer ve Wanderer'e göre, sosyal grupların oluşabilmesi için: "Üyelerin, karşılıklı olarak birbirinin farkında olması, üyeler arasında belli bir iletişim biçiminin varlığı, üyelerin birbirinin davranış hakkında belli bir dereceye kadar bir tahminde bulunabilmesi, üyelerin davranışının belirli sosyal normlara göre düzenlenmesi, grubun zamana karşı dirençli olması, yani sürekliliği gibi şartlar gerekmektedir."⁹ Grup, sosyal bir yapıya sahiptir. Her üye gruptaki sosyal rollerini yerine getirerek gruba katılır. Grup üyeleri ortak hedef, ilgi ve değerlere sahiptir. Buradan yola çıkarak grup, ortak hedefleri olan, ilgileri, değerler ve sosyal normlar etrafında bir araya gelmiş sürekli birliktelik olarak tanımlanabilir.

Din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler, din sosyolojisinin konularından bir diğerini oluşturmaktadır. Çünkü din, kültürün aile, kabile, boy, millet gibi doğal gruplarıyla sürekli yakın bir ilişki içinde olmuştur. Dinî gruplar ise bilinçli toplumsal gruplaşmayı ifade etmektedir. Dinin sosyal boyutlarının, din ile toplumun karşılıklı ilişkilerinin anlaşılabilmesi için dinin toplumsal (sosyolojik) işlevlerinin bilinmesi gerekmektedir. Dinin, ideoloji ve kimlik kazandırma, isteklendirme, meşrulaştırma, ayrıştırma ve çatıştırma, birleştirme, rehberlik, organizasyon ve cemaatleştirme, sosyalleştirme, sosyal kontrol sağlama, kültürü koruma gibi birçok sosyal işlevlerinden bahsedilebilir.¹⁰

Dinî gruplar meselesi, bir dinin hangi sosyal gruplarda ortaya çıktığı ve yaşadığına; hangi sosyal grupların doğuşuna sebep olduğuna bağlı olarak ele alınmalıdır. Şu hâlde bu mesele iki şekilde ele alınabilir: "Birinci şekilde, din dışında kalan sebeplerle ve dinin ortaya çıkışından önce mevcut olan grupların dinin taşıyıcısı olma halidir. Kan birliğine dayalı grupların aynı zamanda ibadet ve inanç birliği haline gelmesi böyle gerçekleşir. Bu durumda mevcut grup bağının din vasıtasıyla daha da güçlenmesi beklenir. Bu, dinin doğal grup içinde ortaya çıkması halidir. Bunlara "doğal dinî gruplar" denilmektedir. İkinci şekli ise dinin kendiliğinden bazı dinî topluluklar ya da yeni gruplaşma prensiplerine dayalı gruplar yaratmasıdır. Böyle grupların birinci durumdaki gruplarla hiçbir benzerliği yoktur. Dinî tarikatlar, kardeşlik cemiyetleri, mezhepler ve kiliseler böyle gruplardandır. Bunlara da sırf dinî gruplar denir."¹¹

Sırf dinî gruplar, daha ilerlemiş toplumlarda görülmektedir. Toplumsal yapının hızla değişmesi, fertlerin ve grupların dinî tecrübelerin şekillenmesi bu değişime yol açmaktadır. İnsan nüfusunun artması eski dinî yapının bütünleştirici etkisini zayıflatmakta bu durum da dinsel değişime yol açmaktadır. Elbette ki din de kendi gelişimi yoluyla bu dar çerçeveyi aşmakta ve yeni formlara bürünmektedir. Freyer'e göre çok Tanrılı dinlerden tek Tanrılı

⁷ John Macions, *Sociology* (New Jersey: Prentice Hall, 2001), 58.

⁸ Anthony Giddens-Philip W. Sutton, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 580.

⁹ Akyüz - Çapçioğlu, "Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler", 510.

¹⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Gölgesinde* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 24-42.

¹¹ Akyüz - Çapçioğlu, "Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler", 512.

dinlere geçiş, tedrici olarak değil büyük bir atılım hareketi olarak gerçekleşmiştir. Bu tür yeni gruplaşmalar kendilerini toplumdan farklı bir yere konumlandırırlar. Genellikle kendilerine dair yeni kavramlar kullanırlar. Örneğin, “manevi kardeşlik”, “yeni bir hayata doğmak” ve “ruhsal diriliş” gibi.¹²

Özgür-der ve Haksöz evresi, dinden doğan sırf din  gruplar içerisinde ifade edilebilir. Sırf din  gruplar sosyolojik olarak farklı yapılarla ortaya çıkmıştır. Sırf din  gruplar, din  bağ ile ve grup üyelerinin organik, manevi ve din kardeşliği ile birbirlerine bağlandığı topluluk şekilleridir.¹³ Araştırmamızda Türkiye’nin birçok ilinde faaliyet gösteren sırf din  gruplardan biri olan  zg r-der veya Haksöz evresi ele alınmıştır.

2. İsl mcılık

İsl mcılık, 19. yüzyılda aydınlar eliyle gündeme getirilmiş, dine dayandırılan bir yorumlama ve siyasi pratik biçimidir. Osmanlı’nın son dönemlerinde Batı karşısındaki mağlubiyetlerine çözüm bulmak amacıyla bazı arayışlar gerçekleşmiştir. Özellikle asker  ve siyasi anlamda gerilemenin önüne geçmenin ne şekilde olacağına dair düşünceler ortaya atılmıştır. İsl mcılığın Türkiye tarihi için başlangıcı bu devrin fikr  bir mahsulü olmasıdır. İsl mcılık, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bir birikimi de günümüze kadar taşımış köklü bir düşünce ekolüdür.

Olivier Roy, İsl mcılığı, din  ve siyasi olanın birleşmesi şeklinde tanımlayarak,¹⁴ bu düşünce ekolünü İsl m  devlet kurma amacına indirgemıştır. *Post İsl mcılık* kavramına ise 1992 yılındaki *Siyasal İsl m’ın İflası*’nda değinmektedir. Roy, Post İsl mcılığı, yeniden İsl mleşme sürecinde dinin özelleşmesi üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre İsl mcılık, Ortadoğu’nun siyasi manzarasında önemli bir değişiklik yapamayarak hayallerini gerçekleştiremediği için iflas etmiştir. Roy’a göre bugün İsl mcılık veya siyasi İsl m, herhangi bir Müslüman ülkede siyasi zafer elde etse bile yeni bir toplum yaratamayacak ne İran’da ne de Afganistan’ın kurtarılmış bölgelerinde başarılı olamamış, artık jeostratejik bir faktör değil, olsa olsa toplumsal bir olgudur.¹⁵

İsl mcılığın  nc  isimlerinden kabul edilen Cem leddin Efg n  *Urvet’ l-V ska*’daki yazıların kahir ekseriyetinde İsl m’ın asıl kaynaklarına dönerek yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürerek İsl mcılığın düşünsel temellerini ortaya koymaktadır.¹⁶ Muhammed Abduh, Reşid Rız , Mevd d , Seyyid Kutub, Hasan el-Benn , Ali şeriat  gibi isimler, İsl mcılığın önemli düşünsel öncüleri olarak görülmektedir. Bu isimlerin yanı sıra Abd lk dir  deh, Feth  Yeken, Sa d Havv  gibi şahsiyetlerin tercüme edilen eserlerindeki “cihat, biat, tağut, d r lisl m” gibi kavramlar Türkiye’de yaşayan Müslümanları etkilemiş, siyasi zeminde yeni anlamlar üretilmesine sebep olmuştur.¹⁷

İsl mcılık, Türkçe literatürde ilk kez, Yusuf Akçura’nın *  Tarz-ı Siyaset*¹⁸ adlı çalışmasında, İsl m birliği anlamında kullanılmıştır. Ziya Gökalp ise *Türk Yurdu* dergisinde *  Cereyan* başlığıyla yazdığı makalesinde ilk defa ideolojik bir içerikle İsl mlaşmak ve İsl mcılık kavramlarını kullanmıştır.¹⁹ İsl mcılık farklı coğrafyalarda farklı nitelikler barındıran biçimlerde ortaya çıksa da kendi içinde tutarlı niteliklere sahip bir değerler sistemine sahip olarak siyasi ve sosyal hareketlere bir ideoloji sunmaktadır.

¹² Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, ev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 75.

¹³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 261.

¹⁴ Olivier Roy, *Siyasal İsl mın İflası*, ev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 3.

¹⁵ Olivier Roy, *Globalized Islam: The search for a new Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), 9-11.

¹⁶ Nikki Keddie, *Cem leddin Efg n *, ev. Al eddin Yalçınkaya (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 197-212.

¹⁷ Mahsum Aytepe, “Doğuşundan Günümüze İsl mcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Anemon M ş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 189.

¹⁸ Yusuf Akçura, *  Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976).

¹⁹ İsmail Kara, *Türkiye’de İsl mcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 31-33.

Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesi, 19. yüzyılın son çeyreğinde Afgânî ve Abduh gibi düşünürlerin yanı sıra Mısır, İran ve Pakistan'da gelişen İslâmi düşünce geleneğine dayandığı söylenebilir. Mehmed Âkif Ersoy, Eşref Edip Fergan ve Babanzâde Ahmed Naim gibi aydınların çıkardığı *Sırât-ı Müstakîm* (daha sonra *Sebîlürreşâd* adını almıştır) dergisi, Türkiye İslâmcılığın seyrinin ana mecrası olarak ifade edilebilir.²⁰ 1913-1917 yıllarında sadrazamlık yapmasının yanı sıra Mısır hıdivliği görevini yerine getiren Said Halim Paşa'yı da bu çizgide değerlendirmek mümkündür. Said Halim Paşa'ya göre İslâmcılık, İslâmiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tümünün bir arada tam uygulanmasını ifade eder.²¹

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte Türkiye'de İslâmcılık medrese kökenli aydınlar ile modern eğitim alan aydınlar üzerinden gelişmiştir. Medrese eksenli gelişen İslâmcılık düşüncesinin iki önemli ismi Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan'dır. İslâmcılığın cumhuriyet dönemindeki modern eğitim sisteminde yetişmiş iki önemli isim ise Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'dur. İslâmi literatürden çok Fransız literatürüne hâkim olan bu aydınlar, var olan devletin Türk-İslâm geleneğine uyum sağlayarak yeniden kurulmasını hedeflediler.²²

1980'le başlayan ve 2000'li yıllara kadar süren dönem Türkiye İslâmcılığında liberalizm, sivil toplum, katılımcı demokrasi, insan hakları gibi tartışmaların yaşandığı dönem olarak isimlendirilebilir. Ali Bulaç, Hayrettin Karaman, İsmet Özel, Abdurrahman Dilipak, Bahri Zengin gibi İslâmcı aydınlar dönemin etkin şahsiyetleri olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca bu dönemde İslâmcılık düşüncesi, sivil toplum kuruluşları, edebiyat dergileri, yardımlaşma kuruluşları vb. oluşumlarla toplumsal bir harekete dönüşmektedir. Türkiye İslâmcılığında, birçok isimden, düşünce ekolünden, sosyal harekettten bahsetmek mümkündür. Ancak çalışmanın kapsamı çerçevesinde İslâmcılık düşüncesinin bu şekilde özetlenmesi yeterli görülmektedir. Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin gelişmesinde, toplumsal ve siyasal bir zeminde karşılık bulmasında önemli bir grup olan Haksöz Dergisi çevresi veya Özgür-der, çalışmanın kapsamı dâhilinde irdelenmektedir.

3. Haksöz Dergisi ve Özgür-der

Özgür-der veya Haksöz çevresi merkezi İstanbul'da olan, 28 Şubat döneminde özellikle başörtülü öğrencilere yönelik uygulanan ötekileştirme sorunu çerçevesinde ortaya çıkmış bir grup biçiminde tarif edilebilir. *Haksöz*, 1991 yılından günümüze kadar İstanbul merkezli olarak "Kur'an'ın Aydınlığına Doğru" sloganı ile yayın yapmakta olan aylık bir dergidir.²³ Sahipliğini ve genel yayın yönetmenliğini Hamza Türkmen'in yaptığı derginin önemli yazarları Rıdvan Kaya, Kenan Alpay, Selahaddin Eş Çakırgil, Bahadır Kurbanoglu, Musa Üzer, Hülya Şekerci gibi isimlerdir.

Haksöz Dergisi, 1991 yılında bir grup ilahiyat öğrencisi tarafından, dönemin eğitim sistemine karşı muhalif fikirler etrafında çıkarılmaya başlanmıştır. Yayın hayatına 1991'li yıllarda başlayan Haksöz Dergisi, düşünsel temelini Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Ali Şerîatî, Seyyid Kutub, Muhammed İkbal, Reşîd Rızâ gibi isimlere ve Müslüman kardeşler, Cemâat-i İslâmî vb. ıslah ve irşat hareketlerine dayandırmaktadır.²⁴ Dergiyle birlikte Haksöz Haber sitesi ve Ekin Yayınları, Özgür-der'in fikirlerini ortaya koyduğu diğer haberleşme ve iletişim araçlarıdır.

Derginin temel yaklaşım ve ilkeleri etrafında örgütlenen, İslâmi ihya ve öze dönüş hareketi olarak da bilinen Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (Özgür-der), 28 Şubat darbesinden sonra okullarına alınmayan bazı başörtülü öğrencilerin ve aydınların öncülüğünde 1997'de kurulur.²⁵ Özgür-der, 28 Şubat süreciyle birlikte İslâmi kimlikleri

²⁰ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 25-34.

²¹ Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 186.

²² Ömer Çaha - Bican Şahin, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler* (Ankara: Orion Kitapevi, 2013), 604.

²³ İslamcı Dergiler Projesi, "Haksöz" (8 Haziran 2024).

²⁴ İDP "Haksöz".

²⁵ Aytepe, "Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi", 194.

nedeniyle eğitim hakları engellenen öğrencilerin hak ihlalleri karşısında onurlu tutumlarıyla temayüz eden bazı gazeteci-yazarların, edebiyatçıların, avukatların ve bazı meslek gruplarındaki öncü isimlerden bazı kişilerin katılımlarıyla oluşan bir teşebbüsle şekillenmiştir.²⁶

Haksöz ve Özgür-der çevresi modernist ve gelenekçi yaklaşımları İslâm'dan kadim ve çağdaş iki sapma olarak görür ve Kur'an merkezli bir metodoloji ve ontoloji ile bu İslâmi anlayışların değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Kur'an-ı Kerîm'i herkesin anlayacağı bir kitap olarak gören bu grup, Kur'an meali okumayı teşvik etmekle birlikte bunu yeterli görmemektedir.²⁷

Bu grup kendisini klasik bir STK olarak görmek dışında, İslâmi kimlik ve ilkeler etrafında sürdürülen bir mücadele platformu olarak ifade etmektedir. Kur'an temelli bir metod anlayışı ile toplumsal bir değişimi önceleyen Özgür-der, bu metod ışığında Türkiye'nin birçok ilinde şubeler ve temsilcilikler üzerinden konferans, öğrenci buluşmaları, eğitim vb. faaliyetleri yürütmektedir.²⁸

4. Yöntem

Araştırılan dinî grubun kimliği, teşkilat yapısı ve güncel meselelere dair örtük görüşlerinin neler olduğunun kavranabilmesi için nitel bir yöntem tercih edilmiştir. Diğer bir ifadeyle çalışmada belirlenen problemler ve amaçlar doğrultusunda kalitatif bir araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel metod ile gözlem ve görüşme olanağı sayesinde gündelik hayatın bağlamı içerisinde verilere ulaşılabilir.²⁹ Nitel araştırmalar, geniş bir çerçeve sunma imkânı vererek toplumsal gerçekliğe yönelik düşünömsel ürünler ortaya çıkarabilmektedir. Nitel yöntem, bireyler ve gruplar üzerinde derinlemesine ve kuşatıcı bir çalışma biçimini öngörmektedir.³⁰

Niteliksel araştırmaların olgu, olay ya da süreçlere doğal akışlarında yoğunlaşarak araştırma imkânı sağlamasından ötürü sosyal olaylar hakkında çok daha geniş bir bakış açısı elde edilebileceği söylenebilir.³¹ Sosyolojik bakımdan araştırılan grubun mensubu olan bireylerin dinsel, siyasal ve sosyal meseleleri nasıl anlamlandırdıkları/deneyimledikleri, zihniyet yapı haritalarının neler olduğu, kendilerini ve çevresini nasıl algıladıklarının derinlikli analizi için nitel bir yöntem uygun görölmektedir.

Araştırma Haksöz Dergisi'nin ve Özgür-der'in merkezi olan İstanbul ile araştırmacının yaşadığı şehir olan Diyarbakır ilindeki şubeye sınırlandırılmıştır. Veri toplama tekniği olarak görüşme tekniği kullanılmıştır. Yüz yüze görüşme olanağı bulunmayan kişilerden, elektronik ortamdan soruların gönderilmesi şeklinde veriler toplanmıştır. Katılımcılara yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular sorulmuştur. Görüşme yapılan kişilerin verdiği cevaplar üzerinden yeni soruların çalışmaya dâhil edildiği bir teknik tercih edilmiştir. Araştırmacının yakın sosyal çevresinden bazı kişilerin Özgür-der üyesi olması; katılımcılara ulaşma, görüşme ve onlarla güven ilişkisi sağlama noktasında araştırmacıya kolaylık sağlamıştır.

Yüz yüze görüşme ve elektronik ortamda grup üyelerine "Grup Kimliği, Teşkilat ve Kurumları, Sosyo-Kültürel Tutumları" konularına ilişkin toplamda 23 soru yöneltilmiştir. Görüşmeciler; öğretmen, eczacı, esnaf, öğrenci, araştırmacı yazar gibi farklı sosyal statüden seçilip yaşları 18-60 aralığında olan kadın ve erkek toplam 15 katılımcıdan oluşmaktadır. Diğer yandan konuşmayı kabul edip hiçbir şekilde hakkında bilgi verilmesini istemeyen

²⁶ Haksöz Haber, "Özgür-der Kuruluş Bildirgesi" (8 Haziran 2024).

²⁷ HB, "Özgür-der Kuruluş Bildirgesi".

²⁸ Özgür-der, "Özgür-der nedir?" (8 Haziran 2024).

²⁹ Robert B. Burns, *Introduction to Reserach Methods* (London: New Delhi Publications, 2000), 388.

³⁰ Hasan Şimşek- Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 41.

³¹ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*, Sage Publications, (2006), 80.

görüşmecilerin mahremiyetini ve güvenliğini sağlamak adına çalışma boyunca bilgiler, herhangi bir referans göstermeksizin kullanılmıştır.

Araştırılmak istenen konunun içeriğine ve amacına uygun veri, araştırmaya konu olan olguları içinde barındıran evrende bulunmaktadır. Araştırma grubu seçilirken kartopu örneklem/zincir örneklem tekniği kullanılmıştır.³² Bu tekniği kullanan araştırmacı, incelenen olguya ilişkin öncelikle sahada bilgisine ve tecrübesine güvendiği kişi üzerinden çalışmaya başlar.³³ Araştırmada her katılımcıya referans olabileceği başka kimlerle görüşülebileceği sorulmuştur. Böylece zincirleme bir şekilde güven ilişkisi kurularak yeni katılımcılara ulaşılmıştır.

Araştırmada saha çalışması boyunca ulaşılan veriler birimlerine ayrılmış, sentezlenip değişkenleri ve benzerlikleri ortaya çıkarılmıştır. Etnolojik veri analizi tercih edilerek insan davranışlarının arkasında yer alan örtük ve açık değer yargılarını anlaşılması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda toplanan veriler içerisinde saklı duran ve araştırmanın kapsamı dâhilinde olan bilgiler keşfedilmeye çalışılmıştır. Betimsel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada elde edilen bilgiler sınıflandırılıp belli başlıklar altında toplanmıştır. Son tahlilde veriler teorik çerçeve ve literatür ile karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklarından bahsedilmiştir. Bu şekilde oluşan sistematik veri setiyle teorik kategoriler analiz edilmiştir.

5. Araştırmanın Bulguları ve Analizi

5.1 Haksöz/Özgür-der Çevresinin Dinsel Grup Kimliği

İnanç, düşünce ve davranışsal normların ortak paylaşımından oluşan dinî gruplar; üyelerin karşılıklı olarak birbirinin farkında olması, birbirlerinin davranışı hakkında belli bir dereceye kadar tahminde bulunabilmesi ve üyeler arasındaki iletişim biçimine göre düzenlenip şekillenmektedir. Sosyal kimlik ise insanların kendilerini de diğer insanlar gibi sınıflandırdıklarını ve bu sınıflandırma sonucu edindikleri kimliktir. Sosyal kimliklerden biri de dinî grup kimliğidir. Ortak hedefleri, ilgi ve değerleri olan bireylerin oluşturdukları bu sosyal kimlik, grup içi dinamikleri anlamak açısından önemlidir.

Özgür-der çevresinin dinî grup kimliğinde öne çıkan, grubu doğrudan tanımlayıp tasvir eden özelliklerinin neler olduğuna ilişkin bazı verilere ulaşılmıştır. Grubun haber sitesinde ve sosyal medya hesaplarında kullandığı ve yapıyı tarif ettiği ismi Özgür-der'dir. Sahada grup üyelerinin de bu dinî grubu çoğunlukla Özgür-der veya Haksöz çevresi olarak isimlendirdiği görülmektedir. Dinî grup kimliği konusunda öne çıkan araştırma problemlerinden biri; İslâmî, siyasi veya ideolojik açıdan grubun kendini hangi geleneğe dayandırdığıdır. Katılımcılardan biri bunu şöyle özetlemektedir:

“Bizler Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh’un Urvet’ül-Vüska; Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rızâ’nın Menar çizgisini takip eden Hasan el-Bennâ, Mevdûdî, Takiyyüddin Nebhânî, Seyyid Kutub hattına bağlı ıslah hareketiyiz. Bu çizginin doğruluğuna sahip çıkan, zaafalarını aşmaya çalışan, şartlara göre içtihadı olarak kendimizi yenileyen, geçmişten geleceğe yeniden uyanış ve inşa amacıyla yürüyen Müslümanlarız.” (Araştırmacı Yazar, Evli, 53 Yaşında).

Grup üyelerinin düzenli bir kitap okuma listesinin olmadığı söylenebilir. Grup mensupların Kur’an okumaya önem verdikleri sahada elde edilen sonuçlardan biridir. Bunun yanı sıra dinî anlamda usul kitaplarının da okunduğu öğrenilmiştir. Özetle inananlar olarak insanlık serüvenine katkı sunacak her türlü kitabın okunduğu bilgisi elde edilmiştir:

“Grup mensuplarının düzenli okudukları bir kitap listesinin olmadığını söyleyebilirim. Okumalar geniş perspektife yayılmaktadır. Tarih, felsefe ve sosyoloji kitaplarının okunduğu gibi Seyyid Kutup, Hasan el-Bennâ ve Mevdûdî de okunmaktadır. Ayrıca tevhidî düşüncede olan Afgânî, Abduh ve Reşit Rıza’nın yanı sıra ülkemizde tevhidî çizgide olduğunu düşündüğümüz Mustafa İslamoğlu gibi yazarların kitapları da okunmaktadır.” (Yazar, Evli, 46 Yaşında).

³² Michael Quinn Patton, *Qualitative Research* (New York: Sage Publications, 2005).

³³ Uwe Flick, *An Introduction To Qualitative Research* (New York: Sage Publications, 2014).

Cemâleddin Efgânî ile başlayıp, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Hasan el-Bennâ, Mevdûdî çizgisi ile devam eden ıslah ekolünün devamı niteliğinde bir grup olduklarını vurgulayan katılımcılar, Özgür-der'in Ehli sünnet geleneğinden de bağımsız olmayan bir yapıda olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda her türlü kitabın okunulmasını tavsiye edildiği ifade edilse de bazı isimlerin öne çıkarılması bir çelişki olarak ifade edilebilir. Nitekim bağlı kalınan düşünce ekolünden yazarların kitaplarının ders halkalarında işlenmesi, analizlerinin yapılması, diğer fikrîsel söylemlerin arka plana itildiği anlamını taşımaktadır.

Grup üyelerinin büyük çoğunluğu bu dinî grubu “İrşad ve Islah Ekolü” şeklinde tarif etmektedir. Bahsi geçen irşad öncülerini önemseyen bu grup, Ehl-i sünnet geleneğinde ise Ehl-i rey³⁴ çizgisine daha yakın durmaktadır. Grubun dayandığı tarihi ve düşünsel gelenekte özellikle Efgânî, Reşîd Rızâ, Seyyid Kutub vb. öncü isimlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu da grubun karizmatik lider meselesinde nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu noktasında merak uyandırmaktadır. Katılımcılardan biri, Haksöz çevresinin bu konu hakkında sahip olduğu görüşü şöyle ifade etmektedir:

“Grubumuz lider şahsiyetten öte bir anlayış grubudur. Dolayısıyla lider kültünden öte grup fikrinin öne çıktığı bir harekettir. Derneğin gerek kurucu başkanları gerekse de şu an ki başkanların durumundan öte grubun bakış açısı ön plana çıkmaktadır. Bu sebeplerle kendimizi lider kültürünün ön planda olmadığı bir hareket yani bir ekol olarak görmekteyiz.” (Öğretmen, Evli, 47 Yaşında)

Grup içinde karizmatik lider olarak belli bir şahsın öne çıkmadığı ifade edilebilir. Nitekim diğer katılımcıların paralel görüşlere sahip olduğu ve grubu istişare merkezli bir yapı biçiminde tasvir ettiği görülmektedir. Bahsi geçen kişiler, hareketin tarihinde grubun kendisini dayandırdığı öncü isimler olarak zikredilmektedir. Şahıs merkezli yapılarda istişare kurullarından bahsetmek mümkün değildir. Grup içi görüşmelerde, Özgür-der'in il merkezli şubelerde dahi belli örgütlenme kurulları üzerinden istişare ile kararlar aldığı tespit edilmiştir.

Grubun içerisinde etkili olan ve halef potansiyeli olan kişilerin kim olduğu meselesinde, grup içerisinde öyle bir yapılanmanın olmadığı bilgisi elde edilmiştir. Bu konu hakkında sorulan soruya görüşmecilerin bazılarının cevap vermediği ve cevap verenlerin de kısa ve öz cevaplar verdiği görülmüştür. Özgür-der üyelerinin gruba neden dâhil olduğu ve takip ettiği sorusu, dinî grubun kimliği meselesinde sorulan bir diğer soru olmuştur. Katılımcılardan biri, bireyselleşme tehlikesine karşı grup, cemaat vb. yapıların öneminden bahsetmektedir:

“Grubun bir bireyi olarak dâhil olduğum grubumu bireyselleşme tehlikesiyle mücadele konusunda bir can simidi olarak görmekteyim. Zira İslâmî yaşama noktasında bireysel yaşamın söz konusu olmadığı ve bir topluluk ile yaşanılması gerektiği düşüncesinden hareketle bu grubu kendi İslâmî bakış açımıyla örtüştürdüm için tercih etmiş bulunmaktayım. Bu grup ile İslâmî sorumluluklarımı yerine getirme noktasında daha şanslı olduğumu hissetmekteyim.” (Esnaflar, Evli, 40 Yaşında).

Grup üyelerinin İslâmî anlamda toplumu şekillendirmeyi amaçlayan, bu meyanda kendisini yenileyen ve becerilerini bu minvalde geliştiren bireylerden oluştuğunu iddia eden katılımcılar, grubun ortak amacı olarak tebliğ/davet vurgusu yapmaktadırlar. İstanbul ve Diyarbakır özelinde grubun müntesiplerinin farklı sosyal tabakadan bireylerden oluştuğu söylenebilir. Araştırmaya dâhil olan Özgür-der gönüllüsü üyelerin esnaf, öğretmen, avukat,

³⁴ Sözlükte “şahsî görüş, düşünce ve kanaat” mânasına gelen re'y kelimesi fıkıh literatüründe “müctehidin, hakkında açık bir nas bulunmayan fikhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş” anlamında kullanılır (bk. RE'Y). Ehl-i re'y (ehlü'r-re'y) tabiri de “re'y taraftarı kimse veya kimseler” demektir. (M. Esat Kılıçer, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin 1994 yılında İstanbul'da basılan 10. cildinde, 520-524 numaralı sayfalarda yer almıştır.). Sözlükte “mânevî alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen ehl-i sünnet (ehlü's-sünne) tamlaması ehlü's-sünne ve'l-cemâa (ehl-i sünnet ve'l-cemâat) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Buradaki sünnetten maksat, dinî tebliğ ve beyan etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber'in İslâm'ın temel konularını anlama ve benimseme tarzıdır. (Yusuf Şevki Yavuz, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin 1994 yılında İstanbul'da basılan 10. cildinde, 525-530 numaralı sayfalarda yer almıştır). Bu kaynaklara kaynakçada yer verilmemiştir.

doktor, işsiz gibi kişilerden oluşması grup içinde bireysel çeşitliliğinin olduğu anlamına gelmektedir. Bu da gruba toplumsal bir çeşitlilik kazandırmaktadır. Zira grupta ekonomik gücü iyi olan iş adamları olduğu gibi işsiz olan bireyler de mevcuttur. Hakeza okuryazar olmayan bireylerin varlığının yanında üniversitede akademisyenlik yapan bireylere kadar bir çeşitlilik söz konusudur.

Özgür-der/Haksöz çevresinin belli bir milliyete, ırka veya cinse hitap etmemesi grup içi çeşitliliğin bir yönü olarak belirtilebilir. Özgür-der'in Türkiye'nin batısından doğusuna birçok ilinde faaliyet gösteren ve şubeleri olan bir grup olması, onun milliyeti farklı olan birçok kesime hitap ettiğini göstermektedir. Yanı sıra Özgür-der İstanbul merkezinin kurucusunun bir kadın olması, grup içinde kadınların aktif rol ve sorumluluklara sahip olması, erkek merkezli bir yapı olmadığını göstermektedir. Sonuçta grubun toplumun genelini kuşatan bir hareket olarak ön plana çıktığı ifade edilebilir.

Grup kimliğinde tartışılan meselelerden bir diğeri de dinî grupların giyim, kuşam ve görünüşte belli bir forma göre hareket edip etmedikleridir. Katılımcılardan biri bunu şöyle ifade etmektedir:

"Grubumuz bazı cemaatlerde olduğu gibi kendine has bir giyim kuşama veya görünüşe sahip değildir. Toplumda vasat bir bireyin sergilemiş olduğu giyim kuşamda bulunmaktadır. Giyim ve kuşamı tarihsel ve toplumsal kültür ile bağdaştırdığımızdan, yaşadığımız toplumunun giyim kuşamını sergileyen bir birey gibi giyinmekteyiz." (Öğrenci, Bekâr, 20 Yaşında).

Özel bir giyim formundan ziyade çok dikkat çekici ve pahalı olmayan, toplum içinde vasatın yakalanmaya çalışıldığı bir giyim usulüne sahip oldukları, çoğu katılımcı tarafından vurgulanmaktadır. Kadınlar için de belli bir giyim tarzının öne çıkmadığı söylenebilir. Kimi kadın üyenin pardösü, kiminin tunik, kiminin az da olsa çarşaf giydiği görülmektedir. Grup içi dinamiklerde hiçbir üyeye bu konuda belli bir baskının yapılmadığı ifade edilmektedir. Özgür-der hareketinin kendine has uyguladığı zikir, dua veya özel ibadet biçimlerinin olup olmadığı grup kimliği tartışmalarındaki diğer bir meseledir. Katılımcılardan biri grup üyelerine ve her Müslüman'a tavsiye edilen bazı ibadetlerden bahsetmektedir:

"Kendine has bir ibadeti yoktur. İslâmi gelenekten gelen cemaatle namaz kılmayı önemser. Kendine has kılınan zorunlu ibadetler veya zikir vs. söz konusu değil. Belli gruplardaki dua ve zikirler biz de söz konusu değil. Ancak gruptaki bireylere her Müslüman'a tavsiye edilen, pazartesi ve perşembe günleri sünnet orucu tutma, malımızdan belli oranlarda düzenli infak eyleminde bulunma, günde 5 sayfa Arapça ve meali olmak üzere Kur'an okuma gibi ibadetler tavsiye edilmektedir." (Esnaflar, Evli, 45 Yaşında).

Grup üyelerinin özel bir gecede ve belli formatta yaptığı herhangi bir ibadet şeklinin olmadığı öğrenilmektedir. Türkiye'de bazı tarikat, cemaat veya tasavvuf yapılarında görülen biçimsel dua ve zikir formlarının Özgür-der hareketinde özel bir anlam taşımadığı anlaşılmaktadır. Ancak grup üyelerine tavsiye edilen ibadetlerin de özel bir form niteliğinde olduğu söylenebilir. Sohbet halkalarında ve grup üyelerinin katıldığı etkinliklerde önerilen bu ibadet şekillerinin yanı sıra dernek binasında sivil cumaların ve teravih namazlarının kılındığı, ramazan aylarında toplu itikâfların yapıldığı bilgisine de ulaşılmaktadır. Bütün bunlar göz önünde alındığında derneğin diğer gruplardan farklı bir yapılanma biçimine sahip olduğu söylenebilir. Bazı yönleriyle diğer dinsel gruplardan farklı olan bu hareket, zaman zaman bu açılarından radikal veya uç bir grup olarak tasnif edilebilmektedir. Türkiye toplumunun dinsel ve kültürel çeşitliliği düşünüldüğünde, Özgür-der hareketinin kendine özgün bazı anlayışlara sahip olduğu söylenebilir.

Ümmet coğrafyasında yer alan Müslümanların yanında durmak, buna yönelik siyasi tavır takınmak gerektiğiyle alakalı etkin siyasi söylemi olan bu grup, Kürt sorununun İslâmi perspektiften çözülmesi ile alakalı bir yaklaşıma sahiptir. Yanı sıra başörtüsü özgürlüğü, andımızın kaldırılması ve eğitimin nasıl gerçekleştirilmesi ile ilgili siyasi bakış açısı da bulunmaktadır. Ayrıca başta Mısır, Suriye ve Filistin olmak üzere ümmet coğrafyasındaki

Müslümanlar ile ülkenin siyasi erkinin geliştirmesi gereken tavır hakkında siyasi görüşleri ön plana çıkan bir gruptur.

“Özgür-der her ne kadar ekonomik alanda yardımlaşmalarda bulunulsa da ağırlıklı olarak siyasi etkinliği ön plana çıkmaktadır. Gerek ülkenin içinde bulunduğu siyasi duruma gerekse de ümmet coğrafyasında yer alan Müslümanların yanında durmayı buna yönelik bir siyasi tavır takınılması gerektiği ile alakalı etkin bir siyasi söyleme sahip bir gruptur. Ülkemizdeki Kürt sorununu İslâmi olarak çözülmesi ile alakalı Kürt çalışmaları yapılmaktadır. Mısır, Suriye ve Filistin olmak üzere ümmet coğrafyasındaki Müslümanlar ile ülkenin siyasi erkinin geliştirmesi gereken tavır hakkında siyasi görüşleri ön plana çıkan bir gurubuz.” (Esnaflar, Evli, 40 Yaşında).

Türkiye, birçok dinî cemaat ve tarikat yapılarının örgütlendiği toplumsal bir zemine sahiptir. Haksöz Dergisi’nde yayınlanan yazılarda yukarıda bahsi geçen güncel siyasi meseleler hakkında tartışmalar yapılmaktadır. Yanı sıra Haksöz Haber de grubun siyasal kimliğini yansıtan bir haber sitesidir. Türkiye’de siyasal taleplerin, görüşlerin ve eleştirilerin bu sıklıkla yapıldığı çok az dinî gruptan söz edilebilir. Özgür-der ve ona bağlı alt kurumlarda eğitim, yardımlaşma ve kültürel faaliyetler yapılmaktadır. Üyelerin arasında bilgi paylaşımının diri tutulması için yapılan dinî sohbetler, konferanslar, kitap okuma halkaları, ortaokul ve çocuk kulüpleri bunlar arasında sayılabilir. Toplumsal duyarlılık ve yeri geldiğinde dayanışma ve tepki içerikli basın açıklamaları ve kitlesel yürüyüşler Özgür-der’in klasik bir sivil toplum kuruluşundan ziyade aktif/eylemsel bir hareket olduğunu göstermektedir. Bu da grubu, toplumsal zeminde canlı ve etkin tutmaktadır. Bu şekilde de diğer dinî grup, cemaat veya tarikatlardan farklı bir yapıda olduğu ifade edilebilir.

5.2 Özgür-der’in Teşkilat Yapısı ve Örgütlenme Biçimi

Geleneksel toplumlarda sosyal ilişkilerin merkezindeki yapılardan biri de cemaatleşme ve bireyleşmeyle birlikte bu yapısal ilişkilerin değiştiğinden söz edilmektedir. Postmodern dönem ile birlikte ise birey ve toplum arasında kopan bağlar yeni dinî cemaatlerle yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır. Cemaat bu yönüyle, toplumsal yapıların birincil örüntüsüdür.

Sosyolojik olarak cemaat kavramı, toplumsal değişimler üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır. Ferdinand Tönnies, cemaat terimini sanayi öncesi toplumların ideal tipi anlamına gelen “Gemeinschaft” ile tanımlamaktadır.³⁵ Tönnies, Gemeinschaft (cemaat/topluluk) ve Gesellschaft (toplum/cemiyet) gibi dikotomik paradigmalarda Durkheim, Weber gibi birçok kişiyi etkileyen bir sosyologdur. Nitekim Tönnies gibi ilk dönem sosyologlar cemaati modern olanın karşısında geleneksel yaşam biçimi olarak tarif etmişlerdir. Weber’e göre cemaatleşmenin temelinde geleneksel ve duygusal amaçlar vardır. Ona göre aynı topluluğa üye olma yolundaki geleneksel ve duygusal etkinliğe dayalı topluluklardan cemaat ortaya çıkar.³⁶ Toplumsal yapılar genellikle, dikotomik sınıflama ile ikiye bölünerek tarif edilmektedir. Bu sınıflandırmalar toplumun ilkel yapılanmasından gelişmiş yapılanmaya doğru evrildiği kabulüne dayanmaktadır.³⁷

Günümüzde etnik, yerel, dinî ve siyasi yaklaşımlara göre cemaatin anlamının genişlediği bilinmektedir. Cemaat genellikle; ortak bir dünya görüşü temeline dayalı, refleksif bir kimlikle oluşturulmuş, birbiriyle sistematik bir etkileşim içinde olan insan gruplarını betimlemektedir.³⁸ Bu meyanda benzer bir tarifte cemaat, karşılıklı ve duygusal temelli toplumsal ilişkiler networku olarak açıklanmaktadır.³⁹ Türkiye’de cemaat denilince salt dinî gruplar akla gelmektedir. Ancak oluşum amaçlarına göre çok çeşitli cemaat yapılarından da

³⁵ Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre güler (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

³⁶ Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995), 72.

³⁷ Veybi Bayhan, “Postmodern Cemaat Örüntülükleri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 1/3 (1992), 198.

³⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay- Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999), 90.

³⁹ Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü Genç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 259.

söz edilebilir. Nitekim Özgür-der'in aynı inanç ve değerler etrafında toplanmış, ortak siyasi görüşü benimseyen bireylerden oluşan, Kur'an'ı Kerim eğitiminden kültürel faaliyetlere kadar birçok alanda etkinlikleri/faaliyetleri olan bir cemaat örgütlenmesine sahip olduğu söylenebilir.

Araştırmanın bu bölümü; Özgür-der çevresinin ekonomik kaynaklarının neler olduğu, hangi illerde teşkilatlandığı, en çok hangi alanlarda etkin göründükleri, gruba katılmadaki kriterlerin neler olduğu ve grup içerisinde yükselmenin neye bağlı olduğu şeklindeki konulara yoğunlaşmaktadır. Katılımcılardan biri grubun ekonomik kaynakları hakkında şunları ifade etmektedir:

"Ekonomik kaynaklarını bireylerin vermiş olduğu infaklar ile yani üyelik aidatları ile sağlamakta. Hiçbir partiden, siyasi oluşumdan, devletten veya dış güçlerden yardım veya bağış almayı kabullenmeyen bir anlayışa sahip. Bireylerin gönüllülük esasına dayalı yardımlarıyla çalışmalarını yürüten bir grubuz." (Öğretmen, Evli, 45 Yaşında).

Grup üyelerinden alınan bilgilere göre, Özgür-der'in gelir kaynağının çoğunlukla üye ve gönüllülerinin aidat ve bağışları olduğu söylenebilir. Bu dinî grubun ekonomik gelir elde ettiği herhangi ticari bir işletmesinin olmadığı tespit edilmiştir. Yanı sıra dış kaynak diyebileceğimiz, herhangi bir siyasi parti vb. kuruluşla organik bir bağının olmadığı öğrenilmiştir. Merkez İstanbul olmak üzere, Diyarbakır, Adana, Bursa, Batman, Van, Bingöl gibi 33 ilde şubesi olan bu hareket, eylemsel teşkilat yapılanması olan dinî bir gruptur:

"Hareket günümüzde başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin hemen her coğrafyasında bu anlayışa ve görüşe sahip gönüllülerin kurduğu Özgür-der ile faaliyetlerine devam etmekte. İstanbul ve Diyarbakır gibi büyükşehirlerde birden fazla temsilciliği olduğu gibi belli illerde de sadece bir dernek binası ile çalışmalarını yürütmektedir. Memleketin 7 coğrafyasının farklı illerinde dernek çalışmaları yürütülmektedir." (Esnaf, Evli, 45 Yaşında).

Araştırma yapılan grubun çoğunlukla siyasi eylemselliğiyle öne çıkan toplumsal bir hareket olduğu görülmektedir. 'Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği' adlı bu dinî grubun, isminin taşıdığı eğitim alanında da yoğun faaliyetleri vardır. Üyelerin kişisel eğitimlerine yönelik sohbet ve okuma halkaları bu amaçla oluşturulmaktadır. Konferans, seminer, forum vb. organizasyonlarla toplumsal eğitimi amaçlamaktadırlar. Katılımcılardan biri, grubun neden siyasi eylemsellikle öne çıktığını şöyle açıklamaktadır:

"Grup en çok siyasi alanda etkinliğe sahiptir. Her ne kadar ekonomik alanda yardımlaşmalarda bulunulsa da ağırlıklı olarak siyasi etkinliği ön plana çıkmaktadır. Gerek ülkenin içinde bulunduğu siyasi duruma gerekse de ümmet coğrafyasında yer alan Müslümanların yanında durmayı buna yönelik bir siyasi tavır takınılması gerektiği ile alakalı etkin bir siyasi söyleme sahip bir grup. Ülkemizdeki Kürt sorununu İslâmi olarak çözülmesi ile alakalı Kürt çalıştayları yapmalarının yanı sıra başörtüsü özgürlüğü, andımızın kaldırılması ve eğitimin nasıl gerçekleştirilmesi ile alakalı siyasi bir perspektifi bulunmaktadır. Ayrıca başta Mısır, Suriye ve Filistin olmak üzere ümmet coğrafyasındaki Müslümanlar ile ülkenin siyasi erkinin geliştirmesi gereken tavır hakkında siyasi görüşleri ön plana çıkan bir grubuz. Medya üzerinde bunu Haksöz Haber ve Haksöz Dergisi ile etkin bir şekilde sürdürmekteyiz." (Araştırmacı Yazar, Evli, 53 Yaşında).

Katılımcılara göre, Özgür-der, dünya genelinde ve Türkiye'de yaşanan zulümlere, haksızlıklara ve adaletsizliklere İslâmi kimliği esas alan bir perspektifle tavır almayı ibadet bilen bir düşünce ekolünün temsilcisidir. Bu yüzden siyasi söylemler ve eylemsellikler dinî hayatın bir parçası olarak görülmektedir. Esasen, Türkiye'deki diğer cemaat veya dinî gruplarda bu denli muhalif tavrın ve siyasi eylemselliğin Özgür-der'e oranla daha zayıf kaldığı söylenebilir. Haksöz Dergisi'ndeki yazılar incelendiğinde, bu yazıların çoğunlukla güncel siyasi tartışmaları içerdiği görülmektedir. Türkiye'nin gündemine oturan meselelere dair tartışmalara yer verilen yazılarla, grup içindeki siyasi tavrın belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Grup içi örgütlenme biçiminin anlaşılması için 'grup üyeliğinin kriterleri, grup içi saygınlık kazanma, grup içi şeffaflık' vb. meseleler irdelenmiştir. Katılımcılardan biri, grup içinde yükselme ve saygınlık kazanma durumunu şöyle belirlemektedir:

“Grup içinde yükselme, çalışmalarda görev alma isteği ve liyakat esaslı olmaktadır. Çalışmalarda etkin rol almak isteyen ve buna liyakat gösterebilen gönüllüler grup içinde daha etkin sorumluluklar yüklenebilmektedir. Grubun yönetim ekibi bir işi yüklenecek liyakatlı olduğu düşünülen ve bu işi gönüllü yapmayı arzulayan bireylere bu görevi teklif eder. Kişi kabul ettiğinde bu sorumluluğa atanmış olur.” (Öğretmen, Evli, 39 Yaşında).

Gruba katılımda herhangi bir özel şartın ve kriterin olmadığı, Özgür-der’in gönüllülük esaslı bir yapı olduğu söylenebilir. Grup üyelerine göre gruba katılım için samimiyet, şeffaflık ve birlikte hayır üretme becerisi yeterlidir. Katılımcıların büyük bir kısmı benzer yaklaşımlara sahiptir:

“Yurt dışında teşkilatlanmış bir yapımız ve örgütlenmemiz bulunmamaktadır. STK olarak Özgür-der üzerinden faaliyetlerini yapan bir grubuz. Ancak partner kuruluşlarla da farklı alanlarda çalışmalarımızı devam ettirmekteyiz. Sağlık çalışmalarında AID (Uluslararası Doktor Birliği) ve yardım çalışmalarında Bilgi ve Erdem vakfıyla partner kuruluş olarak çalışmaktayız. Üniversitelerde ise öğrenci çalışmalarını “Özgür Üniversitesi” adıyla kurulan kulüpler üzerinden yürütmekteyiz.” (Öğretmen, ...? 35 Yaşında).

Haksöz Dergisi çevresi, Özgür-der ile sosyal, kültürel ve yardımlaşma organizasyonları yapmakta, bazı alanlarda İslâmi ve insani kaygıyla hareket eden diğer kuruluşlara da destek vermektedir. AID (uluslararası doktorlar birliği) buna örnek gösterilebilir. Sağlık çalışanı olan üyelerinin bu hareket içinde aktif görevler aldığı zikredilmektedir. Diyarbakır şubesinin sosyal yardımlaşma faaliyetlerini yaptığı Bilgi ve Erdem Vakfı, partner kuruluş olarak çalışmalar yürütmektedir. Ayrıca kitlesel eylem ve yürüyüşlerde diğer İslâmi STK, cemaat ve kuruluşlarla ortak hareket ettiği görülmektedir. Öğrenci kulüpleri vb. örgütlenme biçimiyle üniversitelerde aktif bir gençlik yapılanmasına sahip oldukları ifade edilebilir. Son olarak yurt dışında herhangi bir resmi teşkilatlanmalarının olmadığı da söylenebilir.

5.3 Grup Üyelerinin Güncel Meselelere Yaklaşımları ve Sosyokültürel Tutumları

Kişilerin duygu, düşünce ve davranışlarının ortaya çıktığı ve şekillendiği sosyal etkileşim alanlarından biri de dinî gruplar veya cemaatlerdir. Sosyal normların, dinsel ve kültürel değerlerin öne çıkarıldığı bu yapılar, grup üyelerinin zihinsel kodlarının oluşmasında etkin bir işlev görmektedir. Dinî gruplar, kişilerin sosyal hayatlarının şekillenmesinde rol oynayan önemli yapılardır. Grup içi etkileşim, grup üyelerinin bilgi ve deneyim paylaşımları, grup üyelerinin düşünsel gelişimindeki temel fonksiyonlar olarak sıralanabilir. Özgür-der çevresi özelinde Haksöz Dergisi’nin bu fonksiyonu üstlendiği ifade edilebilir. Nitekim 33 yıldan beri yayın hayatına devam eden bu dergide siyasi, akademik ve dinsel meselelere kadar çok geniş bir yelpazede yazılan makalelere ulaşmak mümkündür. Derginin bu yönüyle grup üyeleri için kimlik ve zihniyet kazandırmada belirleyici olduğu zikredilmektedir.

Grup üyelerinin zihin haritalarının aydınlatılabilmesi için bu araştırmada Özgür-der üyelerinin tartışmalı bazı meseleler hakkındaki tutum ve yaklaşımları analiz edilmektedir. Bu bölümde araştırma yapılan dinî grup üyelerinin “Hilafet, Laiklik, Kemalizm, Kürt Sorunu, Modernleşme, Demokrasi, Alevîlik, Misyoner Faaliyetlerine Yaklaşım, Diyanet’e İlişkin Bakış, Diğer Dinî Gruplara Yaklaşım, Dinî Azınlıklara (Gayrimüslimlere) Bakış, Ekonomiye Bakış” vb. dünyada ve Türkiye’de siyasi ve akademik gündemde güncelliğini koruyan konular hakkındaki tutum ve düşüncelerinin neler olduğu irdelenmektedir. Katılımcılardan biri laiklik ile ilgili fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

“Düşünsel kurgu olarak laikliği benimsemeyiz. Laikten ne anlaşıldığı da önemlidir. Herkesin bir laiklik anlayışı var. En kaba şekliyle din ve devlet işleri birbirinde ayrı tasarlanamaz. Laiklik kavramı bize uzak bir kavramdır. Zira adından da anlaşıldığı dinin dışarıda bırakıldığı ve hayata müdahalesini arzulamayan bir tarz.” (Birden fazla üyenin ortak görüşü)

Diğer katılımcıların da benzer laiklik söylemleri, Özgür-der’in laik sistemi dinin dışında bir olgu olarak tarif ettiğini göstermektedir. Laik düzenin Kemalist dayatmalardan kaynaklandığını düşünen üyeler, eğitim ve diğer kurumlarda bu dayatmalara karşı durduklarını ifade etmektedirler. Nitekim Kürt sorununu resmî ideolojik dayatmanın ürettiği

bir sorun olarak gören grup üyesi, Özgür-der'in milliyetçilik dayatmalarına da karşı durduğunun altını çizmektedir:

"Her etnik farklılığı, anasırı İslâm'ın içinde bir renk olarak görürüz. Her türlü milliyetçiliğe karşıyız. Kürt sorunu mevcut resmî ideolojinin ürettiği bir sorundur ve Kürtler bu ülkenin mazlum ve mağdur halkıdır." (Öğretmen, Evli, 44 Yaşında).

Kürtlerin de bu topraklarda dışlanmadan yaşaması gerektiğini söyleyen üyeler, milliyetçiliğe karşı *Ümmet* fikrini öne çıkarmaktadırlar. Hiçbir kimsenin gerek ırkı gerek dinî tercihlerinden dolayı ayrıma tabi tutulamayacağını vurgulayan katılımcılar, Türkiye'de yaşayan herkesin ırk ve inanç noktasında dışlanmadan bir insan gibi muamele görmesini gerektiğini belirtmektedirler. Konuya ilişkin görüşmelerde, Kürt sorununun bir paydaşı olan PKK, Kürtleri dinden uzaklaştıran bir örgüt şeklinde tarif edilmektedir.

Araştırmaya katılan grup üyeleri, siyaseti ibadet sayan bir algıda olmalarına rağmen mevcut siyasi seviyesizlikten berî olduklarını belirtmişlerdir. Dinin bir yaşam tarzı olarak hayatın her alanını kuşatması gerektiği gerçeğinden hareketle din ve siyaset ayrımı yapmadıklarını söyleyen katılımcılar, siyasetin dinden bağımsız düşülemeyeceğini vurgulamaktadırlar. Legal ve katılımcı bir iktidar talebini makul gören üyeler, hilâfeti önemsediklerini ancak bir zorunluluk olarak görmediklerini ifade etmektedirler:

"Hayatın bir gerekliliği olarak ve Müslümanların bir güç olması adına hilâfet kavramı değerli ve önemlidir. Ancak asıl olan hilâfetin zorunluluğu değil, İslâmî bir yaşamın uygulanabilirliğidir. Bu sebeple alternatif yönetim şekilleri de hilâfet kavramı gibi değerlendirilebilecek ve zamanın fıkına uygun olarak tercih edilebilecek bir şeydir." (Evli, 38 yaşında).

Özgür-der çevresi 28 Şubat sonrası dönemde başörtüsü konusunda özellikle kadınlara uygulanan ötekileştirmelere karşı kurulmuş bir sivil toplum kuruluşudur. Bu dinî grup, tevhidî düşünceye sahip gruplarla dayanışma içerisinde. Ancak kendi çizgisi dışındaki gruplara düşmanlık beslemez. Grup üyelerinin bu yapıyı derinden etkileyen özel bir olay zikretmedikleri görülmüştür. Bu dinî grubun geçmişinde şiddet eylemlerine bulaşmamış olması onu diğer yapı ve gruplarla karşı karşıya getirmemiştir. Buna rağmen 28 Şubat'ın Müslümanlar üzerindeki etkisi ve Doğu ve Güneydoğu bölgesinde PKK'nın baskı ve korkutmaları bazı üyeler tarafından ifade edilmektedir.

Özgür-der çevresinin Alevîler, Ermeniler ve diğer azınlık gruplarına yönelik yaklaşımları etnik ve dinsel kimliklerin toplumsal bir çeşitlilik olduğu yönündedir. Etno-dinsel kimlikleri dışlamaktan ziyade bir renklilik olarak nitelendiren grup üyelerinden biri konu hakkındaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

"Gerek Alevîlik gerekse de diğer etnik kimlikler mevzularında sergilediğimiz tavır ise hiçbir kimseyi gerek ırkı ve gerek dinî tercihlerinden dolayı dışlamamaktır. Bu topraklarda yaşayan herkesin ırkı ve inanç noktasında ayrıma tabi tutulmadan bir insan gibi muameleyle tabi tutulmasıdır." (Öğretmen, 38 Yaşında).

Grup çoğunlukla kendisini emperyalizme, adaletsizliğe, modernizme karşı konumlandırmaktadır. Grup üyelerine göre; toplumsal ifsadı yayan her türlü fikre ve eyleme karşı bir mücadele verilmektedir. Buna rağmen Özgür-der çevresinin kendisini özellikle herhangi bir kişiye ve kuruluşa karşı konumlandırmadığı bilgisi elde edilmiştir:

"Grubun mücadele içinde olduğu kesim bir cemaat ve yapıdan öte tevhidin karşısında yer alan cahiliye ve şirk kavramlarının ve bu yapıların karşısında yer almaktadır. Yani seküler düşüncede yer alan grup ve yapılar ve aynı zamanda şirki unsurları barındıran yapılar ile fikri mücadele edilmektedir. Ancak tartışmadan ve görüşlerini dayatmadan ziyade doğru olduğu düşünülen fikri ortaya koymakla bu durumu gerçekleştirmektedir." (Esnaf, Evli, 45 Yaşında).

Araştırmada irdelenen diğer bir konu, grup üyelerinin Diyanet'in din algısına yönelik yaklaşımlarının neler olduğudur. Buna dair elde edilen verilerde köktenci bir karşı duruşun olmadığını sonucuna ulaşılmıştır. İktidarın resmî ideolojik söyleminin dine hizmet etmesi gerektiğini belirten bir katılımcı, Diyanet'e yönelik yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

“Diyanet’in din algısını birçok dinî grup ve fırkadan daha doğru buluyoruz ama dinin iktidar tekelinde yukarıdan aşağıya topluma giydirilmesini doğru bulmuyoruz. İktidarın dinî anlayışı ve kurumları resmî ideolojinin söylemine en nihayetinde hizmet eder. Bu da bağımsızlığına gölge düşürüyor.” (Öğretmen, Evli, 43 Yaşında).

Diyanet dâhil düşünsel yakınlık kurulan her camia ile ilişki kurmaya açık olduklarını söyleyen üyeler, ıslah ve ihya ekolüne yakın olan tüm kurumlarla daha yakın ve organik bir temelde birlikte hareket ettiklerini belirtmektedirler. Grup üyelerinin gelecekte nasıl bir Türkiye hayal ettikleri meselesindeki görüşleri şöyle sıralanabilir:

- Cahilce dayatmalardan kurtulmuş, adaletle yönetilen bir Türkiye.
- Kişilerin kendi görüşlerini ve düşüncelerini hiçbir baskı altında kalmadan yaşayan ve bunu anlatabilen bir ortam hayal edilmekte ve istenmektedir.
- İnsanların tümünün İslâm hakikatini tercih etmeme durumunu göz önünde bulundurduğumuzda önemli olanın bir devlet idaresi olmasından öte Müslümanların kendi inançlarını serbestçe yaşayabildiği bir atmosferin olması arzusu vardır.
- Türkiye toplumunun İslâmi değer ve ilkeleri öncelediği bir Türkiye hayal eder.
- Adalet, hukuk ve merhamet hukukun referans olarak kabul edilmesini ve beraber yaşama kültürünün geliştirildiği bir toplumun hayalini kurar.

Araştırma yapılan grup üyelerinde odak noktalardan biri özellikle eğitimde Kemalist dayatmalara karşı olduklarıdır. Grup üyelerine göre din eğitimi, milli eğitimin sınırları içinde değil ailede ve cemaatlerde verilmelidir. Çocuğun din eğitimindeki asıl muhataplar anne ve babalardır. Makbul vatandaş yetiştiren eğitim sistemi değildir. Ayrıca grup içerisinde milliyetçiliğe karşı ümmet fikrinin ön plana çıktığı görülmüştür. Katılımcılar Özgür-der’in şiarının; insan onurunu hiçe sayan, farklı kimliklere ve tercihlere hayat hakkı tanımamayı bir iktidar yöntemi olarak benimseyen küresel ve yerel zorbaların yaygınlaştırdığı insan hakları ihlalleri karşısında, ekinin ve neslin ifsadına karşı irşat çabası olduğunu düşünmektedirler.

Sonuç

Türkiye’nin sosyo-kültürel yapısında birbirinden farklı tarikat ve cemaatlerin var olması, grup üyelerinin niteliksel olarak birçok yönden ayrışması, dinî grupların bütüncül ve genelleştirici bir yaklaşımla değerlendirmesini zorlaştıran durumlar olarak zikredilebilir. Dinî gruplar değişim olgusuna tabi, statik toplumsal yapılar değildir. Tarihsel süreç içerisinde dinî grupların kuruluşları, değişim ve dönüşümleri göz önünde bulundurulduğunda çalışmanın ulaştığı sonuçların araştırmanın yapıldığı dönemle sınırlandırıldığı söylenebilir. Bazı dinî gruplar, benzer nitelikleri taşıması itibarıyla aynı özellikleri taşıyabilmektedir. Bu da dinî gruplar sosyolojisinde tipolojik tasnif bakımından yöntemsel bir sorun haline gelebilmektedir.

Dinî grupların araştırıldığı çalışmalarda grup ve cemaat yapılarında kaynaklar, inançlar, temsil sorunları, radikalleşme vb. konuların öne çıktığı görülmektedir. Benzeri çalışmalar içerisinde özellikle dinî grupların sosyal psikolojisinin üyeleri nasıl etkilediği irdelenmektedir. Haksöz Dergisi çevresini ele alan bu araştırma, bahsi edilen içeriklerden farklı olarak, grubun kimliğine, teşkilat yapısına, siyasi, sosyal ve akademik meselelere yaklaşımlarına odaklanmaktadır. Bu meyanda nitel yöntemin bakış açısıyla grup üyelerinin zihin haritaları çizilerek bazı sonuçlara ulaşılmaktadır.

Türkiye’de 1950 sonrası kentleşme, hızlı nüfus artışı, kültürel ve siyasal istikrarsızlık, kimlik krizi, işsizlik vb. faktörlerde yaşanan hızlı sosyal değişim kişilerin dinî gruplara yönelmelerini artıran sebepler olarak ifade edilebilir. Özgür-der’in de özellikle dünyada İslâmcılık söyleminin yaygınlaşmasından etkilenerek ortaya çıkan bir hareket olduğu söylenebilir. İslah ve ihya ekolünün düşünsel mirasını taşıyan bu dinî grup, Türkiye’deki diğer cemaat ve tarikatlardan bazı yönleriyle ayrışmaktadır. Muhafız siyasal söylemlerini sık sık beyan eden bu grup, siyaseti dinî hayatın parçası olarak görmektedir. Türkiye’nin aktüel tartışmalarına ilişkin fikirleriyle öne çıkan Özgür-der, toplumsal zeminde kitlesel eylemleriyle

etkin bir görüntüye sahiptir. Bu açıdan Türkiye'nin cemaat yapılarının çoğunda olmayan bazı unsurlar taşımaktadır. Geleneksel Türkiye İslâmcılığının dile getirdiği devlet algısı ve söyleminden farklı bir düşünceye sahip olan bu grup, resmî ideolojik devlet olgusunu tamamen reddetmektedir. Sünnî devlet algısının dışında eleştirel bir yaklaşımı benimseyen bu yapı, devletin tüm organlarıyla ıslah edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Dinî gruplar başlangıçta küçük bir yapı olarak ortaya çıkarlar. Ancak zamanla bütün din, ideoloji veya düşünce hareketleri, kurumsallaşıp yayılmaya başladıktan sonra sosyolojik bir gerçeklik olarak çeşitli hizipler şeklinde kollara ayrılabilir. Türkiye'deki tarikat ve cemaat yapılarına bakıldığında bu hizipleşmenin çeşitliliği görülebilmektedir. Özgür-der hareketi içinde ayrışma veya hizipleşme diye adlandırılabilen bir yapılanmanın olmadığı söylenebilir. Grubun yeterli geniş bir halk kitlesine ulaşmamış, çıkar çatışmalarının yaşanmamış olması ve siyasi partilerle organik bağlarının olmayışı, bunun sebeplerinden bazıları olarak belirtilmelidir. Dinî tecrübenin çoğullaşması ve zenginleşmesiyle, dinî gruplar içinde alt dinî gruplar ortaya çıkabilir. Özgür-der çevresinde alt grup şeklinde bir gruptan söz edilmemektedir. İslâmcılık düşüncesi, dinî hareketler için çatı işlevi görmektedir. Dolayısıyla Özgür-der, İslâmcılığın Türkiye'deki bir temsilcisi kabul edilebilir.

Geleneksel cemaat yapılarında karizmatik liderler ön plandadır. Önder merkezli bazı dinî gruplarda düşünce özgürlüğünün geri planda kaldığı söylenebilir. Karizmatik liderler karar verir, üyeler uygular. Sistem genelde böyle işlemektedir. Yanı sıra istişare ve eleştiri mekanizması karar alma süreçlerinde aktif bir rol üstlenmez. Ancak Özgür-der'in karar mekanizmasında istişarenin önemli bir yerinin olduğu, araştırmada ulaşılan diğer bir sonuçtur. Lider merkezli bir örgütlenme biçimi olmayan bu dinî grup, üyelerine özgür düşünce imkânı sunmaktadır. Bu da yapılanma içinde eleştirel bir birlikteliğin varlığını göstermektedir. Özgür-der çevresinin Türkiye'deki çoğu dinî gruptan bu yönleriyle de ayrıştığı görülmektedir.

Türkiye'deki tarikatların büyük kesiminde göze çarpan noktalardan biri de üyelerinin belli şekilsel forma sahip kılık kıyafet seçimleridir. Tarikatlarda, "sarık, cüppe, entari" vb. kıyafetlerin tercih edildiği bilinmektedir. Yine kadın üyelerin çarşaf giydikleri görülmektedir. Bu açıdan tarikatların modernleşmeye ayak uyduramadığı, çağın gerisinde kaldığı eleştirilerine maruz kaldığı söylenebilir. Kıyafet seçimi üzerinden dinî gruplara yapılan bu eleştirilerin geçerliliği ayrı bir tartışma konusudur. Araştırılan grup ile benzer/farklılıkların belirlenebilmesi adına bundan söz edilmektedir. Haksöz Dergisi çevresi veya Özgür-der'de tarikatlardaki gibi şekilsel bir giyim tarzı yoktur. Grup üyelerinin tek tip bir giyim tarzı olmamasının yanında mahremiyet ve tesettür sınırları içerisinde her çeşit kıyafet tarzının mubah kabul edildiği belirtilmektedir. Grup üyelerinin dış görünüş ve kılık kıyafet seçimlerinin modern izler taşıdığı da ifade edilmelidir. Bu bakımdan da diğer dinî grupların çoğundan farklılaştığı, modern giyim tarzıyla bazı yönleriyle örtüştüğü sonucuna ulaşılmaktadır.

Haksöz Dergisi çevresinin din algısının hâkim Sünnî düşünceden bazı yönleriyle farklılaştığından söz edilebilir. Nitekim taşıdığı İslâmcılık mirasında dinin yeniden yorumlanması (reformist) görüşü öne çıkarılmaktadır. Hareket kendini, Kur'an merkezli bir yapı olarak tasvir etmektedir. Grup üyelerinin okuduğu kitaplar, sohbet halkalarında Kur'an merkezli tefsir çalışmalarının yapılması, Haksöz Dergisi'nde yazılan makalelerin içeriği, grubun yayın evi olan Ekin Yayınevi'nde basılan kitaplardaki yaklaşımlardan bu sonuç çıkmaktadır. Sonuç olarak araştırılan dinî grup, Türkiye'de hem İslâmcı yapılar içinde hem de diğer cemaat ve tarikatlardan bazı açılardan farklılaştığı söylenebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ıkar atışması / Competing Interests: Yazar, ıkar atışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf. *Üç Tarzı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. "Dinî Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. 507-530. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aytepe, Mahsum. "Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 170-200. <https://doi.org/10.18506/anemon.36700>
- Bayhan, Veybi. "Postmodern Cemaat Örüntüleri". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 1/3 (1992), 197-212.
- Burns, Robert B. *Introduction to Reserach Methods*. London: New Delhi Publications, 2000.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. New York: Sage Publications, 2006.
- Çaha, Ömer - Şahin, Bican. *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*. Ankara: Orion Kitapevi, 2013.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Efe, Adem. *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Flick, Uwe. *An Introduction To Qualitative Research*. New York: Sage Publications, 2014.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Giddens, Anthony-Sutton, Philip W. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- HB, "Özgür-der Kuruluş Bildirgesi". 8 Haziran 2024. <https://www.haksozhaber.net/okul/ozgur-der-kurulus-bildirgesi-2301yy.htm>
- İDP, İslâmcı Dergiler Projesi. "Haksöz". 8 Haziran 2024. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/447/haksoz>
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Keddie, Nikki. *Cemâleddin Efgânî*. çev. Alâeddin Yalçınkaya. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Macions, John. *Sociology*. New Jersey: Prentice Hall, 2001.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Gölgesinde*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.
- Ökten, Mehmet Salih. *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri*. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Özgür-der, "Özgür-der nedir?". 8 Haziran 2024. <https://www.ozgurder.org/genel-merkez/ozgur-der-nedir-542h>
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research*. New York: Sage Publications, 2005.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslâm'ın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. çev. Emre Güler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü Genç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 465-485

Özgüven ve Tanrı Algısının Dinî Başa Çıkma Tarzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)

The Effect of Self-Confidence and God Perception on Religious Coping Style (Structural Equation Modeling)

Yeliz AKKAYA TÜRKOL

Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri MYO
Lecturer, Dr., Hitit University, Vocational School of Health Services
Çorum/Türkiye

✉ yelizakkayaturkol@hitit.edu.tr  orcid.org/0000-0003-1055-1562

Muammer CENGİL

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Anabilim Dalı
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology
Çorum/Türkiye

✉ muammercengil@hitit.edu.tr  orcid.org/0000-0002-5449-5251

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Akkaya Türkol, Yeliz – Cengil, Muammer. “Özgüven ve Tanrı Algısının Dinî Başa Çıkma Tarzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 465-485. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524322>

Cite as: Akkaya Türkol, Yeliz – Cengil, Muammer. “The Effect of Self-Confidence and God Perception on Religious Coping Style (Structural Equation Modeling)”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 465-485. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524322>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Yeliz AKKAYA TÜRKOL – Muammer CENGİL | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Özgüven ve Tanrı Algısının Dinî Başa Çıkma Tarzına Etkisi (Yapısal Eşitlik Modellemesi)*

Öz

Stresin etkilerini azaltmak için yapılan girişimler “Başa Çıkma” olarak isimlendirilmektedir. Farmakoterapi ve psikoterapiden öte kişinin kendi potansiyelini kullanarak stresten kurtulması riski olmayan bir çözüm yoludur. Bireyin stresten kurtulma mücadelesini dinî inancına göre şekillendirmesi Kenneth Pargament tarafından “Dinî Başa Çıkma” olarak adlandırılmıştır. Dinî başa çıkma kişinin dinî ve manevî yönünden güç almasını içeren “Olumlu Dinî Başa Çıkma”, dinî ve manevî öğeleri olumsuz kullanmayı içeren “Olumsuz Dinî Başa Çıkma” olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu çalışmanın amacı ise literatürde eksikliği fark edilen, bireyin stres ile başa çıkabileceğine dair kendine olan inancını belirten özgüven düzeyi ile kişinin sevgi yönelimli ya da korku yönelimli Tanrı algısına sahip oluşunun dinî başa çıkma tarzlarına etkisini incelemektir. Hitit Üniversitesi merkez yerleşkesinde eğitim gören 363 son sınıf öğrenci üzerinde anket uygulaması yapılmıştır. Ölçme aracı olarak Akın (2007) tarafından uyarlaması yapılan “Öz-Güven Ölçeği”, Güler (1997) tarafından geliştirilen “Tanrı Algısı Ölçeği” ile Ekşi ve Sayın (2016) tarafından Türkçeye uyarlanan “Dinî Başa Çıkma Ölçeği” kullanılmıştır. İstatistik analizlerden ise “Yapısal Eşitlik Modellemesi” ve “Yol Analizi” uygulanmıştır. Sonuç olarak genel Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkma üzerinde pozitif yönde etki ederken olumsuz dinî başa çıkma üzerinde negatif yönde etkili olmuştur. Özgüvenin olumlu dinî başa çıkma üzerinde pozitif etkisi bulunurken olumsuz dinî başa çıkma üzerinde anlamlı bir etkisi olmamıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı; olumlu dinî başa çıkmaya anlamlı düzeyde güçlü ve pozitif etkide bulunurken olumsuz dinî başa çıkmaya anlamlı etkide bulunmamaktadır. Korku yönelimli Tanrı algısı; olumlu dinî başa çıkmaya orta düzey pozitif etkide bulunurken olumsuz dinî başa çıkmaya da orta düzey negatif etkide bulunmaktadır. Bu sonuçlar ise cezalandıran, korku kaynağı Tanrı algısına sahip bireylerin olumsuz dinî başa çıkma stratejilerinden uzaklaştıklarını ve daha fazla din ve maneviyattan güç aldıklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Özgüven, Tanrı Algısı, Yapısal Eşitlik Modellemesi.

The Effect of Self-Confidence and God Perception on Religious Coping Style (Structural Equation Modeling)**

Abstract

Coping is defined as the attempts to reduce the effects of stress. Getting rid of stress “Coping” is defined as the attempts to reduce the effects of stress. Getting rid of stress by using one's own potential, beyond pharmacotherapy and psychotherapy, is a solution without risk. “Religious Coping”, defined by Kenneth Pargament, is shaping the individual's struggle to get rid of stress according to his/her religious beliefs. Religious coping is divided into two as “Positive Religious Coping” which involves taking strength from one's religious and spiritual aspects and “Negative Religious Coping” which is distancing from religious and spiritual elements. The aim of this study is to examine the effect of an individual's level of self-confidence—defined as the belief in one's ability to cope with stress—and their perception of God as love-oriented or fear-oriented on their religious coping styles, an area that has been identified as underexplored in the literature. For this purpose, a survey was conducted on 363 senior students studying at the central campus of Hitit University. The measurement

* Bu makale 2024 yılında tamamladığımız “Üniversite Öğrencilerinin Özgüven Düzeylerinin ve Tanrı Algılarının Dini Başa Çıkma Tarzlarına Etkisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurul’un 09/12/2022 tarih ve 2022/323 sayılı onayı ile Etik Kurul İzni alınmıştır.

** This article is based on the doctoral dissertation titled “The Effect of University Students’ Self-Confidence Levels and God Perceptions on Religious Coping Styles” which we completed in 2024. Ethics Committee Permission was obtained with the approval of Hitit University Non-Interventional Ethics Committee dated 09/12/2022 and numbered 2022/323.

tools used in the study include the Self-Confidence Scale adapted by Akın (2007), the Perception of God Scale developed by Güler (1997), and the Religious Coping Scale adapted into Turkish by Ekşi and Sayın (2016). Statistical analyses were performed using Structural Equation Modeling and Path Analysis. As a result, the findings reveal that an overall positive perception of God has a positive effect on positive religious coping and a negative effect on negative religious coping. Self-confidence has a positive effect on positive religious coping but does not significantly impact negative religious coping. A love-oriented perception of God has a significantly strong and positive impact on positive religious coping but does not have a significant effect on negative religious coping. Meanwhile, a fear-oriented perception of God has a moderate positive impact on positive religious coping and a moderate negative impact on negative religious coping. These findings suggest that individuals with a punitive and fear-based perception of God tend to distance themselves from negative religious coping strategies and derive greater strength from religion and spirituality.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Coping, Self-Esteem, Perception of God, Structural Equation Modeling.

Giriş

Kişinin kendisini baskı altında hissetmesi olarak tanımlanan “stres”, bilinen en eski ruhsal sorunlardandır.¹ Stresin varlığı eski olmasına karşın nedeni, süreci, etkisi, çözümü tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Stres, kimi zaman kişiyi başarıya taşıırken kimi zaman başarısızlıkların temel sebebidir. Bu durum “iyi stres” ve “kötü stres” olarak anılsa da her iki koşulda da insanı ruhsal ve fiziksel olarak yıpratmaktadır.² Stresten kurtulmak için girilen her türlü çaba “Başa Çıkma” olarak tanımlanmıştır.³ Stres ile başa çıkmak için farmakoterapi, psikoterapi, fiziksel aktiviteler, nefes egzersizleri, meditasyon, beslenme önerileri, alternatif tıp uygulamaları gibi birçok alanda çözüm önerileri geliştirilmektedir. Bireyin dinî ve manevi görüşleri ruh sağlığına birebir etki ettiğinden stresle başa çıkma din psikolojisinin de çözüm üretmeye çalıştığı konulardandır.⁴

Din Psikolojisi öncülerinden Kenneth Pargament stres karşısında bireyin dinî ve manevi yönelimini “dinî başa çıkma (DBÇ)” olarak isimlendirmiştir. Dinî başa çıkma olumlu ve olumsuz iki tarzda gerçekleşebilmektedir.⁵ Yapılan çalışmalar başarılı bir şekilde stresle başa çıkan bireylerin olumlu dinî başa çıkma stratejilerini kullandıklarını ve olumsuz dinî başa çıkma stratejisinin ise stresle başa çıkma sürecini zorlaştırdığını göstermektedir.⁶ Stresi yönetebilmek için dinî başa çıkma tarzlarına etki eden faktörleri incelemek gerekir.

Yapılan çalışmalar neticesinde stresin önceden tahmin edilmesi, stres faktörü üzerinde bireyin kontrol hissi, sosyal destek mekanizmaları ile kendine dair baş edebilme konusunda yeterlilik hissi stres yoğunluğunu belirlemektedir.⁷ Kişinin yaşı, cinsiyeti, sosyo-ekonomik düzeyi, sosyal destek mekanizması ile bilişsel, duygusal ve fiziksel sağlığının yanı sıra dinî inancı ile maneviyatı stresle başa çıkma becerisini etkilemektedir.⁸

¹ Acar Baltaş - Zuhal Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 13-19.

² Charles G. Morris, *Psikolojiyi Anlamak*. çev. Belgin Ayvaşık ve Melike Sayıl (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002), 492-493.

³ Richard S. Lazarus, “From Psychological Stress To The Emotion”, *Annual Review Psychology* 44 (1993), 8-10.

⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 87-92.

⁵ Kenneth I. Pargament vd., “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 814-820.

⁶ Kenneth I. Pargament, “Religious Coping Methods As Predictors Of Psychological, Physical And Spiritual Out Comes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Long İtudinal Study”, *Journal of Health Psychology* 9/6 (2004), 728.

⁷ Mehmet Palancı, *Algılanan Kontrol Düzeyine Bağlı Olarak Farklılaşan Stresle Başa Çıkma Davranışları* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 480-490.

⁸ Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 205-212; İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 156-158.

Din ve maneviyat, bireyin hayata farklı bir gözlük ile bakmasına etki eden faktörlerdendir. Stres kaynağını anlamlandırma, başa çıkma davranışları, stresin sonucunun kabullenilmesi ve yaşanan tüm sürecin değerlendirilmesine din ve maneviyat etki ederek yorum farkı oluşturabilmektedir.⁹ Dinî başa çıkma ilk olarak stres kaynağını anlamlandırmayı şekillendirir. İkinci olarak Allah'tan yardım dileyerek stres verici unsura karşı kontrol hissi uyandırmaktadır. Üçüncüsü her şeye gücü yeten Allah'ın varlığına dair inanç sonucunda başarılı olacağına dair güven duygusu aşılır. Dördüncü olarak sosyalleşmeyi ve dayanışmayı beraberinde getirir. Beşinci olarak ise stres sürecinin sonunda kişinin hayatı sorgulamasına ve önem sırasının değişmesine etki ederek daha sağlıklı yaşama fırsat sunar.¹⁰ Din ve maneviyat öğretileri ile beraber kişinin yoğun stres altına girmesine karşı korucuyu görevdedir.¹¹ Ayrıca diğer tüm başa çıkma teknikleri ile dinî başa çıkma stratejilerinin birlikte kullanımı ek bir fayda sunmaktadır.¹² Pargament, dinî başa çıkmanın işlevlerini sıralarken bireyin dindarlık oranı kadar dinî başa çıkma işlevlerinden faydalanabileceğini de belirtmiştir.¹³

İnsanın manevi yönünün ruh sağlığını korumadaki işlevi ile tedavi aşamasındaki faydası hem dünya hem ülke literatüründe yer alan çalışmalarda tespit edilmiştir.¹⁴ Stresli bir durum karşısında inançlı bir bireyin hem kendi potansiyeli ile başa çıkmaya çalışacağı hem de inandığı Tanrı'dan beklenti içerisine gireceği düşünülmektedir. Bu durumda ise kişinin kendi başına stresle başa çıkabileceğine dair inancını anlatan özgüveni ile var olan Tanrı algısının (TA) sevgi yönelimli ya da korku yönelimli olmasının dinî başa çıkma tarzına etki edeceği düşünülmektedir. Bu çalışma bireylerin özgüven düzeylerinin ve Tanrı algılarının dinî başa çıkma tarzlarına etkisini incelemektedir.

Özgüven (ÖG); özsaygı, öz yeterlilik keskin hatlarla anlamsal ayırım söz konusu değildir. Bu kavramlar birçok çalışmada benzer olarak ele alınmıştır. Bu çalışma da ise özgüven bireyin kendisine ait stresle başa çıkabileceğine dair duygu, düşünce ve davranışların tümü olarak ele alınmıştır.¹⁵ Yapılan literatür incelemesi neticesinde çalışmalar özgüvene birincil etki eden faktörün aile olduğunu gösterir. Aile dünyayı çocuğa tanıtırken çocuğa kendisini de tanıtmaktadır.¹⁶ Bir diğer özgüvene etki eden faktörler özellikle ergenlik döneminde öne çıkan fiziksel özellikler ve akademik başarıdır.¹⁷ Arkadaş ortamı, psikolojik dayanıklılık, anlamsızlık duygusu, liderlik özelliği, mükemmeliyetçilik özgüvene etki ettiği bilinen çevre ve diğer faktörlerdendir.¹⁸ Üniversite öğrencilerinde gençlik liderlik özelliklerinin, müzik ya da sporla uğraşmanın özgüvene etki ettiği bilinmektedir.¹⁹

⁹ Kenneth I. Pargament, "Tanrı bana yardım et" Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", çev. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa* 9 (2003), 207-215.

¹⁰ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (New York: Guilford Press, 1997), 226-258.

¹¹ Pargament and etc. "God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events", *American Journal of Community Psychology* 18 (1990), 814-820.

¹² Pargament, "Tanrı bana yardım et", 225-226.

¹³ Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 303-306.

¹⁴ Yung Y. Chen - Harold G. Koenig, "Traumatic Stress and Religion Is There a Relationship? A Review of Empirical Findings", *Journal of Religion and Health* 45/ 3 (2006), 379-381; Anthony N. Fabricatore vd. "Stress, Religion and Mental Health: Religious Coping in Mediating and Moderating Roles", *The International Journal for the Psychology of Religion* 14/2 (2004), 100-108; Erkan Kavas, "Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 165.

¹⁵ Peter Lauster, *Kendine Güven* (Ankara: Doruk Yayınları, 2000), 160-168.

¹⁶ Yasin Aslan, *Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Affedicilik Özelliği ile Özgüven Düzeyleri Arasındaki* (İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 109-111; Muhammed Tosun, *Din Görevlilerinde Olumsuz Değerlendirilme Korkusu, Özgüven İlişkisi -Afyon Karahisar Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 90-93.

¹⁷ Necla Acun Kapıkıran, "İdeal ve Gerçek Benlik Kavramı Ölçeğinin Güvenirliği ve Geçerliliği", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 14-15; Haluk Yavuzer, *Ana Baba ve Çocuk* (İstanbul: Evrim Matbaa, 1988), 25-26.

¹⁸ Zeynep Akkuş, *Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılığın Özgüven ve Anne Baba Tutumları ile İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 74-48; Barış Erpalabıyık, *Üniversite*

Tanrı algısı ise Tanrı tasavvuru, Tanrı tahayyl, Tanrı imgesi, Tanrı imajı vb. terimler yerine de kullanılabilir. Bu alışmada Tanrı algısı; Tanrı'nın zihinde canlandırılması olarak ele alınmıştır.²⁰ Tanrı algısının nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışan birçok ekol bulunmaktadır. Bu alışmada Tanrı Algısı leğini geliştiren Güler'in belirttiği üzere hořėrl, merhametli, bağışlayan Tanrı algısı bireyin sevgi yönelimli Tanrı algısını; suçlayıcı, ceza veren, acımasız Tanrı algısı ise bireyin korku yönelimli Tanrı algısını ifade etmektedir.²¹

Ele alınan bu araştırma ile birebir aynı konuda herhangi bir çalışma mevcut olmasa da benzer nitelikte çalışmalar mevcuttur. Ceylan'ın 2018 yılında yaptığı çalışmada; dinî başa çıkma ile Tanrı algısı, ölümlülük bilinci, ölüm kaygısı, psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi incelenmiştir. Sonuçta ise; sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumlu dinî başa çıkma arasında pozitif ilişkinin bulunduğu, korku yönelimli Tanrı algısının ise olumsuz dinî başa çıkmayla negatif ilişkide olduğu tespit edilmiştir.²²

Dinî başa çıkmayı tanımlayan Pargament, zgven ile benzer manalarda kullanılan özsaygı ile dinî başa çıkmanın ilişkili olduğunu belirtmiştir. Pargament, dinî başa çıkmayı uygularken insanların  eğilimde bulunduğunu anlatır. İlki kişisel yönelimli eğilimde bireylerin stres ile birebir başa çıkma çalıştıklarını, Tanrıya herhangi bir olumlu ya da olumsuz yönelimlerinin olmadığını açıklamıştır. İkinci olarak işbirlikçi eğilimde kişilerin stres kaynağı karşısında Tanrı ile işbirliği yaparak çözmeye çalıştıklarını ve erteleyen/kararı karşıya bırakan eğilimde ise kişinin stres ile başa çıkma için çaba göstermediğini Tanrıya havale ettiğini, zamana bıraktığını belirtmiştir. Pargament'in iddiasına göre yüksek özsaygı ve yüksek kontrol isteği bireyi kişisel yönelimli dini başa çıkma tarzına yönlendirmektedir. Ayrıca yüksek özsaygı ve yüksek kontrol isteğinin yanı sıra Tanrı ile etkin iletişim çabası bireyi işbirlikçi dini başa çıkma tarzına itmektedir. Düşük zsaygı ve düşük kontrol hissi, ise kişiyi kararı karşıya bırakan/erteleyici dinî başa çıkma tarzına yönlendirmektedir.²³ Yurt dışında yapılan çalışmalarda stres oranını özgüveninin belirlediğini açıklayan birçok çalışma mevcuttur.²⁴ özsaygının artması ile algılanan stres düzeyinin dştğ, öz yeterlilik algısının aracılık rolünü bulunduğu grlmştir.²⁵ ülkemizde de yapılan çalışmalarda özsaygının yükselmesinin stresi düşürdüğü, aralarında orta düzey negatif ilişkinin var olduğu ayrıca dinî tutum, inanç, namaz, oruç ve diğer ibadetlerin bireylerin zgven düzeyini yükselttiği

ğrencilerinin Gençlik Liderlik zellikleri ile Benlik Saygısı ve zgven Algıları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 76-79; Aysel Ceylan, *Ergenlerde Mükemmeliyetçi Benlik Sunumunun zgven ile İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 99-102; İlkey Kasatura, *zgven ve Kişilik* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1998), 10-20.

¹⁹ Barış Erpalabıyık - Veysel Okçu, "niversite ğrencilerinin Gençlik Liderlik zellikleri ile Benlik Saygısı ve zgven Algıları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/15 (2019), 228-229; Feride Yazar vd., "niversite ğrencilerinde Fiziksel Aktivite Düzeyinin Akademik z-Yeterlilik, Anksiyete ve Stres zerine Etkisinin İncelenmesi", *Pamukkale Medical Journal* 14/3(2021), 548-550; Emre stn, "Müzik Eğitimi Alan niversite ğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri, Genel z Yeterlilik ve Stres Kontrolü Becerileri zerine Bir Durum alışması", *Journal of Human Science* 13/2 (2016), 3529-3530.

²⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: amlıca Yayınevi, 1994), 97-100.

²¹ zlem Güler, "Tanrı Algısı leği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik alışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2007), 124-125.

²² Ummuhan Esra Ceylan, *lmllk Bilincinin Dini Başa ıkma, Tanrı Algısı, lm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 186-190.

²³ Pargament, Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri zerine Bir Değerlendirme, 303-306.

²⁴ Hyun S. Choi vd., "A Study on the Impact of Stressan Self-Confidence in Job-Seeking hrought Structural Equation Modelling", *Journal of The Korean Data and Information Science Society* 22/2 (2011), 313-322; Paul Freeman - Tim Rees, "Perceived Social Support from Team – Mates: Direct and Stress-Buffering effects on Self Confidence", *European Journal of the Sport Science* 10/1 (2010), 59-67.

²⁵ Smith J. Carter, "Stress and Self- Esteem in Adolescence Predict Physical Activity and Sedentary Behavior in Adulthood", *Menthal Health and Physical Activity* 14 (2018), 90-97; Syeda Zahra - Sumbal Rosheen, "Perceived Stress and Self Esteem: Mediating Role of Self Efficacy Among IELTS Test Takers Abstract", *FWU Journal of Social Science* 16/1 (2022), 122-134.

görülmüştür.²⁶ Benlik saygısı arttığında olumlu dinî başa çıkmanın arttığı ve olumsuz dinî başa çıkmanın düştüğü tespit edilen diğer bilgilerdendir.²⁷

Özgüven ve Tanrı algısı ise hem dünyada hem ülkemizde incelenen bir diğer konudur. Greenway ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada Tanrı'yı koruyucu olarak niteleyen bireylerin özgüvenlerinin yüksek olduğu, Tanrı'yı korkulan figür olarak tanımlayan insanların ise daha olumsuz kişilik özelliklerine sahip olduklarını tespit etmişlerdir.²⁸ Ailede din eğitimi almanın sevgi yönelimli Tanrı algısını aşıladığını belirten Hakbilen Sarı; Covid 19'a yakalanma stres düzeyi üzerine çalışmıştır. Stres düzeyi arttıkça korku yönelimli Tanrı algısının güçlendiğini bunun ise düşük öz yeterlilik hissine sebep olduğunu bu durumun depresyon, hostilité, somatisasyon ve stresi artırdığını belirtmiştir.²⁹

Pargament ve Hahn, Tanrı algısı ile dinî başa çıkmanın ilişkisine değinmiştir. 1986 yılında ele aldıkları çalışma neticesinde insanlar pozitif olayları Tanrı'nın sevgisi, negatif olayları ise Tanrı'nın kızgınlığı olarak nitelendirmişlerdir.³⁰ Dinî başa çıkma ile Tanrı algısı ülkemizde de araştırılan konulardandır. Başar, 2022 yılında gebelik sürecini ele alarak kontrol ve deney grubu üzerinden manevi bakım programının etkinliğini incelemiştir. Sonuçta olumlu dinî başa çıkma oranı yükseldiğinde sevgi yönelimli Tanrı algısı skoru yükselmiş ve lohusalık depresyonu oranı düşmüştür.³¹ Hacıkeleşoğlu'nun 2023 yılında yaptığı çalışmada; pozitif şemalar ile aralarındaki ilişki incelenmiş olup neticede pozitif şema düzeyi, sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumlu dinî başa çıkma arasında anlamlı ilişki bulunurken yine pozitif şema ile korku yönelimli Tanrı algısı ve olumsuz dinî başa çıkma arasında anlamlı ilişkiye rastlanılmamıştır.³² 2007 yılında Tanrı Algısı Ölçeği'ni geliştiren Güler, bu ölçeğin kullanıldığı 55 çalışmayı ele alarak analiz etmiştir. Neticede ise olumlu dinî başa çıkma arttığında insanlarda var olan Tanrı algısı düzeyinin arttığını belirtmiştir.³³

Stres konusunun öncüsü Lazarus'a göre başa çıkma sürecinde bireyin üç olguya karşı yönelimi, stresle başa çıkmanın başarısına etki etmektedir. İlki kişinin kendini ve başkalarını suçlaması, ikincisi ise kendine ve başkalarına dair güven duygusudur. Bir diğer önemli husus ise kişinin stres ile başa çıkma sürecinin sonucuna dair beklentisidir.³⁴ Kimi insan stres faktörünü "hayra" yorup başa çıkma sürecine (Allah'a yakarma, dua etme, hayra yorma, Allah'a yakınlaşma, dönüşüm ve istikamet arayışı) dinî ritüelleri de eklerken, kimi insan yaşadığı stresi "şerre" yorup (cezalandıran Tanrı'ya karşı suçlama, kişiler arası manevi hoşnutsuzluk, uğursuz dünya algısı) İlah'tan ve dinden uzaklaşmaktadır.³⁵ Olumlu dinî başa çıkmada Allah ile kurulan bağ güçlü iken kişi daha çok Allah'a yönelerek güçlenmekte, olumsuz dinî başa çıkmada ise Allah ile zayıf olan bağ, kişide sorgulama ve suçlama

²⁶ Muhammed Burak Aslantaş, *Sözleşmeli Öğretmenlerin Stres Düzeyleri İle Özgüvenleri Arasındaki İlişki* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 37-40. Sema Mutluer, *Özgüvenin Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 163-165; Hakan Sarıçam - Metin Güven, "Özgüven ve Dini Tutum", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 580-586.

²⁷ Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 205-212.

²⁸ Philip A. Greenway vd., "Personality Variables, Self-Esteem and Depression and an Individual's Perception of God", *Mental Health, Religion & Culture* 6/1 (2003), 45-58.

²⁹ Şeyda Hakbilen Sarı, *Kovid-19 Pandemisi Sürecinde Psikolojik Sağlık, Tanrı Algısı, Algılanan Stres ve Kovid Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 111.

³⁰ Kenneth I. Pargament - June Hahn, "God and the Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations", *Journal for the Scientific Study of Religion* 25/2 (1986), 193-207.

³¹ Serpil Başar, "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (2022), 47-50.

³² Hızır Hacıkeleşoğlu, "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 73-75.

³³ Özlem Güler Aydın, "A Systematic Review of the Studies on the God Image in the Sample of Türkiye", *Dini Araştırmalar Dergisi* 26/65 (2023), 535-537.

³⁴ Richard S. Lazarus, "Cognition and Motivation in Emotion", *American Psychologist* 46 (1991), 352-367.

³⁵ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 226-228; Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 303-306.

davranışını artırmaktadır.³⁶ Bu sebepten olumlu dinî başa çıkma, stres sürecinin anlamlandırılmasına ve kabullenilmesine yardım ederek stresle başa çıkma sürecini başarıya götürmektedir. Olumsuz dinî başa çıkma ise stres sürecine din ve manevi öğeleri olumsuz olarak kullanmayı ek olarak eklediğinden stresle başa çıkmayı başarısızlığa götürmektedir.³⁷ Psikolojik sağlamlığı arttıran etkisi ile olumlu dinî başa çıkma stres düzeyini azaltmaktadır.³⁸ Yine olumlu dinî başa çıkma oranı yükseldiğinde hem algılanan stres düzeyinin hem de gerçek stres düzeyinin düştüğü görülmüştür.³⁹ Dinî tutumla stres ilişkisinin incelendiği çalışmada başa çıkma ve stresin negatif ilişkide bulunduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ Ülkemizde de dünya literatürü ile benzer sonuçlar elde edilmiştir. Olumlu dinî başa çıkmanın stresi azalttığı, ruh sağlığına faydalı olduğu bulunmuştur.⁴¹ Bu sebeple çalışmanın asıl konusu; hangi tip bireylerin olumlu dinî başa çıkmayı kullandıkları ve hangi tip bireylerin ise olumsuz dinî başa çıkmaya yöneldiklerini tespit ederek ihtiyacı olan insanların olumlu dinî başa çıkma stratejisine yönlendirilmesi gerektiğini bulabilmektir.

Pargament, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma tarzlarını açıkladıktan sonra stratejiler üzerine çeşitli çalışmalar yapmıştır. Pargament; Tanrı algısına göre bireyin kişisel yönelimli dinî başa çıkma stratejisini, işbirlikçi dinî başa çıkma stratejisini ya da erteleyici/kararı karşıya bırakan dinî başa çıkma stratejisini kullanacağını belirtmiştir.⁴² Yine özgüven düzeyinin ve kişinin stres sürecini kontrol etme çabasına göre bu stratejilerin değiştiğini belirtmiştir.⁴³ Görüldüğü gibi dinî başa çıkma konusunun öncüsü olan Pargament, Tanrı algısının ve özgüven düzeyinin dinî başa çıkma stratejilerine etki ettiğini düşünmüştür. Ancak incelendiğinde bu tespitin aralarında zaman farkı bulunan iki farklı çalışmada açıklandığı görülmektedir. Bu çalışma haricinde hem dünya hem ülke literatüründe bireylerin özgüven düzeylerinin ve Tanrı algılarının dinî başa çıkma tarzlarına etkisini aynı zamanda tek bir örneklem üzerinde ele alan başka çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışma aynı zamanda dinî başa çıkma, Tanrı algısı ve özgüven konularında yapılan birçok çalışmanın yorumlanması için veri oluşturmaktadır.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Kavramsal çerçeve, literatür taraması yapılarak düzenlenmiştir. Anket çalışması neticesinde elde edilen verilerin istatistik analizinde nitel çalışma yapılmıştır. Çalışmada etki ölçümü yapılacaktır. Regresyon analizinin normal dağılmayan verilerde kullanılmaması nedeni ile Yapısal Eşitlik Modellemesi kullanılarak özgüven düzeyinin ve Tanrı algısının dinî başa çıkma tarzlarına etkisine bakılmıştır.⁴⁴ Hipotezler ise aşağıda belirtilmiştir:

1- Yüksek özgüven olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.

³⁶ Kenneth I. Pargament -Curtis R. Brant, *Religion and Coping*. In *Handbook of Religion and Mental Health*, Ed. H. G. Koenig (San Diego: Academic Press, 1998), 1000-1169.

³⁷ Pargament, "Religious Coping Methods As Predictors Of Psychological, Physical And Spiritual Out Comes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Long İtudinal Study", 728.

³⁸ Fayez Azez Mahamid - Dana Bdier, " The Association Between Positive Religious Coping Perceived Stress and Depressive Symptoms Durig The Spread of Coronavirus (Covid-19) Among a Sample of Adults in Palestine: Across Sectional Study", *Journal of Religion and Health* 60/1 (2021), 47-49.

³⁹ Younkyung Lee, "The Relationship of Spiritual Well- Being and İnvolveement With Depression and Perceived Stress in Korean Nursing Students", *Global Journal Of Health Science* 6/4 (2014), 174-176.

⁴⁰ Fabricatore vd., "Stress, Religion and Mental Health: Religious Coping in Mediating and Moderating Roles". 100-108; Kavas, "Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi", 165.

⁴¹ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak-Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 128-135; Muharrem Bilal Çolak, *İşsizlik, Stres ve Dini Başa Çıkma* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 193-198; Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(2002), 254-255; Nimet Ferah, "Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon, Anksiyete, Stres ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki", *Bilimname* 37 (2019), 399.

⁴² Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 226-258; Pargament and Brant, *Religion and Coping*. In *Handbook of Religion and Mental Health*, 1000-1169.

⁴³ Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 303-306.

⁴⁴ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Nisan Kitapevi, 2017), 159-160.

- 2- Yüksek özgüven olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.
- 3-Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.
- 4- Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.
- 5- Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.
- 6- Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.
- 7- Korku yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.
- 8- Korku yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın amacı; stres koşullarının görece sabit tutulduğu durumda özgüvene ve Tanrı algısının dinî başa çıkma tarzlarına etkisine bakmaktır. Bu sebeple benzer stres faktörlerine maruz kalan Hitit Üniversitesi'nin Çorum merkez yerleşkede eğitim gören son sınıf öğrencileri evren olarak belirlenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda 2022-2023 eğitim öğretim yılında Hitit Üniversitesinin 19.675 öğrencisi bulunduğu, %95 güven aralığına göre 359 öğrenciye anket uygulanması gerekmektedir. Çorum merkezde 11 eğitim birimi bulunduğundan her bir eğitim biriminden 33 öğrencinin gönüllü katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmada toplam $33 \times 11 = 363$ öğrencinin verisi kullanılmıştır. Araştırmaya katılan 363 öğrencinin 235 'i kadın (%64,7), 128'i (%35,3) erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Teknikleri

Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurul'un 09/12/2022 tarihindeki 2022/323 Sayılı onayından sonra 2023 bahar döneminde Elektronik Form (e-form) anket uygulaması yapılmıştır. Bir anket yaklaşık 20-25 dakika sürmektedir. Anketin ilk sorusunda araştırmaya "devam etmek istiyorum" ve "devam etmek istemiyorum" şıkları sunulurak gönüllü katılım sağlanmıştır.

1.4. Ölçme Araçları

1.4.1. Tanrı Algısı Ölçeği

Tanrı Algısı Ölçeği, 2007 yılında Güler tarafından geliştirilmiştir. Ölçek; cezalandıran, affetmeyen, uzak, korkutucu Tanrı algısını ifade eden "Korku Yönelimli Tanrı Algısı" ile affeden, şefkatli, çok seven, güvenilir Tanrı algısını anlatan "Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı" temel iki alt boyutlarından oluşmaktadır. Ölçek aynı zamanda içeriğine göre olumlu Tanrı algısını gösteren "Seven Tanrı", "Tanrı'ya Yönelik Olumlu Duygular" ve olumsuz Tanrı algısını gösteren "Uzak/Umursamaz Tanrı", "Korkutan ve Cezalandıran Tanrı" ve "Tanrı'ya Yönelik Olumsuz Duygular" olmak üzere beş alt faktörden oluşmaktadır. Ölçekteki 22 sorudan 2, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 18, 21 numaralı sorular, korku ifadeleri kapsamakta ve ters puanlanmaktadır. Geri kalan 1, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 17, 19, 20 ve 22 numaralı soru maddeleri ise düz puanlanmaktadır. Neticede ise düşük puanlar Korku Yönelimli Tanrı Algısı skorunu, yüksek puanlar ise Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı sonucunu anlatmaktadır. Ölçek yetişkin örneklem üzerinde geliştirilmiş 536 katılımcı verilerine göre Tanrı Algısı Ölçeği'nin güvenirlik katsayı değeri $\alpha=0,83$ bulunmuştur. Ölçeğin yönergesinde katılımcılardan kendilerine en uygun olan, "(1) Bana Hiç Uygun Değil", "(2) Bana Uygun Değil", "(3) Bana Biraz Uygun", "(4) Bana Oldukça Uygun", "(5) Bana Tamamen Uygun" ifadelerinden birinin işaretlenmesi istenmiştir.⁴⁵ Bu çalışmada ise Tanrı Algısı Ölçeği güvenirlik katsayı değeri $\alpha= 0,93$ ve sevgi yönelimli Tanrı algısı güvenirlik katsayı değeri $\alpha=0,97$ ve korku yönelimli Tanrı algısı güvenirlik kat sayı değeri $\alpha=0,72$ olup güvenilirlerdir.

⁴⁵ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 123-133.

1.4.2. Özgüven leği

Ahmet Akın, 2007 yılında 33 maddeden oluşan 5’li likert tipi “zgven leği”ni geliştirmiştir. Ölçekte ters puanlanan madde olmayıp hepsi toplandığında en yüksek 165, en düşük 33 puana ulaşılmaktadır. Yüksek skor, zgven yüksekliğine; düşük skor ise zgven düşüklüğünü anlatır. Araştırmaya katılan bireylerden her bir soruya göre hissettiği duygu yoğunluğuna göre; “Hiçbir zaman”, “Nadiren”, “Bazen”, “Genellikle”, “Her zaman” cevaplarından birini işaretlemesi istenmiştir. Özgüven leğinin ölçek güvenirlik katsayı değerı $\alpha=0,940$ olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliği için yapılan DFA’dan elde edilen modelin uyum indeksleri incelenmiş ve Ki-kare değerinin ($X^2=700.41$, $sd=488$, $p=0.00$) anlamlı olduğu grlmştir. Uyum indeksi değerı ise $RMSEA=.044$, $NFI=.90$, $CFI=.96$, $IFI=.96$, $RFI=.89$, $GFI=.94$, $AGFI=.91$ ve $SRMR=.058$ olarak bulunmuştur.⁴⁶ Bu çalışmada ise zgven leğinin güvenirlik katsayı değerı $\alpha=0,941$ bulunmuştur.

1.4.3. Din Başa ıkma leği

Pargament ve arkadaşları, insanların stres altında iken başvurdukları din başa çıkma etkinlikleri ile sıklıklarını belirlemek amacıyla “Din Başa ıkma leği (Religious Coping Scale-RCOPE)” geliştirmişlerdir. Pargament ve arkadaşlarının 1998 yılında yapmış oldukları bu çalışmanın kısa formunun Türk kültürüne uyarlanması 2016 yılında Ekşi ve Sayın tarafından gerçekleştirilmiştir. Orijinalinde de yer alan “Olumlu Din Başa ıkma” ve “Olumsuz Din Başa ıkma” alt boyutları korunmuştur. Bu hali ile ölçek 4’l likert tipi, 7 olumlu (1,2,3,4,5,6,7) ve 3 olumsuz (8,9,10) ifadeyi içeren 10 maddeden oluşmakta, ters puanlanan soru bulunmamaktadır. Soru maddesine göre verilen cevaplarda düşük skor bu din başa çıkma etkinliğine az başvurulduğunu, yüksek skor ise bu din başa çıkma etkinliğine sıklıkla başvurulduğunu göstermektedir. Ölçeğin en önemli kısmı tek bir din başa çıkma puanı vermemesi, olumlu ve olumsuz din başa çıkma puanını ayrı ayrı sunmasıdır. Din Başa ıkma leği’nin yapı geçerliliği için doğrulamalı faktör analizi yapılmıştır. DFA sonucunda, 10 madde ve 2 faktörlü model için hesaplanan uyum indeksi değerlerinin ($\chi^2/sd = 2,58$; $RMSEA=.049$; $SRMR=.20$; $GFI=.94$; $CFI=.95$; $NFI=.98$; $NNFI=.93$) kabul edilebilir düzeyde olduğu grlmştir. Ölçekteki maddelerin yol katsayıları 0.64 ile 0.93 arasında değişmektedir. Olumlu din başa çıkma alt leği için güvenirlik katsayı değerı $\alpha=0.91$, olumsuz din başa çıkma alt leği için güvenirlik katsayı değerı $\alpha=.086$ olarak hesaplanmıştır.⁴⁷ Bu çalışmada ise din başa çıkma ölçeğin güvenirlik katsayı değerı $\alpha=0,819$ bulunmuştur.

1.5. Uygulanan Analizler

Anketler, Elektronik Form (e-form) zerinden yapılmış ve verilerin istatistik analizlerinde SPSS 25.0 (Statistical Packet for Social Science) ve Jamovi 2.3.26 programı kullanılmıştır. İlk olarak verilerimiz homojenlik, arpıklık ve basıklık testine tabi tutulmuş ve normal dağıllımları incelenmiştir. Ölçek sonuçlarımızdan olumsuz din başa ve zgven sonuçlarının normal dağıllım sergilediği ancak olumlu din başa çıkma, korku yönelimli Tanrı algısı ve sevgi yönelimli Tanrı algısı sonuçlarının normal dağıllım sergilemediği grlmştir. Bundan dolayı normal dağıllım sergileyen veriler ile parametrik testler, normal dağıllım sergilemeyen veriler ile parametrik olmayan (non-parametrik) testler uygulanmıştır. Ayrıca kategoriler arasında katılımcı sayısı kritik olarak kabul edilen 30’dan küçük olanlara dikkat edilmiş ve non-parametrik testler uygulanmıştır.⁴⁸

⁴⁶ Ahmet Akın, “z-Güven leğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik zellikleri”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 167-175.

⁴⁷ Halil Ekşi -Mine Sayın, “The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability”, *Paper Presented at the AGP Humanities and Social Sciences Conference*, (Germany: BAU International Berlin University, 2016).

⁴⁸ Neyran Orhunbilge. *Tanımsal İstatistik Olasılık ve Olasılık Dağıllımları* (İstanbul: İşletme Fakültesi Yayınları, 2000), 50-75.

Çalışma sürecinde iki seviyeli bağımsız değişkenleri ile normal dağılım sergileyen bağımlı değişkenler arasında Independent Simple t testi; normal dağılım sergilemeyen bağımlı değişkenler arasında Mann Whitney U testi yapılmıştır. Seviyesi ikiden fazla olan bağımsız değişkenleri ile normal dağılan veriler arasında çift yönlü Manova Post Hoc (Scheffe-Tukey) analizi yapılmıştır. Normal dağılmayan bağımsız değişkenlerle bağımlı değişkenler arasında Kruskal Wallis H (Tamhane's 2) analizi yapılmıştır. Güvenirlilik testi, Faktör analizi, Yapısal Eşitlik Modellemesi Analizi ve Yol Analizi diğer kullanılan analizlerdendir.

2. Bulgular ve Yorumlar

Bağımsız değişken verilerinin normal dağılıp dağılmadığı incelenmiştir. Tablo 1'de çarpıklık ve basıklık değerleri verilmiştir. Olumlu dinî başa çıkma, korku yönelimli Tanrı algısı, sevgi yönelimli Tanrı algısı verilerinin normal dağılmadığı ancak özgüven ile olumsuz dinî başa çıkma sonuçlarının normal dağıldığı görülmüştür.

Tablo 1. Bağımsız Değişkenlerin Çarpıklık ve Basıklık Değerleri

Ölçekler	Çarpıklık	Basıklık
Olumlu Dinî Başa Çıkma	-1.07	0.72
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	0.69	0.09
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	-1.79	2.56
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	-1.27	2.39
Özgüven	-0.63	0.13

Bağımsız değişken verilerinin normal dağılım ölçütlerine bakıldıktan sonra katılımcı kitlenin nasıl bir profile sahip olduğunu görebilmek için bağımsız değişken ortalamalarına bakılmıştır. Tablo 2.'de görüleceği üzere sevgi yönelimli Tanrı algısının aritmetik ortalaması ($\bar{x}$ = 4,25) en yüksek olup katılımcıların daha çok sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu görülmüştür. Şaşırtıcı olarak korku yönelimli Tanrı algısı aritmetik ortalaması ($\bar{x}$ = 4,19) sevgi yönelimli Tanrı algısı aritmetik ortalamasını takip etmektedir. Bu değerler katılımcıların hem sevgi yönelimi ile hem de korku yönelimi ile Tanrı algılarını geliştirdiklerini göstermektedir. Özgüvenin aritmetik ortalaması ($\bar{x}$ = 3.74) katılımcı kitlenin özgüvenlerinin yüksek olduğunu anlatmaktadır. Olumlu dinî başa çıkma aritmetik ortalaması ($\bar{x}$ = 3,16) ile olumsuz dinî başa çıkma aritmetik ortalamasına ($\bar{x}$ = 1,93) bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun olumlu dinî başa çıkmaya sıklıkla başvurduğu nadir olarak olumsuz dinî başa çıkmaya yöneldikleri anlaşılmıştır.

Tablo 2. Bağımsız Değişken Ortalamaları

Ölçekler	Faktörler	$\bar{x}$	sd	Değer
Tanrı Algısı	Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	4.25	0.99	Tam
	Korku Yönelimli	4.19	0.61	Yüksek
Özgüven	Özgüven	3.74	0.63	Yüksek
Dinî Başa Çıkma	Olumlu Dinî Başa Çıkma	3.16	0.71	Orta
	Olumsuz Dinî Başa Çıkma	1.93	0.73	Düşük

2.1. Yapısal Eşitlik Modellemesi (YEM) Bulguları

Çalışmada üniversite öğrencilerinin özgüven düzeylerinin ve Tanrı algılarının dinî başa çıkma tarzlarına etkisini incelemek hedeflenmiştir. Bağımsız değişkenlerimizin alt faktörlerinin bulunması (sevgi yönelimli Tanrı algısı- korku yönelimli Tanrı algısı, olumlu dinî başa çıkma- olumsuz dinî başa çıkma, düşük özgüven-yüksek özgüven) nedeni ile ölçek verileri Yapısal Eşitlik Modellemesi ve Yol Analizine tabii tutulmuştur.

Bağımsız değişkenlerden olan 22 soruluk Tanrı Algısı Ölçeği 5 alt faktörden oluşmaktadır.⁴⁹ Diğer bağımsız değişken olan 33 soruluk Özgüven Ölçeği, yapmış olduğumuz Faktör Analizi neticesinde 6 faktör etrafında toplandığı görölerek analize eklenmiştir.⁵⁰ Bağımlı değişkenimiz olan Dinî Başa Çıkma Ölçeğimiz 10 sorudan oluşarak olumlu dinî başa çıkmayı içeren 7 soru ve olumsuz dinî başa çıkmayı içeren 3 sorunun tümü faktör olarak ele alınmış ve Yapısal Eşitlik Modellemesi ile analiz yapılmıştır.

Tablo 3.'de göröldüğü üzere Yapılan Yapısal Eşitlik Modellemesi analizi sonucuna göre; χ^2/df oranının sosyal bilimler literatüründe kabul edilen 2-5 değer aralığı kıstasını taşıdığı ($\chi^2/df = 3,8$) model veri uyumluluğunun sağlandığı görölmüştür. Model veri uyumluluğu için bakılan ikinci değer RMSEA'nın 0,09'dan küçük olduğu (RMSEA=0,08) ve model veri uyumluluğunun sağlandığı görölmektedir. Diğer model veri uyumluluğu değerlerinden olan CFI(CF=0,95) ile TLI (TLI=0,95) değerlerinin 0,95 kritik değerden düşük olmamaları nedeni ile yapısal eşitlik modellemesi ile katılımcılardan elde edilen verilerin uyumlu olduğu tespit edilmiştir.⁵¹ Katılımcı öğrenci sayısı her ne kadar evren ve örneklem orantısına uygun olsa da yapısal eşitlik modellemesinde kullanılacak düzeyde olup olmadığını görebilmek için AVE değerine bakılmış (AVE= 0,9) ve 0,5 kritik değerden yüksek olduğu görölerek örneklem sayısının yapısal eşitlik modeli için yeterli olduğu görölmüştür.⁵²

Tablo 3. YEM Model Veri Uyumluluğu Analiz Sonucu

Faktörler	Çarpıklık	RMSEA	AVE	CFI	TLI
YEM	3,8	0,08	0,9	0,95	0,95

Aşağıda Tablo 4.'de ve Şekil 1.'de göröldüğü üzere ve Yapısal Eşitlik Modellemesi analizi sonucuna göre; Tanrı algısının ve özgüveninin olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmaya etkilerinin yönleri, oranları ve anlamlılık düzeyleri verilmiştir.

Özgüven bağımsız değişkeninin olumlu dinî başa çıkma bağımlı değişkenine anlamlı düzeyde pozitif ancak düşük bir etkisinin olduğu, olumsuz dinî başa çıkmaya ise negatif yönde çok düşük bir etkisinin olduğu ancak sonucun anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görölmüştür. Bu sonuçlar; "Yüksek özgüven olumsuz başa çıkmaya negatif yönde etki eder." şeklindeki 1. hipotezi ($p>0.05$) doğrulamamıştır Ancak "Yüksek özgüven olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder." şeklindeki 2. hipotezi ($\beta=1,86$; $p<0.05$) doğrulamıştır. Yüksek özgüvene sahip bireylerin stresli yaşam koşullarında bu durumu "hayra" yorup olumlu dinî başa çıkmaya yöneldikleri görölmüştür. Ancak yüksek özgüvene sahip bireylerin "şerre" yormayacakları ve Allah'tan ve dinî kişi ve kurumlardan uzaklaşmayacakları düşünülmesine rağmen sonuçlar doğrulanmamıştır. Özgüvenin yüksek ya da düşük olmasının stres faktörünü "şerre" yormaya anlamlı etki etmediğini yani düşük özgüvenli bireylerin yüksek özgüvenli bireyler kadar stres koşulunu "şerre" yorup Allah'tan, dinî kişi ve kurumlardan uzaklaştıkları görölmüştür. Özgüven düzeyinin artmasının olumlu dinî başa

⁴⁹ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 123-133.

⁵⁰ Akın, "Öz-Güven Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri", 167-175.

⁵¹ Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 183.

⁵² Ömer Lütfi Antalyalı - Ali Murat Alparslan, *Jamovi Uygulamalı İstatistik Analizleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 302-309.

çıkma yönelmeyi böylelikle de literatürde yer aldığı üzere daha başarılı başa çıkma süreci yönetilebileceği görülmektedir.

Yurt içi ve yurt dışı literatürde özgüven yükseldiğinde stres oranının düştüğünü gösteren çalışmalar mevcuttur.⁵³ Benzer olarak özsaygı ile stres arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar da aynı neticeleri vermiştir.⁵⁴ Mutluer'in çalışma sonucunda ise yüksek özgüvene sahip bireylerin inanç, namaz, oruç ve diğer ibadetleri yerine getirdikleri görülmüştür.⁵⁵ Sarıçam ve Güven'in araştırmaları da dinî tutum yükseldiğinde özgüvenin de yükseldiğini tespit etmişlerdir.⁵⁶ Çevik Demir'in çalışma neticesinde ise bu çalışma ile benzer olarak olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma ele alan bir diğer çalışmada olumlu dinî başa çıkma yükseldikçe benlik saygısının yükseldiği ancak bu çalışmadan farklı olarak olumsuz dinî başa çıkma yükseldikçe benlik saygısı düzeyinin düştüğü görülmüştür.⁵⁷

Tanrı algısı bağımsız değişkeninin olumlu dinî başa çıkma bağımlı değişkenine anlamlı düzeyde pozitif ve orta derece etkide bulunduğu, olumsuz dinî başa çıkma bağımlı değişkenine ise anlamlı düzeyde ancak negatif yönde ve düşük etkisinin olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar "Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkma negatif yönde etki eder." şeklindeki 3. hipotezi ($\beta=-0,139$; $p<0.05$) doğrulamıştır ayrıca "Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkma pozitif yönde etki eder." şeklindeki 4. hipotezi de ($\beta=0,658$; $p<0.05$) doğrulamıştır. Ülkemizde Tanrı algısını ele alan 55 çalışma analizi neticesinde de Tanrı algısı düzeyi yükseldikçe olumlu dinî başa çıkma oranı yükseldiği görülmüştür.⁵⁸ Kişide Tanrı'ya ait algı oranı yükseldikçe stres faktörünü "hayra" yorma çoğalmakta böylelikle kişi daha fazla duaya, ibadete, dinî kişi ve kurumlara yönelmektedir. Tanrı algısının yüksekliği kişinin stres koşunu "şerre" yormadan uzaklaştırmakta Allah'ı suçlama, dinî kişi ve kurumlardan uzaklaşma eğilimini azaltmaktadır. Olumlu dinî başa çıkmanın insan hayatında stres ile başa çıkarken oluşturduğu fayda göz önüne alındığında insanların Tanrı algı oranlarını artırmanın ne derece önemli olduğu görülmektedir. Ancak bu veriler ile yükseltilmesi gereken Tanrı algısı çeşidinin sevgi yönelimli Tanrı algısı olduğu ya da korku yönelimli Tanrı algısı olduğu konusunda bilgi edinilememektedir. Bu sebeple Yapısal Eşitlik Modellemesinin bir diğer basamağı olan Yol Analizi incelenmiştir.

Tablo 4. YEM Analiz Sonucu

Faktörler	β	p
Tanrı Algısı- Olumlu DBÇ	0,65	0,00**
Özgüven- Olumlu DBÇ	0,18	0,00**
Özgüven- Olumsuz DBÇ	-0,05	0,45
Tanrı Algısı-Olumsuz DBÇ	-0,13	0,03*

* $p<0.05$; ** $p<0.01$

⁵³ Aslantaş, *Sözleşmeli Öğretmenlerin Stres Düzeyleri İle Özgüvenleri Arasındaki İlişki*, 37-40; Choi, "A Study on the Impact of Stressan Self-Confidence in Job-Seeking hrought Structural Equation Modelling", 313-322; Freeman-Rees, "Perceived Social Support From Team -Mates: Direct and Stress-Buffering effects on Self Confidence", 59-67.

⁵⁴ Carter, "Stress and Self- Esteem in Adolescence Predict Physical Activity and Sedentary Behavior in Adulthood", 90-97; Zahra-Rosheen, "Perceived Stress and Self Esteem: Mediating Role of Self Efficacy Among IELTS Test Takers Abstract", 122-134.

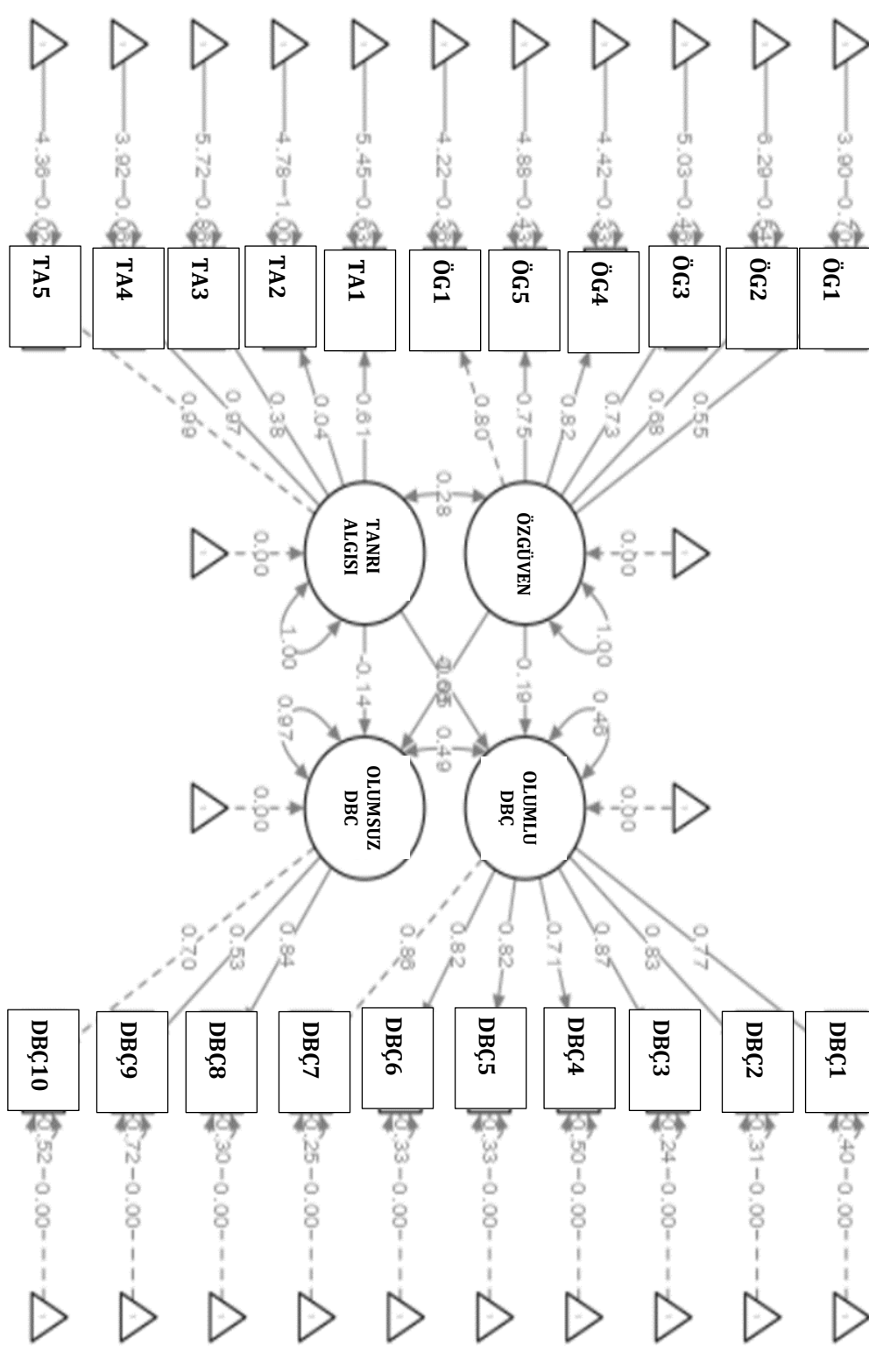
⁵⁵ Mutluer, *Özgüvenin Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü*, 163-165.

⁵⁶ Sarıçam - Güven, *Özgüven ve Dini Tutum*, 580-586.

⁵⁷ Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 205-212.

⁵⁸ Güler Aydın, "A Systematic Review of the Studies on the God Image in the Sample of Türkiye", 535-537.

Şekil 1. Yapısal Eşitlik Modellemesi Sonuç Şeması



2.2. Yol Analizi Bulguları

Tablo 5.'te görüldüğü üzere, yol diyagramı analizinin model veri uyumluluğu $\chi^2/df=3,8$ olarak tespit edilmiş ve sosyal bilimlerin sınırı olan 5'ten küçük olduğu için kabul edilebilir olduğu görülmüştür. Model veri uyumluluğundan sonra etki oranını görülebildiği regresyon katsayısı olumlu dinî başa çıkma için $R^2=0,59$ iken olumsuz dinî başa çıkma için $R^2=0,13$ olduğu görülmüştür. Etki değerinin 1'e yaklaşması büyük etkiyi anlattığından olumlu dinî başa çıkmaya olumsuz dinî başa çıkmadan daha yüksek oranda etki edildiği tespit edilmiştir. Olumlu dinî başa çıkmaya Tanrı algısı ile özgüven düzeyinin pozitif orta üstü etkide bulunduğu ve olumsuz dinî başa çıkmaya ise pozitif ancak zayıf düzeyde etkide bulundukları yorumu getirilebilir.

Tablo 5. Yol Analiz Sonucu

Faktörler	χ^2/df	R^2
Yol Analizi Uyumu	3,8	-
Olumlu Dinî Başa Çıkma	-	0,59
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	-	0,13

*p<.05; **p<.01

Tablo 6.'da ve Şekil 2.'de görüleceği üzere Yol Analizi sonucunda özgüvenin olumsuz dinî başa çıkmaya herhangi bir etki yolunun olmadığı görülmüştür. Bu sonuçlar "Yüksek özgüven olumsuz başa çıkmaya negatif yönde etki eder." şeklindeki 1. hipotezi doğrulamamaktadır. Yüksek özgüvene sahip bireyler ile düşük özgüvene sahip bireylerin olumsuz dinî başa çıkma oranları arasında farklılaşmadan öte özgüvenin olumsuz dinî başa çıkmaya herhangi bir etki yolunun bulunmadığı görülmüştür.

Özgüveninin olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde, düşük oranda ve anlamlı düzeyde etki ettiği görülmüştür. Bu sonuçlar "Yüksek özgüven olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder." şeklindeki 2. hipotezi doğrular niteliktedir. Özgüveni yüksek bireylerin stres faktörünü daha fazla "hayra" yordukları ve daha çok Allah'a yakarışa, duaya ve ibadete yöneldikleri görülmüştür. Bu sonuç aynı zamanda özgüveni düşük insanların kendi kapasitelerine güvenemedikleri için daha güçlü olan Tanrı'dan yardım istedikleri algısını da reddetmektedir. Olumlu dinî başa çıkmanın stres ile başa çıkmaya faydası göz önüne alındığında bireylerin özgüven düzeylerini yükseltmenin fayda sağlayacağı görülmüştür.

Sevgi yönelimli Tanrı algısının ise olumsuz dinî başa çıkma üzerine pozitif yönde düşük oranda ($\beta=0,10$) etkisi bulunsa dahi bu etki düzeyinin anlamlı olmadığı ($p>0,05$) görülmüştür. Sevgi yönelimli Tanrı algısının olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde anlamlı bir etkisi de bulunmamıştır. Bu sonuç ise "Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder." şeklindeki 5. hipotezi ($\beta=0,10$; $p>0,05$) doğrulamamaktadır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif ya da pozitif anlamlı bir etkide bulunmamaktadır. Her ne kadar Tanrı'yı sevgi dolu, affedici dahi görseler insanların yaşadıkları stresi "şerre" yormadan uzaklaşmadıkları görülmüştür. Tanrı'yı sevecen bulma oranının "Tanrı'yı suçlamaya, dinî kişi ve kurumlardan uzaklaşmaya" beklenenin aksine olumsuz etki etmediği görülmüştür. Olumlu dinî başa çıkmanın ruh sağlığına pozitif etkisi düşünüldüğünde sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin hayra yorma ve dinî öğelere yönelmenin yarar sağlayacağı konusunda desteklemenin gerektiği görülmüştür.

Sevgi yönelimli Tanrı algısının olumlu dinî başa çıkmaya etki oranının pozitif yönde yüksek ve anlamlı olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar "Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder." şeklindeki 6. hipotezi ($\beta=0,75$; $p<0,05$)

doğrulamaktadır. Tanrı'yı sevgi dolu ve affedici bulmanın stres faktörünü "hayra" yorma oranını artırdığı ve böylelikle daha fazla dua, ibadet ve yakarıya yöneldikleri görülmüştür. Olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik sağlığa olumlu etkisi düşünüldüğünde insanlarda sevgi yönelimli Tanrı algısını oluşturmaın önemli bir faktör olduğı tespit edilmiştir. Greenway ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada Tanrı algısı hakkında birçok veri elde edilmiştir. Tanrıyı koruyucu olarak niteleyen bireylerin düşük depresyon düzeyine, yüksek özgüven düzeyine ve olumlu kişilik özelliklerine sahip oldukları, Tanrı'yı korkulan figür olarak gören insanların ise daha olumsuz kişilik özelliklerine sahip oldukları bulgulanmıştır.⁵⁹

Korku yönelimli Tanrı algısının olumsuz dinî başa çıkmaya orta düzeyde negatif yönde anlamlı derecede etki ettiğı görülmüştür. Bu sonuçlar "Korku yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder." şeklindeki 7. hipotezi ($\beta = -0,397$; $p < 0,05$) negatif yönde etki göstererek doğrulamamaktadır. İnsanın Tanrı'yı korkutucu, cezalandırıcı görmesinin bireyin stresi "şerre" yormaya yönlendireceğı "Allah'tan, dinî kişi ve kurumlardan uzaklaştıracığı" beklenirken bu anlayıştan uzaklaştırdığı görülmüştür. Olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik sağlığa olumlu etkisi düşünüldüğünde korkuyla da olsa Tanrı'ya bağlanan insanların olumsuz dinî başa çıkmaya yönelmedikleri görülmüştür.

Korku yönelimli Tanrı algısının olumlu dinî başa çıkmaya düşük ancak anlamlı düzeyde etki ettiğı görülmüştür. Yine beklenenin aksine etkinin pozitif yönde olduğı görülmüştür. Bu sonuç "Korku yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder." şeklindeki 8. hipotezi ($\beta = 0,07$; $p < 0,05$) pozitif yönde etki göstererek doğrulamamaktadır. Benzer olarak Ceylan'ın ölümlülük bilinci, dinî başa çıkma ile Tanrı algısı, ölüm kaygısı, psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi incelediğı çalışma neticesinde; olumlu dinî başa çıkma yükseldiğnde sevgi yönelimli Tanrı algısı oranı yükselirken olumsuz dinî başa çıkma oranı yükseldiğnde korku yönelimli Tanrı algısı oranı düşmektedir.⁶⁰ İnsanlarda var olan korkutucu ve cezalandırıcı Tanrı algısının stres faktörünü "hayra" yormadan uzaklaştıracığı düşünlmekte iken aksine yakınlılaştırdığı bulunmuştur. İnsanlar korkutucu ve cezalandırıcı gördükleri Tanrı'nın stresi haklarında hayırlı olarak kendilerine verdiğı algısına sahip oldukları ve bu durumda Allah'a yönelerek, dua ve ibadete sarıldıkları tespit edilmiştir. Tanrı algısı ister sevgi yönelimli olsun ister korku yönelimli olsun bireyde var olan Tanrı algı oranı ne denli fazla ise olumlu dinî başa çıkmaya yönlendirdiğı görülmektedir. Olumlu dinî başa çıkmanın stresle başa çıkmaya olumlu etkisi temel alındığında bireylerde Tanrı algısını geliştirme çabalarının önemli olduğı görülmüştür.

Tablo 6. Yol Analiz Sonucu

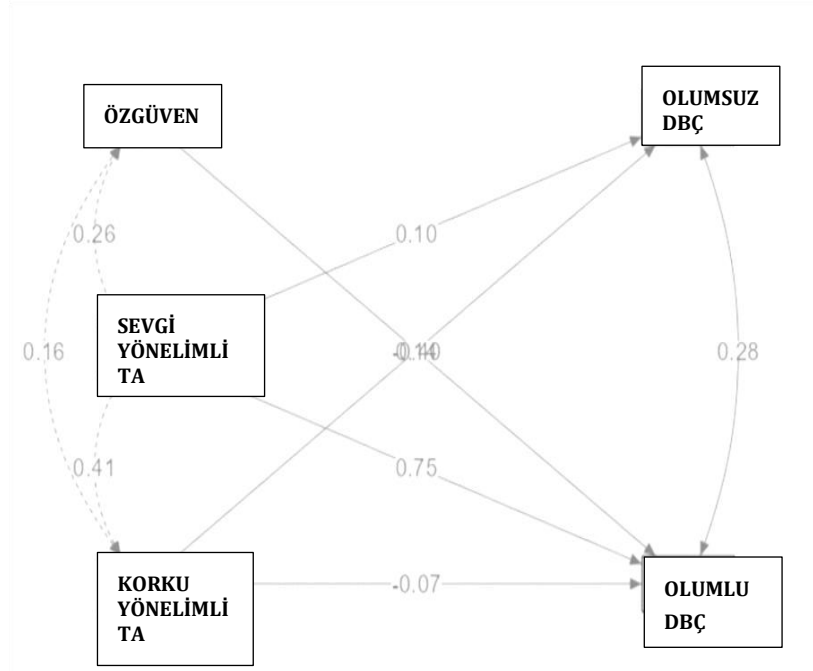
Faktörler	β	p
Korku Yönelimli TA-Olumlu DBÇ	0,07	0,04*
Sevgi Yönelimli TA-Olumlu DBÇ	0,75	0,00**
Korku Yönelimli TA-Olumsuz DBÇ	-0,39	0,00**
Sevgi Yönelimli TA-Olumsuz DBÇ	0,10	0,05

*p<.05; **p<.01

⁵⁹ Greenway vd., "Personality Variables, Self-Esteem and Depression and an Individual's Perception of God", 45-58.

⁶⁰ Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İlişkisi*, 186-190.

Şekil 1. Yapısal Eşitlik Modellemesi Sonuç Şeması



Sonuç

Bireylerin özgüven düzeylerinin yüksek ya da düşük olması ile sevgi yönelimli ya da korku yönelimli Tanrı algısına sahip olmalarının bireylerin dinî başa çıkma tarzlarına etkisi incelenmiştir. Katılımcı profiline bakıldığında çoğunluğun yüksek düzey özgüvene ve sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip oldukları görülmüş neticede ise çoğunluğun olumlu dinî başa çıkmayı kullandıkları tespit edilmiştir.

Yapısal Eşitlik Modellemesi analizi neticesinde; bireyin özgüven düzeyinin olumlu dinî başa çıkmaya anlamlı düzeyde etkilediği ancak olumsuz dinî başa çıkmaya herhangi bir etkisinin mevcut olmadığı görülmüştür. Yol analizi sonucunda ise; özgüven düzeyinin olumlu dinî başa çıkma üzerinde anlamlı, pozitif ve orta seviyede etkisi mevcutken olumsuz dinî başa çıkma üzerinde herhangi bir etki yolunun bulunmadığı görülmüştür. Böylelikle:

1- “Yüksek özgüven olumsuz başa çıkmaya negatif yönde etki eder.” şeklindeki 1. hipotez doğrulanmamıştır. Her ne kadar yüksek özgüvene sahip bireyler olumlu dinî başa çıkmayı kullansalar da olumsuz dinî başa çıkmadan da anlamlı düzeyde uzaklaşmadıkları görülmüştür. Bu sonuç aynı zamanda çoğunlukla kabul gören “Özgüveni yüksek bireylerin narsist, egolu, mükemmeliyetçi oldukları ve bu yapılarından kaynaklı olarak stres kaynağını hayra yormak yerine şerre yoracakları ve Allah’tan ve dinî öğelerden uzaklaşacakları” tezini de doğrulamamıştır. Özgüven düzeyinin yüksek ya da düşük olması ile olumsuz dinî başa çıkma arasında herhangi bir etkileşim olmadığı tespit edilmiştir.

2- “Yüksek özgüven olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.” şeklindeki 2. hipotez doğrulanmıştır. Böylelikle özgüveni yüksek bireylerin stres faktörünü “hayra” yorup Allah’a yöneldikleri ve dinî ve manevi yönlerini stres ile başa çıkma stratejilerinde kullandıkları görülmüştür.

Yapısal Eşitlik Modellemesinin bir diğer sonucuna göre; kişide var olan Tanrı algısının olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmaya anlamlı düzeyde etki edeceği tespit edilmiştir. Böylelikle:

3- “Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.” şeklindeki 3. hipotez doğrulanmıştır. Yönü fark etmeksizin Tanrı algı düzeyi kişide ne denli yüksek ise stres altında bireyin stres etkenini “şerre” yormaktan kaçındığı ve din ve maneviyatından uzaklaşmadığı tespit edilmiştir.

4- “Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.” şeklindeki 4. hipotez doğrulanmıştır. Kişide yönü fark etmeksizin Tanrı algı düzeyi ne derece yüksek ise stres karşısında bireyin olumlu dinî başa çıkmaya yöneldiğı, stres faktörünü “hayra” yordukları ve Allah’a ve dine yönelerek dinî ve manevi yönünden güç alarak stresle başa çıktığı görülmüştür.

Yol Analizi sonucunda; sevgi yönelimli Tanrı algısının olumlu dinî başa çıkmaya anlamlı düzeyde güçlü bir etkisinin olduğı ancak olumsuz dinî başa çıkma üzerinde anlamlı etkisinin olmadığı görülmüştür.

5- “Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.” şeklindeki 5. hipotez doğrulanmamıştır. Hoşgörülü, merhametli ve bağışlayan Tanrı algısının stres anında bireyin stres faktörünü “hayra” yoracakları, “şerre” yormayacakları düşünülmüştür. Neticede ise her ne kadar birey stressiz bir yaşantı esnasında sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olsa da stres altında bu kişilerin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde “şerre” yorma fikrinden de uzaklaşmadıkları tespit edilmiştir.

6- “Sevgi yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.” şeklindeki 6. hipotez doğrulanmıştır. Hoşgörülü, merhametli ve bağışlayan Tanrı algısının stres anında bireyin stres faktörünü “hayra” yormaya yönlendireceğı düşünülerek hipotez kurulmuş ve desteklenmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin güçlü bir etki ile olumlu Tanrı algısına yöneldikleri görülmüştür.

Yol Analizi sonucuna göre ise korku yönelimli Tanrı algısının olumlu dinî başa çıkmaya pozitif yönde anlamlı ancak zayıf düzeyde etkisinin bulunduğı, olumsuz dinî başa çıkmaya ise negatif yönde anlamlı düzeyde güçlü etkisinin bulunduğı görülmüştür.

7- “Korku yönelimli Tanrı algısı olumsuz dinî başa çıkmaya pozitif yönde etki eder.” şeklindeki 7. hipotez doğrulanmamıştır. Acımasız, korkutucu ve cezalandırıcı Tanrı algısının kişileri stres kaynağını “şerre” yormaya ve dinden uzaklaşacakları düşünülerek hipotez kurulmuştur. Ancak zayıf bir etkide olsa şaşırtıcı olarak korku yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin “şerre” yormaktan uzaklaştıklarını, Allah’a ve dine yöneldiklerini göstermektedir.

8- “Korku yönelimli Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya negatif yönde etki eder.” şeklindeki 8. hipotez doğrulanmamıştır. Tanrı’yı korkulan, cezalandıran, acımasız olarak algılayan bireylerin stres faktörünü de “şerre” yoracakları ve dinden uzaklaşacakları düşünülerek hipotez kurulmuştur. Ancak beklenenin aksine stres kaynağını “hayra” yorup Allah’a ve dinî olgulara yöneldikleri görülmüştür. Bu sonuç korku ile de olsa kişide var olan Tanrı algısı olumlu dinî başa çıkmaya etkisini göstermiştir. Neticede ise literatürün çoğunluğu ile aksi sonuçlar elde etse de benzer verilerin elde edildiğı çalışmalar mevcut olup katılımcıların korku yönelimli Tanrı algısını Allah’tan uzaklaşmaktan korkmak olarak algıladıklarını yorumlamışlardır.

Olumlu dinî başa çıkmanın stres ile başa çıkmaya olumlu etkisi ve olumsuz dinî başa çıkmanın stres ile başa çıkmaya olumsuz etkisi göz önünde bulundurulduğunda bu çalışma neticesinde aşağıdaki öneriler verilebilir:

1- Stressiz bir hayat mümkün olmadığından ailelerin çocuklarını yetiştirirken hayatları boyunca her türlü yardımı isteyebilecekleri, sığınacakları ve kendilerini emin hissedebilecekleri böylelikle stresle daha başarılı başa çıkabilecekleri, çocuklarında Tanrı Algısını yerleştirmeleri önerilmektedir.

2- Özgüveni yüksek yetişkinlerin stres ile başa çıkarken olumlu dinî başa çıkma stratejilerini işlevsel kullandıkları tespit edildiğinden ailelerin ve çocuk ve gençler ile çalışan

psikolojik destek birimlerinin özgüvenlerini artırıcı teknik ve müdahaleleri uygulamaları önerilmektedir.

3- Olumlu dinî başa çıkma ile en güçlü etkileşim bağı bulunan sevgi yönelimli Tanrı Algısını işlevsel kullanılması için ailelerin çocuklarını yetiştirirken ve stres konusunda çalışan psikolojik destek birimlerinin ve manevi danışmanların danışanlarına; görüşmelerinde ve tüm dinî eğitim kurumlarında Allah'ın hoşgörüsünden, merhametinden ve bağışlayıcılığından bahsetmeleri önerilmektedir. Tüm bunlar yapılırken bireyi olumlu dinî başa çıkmaya yönlendireceği için Allah'ın azamet sahibi olduğu, kudreti ve ilminin anlatılması ile hayra yormaları önerilmektedir. Yine olumlu dinî başa çıkma tekniklerinden olan Allah'a yakarışa, dua etmeye ve ibadet etmeye yönlendirebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: YAT (%80), MC (%20) Veri toplanması / Data collection: YAT (%80) MC (%20) Veri Analizi / Data Analysis: YAT (%80), MC (%20) Makalenin Yazımı / Writing up: YAT (%80) MC (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: YAT (%80), MC (%20).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akkuş, Zeynep. *Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılığın Özgüven ve Anne Baba Tutumları ile İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akın, Ahmet. “Öz-Güven Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 167-175.
- Antalyalı, Ömer Lütfi - Alparslan, Murat. *Jamovi Uygulamalı İstatistik Analizleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Aslan, Yasin. *Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Affedicilik Özelliği ile Özgüven Düzeyleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aslantaş, Muhammed Burak. *Sözleşmeli Öğretmenlerin Stres Düzeyleri İle Özgüvenleri Arasındaki İlişki*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baltaş, Acar - Baltas, Zuhul. *Stres ve Başa Çıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2002.
- Başar, Serpil. “Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 5 (2022), 47-72. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1076337>
- Carter, J. Simith. “Stress and Self- Esteem in Adolescence Predict Physical Activity and Sedentary Behavior in Adulthood”. *Menthal Health and Physical Activity* 14 (2018) ,90-97. <https://doi.org/10.1016/j.mhpa.2018.02.005>
- Chen, Y.Yung - Koenig, G. Harold. “Traumatic Stress and Religion Is There a Relationship? A Review of Empirical Findings”. *Journal of Religion and Healty* 45/ 3 (2006), 371-381. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9040-y>
- Choi, Hyun S. vd. “A Study on the İmpact of Stressan Self-Confidence in Job-Seeking Throught Structural Equation Modelling”. *Journal of The Korean Data and İnformation Science Society* 22/2 (2011), 313-322.
- Ceylan, Aysel. *Ergenlerde Mükemmeliyetçi Benlik Sunumunun Özgüven ile İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ceylan, Ummuhan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dinî Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çolak, Muharrem Bilal. *İşsizlik, Stres ve Dinî Başa Çıkma*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. “The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish anguage: A tudy of Bilingual quivalance, alidity and Reliability”. *Paper Presented at the AGP Humanities and Social Sciences Conference*. Germany: BAU International Berlin University, 2016.
- Erpalabıyık, Barış. *Üniversite Öğrencilerinin Gençlik Liderlik Özellikleri ile Benlik Saygısı ve Özgüven Algıları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erpalabıyık, Barış - Okçu, Veysel. “Üniversite Öğrencilerinin Gençlik Liderlik Özellikleri ile Benlik Saygısı ve Özgüven Algıları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 5/15 (2019), 228-243. <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.98>
- Fabricatore, Anthony N. vd. “Stress, Religion and Mental Health: Religious Coping in Mediating and Moderating Roles”. *The İnternational Journal for the Psyhology of Religion* 14/2 (2004), 91-108. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1402_2

- Ferah, Nimet. "Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon, Anksiyete, Stres ve Dinî Başa Çıkma Arasındaki İlişki". *Bilimname* 37 (2019), 383-405.
- Freeman, Paul - Rees, Tim. "Perceived Social Support From Team –Mates: Direct and Stress-Buffering effects on Self Confidence". *European Journal of the Sport Science* 10/1 (2010), 59-67. <https://doi.org/10.1080/17461390903049998>
- Greenway, A. Philip vd. "Personality Variables, Self-Esteem and Depression and an Individual's Perception of God". *Mental Health, Religion & Culture* 6/1 (2003), 45-58. <https://doi.org/10.1080/1867467021000029381>
- Güler Aydın, Özlem. "A Systematic Review of the Studies on the God Image in the Sample of Türkiye". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 26/65 (2023), 491-537. <https://doi.org/10.15745/da.1315063>
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/İlhak_00000000932
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dinî Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 73-102. <https://doi.org/10.14395/hid.1248630>
- Hakbilen Sarı, Şeyda. *Kovid-19 Pandemisi Sürecinde Psikolojik Sağlık, Tanrı Algısı, Algılanan Stres ve Kovid Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kapıkıran, Necla Acun. "İdeal ve Gerçek Benlik Kavramı Ölçeğinin Güvenirliği ve Geçerliği". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 14-25.
- Kasatura, İlkay. *Özgüven ve Kişilik*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1998.
- Kavas, Erkan. "Dinî Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 143-166.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dinî Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(2002), 234-255.
- Lauster, Peter. *Kendine Güven*. Ankara: Doruk Yayınları, 2000.
- Lazarus, S. Richard. "From Psychological Stress To The Emotion". *Annual Review Psychology* 44 (1993), 1-22.
- Lee, Younkyung. "The Relationship of Spiritual Well- Being and Involvement With Depression and Perceived Stress in Korean Nursing Students". *Global Journal Of Health Science* 6/4 (2014), 169-176. <https://doi.org/10.5539/gjhs.v6n4p169>
- Mahamid, Fayez Azez - Bdier, Dana. " The Association Between Positive Religious Coping Perceived Stress and Depressive Symptoms Durig The Spread of Coronavirus (covid-19) Among a Sample of Adults in Palestine: Across Sectional Study". *Journal of Religion and Health* 60/1 (2021), 34-49.
- Morris, G. Charles. *Psikolojiyi Anlamak*. çev. Belgin Ayvaşık - Melike Sayıl. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002.
- Mutluer, Sema. *Özgüvenin Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Orhunbilge, Neyran. *Tanımsal İstatistik Olasılık ve Olasılık Dağılımları*. İstanbul: İşletme Fakültesi Yayınları, 2000.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Nisan Kitapevi, 2017.
- Palancı, Mehmet. *Algılanan Kontrol Düzeyine Bağlı Olarak Farklılaşan Stresle Başa Çıkma Davranışları*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Pargament, Kenneth I. vd. "God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events". *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.

- Pargament, I. Kenneth. "Religious Coping Methods As Predictors Of Psychological, Physical And Spiritual Out Comes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Long İtudinal Study". *Journal of Health Psychology* 9/6 (2004), 713-730. <https://doi.org/10.1177/135910530404536>
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. - Brant, Curtis R. *Religion and Coping*. In *Handbook of Religion and Mental Health*. ed. H. G. Koenig. San Diego: Academic Press, 1998.
- Pargament, I. Kenneth - Hahn, June. "God and the Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 25/2 (1986) 193-207. <https://doi.org/10.2307/1385476>
- Paragment, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Pargament, I. Kenneth. "'Tanrım bana yardım et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". çev. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa* 9 (2003), 207-238.
- Pargament, I. Kenneth. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 1994.
- Lazarus, Richard S. "Cognition and Motivation in Emotion", *American Psychologist* 46 (1991), 352-367. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.46.4.352>
- Sarıçam, Hakan - Güven, Metin. "Özgüven ve Dinî Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 573-586. https://doi.org/10.9761/jasss_244
- Tosun, Muhammed. *Din Görevlilerinde Olumsuz Değerlendirilme Korkusu, Özgüven İlişkisi - Afyon Karahisar Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Topuz, İlhan. *Dinî Gelişim Seviyeleri ile Dinî Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Üstün, Emre. "Müzik Eğitimi Alan Üniversite Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri, Genel Öz Yeterlik ve Stres Kontrolü Becerileri Üzerine Bir Durum Çalışması". *Journal of Human Science* 13/2 (2016), 3529-3541.
- Yarar, Feride v. "Üniversite Öğrencilerinde Fiziksel Aktivite Düzeyinin Akademik Öz-Yeterlik, Anksiyete ve Stres Üzerine Etkisinin İncelenmesi". *Pamukkale Medical Journal* 14/3(2021), 548-554. <https://doi.org/10.31362/patd.792747>
- Yavuzer, Haluk. *Ana Baba ve Çocuk*. İstanbul: Evrim Matbaa, 1988.
- Zahra, Syeda - Rosheen, Sumbal. "Perceived Stress and Self Esteem: Mediating Role of Self Efficacy Among IELTS Test Takers Abstract". *FWU Journal of Social Science*, 16/1 (2022), 122-134. <https://doi.org/10.51709/19951272/spring2022/8>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 486-510

Dinî Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırılmalı Bir Araştırması

The Relationship between Religious Attitude and Death Anxiety: A Comparative Study of Individuals Who Are Initiated into Sufism and Those Who Are Not

Hatice KUZU

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı
Quran Course Teacher, Presidency of Religious Affairs
Afyonkarahisar/Türkiye

✉ hatice.guzu@gmail.com  orcid.org/0000-0003-0445-7211

Mebrure DOĞAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., University of Afyon, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Psychology of Religion
Afyonkarahisar/Türkiye

✉ mebruredogan@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9027-144X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 25.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Kuzu, Hatice – Doğan, Mebrure. “Dinî Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırılmalı Bir Araştırması”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 486-510. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525486>

Cite as: Kuzu, Hatice – Doğan, Mebrure. “The Relationship between Religious Attitude and Death Anxiety: A Comparative Study of Individuals Who Are Initiated into Sufism and Those Who Are Not”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 486-510. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525486>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Hatice KUZU – Mebrure DOĞAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Dinî Tutum ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Tasavvufa İntisabı Olan Bireylerle Olmayanların Karşılaştırılmalı Bir Araştırması*

Öz

Ölüm kaygısı varoluşsal bir kaygı olup başlangıçtan itibaren insanlığın temel problemlerinden biri olmuştur. İnsan, hayatı boyunca mücadele etmek zorunda olduğu bu problemle başa çıkarken çoğunlukla ölümle en çok ilişkilendirilen dine müracaat etmiştir. Dinler de bu kaygıyı yatıştırarak öneriler sunmuşlardır. Araştırmaların önemli bir kısmı dinlerin ölüm kaygısı ile başa çıkmada yatıştırıcı bir etkisinin olduğunu ortaya koysa da dindarlığın ölüm kaygısını artıran bir faktör olduğu sonucuna ulaşılan araştırmalar yok değildir. Dinin içselleştirilerek özüne uygun yaşanmasını hedefleyen tasavvufun ölüme, insanın özüne kavuşması, ruhun beden kafesinden kurtulması ve Allah'a kavuşması biçiminde pozitif anlamlar yüklediği bilinmektedir. Bu bağlamda araştırmada öncelikle dinî tutum ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi, ardından tasavvufa intisabı olan bireylerle olmayanların dinî tutum ve ölüm kaygısı düzeylerinin karşılaştırılması amaçlanmıştır. Nicel yöntemle gerçekleştirilen araştırmada betimsel analiz ve ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme seçilirken tasavvufa intisabı olan 214 birey amaçlı örnekleme, tasavvufa intisabı olmayan 214 birey tesadüfi örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Verilerin toplanmasında "Kişisel Bilgi Formu"nun yanı sıra "Ok-Dinî Tutum Ölçeği" ve "Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği" kullanılmıştır. Yapılan analizlerin sonucunda katılımcıların tamamının dinî tutum puanları ile ölüm kaygısı puanları arasında negatif yönlü anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada tasavvufa intisabı olan bireylerle olmayanların dinî tutum ve ölüm kaygısı puanları karşılaştırılmıştır. Buna göre tasavvufa intisabı olanların dinî tutum puanları, olmayanlara göre anlamlı derecede daha yüksek iken ölüm kaygısı puanları anlamlı derecede daha düşük bulunmuştur. Buradan dini yaşamak için tasavvuf metodunu benimsemenin dindarlıkta artışı sağlayabileceği; bu yolla dindarlık düzeyinin yükselmesinin de ölüm kaygısını düşüren bir faktör olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Diğer taraftan araştırmada tasavvufa intisabı olan bireylerin arasında tarikat ritüeli gereği ölüm rabitası yapanlar ile yapmayanların ölüm kaygısı puanları karşılaştırılmış, ölüm rabitası yapanların ölüm kaygısı düzeylerinin yapmayanlara göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulgusu elde edilmiştir. Bulgudan hareketle her ne kadar literatürde ölüm üzerinde düşünmenin ölüm olgusunu kabullenmeyi kolaylaştırıcı etki yapabileceği, böylece ölüm kaygısını hafifletebileceği yönünde görüşler olsa da ölümü düşünme biçiminin burada etkili olabileceği söylenebilir. Kendi ölüm anını hayal etmek suretiyle ölüm anında acı çektiğini, kabirde azapla karşılaştığını hayal etmek gibi korkuyu çağrıştıran uygulamaların ve ölüme negatif anlamlar yüklemenin istenmeyen bazı sonuçları ortaya çıkarabileceğinden söz edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî tutum, Ölüm kaygısı, Tasavvuf, İntisap, Ölüm rabitası.

The Relationship between Religious Attitude and Death Anxiety: A Comparative Study of Individuals Who Are Initiated into Sufism and Those Who Are Not**

Abstract

Death anxiety is an existential anxiety and has been one of the basic problems of humanity since the beginning. While coping with this problem that human beings have to struggle with

* Araştırma için etik kurul onayı alınmıştır. (Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu 25.11.2022 tarih ve 145655 sayılı karar) Bu makale, 15.12.2023 tarihinde tamamlanan "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiler: Tasavvufa İntisabı Olanlarla Olmayanların Karşılaştırmalı Bir Araştırması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı)

** Ethics committee approval was received for the research. (Afyon Kocatepe University Social and Humanities Research Ethics Committee decision dated 25.11.2022 and numbered 145655) This article was prepared based on the master's thesis titled "Relationships Between Religiosity and Death Anxiety: A Comparative Research of Those Who Are Adhering to Sufism and Those Who Are Not", completed on 15.12.2023. (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe University)

throughout their lives, they have mostly resorted to religion, which is most associated with death. Religions have also offered suggestions to soothe this anxiety. Although a significant part of the researches reveal that religions have a soothing effect on coping with death anxiety, there are studies that conclude that religiosity is a factor that increases death anxiety. It is known that Sufism, which aims to internalize religion and live in accordance with its essence, attributes positive meanings to death in the form of the human being's attainment of his/her essence, the soul's liberation from the body cage and reunion with God. In this context, the aim of the study is to examine the relationship between religious attitude and death anxiety, and then to compare the levels of religious attitude and death anxiety of individuals who were initiated into Sufism and those who were not. In the quantitative research, descriptive analysis and relational screening method were used. The population of the study consists of individuals over the age of 18. While selecting the sample of the study, 214 individuals with Sufi initiation were determined by purposive sampling and 214 individuals without Sufi initiation were determined by random sampling. In addition to the Personal Information Form, the Ok-Religious Attitude Scale and the Thorson-Powell Death Anxiety Scale were used to collect the data. As a result of the analyses, it was determined that there were significant negative relationships between the religious attitude scores and death anxiety scores of all participants. In the study, the religious attitude and death anxiety scores of individuals who were initiated into Sufism and those who were not were compared. Accordingly, while the religious attitude scores of those who were initiated into Sufism were significantly higher than those who were not, their death anxiety scores were found to be significantly lower. From this, it can be concluded that adopting the Sufi method to live religiously can lead to an increase in religiosity, and the increase in the level of religiosity in this way can be a factor that reduces death anxiety. On the other hand, in the study, the death anxiety scores of those who perform rabita of death among the individuals who were initiated into Sufism and those who do not were compared, and it was found that the death anxiety levels of those who perform rabita of death were significantly higher than those who do not. Based on the finding, it can be said that the way of thinking about death can be effective here, although there are opinions in the literature that thinking about death can facilitate the acceptance of the phenomenon of death and thus alleviate death anxiety. It can be mentioned that practices that evoke fear, such as imagining that you suffer at the moment of death, encountering torment in the grave, and attributing negative meanings to death may reveal undesirable results.

Keywords: Psychology of Religion, Religious attitude, Death anxiety, Sufism, Initiation, Rabita of death.

Giriş

Hayat, insan için nasıl tabii bir olgu ise ölüm de tabiidir. Birbirinin zıddı gibi görünen hayat ve ölüm kavramları aslında birbirini tamamlamaktadır. Zira ölüm olmadan hayatın anlamını kavramak mümkün olmadığı gibi ölüme verilen anlam da hayatın bütünü şekillendirme potansiyeline sahiptir.¹ Ölüm insan var oldu olalı, her çağda onun canını sıkan bir olay olarak algılanmıştır. Zamanı ve mekânı belli olmayan, öncesinde tecrübe edilemeyen, insanın kaçıp kurtulamadığı ve insan tabiatında var olan sonsuza kadar yaşama isteğinin zıddı bir olgu olduğu için ölüm, insanda kaygı duygusuna yol açabilir. Bir taraftan hayatın anlam ve amacını, onda yaşanmaya değer olanı anlama fırsatı sunan ölüm olgusu, diğer taraftan dünya hayatının sona ermesi ile birlikte hiçlik duygusu hissedilmesine neden olabilir. Bu durumun temel varoluşsal kaygılardan ölüm kaygısını ortaya çıkardığı bilinmektedir.² Bütün kaygıların temeli olduğu iddia edilen ölüm kaygısının anlık olmayıp hayatın bütünü kuşatan evrensel bir duygu olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar bu duygu insanda tedirginlik yaratan

¹ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi ve Merkezi Yayınları, 2017), 23.

² Meral Çileli, "Ölüm", ed. Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 382; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 22.

negatif bir duygu imiş gibi algılansa da ölüm bilinci kazandırma ve hayatla ilgili farkındalığı artırma noktasında pozitif etkilere yol açtığı da tecrübe edilmektedir.

Her insanın ölüm karşısındaki tutumu farklı olabileceği gibi ölüm kaygısıyla başa çıkma yöntemi de farklı olabilir. Tepkileri farklılaştıran şey ise bireylerin hayata ve ölüme bakışını şekillendiren faktörlerin birbirinden farklı olmasıdır. Ölüm kaygısıyla başa çıkmanın ölümü kabullenmekten geçtiğini belirten bazı araştırmacılar, ölümü kabullenmek için ise ölümle yüzleşmek gerektiğini dile getirirler. Örneğin Yalom'a göre "Hayat ve ölüm birbirine ölümle bağlıdır. Ölümün fizikselliği bizi tahrir etse de ölüm fikri bizi korur. Ölümün kabul edilmesi hayata bir keskinlik hissi vermekte, hayat görüşünde kökten değişiklikler yapmaktadır."³ Ölüm kaygısıyla birlikte ölüm üzerinde düşünmenin insanın hayatının değerini anlaması, zamanını iyi değerlendirmesi, önceliklerini değiştirerek önemsiz işler ve düşüncelerle meşgul olmaması, hayatı anlamlı ve otantik yaşaması, şahsiyetini olgunlaştırması, dinî değerlerini yaşantıya dökmesi gibi konularda güçlü bir motivasyon sağladığı söylenebilir. Ölüm eşiği deneyimleri yaşayan bireylerin kendilerini yeniden hayata dönmüş hissetmeleri, bu tecrübenin sonucu olarak hayatın değerini anlamaları, insanlara değer verme ve maneviyatta artış hissetmeleri bu sebeple olsa gerektir.⁴

Dindarlığın ölüm kaygısını yatıştırıcı bir etkiye sahip olduğunu araştırmalar göstermektedir. Bütün ilahi dinlerin temel inanç esaslarından biri olan ölüm sonrası hayat, ölüm karşısında çaresizlik yaşayan bireye sonsuz hayatı haber verdiği için onun kaygılarını yatırtmaya yardımcı olabilir.⁵ Dinlerin insanın ölümle yüzleşmesine ve ölümü kabullenmesine yardımcı olma potansiyelinin olduğu genellikle kabul edilmektedir. Bu bağlamda ölümden sonra hayatın devam edeceğine inancın bireylerin hayatlarına anlam katmak suretiyle davranışlarına yön verebileceği; ahiret inancı olan bireylerin ise yaşadıklarının anlamsız olmadığını kavrayarak ölüme pozitif anlam yükleyebilecekleri ifade edilebilir. Ancak dinin tek başına ölüm kaygısını dindirmede etkili olacağı söylenemez. Zira burada bireyin din algısı, dindarlık düzeyi ve yönü, dinî içselleştirmesi gibi faktörler de önem taşımaktadır.⁶

Tasavvuf literatürü incelendiğinde dini samimi bir şekilde yaşama gayreti içinde olan sufilerin ölüme daha pozitif anlam verdiklerine ilişkin kanaatler göze çarpar.⁷ Onlara göre ölüm, aşkın maşuğuna kavuşmasında olduğu gibi, kulun Allah'a kavuşması anlamına gelir. Hatta bazı tarikatlarda "kendi ölümünü düşünme, hayalinde canlandırma" biçiminde gerçekleştirilen ölüm rabitası ritüeli, uygulanması istenen tasavvuf pratiklerinden biridir. Böylece müridin ölüm ve ahiret fikrini zihninde canlı tutarak davranışlarını şekillendirebileceği ve zamanını daha verimli değerlendirebileceği varsayılır. Birtakım prensiplere riayet etmek suretiyle bireyin manevi olgunluğa erişmesini ve Allah'a gereği gibi kul olmasını amaç edinen tasavvufi yaklaşımın ve ona uygun dinî yaşantının da ölüm kaygısını yatırtmaya yardımcı olabileceği söylenebilir.

1. Ölüm Olgusu

Sözlükte "canlılığın sona ermesi, vefat"⁸ anlamına gelen ölüm, hayatın karşıtı kabul edilmektedir. En genel anlamda ölüm, "ruhun bedenden ayrılması suretiyle, maddi hayatın

³ Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 69.

⁴ Saliha Uysal, *Ölüme Uyanmak-Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri* (İstanbul: Marmara Akademik Yayınları, 2019), 164.

⁵ Hökelekli *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 14.

⁶ Kenan Alparslan, "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 548.

⁷ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 100-101; Mehmet Demirci, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 89-103; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 18; A. Sait Aykut, "Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde", *Cogito Dergisi* 40 (2014), 200.

⁸ Ahmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 861.

sona ermesi,⁹ insan bedeninde canlılık özelliği sağlayan hareketlerin yok olması,¹⁰ varoluşun niteliksel ve niceliksel olarak biçim değiştirmesi¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Ölüm bütün mahlukatın yaşayacağı ortak bir deneyim olsa da insanların ölüm algısı ve ölüme ilişkin düşünceleri farklı kültürlerde, toplumlarda ve disiplinlerde; yaş, din ve zamana bağlı olarak değişebilmekte, ölüme dair yapılan tanımlar da bundan etkilenmektedir.¹² Ölüm algısının çeşitli faktörlerden etkilendiği düşünüldüğünde öznelliğinden söz edilebilir. Zira kendi ölümünü şeb-i arûs olarak nitelendiren Mevlânâ bir beytinde şöyle demiştir;

“Ölümü, bir Yusuf gören, canını feda eder, kurt olarak görense yolunu saptır!

Oğul, herkesin ölümü, kendi rengindendir. Düşmana düşmandır, dosta dost!”¹³

Bireyin içinde bulunduğu psikolojik durum, kültür, sosyal çevre vs. ölüm algısını şekillendirirken; ölüm algısı da bireyin psikolojik ve sosyal durumunu şekillendirmektedir. Aynı zamanda birey, içinde bulunduğu gelişim dönemine göre de ölüme farklı anlamlar yükleyebilmektedir.¹⁴

Yaşanan zaman insanın ölüm algısına etki eden faktörlerden biridir. Tarihsel süreçte insanların ölüme verdikleri anlamın değişime uğradığı görülmektedir. Önceki yüzyıllarda ölüm, Tanrı'nın istediği zamanda gerçekleşen bir “kader” iken, modern zamanlarda bu algı değişmiştir. Ölüm, artık insanın yaşlandığı fakat sağlıklı olduğu bir süreçte, tıbbi gözetim altında gerçekleşen bir “doğal ölüm” algısına dönüşmüştür. Bu algıya göre, bir hastalığın tedavisi henüz yoksa bu hastalık neticesinde gerçekleşen ölüm, “doğal olmayan ölüm” dür. Ölüm; hastalık, kaza, afet gibi durumlarla özdeşleştirilerek, bir zorunluluktan ziyade tesadüfi bir hadiseye indirgenmiştir. Doğal ölümün herhangi bir nedeni yokken, doğal olmayan ölümün muhakkak bir nedeni vardır. Kısaca ölümün gerçekleşmesi, adeta Tanrının iradesinden alınıp insanın iradesine verilmiş görünmektedir.¹⁵ On dokuzuncu yüzyılda ölümün hastalık, kaza, afet gibi somut olaylarla ilişkilendirilmesi, onun başkalarının yaşantısı olduğu yanlışlığına neden olmuştur.¹⁶ Ölümü başkalarına atfederek kendisine gelmeyeceği fikrine kapılan insan bir yandan onlar ölümlerini kendisinin yaşıyor olmasından suçluluk duyarken diğer yandan ölenin kendisi olmayıp başkası olmasından ötürü garip bir sevinç duygusu yaşayabilmektedir.¹⁷

Batı’da ölümün tarihi ve sosyolojik yönlerini ele alan bazı araştırmacılar mezarlıklar, defnetme, vasiyet etmenin içerikleri gibi bulgulardan yola çıkarak ölüm algısının Antik Çağ’dan günümüze kadar nasıl bir değişim gösterdiğini gözler önüne sermişlerdir. Onlara göre Orta Çağ’da insanlar ömrün kısa olduğunun farkında idi ve ölüm bilincine sahipti. Ölümü sosyal bir olgu olarak da gören Orta Çağ insanı ölümü kabullenir, ona hazırlanırdı. Bugün ise ölüm gerçeğinden kaçmak, onu unutmak ve yok saymak isteyen insan, bu sıkıcı duruma şahitlik etmemek için onu toplumdan uzaklaştırmış; hastane, bakımevi veya huzurevi gibi kurumlara taşımıştır. Ölüm kurumlarda gerçekleştiğinde artık ölenler yalnız ölmekte, yakınları ölümün ağırlığını hissedememektedir. Sağlık kuruluşlarında, palyatif bakım servislerinde yaşam kalitelerini artırmak, hastalıklarının acılarını dindirmek amacıyla

⁹ Saime Leyla Gürkan, “Ölüm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007), 34/32.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 12.

¹¹ Fuat Tanhan - Figen Arı, *Ölüm Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009), 2.

¹² Gürkan, “Ölüm”, 32; Cem Zafer, “Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri”, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 66; Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 12; Tanhan- Arı, *Ölüm Eğitimi*, 1.

¹³ Semazen.net, “Mesnevi-i Şerif Tercümesi – 3 (2801 – 3500 Beyitler)”, Erişim 24 Temmuz 2024.

¹⁴ Mustafa Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, *Tasavvuf Dergisi* 1/8 (2002), 119; Tanhan- Arı, *Ölüm Eğitimi*, 3; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 22.

¹⁵ Ivan Illich, “Ölüme Karşı Ölüm”, *Cogito Dergisi* 40 (2014), 107, 115-120; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 10; Zafer, “Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri”, 72-73.

¹⁶ Murat Yıldız, “Savaş Tecrübesi Yaşayan Boşnaklar Arasında Ölüm Kaygısı: Türk Örnekleme Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (1999), 148.

¹⁷ Erol Göka, *Hosça kal* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 23.

uyutulan bireyler de kendilerine yaklaşan ölümü bilinçli bir şekilde tecrübe edememektedir. Hatta bu tür hastalarla ilgilenen sağlık personellerinin yaklaşan ölümü hastaya hissettirmemek için çaba sarf ettikleri, ölüm olgusunu asla zikredilmemesi gereken tabu olarak algıladıkları belirtilmektedir.¹⁸

Ölümün geçmişe nazaran hem bireysel hem de sosyal hayattan dışlanması, görmezden gelinmesinin birçok nedeni olduğu söylenebilir. Bu nedenlerden bir tanesi ölümün medyada, sosyal medyada, haberlerde vs. sıkça görülmesidir. Bu durum, insanda ölüm bilincini geliştirmede gibi aksine ölümün gerçekliğine gölge düşürmekte, ölüm karşısında duyarsızlaşmaya yol açmaktadır.¹⁹ Çağdaş insan, ölümü ya sıradanlaştırarak gündelik hayatın bir rutini olarak görmekte ya da insanın dehşete kapılmasına neden olan ve kaygılandıran olumsuz bir durum olarak nitelendirerek hayatın dışına itmektedir. Diğer taraftan modernitenin insanın ölüm karşısında duyarsızlaşmasının sorumlularından biri olduğu ileri sürülmektedir.²⁰ Çağdaş insanın haz merkezli yaşantısı, bu değişimin nedenleri arasında sayılmaktadır.²¹ Ölümün, lezzetleri yok edici olduğu dinî kaynaklarda da belirtilen hususlardandır.²² Tıbbın bugünkü kadar gelişmediği dönemlerde çocuk ölümlerinin yaşandığı, çocukların ölümle erken yaşlarda tanıştığı düşünülürse çağın insanın ölüm karşındaki tutumları daha iyi anlaşılabilir.²³ Her ne kadar çağın insanı ölümü inkar tutumunu içerisinde olsa da son zamanlarda ölüm hakkında yapılan bilimsel çalışmalarda artış, ölüm olgusuna ilginin yeniden canlandığını göstermektedir. Ölümü konu alan "Tanatoloji" biliminin ortaya çıkışı da bunun göstergelerinden biridir.²⁴

1.1. Tasavvufta Ölüm

İslam düşünce tarihine bakıldığında mutasavvıfların çoğunlukla ölüme ilişkin olumlu bir bakış açısı geliştirdikleri görülmektedir. Tasavvuf ehli ölümü, "Allah'tan geldik ve Allah'a döneceğiz."²⁵ ayetinin tecellisi kabul etmektedir. Ölüm, ölümsüzlük evresine geçmek demektir. Ölüm aslında insanın özüne kavuşmasını, ruhun beden kafesinden kurtulmasını ve aslına geri dönmesini, Allah'a kavuşmasını ifade etmektedir.²⁶ Mutasavvıflara göre ölüm, ruhun aslına dönmesi ve aşığın maşukuna kavuşması gibi anlamlara gelmektedir. Mutasavvıf Allah'a kavuşmayı büyük bir özlemle beklemektedir. Bu kavuşmayı gerçekleştirebilmenin yegâne yolu ise ölümdür.²⁷ Onlar için ölüm arzulanan kavuşma vaktidir.²⁸ Beden hapisanesinden ölüm sayesinde kurtulan insan, üzülme yerine sevinmelidir.²⁹ Bu düşünceye sahip bireylerin ölüme olumlu bir anlam yüklemek suretiyle ölüm bilinci kazandıkları düşünülürse ölüm kaygısını daha az hissedeceklerinden söz edilebilir. Zira bazı psikiyatristler ölüm kaygısı tedavi edilmesi gereken noktaya geldiğinde bireylerin öncelikle ölümü kabullenmelerine yardımcı olmak suretiyle ölüm bilinci kazandırmayı bir psikoterapi metodu olarak kullanmaktadırlar.³⁰

¹⁸ John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 237-240; Philippe Aries, *Batı'da Ölümün Tarihi*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Everest Yayınları, 2020), 34-37, 80-86.

¹⁹ John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 240; Göka, *Hoşçakal*, 50.

²⁰ Hüseyin Aydoğdu, "Kierkegaard ve Heidegger'de Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Çözümlemesi", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27/27 (2016), 130.

²¹ Aries, *Batı'da Ölümün Tarihi*, 80-86; John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 235-236.

²² Tirmizili Ebu İsa Muhammed, *Sünen-i Tirmizi Tercümesi*, nşr. Osman Zeki Mollaahmetoğlu, (İstanbul: Yunus Emre Yayınları, t.y.), 4/154-155.

²³ Aries, *Batı'da Ölümün Tarihi*, 80-86; John Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 235-236.

²⁴ Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 9-10; Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 244; Çileli, "Ölüm", 377.

²⁵ el-Bakara 2/156.

²⁶ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, 100-101; Demirci, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", 89-103; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 18; Aykut, "Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde", 200.

²⁷ Koç, "Ölüm Psikolojisi I", 140.

²⁸ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, 101-106; F. Asiye Şenat Kazancı, "Mevlânâ'nın Ölüm Algısının Kur'anî Arka Planı", *Şarkiyat* 2 (2009), 67-79.

²⁹ Göka, *Hoşçakal*, 74.

³⁰ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 260-261.

2. Ölümü Düşünmek

İnsanoğlu her ne kadar ölüm fikrini zihninden uzaklaştırmaya çalışsa da çeşitli hatırlatıcılar ölümü unutmamasına fırsat vermemektedir. Çeşitli vesilelerle istem dışı da olsa ölümü hatırlayan bireylerin dışında bazı bireyler ölümle uzlaşmak ve ölümü içsel dünyasında kabullenebilmek için bilinçli ve iradeli bir şekilde ölümü düşünebilmektedir. Bu bağlamda İslam'ın ölümü unutmamayı, hatırlamayı hatta ölümü tefekkür etmeyi teşvik ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte İslam'da ölümü hatırlamak ve üzerinde düşünmek dînî bir vecibe olmasa da dînî motivasyonu artıran, dînî kurallara uymayı kolaylaştırıcı bir faktör olarak görülmektedir.³¹ Kabir ziyaretlerinin teşvik edilmesinin asıl amacı, insanların kendi hayatları ve ölümleri üzerinde düşünmelerini sağlamaktır.³² Kabirlerin yol kenarlarına, şehir merkezlerine yapılmasının nedenlerinden biri de ölümden ibret alınmasını sağlamaktır. Aslında her kültürün sağlıklı ölüm bilincinin gelişmesine yardımcı olabilecek "hasta ziyareti, cenaze ritüelleri, cenaze törenlerine katılım" gibi bazı gelenekleri vardır.³³

Ölüm üzerine düşünmek sadece dinlerde ve kültürlerde yer alan bir ritüel olmakla kalmamış, son zamanlarda farklı alanlardan bilim insanlarının ilgi odağı haline gelmiştir. Çünkü ölüm insanın bedenini yok ederken ölüm düşüncesi onu kurtuluşa götüren, insanın yaşadıklarını daha iyi değerlendirebilmesine yardımcı olan, hayatı daha dayanılır hale getiren bir olgu olarak görülmüştür. Konuyla ilgili olarak birçok Batılı düşünür, psikolog ve psikoterapistin ölümü düşünmenin insanı bilgeleştirdiğini ifade ettikleri bilinmektedir. Onlara göre hayatın gerçeği olan ölümden kaçınmak yerine onu düşünmek, hayatı zenginleştirebilmektedir.³⁴ Bazı terapistler psikoterapilerinde danışanlarının "Ölüm nerede ve ne zaman sizi bulacak? Nasıl bir ölüm olacak? Cenaze töreninde neler yaşanacak?" gibi soruların cevaplarını düşünmeleri ve ardından kendilerinin ölümünü hayal etmelerini istemektedir. Örneğin Yalom Whelan'ın ölüm farkındalığını artırmak için sekiz kişilik gruplar oluşturduğunu, bu grupla sekiz saat süren bir çalışma yaptığını ve katılımcılardan kendi ölümlerini ve cenaze törenlerini hayal etmelerini istediğini bildirmiştir.³⁵ Bu çalışmaların yapıldığı grup terapilerinde katılımcıların ölüm kaygısı puanlarında düşüş gözlemlenmiştir. Bazı katılımcılar bu seanslardan sonra hayatlarında önemli değişiklikler yaşadıklarını haber vermişlerdir.³⁶

2.1. Tasavvufta Ölümü Düşünme Ritüeli

Bir rabita çeşidi kabul edilen "Ölüm Rabitası" uygulamasına bazı tarikatlarda, "tefekkür-i mevt" yani "ölümü düşünmek" adı verilmiştir. Tasavvuf ehli bazı bireyler ölümü düşünmeyi rutin olarak iki şekilde gerçekleştirmektedir. Bunların ilki onları mahşer sınavına hazırlamak amacıyla gerçekleştirilen rutindir. Diğeri ise tasavvufi ritüel olarak bireyin kendi ölümünü fizikî ve psikolojik açıdan zihninde canlandırmasına dayalı manevî pratik olan rutindir. Sonuçta her ikisinin de amacı aynıdır ancak ikincisi bizzat tasavvuf ehlini dünyanın boş işlerinden vazgeçirmeyi, manevî yönden hayatlarını zenginleştirmeyi hedeflemektedir. Aralarındaki fark ise ölüm anını hayal etmeyi içeren "ölüm rabitası"nın anlık bir düşünmeden ziyade belli aralıklarla gerçekleştirilen bir tasavvuf pratiği olmasıdır.³⁷ Bazı araştırmacılar Hz. Muhammed'in ölüm rabitası uygulamasını ümmetine sünnet olarak belirlediğini iddia

³¹ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 193, 243; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî'nin İbn-i Mace, *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*, nşr. Haydar Hatipoğlu, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 10/540; bk. "Müminlerin en akıllısı, ölümü çok anan ve ölümden sonrası için hazırlık yapanlardır." Tirmizili Ebu İsa Muhammed, *Sünen-i Tirmizi Tercümesi*, nşr. Osman Zeki Mollaahmetoğlu, (İstanbul: Yunus Emre Yayınları, y.y.), 10/261.

³² Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 101.

³³ Göka, *Hoşçakal*, 50.

³⁴ Göka, *Hoşçakal*, 39-41.

³⁵ Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayigit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018), 240-241.

³⁶ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 285-288.

³⁷ Thierry Zarcone, "Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma", çev. Ela Gültekin, ed. Gilles Veinstein, *Osmanlılar ve Ölüm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 166.

etmiştir.³⁸ Ancak sahih hadis kaynaklarında böyle bir pratiğe rastlanmamaktadır. Ölümü düşünmek, ilk mutasavvıflarda genellikle ahlaki gelişimi başlatıcı bir hazırlık olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki dönemlerdeki mutasavvıflarda ise ölüm rabıtasının zühd halini yaşamayı kolaylaştırıcı bir ritüele dönüştüğü belirtilir.³⁹ Öyle ki bu ritüel aynı zamanda bazı tarikatların intisap törenlerinde gerçekleştirilen evrelerden biridir.⁴⁰ Bazı mutasavvıflar bu ritüelin nasıl yapılacağını detaylı bir şekilde açıklamışlardır. Örneğin Hâlidîyye tarikatının klasik şemalarını takip eden Kotku, ölümün nasıl ve ne şekilde düşünüleceğini şöyle tarif etmektedir:

“İlk önce müridin abdest alıp, kıbleye karşı oturması gerekir. Ardından istiğfar ederek, gözleri kapalı bir halde, kendini yatıp uzanmış ve bu yatışının da son yatışı olduğunu düşünerek hayalinde canlandırılmalıdır. Bu halde yatıyor olduğunu tasavvur eden mürit, Azrail’in canını almak için yanına geldiğini ve kendisinin de korku içerisinde bulunduğunu, Allah’ın yardımıyla kelime-i şehadet getirdiğini hayal etmelidir. Öldükten sonra, müridin yakınları tarafından cesedinin yıkandığını, kefeni sarıldığını, tabuta konduğunu, namazının kılındığını ve kabre girdiğini tasavvur etmesi gerekir. Yakın çevresi kabrin etrafından dağılıp, yalnız kaldığında mürit sorgu melekleriyle yüzleşecek, ahiretteki halinin ne olacağını görecektir. Mürit bu hallerini dünyada yaşarken düşünmezse, ahiretteki yeri cehennem; düşünüp de bu dünyada gereğini yaparsa cennet olacaktır.”⁴¹

3. Ölüm Kaygısı

Ölüm kaygısı, anlık veya durumsal kaygıdan daha çok hayatın tamamına yayılabilen bir duygudur. Normal şartlarda birey bu kaygıyı bilincinden uzaklaştırmaya çalıştığı için etkisini yoğun bir biçimde hissetmese de ölümü hatırlatıcı bazı zaman ve durumlarda aktifleşebilir. Bu kaygı türü, varoluşsal bir kaygı olup evrensel bir nitelik taşımaktadır.⁴² Çünkü canlılar içerisinde ölümlülüğün bilincinde olan yegâne varlık insandır. Bu farkındalık bir taraftan insanda fitraten var olan sonsuza kadar hayatta kalma arzusunun ket vururken diğer taraftan var olmama, hiçliğe dönüşme, yok olma gibi tehditleri içerdiğinden kaygıya sebep olabilmektedir.⁴³

Psikolojide ölüm kaygısına çalışmalarında yer veren ilk teorisyenlerden biri olan Freud, insanın bilinç dışında kendi ölümünü kabullenemediğini, ölümsüz olduğuna yönelik bir inanç beslediğini ve ölüm kaygısının ölümün kendisinden kaynaklanmadığını; çocukluk dönemindeki yaşantıların ve çözümlenmemiş çatışmalarının bir yansıması olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Ona göre ölüm içgüdüleri doğanın tehditleri ve tehlikeleri karşısında bireyin kendisini korumasını sağlar. Ölüm içgüdüleri nedeniyle insan tehlikelerden korunmak için aşkın bir varlık icat eder. Freud dinlerin ortaya çıkmasını da bu içgüdüye bağlar ve insanın yoksunluklarını telafi etmek için dine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ona göre böylece insan dinî inancı sayesinde ölüm kaygısını bastırabilmektedir.⁴⁵ Hastalarını tedavi ederken onların varoluşsal kaygılarını gidermeye yönelik terapiler gerçekleştiren Yalom, her insanın ölüm kaygısını kendine özgü bir şekilde yaşadığını belirtir. Ona göre ölüm kaygısı insanların bazısında net ve bilinçli olarak yaşanırken bazı insanlarda hissedilen genel bir huzursuzluk hali veya ölüm kaygısı ile ilişkili görünmeyen psikolojik bir rahatsızlık şeklinde kendini gösterebilmektedir. Bu şekilde dolaylı olarak yaşanan ölüm kaygısı uzun bir keşifle birlikte

³⁸ Orhan Ertürkmen, “Abdürrahim Karakoç Şiirlerinde Tefekkür-i Mevî”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/10 (2018), 31.

³⁹ Zarccone, “Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölümüne Hazırlanma”, 167.

⁴⁰ Zarccone, “Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölümüne Hazırlanma”, 176.

⁴¹ Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlak* (Ankara: Seha Neşriyat Yayınları, 1982), 4/230-231; Zarccone, “Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölümüne Hazırlanma”, 183.

⁴² Ali Ayten, “Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 88, 94.

⁴³ Çileli, “Ölüm”, 382; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 22.

⁴⁴ Sigmund Freud, *Uygurluk, Din ve Toplum*, çev. Aycan Özüpek (Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2020), 55; Tanhan ve Arı, *Ölüm Eğitimi*, 40.

⁴⁵ Freud, *Uygurluk, Din ve Toplum*, 259-263; Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, 123-124.

ortaya çıkabilmektedir.⁴⁶ Geçtan, kaygı duygusunun insanı hayattaki tehlikelere ve uyarıcılara karşı tedbirli, ihtiyatlı davranmaya yönlendireceğini, insanı bir şeyler yapmaya güdüleyeceğini belirtir.⁴⁷ Bu anlamda ölüm kaygısı, maddi ve manevi hayatı tehdit eden durumlar karşısında bireyi tedbirli ve dikkatli olmaya teşvik etmek suretiyle onun sağlıklı ve otantik bir hayat yaşamasını sağlayabilir.⁴⁸

Ölüm kaygısı her ne kadar olumsuz bir durumu çağrışırsa da hayatı anlamlı yaşama noktasında bireyi teşvik eden bir uyarıcı olduğunu araştırmalar ortaya koymaktadır.⁴⁹ Ölüm kaygısının insanın karakterini, şahsiyetini ve kişiliğini şekillendiren unsurlardan biri olduğu da araştırmalarda belirtilen hususlardandır. Ölmek üzere olan hastalarla yapılan araştırmalar bu düşüncüyü desteklemektedir.⁵⁰ Ölüm kaygısı ölüm sonrası hayatın varlığına inanan dindar bireylere ahireti hatırlatabileceği gibi bu hatırlayış ile onlar dîni hayatı yaşama noktasında motivasyon kazanabilirler.⁵¹

4. Ölüm Kaygısı ve Dindarlık

İnsan varoluşsal kaygının temel alanlarından biri olan ölüm karşısında hissetmiş olduğu kaygıyı dengeli bir şekilde düzenlemeye çalışır. Her ne kadar ölüm insan aklının sınırlarını aşan bir olgu olsa da ölüm hakkında gerçeğe yakın bir bilişsel yapılandırma dîni inançlarla mümkün olabilir. Ölüm kaygısı ve ölümsüzlük arzusu dindarlığın motivasyon kaynaklarından biridir.⁵² Ahirete inanan insanın zerre miktar bile olsa yaptıklarının karşılığını göreceğine olan inancı, davranışları üzerinde öz denetim sağlamasına yardımcı olabileceği gibi dîni görevleri yerine getirme, dîni kurallara uyma konusunda onu motive edebilir.⁵³ Dindarlık düzeyi yüksek olan bireyler, hayat ile ölüm arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışabilirler ve ölümü sağlıklı bir şekilde kabullendiklerinde ölüm kaygısı ve korkusuyla başa çıkabilirler.⁵⁴ Dindar birey için Yüce/aşkın bir varlığa olan inanç ve bu varlığın ölüm ile ilgili açıklamaları, onun ölüm olgusunu daha tatminkâr bir biçimde değerlendirmesine yardımcı olabilir. Bu sebeple dîni inancı olmayanlar ve dindarlık düzeyi düşük olan bireylerin bazısının ölüm kaygısını daha yoğun hissedebilecekleri, ölümlle uzlaşmaya çalışsalar da dinden destek almadıkları takdirde seküler yaşamın içerisinde ürettikleri çözümlerin onları daha az tatmin edeceği, ölümün gerçekliği karşısında stres ve kaygı düzeylerinin yükselebileceği ileri sürülmektedir.⁵⁵ Oysa dîni inancın sağladığı güven duygusu ve ölüm sonrası hayat inancının da etkisiyle dindar bireyin ölüm kaygısının azalacağından söz edilebilir.⁵⁶ Nitekim ahiret inancı olan dinler, ölümün neden olduğu kaygıyı hafifletmek için ölüm sonrasında ölümsüzlüğün varlığına inancı insanlara sunmaktadır.⁵⁷ Aynı zamanda bu dinlerin ölümü

⁴⁶ Irvin D. Yalom, *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021), 11, 16, 19, 20.

⁴⁷ Engin Geçtan, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1974), 64.

⁴⁸ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 192.

⁴⁹ Sena Tekçe, *The Role of Meaning In Life On The Relationship Between Death Anxiety and Well-Being In An Existential Context* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 38.

⁵⁰ Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı (Ankara: April Yayınları, 2010), 204; Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 256; Özcan Köknel, *Korkular Takıntılar Saplantılar* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1998), 125.

⁵¹ Internet Archive, "Khawaja Muhammed İslam, *The Spectacle of Death*" (Erişim 14 Ağustos 2024).

⁵² Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Yayınları, 2017), 84; Jonathan Jong, "Death Anxiety And Religion", *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 40.

⁵³ el-Zilzal 99/7-8; Zafer, "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri", 80.

⁵⁴ Koç, "Ölüm Psikolojisi I", 144; Nurten Gökalp (ed.) *Ölüm Üzerine* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020).

⁵⁵ Necati Öner, *Stres ve Dini İnanç* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 16; Koç, "Ölüm Psikolojisi I", 144-145.

⁵⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Felsefenin Ölümüne Bakışı Yâhut Ölüm Problemi", *Ölüm Üzerine*, ed. Nurten Gökalp (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 27.

⁵⁷ Edgar Morin, *L'Homme et la Mort* (Paris: Edç Seuil, 1970), 92-93 akt. Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 61.

hayatın bir parçası ve tamamlayıcısı olarak tanımlaması, ölümü kabullenmeyi kolaylaştıran ve ölüm kaygısının azalmasına yardımcı olan başka bir faktör olabilir.⁵⁸

Dindarlık bazen hesap verme, cennet-cehennem gibi ahirete ilişkin inançların insanda oluşturabileceği suçluluk ve günahkarlık duygularının etkisiyle ölüm kaygısını artıran bir faktöre de dönüşebilir. Dolayısıyla dinin ölüm kaygısını azaltabileceği gibi artırabileceğinden, etkinin çift kutuplu olabileceğinden söz edilebilir.⁵⁹ Yapılan araştırmalar, bireyin cennete gireceğine dair güçlü bir ümidi olsa da ölüm kaygısından bütünüyle kurtulamadığını göstermektedir.⁶⁰ Şu var ki din tek başına insanın ölüm kaygısı üzerinde etkili olamayabilir. Bireyin dindarlık düzeyi, dindarlığının yönü, dini içselleştirip içselleştirmede, dini algılama biçimi, ölüm sonrasına dair inancı benimseme derecesi ve dindarlık tipi, ölüm kaygısı üzerinde etkili olan dinle ilişkili faktörler arasında sayılmaktadır. Örneğin iç güdümlü dindarlığa sahip bir birey ölümü daha doğal bir olgu olarak kabul ederken; dine menfaat gereği bağlanan ve pragmatik bir anlayışla dine yaklaşan dış güdümlü dindar, ölümü doğal karşılayamayarak ölüm kaygısı yaşayabilir.⁶¹ Bu durumun sebebi, iç güdümlü dindarların aşkın varlıkla kurduğu güçlü bağ neticesinde, ölümü O'nun takdiri olarak kabul edip, rıza gösterebilmesi olabilir. Bu bireyler dünyaya neden geldiklerini, ölüm ve ölüm sonrası yaşamın ne olduğunu bilerek hayatlarını sürdürdükleri için ölüm fikri karşısında çaresizlik hissetmeyebilirler ve depresyon gibi psikolojik rahatsızlıklara karşı dirençli olabilirler.⁶²

Dindarlığın ölüm kaygısı üzerindeki etkisinde dinin ölüm hakkındaki açıklamaları da etkilidir. Hatta mezheplerin ölüm hakkındaki inançlarla ilgili görüş farklılıkları dahi bireylerin ölüm karşısındaki tutumlarını farklılaştırabilmektedir. Örneğin tasavvufi yaklaşımın ölüme ilişkin pozitif değerlendirmeleri, sufilerin ölümü “şeb-i arûs” yani “düğün gecesi” olarak nitelendirmesinde etkili olmuş olabilir. Dolayısıyla tasavvuf ehlinin ölüm karşısında hissetmiş olduğu kaygının diğer mezhep ve dinî görüşlerle karşılaştırıldığında olumlu yönde farklılaşması beklenebilir.⁶³ Bununla birlikte ölümü arzulamaya kadar varan pozitif bakışı içeren tasavvufi bakışı benimseyen bireylerin bile belli bir kaygı hissetmeleri doğal kabul edilmektedir. Zira ölüm kaygısı hayatın sürekliliğini tehdit eden diğer korkularla kıyaslanamayacak büyüklükte bir duygudur.⁶⁴

Araştırmada dinî tutum ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin incelenmesinin yanı sıra tasavvufa intisabı olanlarla olmayanların dinî tutum ve ölüm kaygısı düzeylerinin karşılaştırılması amaçlanmaktadır. Diğer yandan tasavvufa intisabı olan bireylerin içinden ölüm rabitası ritüelini uygulayanlar ile uygulamayanların ölüm kaygısı düzeylerinde farklılaşma olup olmadığının incelenmesi, araştırmanın amaçlarındandır. Literatürde dindarlık ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkileri araştıran, çeşitli bağımsız değişkenlere göre farklılaşmanın olup olmadığını araştıran çalışmalar mevcuttur.⁶⁵ Tasavvufa intisabı olan bireylerle olmayanların dindarlık düzeylerinin karşılaştırıldığı çalışmalar da mevcuttur.⁶⁶

⁵⁸ Jessie Dezutter vd., “The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents”, *Death Studies* 34/1 (2009), 80.

⁵⁹ Ayten, “Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı”, 101; Andre Godin, *Mort et Presence* (Bruxelles: Etudes de Psychologie, Lumen Vitae, 1971), 240-251 akt. Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 68.

⁶⁰ Herman Feifel, “Anitudes Toward Death in Some Normal and Mentally Ill Populations”, *The Meaning of Death*, ed. Herman Feifel (New York: Mc. Graw-Hill, 1959), 21-122.

⁶¹ Kenan Alparslan, “Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”, 548.

⁶² Klas G. Magni, *La Peur De La Mort* (Bruxelles: Mort Et Presence, 1971), 140 akt. Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 68.

⁶³ Hökelekli *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 40.

⁶⁴ Demirci, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, 100-101.

⁶⁵ Mehmet Çınar, “Tanrı’ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 313-338; Aişe Hümeysra Çakmak, *Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Merve Halıcı Kurtulan ve Özlem Kararın, “Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016).

⁶⁶ İbrahim Yüksel, *Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Faheem Uddin- Erum Irshad, “Sufism,

Ancak sadece dinî tutum ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi ele almayıp tasavvufa intisabı olanlarla olmayanların hem dinî tutumları hem de ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki farklılaşmanın araştırıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla çalışma özgün değer taşımakta olup literatürde konu ile ilgili boşluğu dolduracağı umulmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

1. Katılımcıların dinî tutum ve ölüm kaygısı düzeyleri demografik değişkenlere göre anlamlı derecede farklılaşmaktadır. Cinsiyet değişkenine göre kadınların dini tutum ve ölüm kaygısı puanları erkeklerin puanlarından anlamlı derecede yüksektir. Yaş değişkenine göre yaş yükseldikçe dini tutum puanları anlamlı derecede yükselirken ölüm kaygısı puanları düşmektedir. Katılımcıların sosyoekonomik düzeylerine göre dinî tutum ve ölüm kaygısı puanlarında anlamlı derecede farklılaşma bulunmamaktadır. Eğitim düzeyi arttıkça katılımcıların dini tutum puanları anlamlı derecede düşerken ölüm kaygısı puanları farklılaşmamaktadır. Medeni duruma göre evlilerin dini tutum puanları bekarlardan anlamlı derecede yüksekken ölüm kaygısı puanları anlamlı derecede düşüktür.
2. Katılımcıların dinî tutum ve ölüm kaygısı puanları arasında negatif yönlü anlamlı ilişki vardır.
3. Tasavvufa intisabı olan bireylerin dinî tutum düzeyleri intisabı olmayanlardan anlamlı derecede daha yüksek; ölüm kaygısı düzeyleri anlamlı derecede daha düşüktür.
4. Tasavvufa intisabı olan bireylerden ölüm rabitası ritüelini uygulayan katılımcıların ölüm kaygısı düzeyleri, uygulamayanlara göre anlamlı derecede daha düşüktür.

5. Yöntem

Araştırmada dinî tutum ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi belirlemek için nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İlişkisel tarama, iki veya daha fazla değişken arasında herhangi bir değişimin olup olmadığını, değişim varsa bunun seviyesini tespit etmeyi amaçlar.⁶⁷

5.1. Örneklem

Araştırma verileri, gerekli etik kurulu izinleri alındıktan sonra Ocak 2023-Haziran 2023 tarihleri arasında toplanmıştır.⁶⁸ Araştırmanın evreni tasavvufa intisabı olan ve olmayan 18 yaş üstü bireylerden oluşmaktadır. Araştırmada katılımcıların %55,4'ünü kadınlar, %44,6'sını erkekler oluşturmaktadır. Yaş durumuna bakıldığında ise çoğunluğunun 18-30 (%45,4) yaş grubunda olduğu, bunu sırasıyla 31-45 (%25,8), 46-65 (%21,8) ve 66 üzeri (%7,0) yaş gruplarının takip ettiği görülmektedir. Örneklemen sosyo-ekonomik durumu, orta (%55,8), ortanın altı (%15,7), düşük (%15,0), ortanın üstü (%13,6) olmak üzere farklı düzeylerdedir. Eğitim düzeyleri açısından örneklemen çoğunluğunu lisans (%55,8) düzeyinde eğitim alanlar oluşturmakta bunu ilköğretim (%16,6), lise (%14,0) ve lisansüstü (%13,6) eğitim düzeylerine sahip olanlar izlemektedir. Araştırmaya katılanların %61,2'si evli iken %38,8'i bekarıdır. Araştırmanın örneklemi başta Afyonkarahisar, Konya ve Eskişehir illeri olmak üzere ülkemizin çeşitli illerinde ikamet eden tasavvufa intisabı olan 121'i kadın 93'ü erkek olmak üzere 214 intisabı olmayan, 116'sı kadın 98'i erkek olmak üzere 214 birey oluşturmaktadır. Araştırmaya gönüllü olarak toplamda 428 kişi katılmıştır. Örneklem seçiminde tasavvufa

Religiosity, Life Satisfaction, Hope and Optimism: A Comparative Study of the Disciples and Non-disciples", *International Journal of Psychological and Behavioural Research* 2/1 (2022).

⁶⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 81; Jack R. Fraenkel vd, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: The McGraw-Hill Companies, 2012), 330.

⁶⁸ Araştırmanın yapılabilmesi için Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır (25.11.2022 tarih ve 2022/365 sayılı karar)

intisabı olmayanlar için tesadüfi örnekleme; intisabı olanlar için amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Tasavvufa intisabı olmayan ve araştırmaya katılmayı kabul eden gönüllü bireylere Google Form aracılığıyla anket soruları ulaştırılmıştır. Tasavvufa intisabı olanlarla irtibat kurabilmek için ise Mevlevî dedelerine veya din sohbetleri gerçekleştiren bireyler gibi tarikat önderlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Onlardan izin alınarak o tarikata mensup bireylere anket uygulanmıştır. Yine izin almak suretiyle araştırmacı gerektiğinde bu toplulukların dinî sohbetlerine katılmış ve sohbet sonrasında anketleri katılımcılara uygulamıştır.

5.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Örneklem grubunun yaşı, cinsiyeti, eğitim düzeyi, medeni durumu, sosyo-ekonomik seviyesi hakkında bilgi toplamak amacıyla oluşturulmuştur. Ayrıca kişisel bilgi formuna katılımcıların tasavvufa intisabının olup olmadığını, ölüm rabitası yapıp yapmadığını tespit etmek amacıyla iki soru ilave edilmiştir.

Ok-Dinî Tutum Ölçeği: Araştırmada örneklemin dinî tutumunu belirlemek için Ok'un İslam dinini dikkate alarak geliştirdiği ölçek kullanılmıştır. Ok'un iki farklı örneklem ve çalışmada geliştirmiş olduğu ölçek, 5'li Likert tipi olup iç tutarlılığı .81 ve .91'dir.⁶⁹ Bu çalışmada ölçeğin Cronbach alfa değerinin .94 olduğu belirlenmiştir.

Ölüm Kaygısı Ölçeği: Thorson ve Powell'ın 1992 yılında geliştirdiği Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçeye uyarlaması Karaca ve Yıldız tarafından yapılmıştır. Ölçeğin "ölümle ilgili belirsizlik", "acı çekme", "ölüm süreci", "çürüme ve bozulma" ile ilgili kaygıları içeren maddeleri vardır. 25 maddeden oluşan ölçek ve 5'li Likert tipindedir. Thorson ve Powell'in geliştirdiği ölçeğin iç tutarlılığı .85 iken Karaca ve Yıldız'ın Türkçeye uyarladığı ölçeğin iç tutarlılığı .84'tür.⁷⁰ Bu çalışmada ölçeğin Cronbach alfa değeri .78 olarak bulunmuştur.

5.3. Verilerin Analizi

Araştırmanın verileri internet üzerinden Google Form aracılığıyla ve basılı anket formu ile birebir toplanmış, verilerin analizi SPSS 25.0 programı kullanılarak yapılmıştır. Öncelikle elde edilen verilerin normal dağılım gösterip göstermediği test edilmiştir. Bu amaçla histogram grafiğinin çan eğrisi şeklinde olup olmadığına, Kolmogorov-Smirnov değerlerinin 0.05'ten büyük olmasına, çarpıklık ve basıklık değerlerinin 1.96 ve -1.96 aralığında olmasına bakılmıştır.⁷¹ Buna göre dinî tutum ölçeğinden elde edilen verilerin normal dağılım göstermediği belirlenmiş ve bu verilerin analizinde non-parametrik testlerden "Man Whitney U, Kruskal Wallis ve Spearman Korelasyonu" uygulanmıştır. Ölüm kaygısı ölçeğinden elde edilen verilerin ise normal dağılım gösterdiği belirlenmiş, bu verilerin analizinde ise parametrik testlerden t-testi ve One Way Anova testinden yararlanılmıştır.

6. Bulgular ve Yorumları

6.1. Dinî Tutum ile İlgili Bulgular ve Yorumları

Araştırmada demografik değişkenlere göre dinî tutum puanları ikili gruplarda Man Whitney U, grup sayısı ikiden fazla olduğunda Kruskal Wallis Testi ile analiz edilmiştir. Dinî tutum puanları açısından örneklem grubunun genel puanının $S.O = 4.49$ ($S_s = 0.71$) olması, dinî tutum düzeylerinin yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

⁶⁹ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 537-545.

⁷⁰ James A. Thorson - FC Powell, "A Revised Death Anxiety Scale", *Death Studies* 16/6 (1992), 507-521; Faruk Karaca-Murat Yıldız, "Thorson ve Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçe Çevirisinin Normal Popülasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Tabula Rasa* 1 (2001), 43-55.

⁷¹ Andy Field, *Discovering Statistics Using SPSS* (London: Sage Yayınları, 2009), 133-148.

Tablo 1. Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Katılımcıların Dinî Tutum Puanları

Demografik Özellikler		N	%	Dinî Tutum S.O	Ss	Z / X ²	p
Cinsiyet	Kadın	237	55.4	4.48	0.73	Z= -0,18	0,85
	Erkek	191	44.6	4.50	0.69		
Yaş	18-30 (a)	194	45.4	4.20	0.88	X ² =77.4	0.00**
	31-45 (b)	110	25.8	4.67	0.44	Anlamlı	
	46-65 (c)	93	21.8	4.76	0.36	Fark:	
	66 ve üzeri (d)	30	7.0	4.85	0.25	b, c, d>a c>b / d>c	
Sosyo-ekonomik Düzey	Düşük (a)	64	15.0	4.32	0.96	X ² = 9.07	0.02*
	Ortanın Altı (b)	67	15.7	4.34	0.70	Anlamlı	
	Orta (c)	239	55.8	4.55	0.62	Fark:	
	Ortanın Üstü (d)	52	13.6	4.57	0.74	c>b, d>b	
Eğitim Durumu	İlköğretim (a)	71	16.6	4.76	0.32	X ² = 29.9	0.00**
	Lise (b)	60	14.0	4.59	0.63	Anlamlı	
	Lisans (c)	239	55.8	4.34	0.83	Fark:	
	Lisansüstü (d)	58	13.6	4.67	0.67	a>c, b>c, d>c	
Medeni Durum	Evli	262	61.2	4.70	0.40	Z= -7.61	0.01*
	Bekar	166	38.8	4.15	0.40		
Toplam Dinî Tutum Puanları		428	100.0	4.49	0.71		

*p<0.05

**p<0.01

Araştırmada kadınların ve erkeklerin puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p>0.05$). Literatür incelendiğinde araştırmanın bulgularına benzer şekilde cinsiyete göre dindarlık düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı çalışmalara rastlanmıştır.⁷² Ancak literatürde kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklere oranla istatistiksel olarak anlamlı derecede yüksek olduğunun tespit edildiği araştırmalar⁷³ ve erkeklerin kadınlara nazaran daha dindar olduklarını gösteren araştırmalar da bulunmaktadır.⁷⁴ Dindarlıkla ilgili araştırmalarda cinsiyete ilişkin elde edilen farklı sonuçların örneklem gruplarının farklılığından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir.⁷⁵

Araştırmada yaş gruplarına göre dini tutum puanları incelenmiş, yapılan Kruskal Wallis Testi'ne göre gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu bulunmuştur ($p<0.01$). 18-30 yaş grubunun dinî tutum düzeyinin (S.O =4.20, Ss=0.88) diğer tüm yaş gruplarından düşük olduğunun belirlendiği araştırmada 46-65 yaş grubunun dinî tutum puanlarının (S.O =4.76, Ss=0.36) 31-45 yaş grubundan (S.O =4.67, Ss=0.44); 66 üzeri yaş grubunun (S.O =4.85, Ss=0.25) ise 46-65 yaş grubundan anlamlı derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre yaş arttıkça dinî tutum puanlarının arttığı söylenebilir. Literatürde de yaşla birlikte

⁷² Gülşah Avras, *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkek Algısı ve Dindarlık İlişkisi Van ve İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 42; Soner Ercan, *Sınıf Öğretmenlerinde Değerler, Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 123.

⁷³ Emel Nuriye Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 88; Özlem Köftegöl, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 123.

⁷⁴ Ümmü Gülsüm Evcim, *Yetişkinlerde Anı Yaşamak ve Dindarlık İlişkisi (Bolu Örneği)* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 72, s. 68; Ayşenur Barak, *Tüketici Dindarlığı ve Alışveriş Tutumu Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 44.

⁷⁵ Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 10-11.

dindarlıkta artış görülen araştırmalar bulunmaktadır.⁷⁶ Bununla birlikte değişkeni ile dindarlık arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkinin tespit edilemediği araştırmalara da rastlanmıştır.⁷⁷ Yaşla birlikte yaşanan dinî tecrübeler dindarlıkta artışa yol açabilmektedir. Diğer taraftan yaşla birlikte ortaya çıkan bilinç değişiminin de dinî gelişime yansıdığı bilinmektedir. Gelişim dönemlerine göre değişmekle birlikte dinî ilgi ve motivasyonda yaşla birlikte görülen artışın ve zaman faktörünün dinî tutumda yaşla birlikte ortaya çıkan gelişimde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca hayatın zorluklarıyla karşılaşan bireylerin bunlarla başa çıkarken dinden destek almasının ve dinî başa çıkmayı kullanmasının da dindarlık düzeylerine olumlu yansiyebileceği kabul edilmektedir.⁷⁸ Diğer taraftan yaşla birlikte artan sağlık sorunları nedeniyle bireylerin dinden destek almaya yönelmesinin dindarlıkta artışa yol açabileceği belirtilmektedir.⁷⁹

Araştırmada gelir düzeyine göre dinî tutum puanları incelenmiş, yapılan Kruskal Wallis Testi'ne göre gruplar arası anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir ($p < 0.05$). Buna göre sosyo-ekonomik düzeyi orta olan katılımcıların dinî tutum puanı ($S.O=4.55$, $Ss=0.62$), ortanın altı ($S.O=4.34$, $Ss=0.70$) gelir grubuna göre anlamlı derecede daha yüksektir. Ortanın üstü ($S.O=4.57$, $Ss=0.74$) gelir grubundaki katılımcıların dinî tutum puanları da ortanın altı gelir grubundakilere göre anlamlı derecede daha yüksektir. Tablo 1'de katılımcıların gelir durumu yükseldikçe dinî tutum puanlarının arttığı görülmektedir. Literatürde bu sonucu destekleyen çalışmalar olduğu gibi⁸⁰ dindarlık ve gelir düzeyi arasında negatif yönde ilişkinin bulunduğu çalışmalar da mevcuttur.⁸¹ Bazı çalışmalarda ise bu iki değişken arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.⁸²

Araştırmada eğitim düzeylerine göre dinî tutum puanları incelenmiş, yapılan Kruskal Wallis Testi'ne göre gruplar arası anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0.01$). Buna göre ilköğretim ($S.O=4.76$, $Ss=0.32$) ve lise ($S.O=4.59$, $Ss=0.63$) eğitim seviyesindeki bireylerin dinî tutum puanları, lisans ($S.O=4.34$, $Ss=0.83$) düzeyindekilerin puanlarından anlamlı derecede yüksektir. Lisansüstü ($S.O=4.67$, $Ss=0.67$) eğitim seviyesindeki katılımcıların dinî tutum puanları ise lisans düzeyindekilerden anlamlı derecede yüksektir. Karaca'ya göre ilköğretim ve lise mezunları, lisans ve lisansüstü mezunlarına göre din konusunda daha teslimiyetçi olabileceklerinden daha dindar olabilirler. Eğitim seviyesi yükseldikçe dinî şüpheler artabilir.⁸³

Araştırmada Man Whitney U testi yapılmış, medeni duruma göre evlilerin ($S.O=4.70$, $Ss=0.40$) dinî tutum ortalamalarının bekarlardan ($S.O=4.15$, $Ss=0.40$) anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür. Literatürde araştırmanın bu bulgusunu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır.⁸⁴ Ancak yapılan bazı çalışmalarda bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.⁸⁵

⁷⁶ Murat Sarı, "The Impacts of the Age Factor on Religiosity", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 257; Esra Küçük Aydın, *Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Giresun Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 89.

⁷⁷ Avras, *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkek Algısı ve Dindarlık İlişkisi Van ve İstanbul Örneği*, 46; Ercan, *Sınıf Öğretmenlerinde Değerler, Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi*, 117.

⁷⁸ Karaca, *Din Psikolojisi*, 164.

⁷⁹ Mondragón-Cervantes Ivón vd., "Religion, Spirituality, and Old Age: A Review of the Literature", *The Journal of Latin American Geriatric Medicine* 5/2 (2019), 52-57.

⁸⁰ Köftegöl, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 168.

⁸¹ Aydın, *Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Giresun Örneği)*, 94.

⁸² Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 90; Büşra Toprak, *Sindirim Sistemi Kanseri Tanısı Alan Hastalarda Cerrahi Girişim Öncesi Tanatofobinin Dindarlık ile İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26.

⁸³ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 348.

⁸⁴ Evcim, *Yetişkinlerde Anı Yaşamak ve Dindarlık İlişkisi (Bolu Örneği)*, 73; Barak, *Tüketici Dindarlığı ve Alışveriş Tutumu Üzerine Bir İnceleme*, 46.

⁸⁵ Çakmak, *Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 64-65; Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 89.

6.2. Ölüm Kaygısı ile İlgili Bulgular ve Yorumları

Araştırmada örneklem grubunun ölüm kaygısı puan ortalamasının $\bar{x}$ = 1.69 (S_s =0.66) olduğu görülmektedir. Örneklem demografik özelliklerine göre ölüm kaygısı puanlarında gruplar arası farklılığın olup olmadığı t-testi ve One Way Anova testi yapılarak belirlenmiştir. Tablo 2. Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Katılımcıların Ölüm Kaygısı Puanları

Demografik Özellikler		N	%	Ölüm Kaygısı $\bar{X}$	Ss	t / F	P
Cinsiyet	Kadın	237	55.4	1.55	0.61	t= -4.14	0.00**
	Erkek	191	44.6	1.81	0.67		
Yaş	18-30 (a)	194	45.4	1.87	0.69	F= 10.3 Anlamlı Fark: a>b, c	0.00**
	31-45 (b)	110	25.8	1.47	0.62		
	46-65 (c)	93	21.8	1.58	0.56		
	66 ve üzeri (d)	30	7.0	1.72	0.58		
Sosyo-ekonomik Düzey	Düşük (a)	64	15.0	1.75	0.77	F= 0.98	0.39
	Ortanın Altı (b)	67	15.7	1.71	0.67		
	Orta (c)	239	55.8	1.70	0.66		
	Ortanın Üstü (d)	52	13.6	1.56	0.50		
Eğitim Durumu	İlköğretim (a)	71	16.6	1.81	0.47	F= 1.42	0.23
	Lise (b)	60	14.0	1.59	0.56		
	Lisans (c)	239	55.8	1.70	0.71		
	Lisansüstü (d)	58	13.6	1.63	0.72		
Medeni Durum	Evli	262	61.2	1.62	0.61	t: -2.79	0.02*
	Bekar	166	38.8	1.81	0.72		
Toplam Ölüm Kaygısı Puanları		428	100.0	1.69	0.66		

*p<0.05 **p<0.01

Araştırmada yapılan t-testinin sonuçlarına göre erkeklerin ölüm kaygısı puanları ($\bar{x}$ =1.81, S_s =0.67) kadınlardan ($\bar{x}$ =1.55, S_s =0.61) anlamlı derecede yüksektir (p <0.01). Literatüre bakıldığında bu sonucu destekleyen araştırmalar olduğu gibi⁸⁶ cinsiyet ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını gösteren araştırmalar da mevcuttur.⁸⁷ Bununla birlikte dünyada ve ülkemizde yapılan araştırmaların çoğunda kadınların ölüm kaygısı düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir.⁸⁸ Elde edilen farklı sonuçlar örneklem grubunun farklılıklarından kaynaklanıyor olabilir.

Araştırmada yaş gruplarına göre ölüm kaygısı puanları arasındaki farklılığın istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşip ulaşmadığını anlamak için yapılan One Way Anova testinin sonuçlarına göre ölüm kaygısı puanı yaş gruplarına göre anlamlı derecede farklılaşmaktadır (p <0.01). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için ise Tukey testi yapılmıştır. Sonuç olarak 18-30 yaş grubunun ölüm kaygısı puanları ($\bar{x}$ =1.87, S_s =0.69), 31-45

⁸⁶ Mebrure Doğan – Faruk Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 337; Yunus Kaba, *Huzurevinde Yaşayan Bireylerin Ölüm Kaygısı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Malatya Huzurevi Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

⁸⁷ Enes Toplanır, *Yaşam Doyumu Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 44; Aişe Hümeysra Çakmak, *Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlakî Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 40.

⁸⁸ Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 110; Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 104; Çınar, *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 80; Öztürk, *Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı*, 50; Chan Li Chui, "Age, Gender, and Religiosity as Related to Death Anxiety", *Sunway Academic Journal* 6/5 (2019), 8; Christina H. Rasmussen - Mark E. Johnson, "Spirituality and Religiosity: Relative Relationships to Death Anxiety", *OMEGA - Journal of Death and Dying* 29/4 (1994), 313.

($\bar{x}=1.47$, $Ss=0.62$) ve 46-65 ($\bar{x}=1.58$, $Ss=0.56$) yaş gruplarının puanlarından anlamlı derecede yüksektir. 18-30 yaş grubunun ölüm kaygısının yüksekliği gelişim dönemiyle ilişkili olabilir. Zira ergenliği ve genç yetişkinliği içine alan bu dönemde gençler kendileri dahil bütün evrenin sonlu olduğu gerçeğiyle yüzleşmektedir. Bu durum gençlerin yaşama arzusunun ve geleceğe yönelik hayallerinin karşısında bir tehdit olarak algılandığında, ölümün gerçekliği ve inkâr edilemezliği kaygı üretebilmektedir.⁸⁹

Araştırmaya katılan bireylerin gelir düzeylerine göre ölüm kaygısı puanlarında farklılaşma olup olmadığını tespit etmek amacıyla One-Way Anova testi yapılmış, istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır ($p>0.05$). Literatürde araştırmanın bulgularını destekleyen çalışmalar mevcuttur.⁹⁰ Ayrıca örneklemin eğitim düzeyine göre ölüm kaygısı puanlarında da anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p>0.05$). Eğitim düzeyinin ölüm kaygısını etkileyen faktörlerden biri olmadığını gösteren başka araştırmalar, araştırmanın bu bulgusunu desteklemektedir.⁹¹

Medeni durumun ölüm kaygısı düzeylerinde farklılaşmaya yol açan faktörlerden biri olup olmadığını belirlemek için yapılan t-testi sonuçlarına göre bekar olanların ölüm kaygısı puanları ($\bar{x}=1.58$, $Ss=0.56$), evlilerden ($\bar{x}=1.58$, $Ss=0.56$) anlamlı derecede yüksek bulunmuştur ($p<0.05$). Literatürde araştırmanın bulgularını destekleyen sonuçlar mevcuttur.⁹² Evliliğin psikolojik ve sosyal yönden sağladığı desteğin kaygı ve stres verici durumlarla karşılaştığında bireyin kendisini yalnız hissetmemesini sağladığını araştırmalar göstermektedir.⁹³ Bu durum evlilerin ölüm kaygısını azaltan bir faktör olabilir.

6.3. Tasavvufa İntisabı Olanlar ile Olmayanların Ölüm Kaygısı ve Dinî Tutum Puanlarının Karşılaştırılması ile İlgili Bulgular ve Yorumları

Tablo 3. Tasavvufa İntisabı Olma Durumuna Göre Katılımcıların Ölüm Kaygısı ve Dinî Tutum Puanları

		N	%	Ölüm Kaygısı $\bar{X}$	Ss	t / p	Dinî Tutum S.O	Ss	Z/ X^2 p
Tasavvufa İntisap Durumu	İntisabı Olan	214	50	1.57	0.60	t= -3.93 p=0.00*	4.76	0.30	Z= -8.16
	İntisabı Olmayan	214	50	1.81	0.69		4.22	0.88	p= 0.01**

* $p<0.01$ ** $p<0.05$

Araştırmaya katılanların tasavvufa intisabı olma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı bir farklılık olup olmadığını tespit etmek amacıyla yapılan t-testi sonucunda tasavvufa intisabı olanların ölüm kaygısı düzeylerinin ($\bar{x}=1.57$, $Ss=0.60$) olmayanlara ($\bar{x}=1.81$, $Ss=0.69$) göre anlamlı derecede düşük olduğu tespit edilmiştir ($p<0.01$). Buna göre tasavvuf ehli olmak aynı zamanda dindarlıkta derinleşmeyi de içerebileceğinden

⁸⁹ Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 29.

⁹⁰ Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 105; Çınar, *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 85; Toplanır, *Yaşam Doyumu Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 55; Filiz Tepe, *Varoluşsal Bir Sorun Olarak Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: Biruni Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 50.

⁹¹ Çınar, *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 83; Toplanır, *Yaşam Doyumu Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 55; Doğan-Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", 337.

⁹² Toplanır, *Yaşam Doyumu Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 46; Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 97; Burcu Baş, *Koroner Yoğun Bakımda Yatan Hastaların Manevi İyilik Hali ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 48.

⁹³ Hakan Ertuğan, *Hekimlik Uygulamalarında Ölümle Sık Karşılaşmanın Ölüm Kaygısı Üzerindeki Etkisi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 13; Baş, *Koroner Yoğun Bakımda Yatan Hastaların Manevi İyilik Hali ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri*, 60.

tasavvufa intisaplı olmak, dindarlığın ölüm kaygısını azaltan faktörlerden olduğunu gösteren araştırmalara uygun biçimde ölüm kaygısı düzeyini düşüren bir faktör olmuş olabilir. Diğer taraftan tasavvufun ölüm bilinci kazandırmaya çalışması ve ölüme pozitif anlam yüklemesi de kaygıyı azaltabilmektedir.⁹⁴

Araştırmada yapılan Man Whitney U testi sonuçlarına göre tasavvufa intisap etme durumlarına göre tasavvufa intisap edenlerin dinî tutum puanlarının (S.O=4.76, Ss=0.30), intisap etmeyenlere (S.O=4.22, Ss=0.88) göre istatistiksel olarak anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilmiştir (p<0.05). Literatürde konuyla ilgili sınırlı çalışma olsa da dünyada ve ülkemizde yapılan çalışmalarda ortaya çıkan sonuçların araştırmanın bulgularını desteklediği görülmektedir.⁹⁵ Tasavvuf, İslam dinini özümseyerek yaşamının bir yolu olarak görülmektedir.⁹⁶ Bu nedenle araştırmada tasavvufa intisabı olan bireylerin dinî tutum düzeylerinin olmayanlara göre yüksek olması onların dindarlığı içselleştirmiş olabilecekleri, dinî yönelimlerinin dinî tutum puanlarına olumlu yansımış olabileceği şeklinde yorumlanabilir.

6.4. Ölüm Rabıtası Yapanlarla Yapmayanların Dinî Tutum ve Ölüm Kaygısı Puanlarının Karşılaştırılması ile İlgili Bulgular ve Yorumları

Tablo 4. Ölüm Rabıtası Yapma Durumuna Göre Katılımcıların Dinî Tutum ve Ölüm Kaygısı Puanları

		N	%	Ölüm Kaygısı $\bar{X}$	Ss	t / p	Dinî Tutum S.O	Ss	Z/ X ² p
Tasavvufa İntisabı Olanların Ölüm Rabıtası Yapma Durumu	Ölüm Rabıtası Yapan	162	75,7	1.66	0.55	t= 4.20 p=0.00*	4.85	0.24	Z= -1.50 p= 0.13**
	Ölüm Rabıtası Yapmaya n	52	24,3	1.27	1.66		4.90	0.29	

*p<0.01 **p>0.05

Araştırmada yapılan Man Whitney U testi sonuçları ölüm rabıtası yapma durumuna göre örneklemin dinî tutum puanları arasında anlamlılık derecesinde bir farklılığın olmadığını göstermiştir (p>0.05). Tasavvufa intisabı olan bireylerin bağlı oldukları tarikatla bir ritüel olarak ölüm rabıtası uygulaması olup kendisi bu rabıtayı yapan bireyler ile olmayan veya yapmayan bireylerin ölüm kaygısı puanları arasında anlamlı farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan t-testine göre ise ölüm rabıtası ritüelini uygulayan bireylerin ölüm kaygısı puanları ($\bar{x}$ =1.66, Ss=0.55), uygulamayan ($\bar{x}$ =1.27, Ss=0.66) bireylere oranla anlamlı derecede yüksek bulunmuştur (p<0.01). Araştırmada ölümü hatırlama ve düşünmenin ölümü kabullenmeye yardım edeceğine ilişkin literatürde yer alan bilgilere dayanarak ölüm rabıtası yapanların ölüm kaygılarının daha düşük olacağı tahmin edilmişti (bk. Hipotez 4); ancak araştırmada beklenenin zıddı bir sonuç elde edilmiştir. Literatürde ölüm rabıtası yapanlar ile gerçekleştirilmiş bir çalışmaya rastlanmamış olmakla birlikte Öztürk'ün yaşlı bireyler üzerinde yapmış olduğu araştırma, bu araştırmanın sonuçlarını destekler mahiyettedir. Öztürk'ün araştırmasının sonuçlarına göre son bir ayda ölümü düşünme sıklığı ile ölüm kaygısı düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Son bir ayda ölümü sık sık düşünenlerin ölüm kaygısı düzeyleri, ölümü hiç düşünmeyenlere

⁹⁴ Yakut, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, 100-101; Demirci, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", 89-103; Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 18; Aykut, "Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde", 200; Koç, "Ölüm Psikolojisi I", 140.

⁹⁵ Yüksel, *Suflerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 57; Kenan Alparslan, *Tasavvufu Dehşet Yönetimi: Sufler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerin Kıyaslanması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 100; Uddin- Irshad, "Sufism, Religiosity, Life Satisfaction, Hope And Optimism: A Comparative Study Of The Disciples And Non-disciples", 8.

⁹⁶ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 47; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 29.

göre daha yüksek bulunmuştur.⁹⁷ Erdoğan ve Özkan tarafından yapılan çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.⁹⁸

Elde edilen bu sonucun birçok farklı nedeninin olabileceği düşünülmektedir. Nedenlerden biri ölçek maddeleri ile ilgili olabilir. Zira anket uygulamalarında ölçeğin ölüm sonrası kaygı durumuyla ilgili maddelerine bazı bireylerin “hesap verme korkusu” sebebiyle olumlu cevap verdikleri görülmüştür. Katılımcılar bu durumu online ve yüz yüze yapılan anketlerde bizzat belirtmişlerdir. Dolayısıyla ölçeğin bazı maddelerinin ölüm kaygısını aktifleştirerek puanları yükseltmiş olabileceğinden söz edilebilir. Kaldı ki uygulama sırasında bazı katılımcılardan, ölüm rabitasının kendilerinde uyandırdığı duyguyu kısaca açıklanmaları istenmiştir. Kaygı içeren cevapların genellikle “Allah’ın rızasını kazanamama, ahirette verilecek olan hesap ve imansız ölmek” le ilgili olduğu görülmüştür. Bu bakımdan kendi ölümü üzerinde düşünen bireyin, ahireti için kaygılanması olağan bir durum olarak kabul edilebilir. Ayrıca başlı başına kendi ölümünü hayal etmenin ölüm kaygısını aktifleştiren bir faktör olabileceği söylenebilir. Tasavvufi bakış açısının korku duygusunu heyecan, panik ve ümitsizlik hali değil; bireylerin davranışlarının sonuçlarını düşünmelerine yol açan bir bilinç hali olarak değerlendirmesi de bu sonuçları etkileyen bir faktör olabilir.⁹⁹ Ölüm rabitasının amacı, ahirette verilecek hesaptan önce bireyin kendisini hesaba çekmesi, durumunu gözden geçirmesi, olumsuz olarak değerlendirdiği özelliklerini olumluya dönüştürmesidir.¹⁰⁰ Ayrıca İslam dini ölümü tefekkür etmeyi teşvik ederken insanları ölüm karşısında kaygılandırmayı değil, hayatı dinin gereklerine göre yaşama noktasında onlara motivasyon sağlamayı amaçlamaktadır.¹⁰¹ Bununla birlikte her gün kendi ölümü üzerine düşünen ve kendi ölümünün bütün aşamalarını yaşıyormuşçasına hayal eden bireylerin ölümü kabullenmiş olsalar dahi ölüm sonrası belirsizliklerden kaynaklı bir kaygı yaşamış olmaları muhtemeldir. Ayrıca burada ölümü düşünme biçimi, ölümü düşünme sıklığı gibi faktörler de sonuçta etkili olmuş olabilir. Her ne kadar İslam dininde ölümü hatırlamak tavsiye edilmiş olsa da bu, ölümü korku motivasyonu olarak kullanmak değil onu akıldan çıkarmayarak dünya hayatını yaşamayı, dünya hayatının geçiciliğini unutmamayı, böylece dinî hayatla ilgili sorumlulukları yerine getirme konusunda hassasiyet oluşturmayı sağlamak amaçlıdır. Ayrıca insanın kendi ölümünü hayal etmesi biçimindeki bir hatırlama, tamamen bazı tarikatlere mahsus bir ritüel olup İslam dininin temel kaynaklarında var olan bir uygulama biçimi değildir. Dolayısıyla bu ritüeller pratik edilirken esas olarak ölüm korkusunu ve kaygısını uyandırmak yerine ölüm bilinci kazandırmak amaçlanırsa ruh sağlığı açısından negatif sonuçlar yerine daha pozitif sonuçlarla karşılaşılabilir.

Tasavvufa intisap eden bireylerin ölüm rabitası yapma durumlarına göre dinî tutum puanlarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan Man Whitney U analizinde iki gurup arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır ($p>0.05$). Her iki gurubun tasavvuf yolunu tercih eden dindarlar olduğu düşünüldüğünde dini tutum puanlarının yüksek ve birbirlerine yakın düzeyde olması beklenen bir sonuçtur.

6.5. Dinî Tutum ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorumları

Tablo 5. Dinî Tutum ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiye Dair Katılımcıların Puanları

	$\bar{x}$	s.s.	P	Spearman Korelasyon
Dinî Tutum	4.49	0.71	0.00**	-0.207
Ölüm Kaygısı	1.69	0.66	0.00**	-0.207

** $p<0.01$

⁹⁷ Öztürk, *Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı*, 45-46.

⁹⁸ M. Yüksel Erdoğan-Mustafa Özkan, “Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler”, *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 14/3 (2007), 176.

⁹⁹ Haris el-Muhasibi, *er-Riaye*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 193-194.

¹⁰⁰ Ertürkmen, “Abdürrahim Karakoç Şiirlerinde Tefekkür-i Mevt”, 39.

¹⁰¹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 67.

Tablo 5'te görüldüğü üzere katılımcıların dinî tutum puanları ($S.O = 4.49$, $ss=0.71$) ve ölüm kaygısı puan ortalaması ($\bar{x} = 1.69$, $ss=0.66$) arasındaki ilişki Spearman Korelasyonu ile analiz edilmiştir. Araştırmada bu iki değişken arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($r (226) = -0,207$; $p < 0,01$). Buna göre katılımcıların dinî tutum puanları arttıkça ölüm kaygısı puanlarının azalacağı söylenebilir. Literatürde bu sonucu destekleyen oldukça fazla çalışma vardır.¹⁰² İnsanın aşkın bir varlığa inanması ve bu varlığın ölüm hakkındaki açıklamalarıyla teskin olması, insan aklının sınırlarını aşan ölüm olgusunu¹⁰³ kabullenerek ölüm bilinci kazanabilmenin ve ölüm kaygısıyla başa çıkmanın yollarından biridir. Ayrıca bazı dinlerin ölümle ilgili bilinmezlikler karşısında telafi fonksiyonunu işleterek ahiret inancını sunması,¹⁰⁴ dindar bireylerin ölüme olumlu anlam vermelerini sağladığı gibi ölümü kabullenmelerini de kolaylaştırabilir. Dindar bireylerin dindarlık düzeyi düşük olanlara göre hayat ve ölüm arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamlandırabilecekleri düşünüldüğünde, onların ölüm karşısındaki kaygılarını dengeli bir şekilde kendilerinin düzenleyebilecekleri söylenebilir.¹⁰⁵

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada genel manada dinî tutum ve ölüm kaygısı ilişkisinin yanı sıra dine ve ölüme karşı pozitif bir bakış açısı geliştiren tasavvufu, bir inanç yaşama biçimi olarak benimsemiş, tasavvufa intisabı olan bireyler ile olmayanların, dindarlık ve ölüm kaygısı düzeylerinin çeşitli demografik değişkenlere göre karşılaştırılması amaçlanmıştır. Aynı zamanda müntesibi oldukları tarikatta, kendi ölümünü düşünme ve hayalinde canlandırma anlamına gelen “ölüm rabitası” uygulaması olup bunu yerine getiren bireylerle, tarikatinde böyle bir uygulama olmayan bireylerin ölüm kaygısı düzeylerinin karşılaştırılması da araştırmanın amaçları arasındadır.

Araştırmanın amaçları doğrultusunda demografik değişkenlere göre dinî tutum ve ölüm kaygısı puanlarının farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Bulgular değerlendirildiğinde araştırmanın demografik değişkenlere göre dinî tutum ve ölüm kaygısı düzeylerinin anlamlı derecede farklılaşacağına yönelik 1 nolu hipotezinin büyük ölçüde desteklendiği söylenebilir. Araştırmada katılımcıların dinî tutum puanlarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmezken erkeklerin ölüm kaygısı düzeylerinin kadınlardan anlamlı derecede yüksek olduğu belirlenmiştir. Yaş değişkeni incelendiğinde yaş yükseldikçe dinî tutum puanının anlamlı derecede yükseldiği tespit edilmiştir. Buna göre yetişkinlerin ve yaşlıların dinî tutumlarının gençlerden daha yüksek olduğu söylenebilir. Ölüm kaygısı puanlarına bakıldığında ise 18-30 yaş arasındaki katılımcıların ölüm kaygısı puanlarının, 31-45 yaş grubu ve 46-65 yaş grubundan anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sosyo-ekonomik düzey değişkenine göre gelir durumu orta olanların dinî tutum puanlarının, ortanın altına göre; gelir durumu ortanın üstü olanların puanlarının da ortanın altına göre anlamlı derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sosyo-ekonomik düzeye göre ölüm kaygısı puanlarında ise anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Eğitim düzeyine göre dinî tutum puanları incelendiğinde ilköğretim ve lise düzeyindeki katılımcıların puanlarının, lisans düzeyindeki katılımcılardan; lisansüstü eğitim düzeyindeki katılımcıların puanlarının ise lisans düzeyindekilerden anlamlı derecede yüksek olduğu belirlenmiştir. Eğitim düzeyine göre ölüm kaygısı puanlarında ise anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Medeni duruma bakıldığında ise evlilerin dinî tutum puanlarının bekarlardan; bekarların ölüm kaygısı puanlarının ise

¹⁰² Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, 95; Emine Mutlu, *İç Gündümlü Dindarlık ve Dış Gündümlü Dindarlık İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileriyle Bir Çalışma* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 47; Kausar Suhail-Saima Akram, “Correlates of Death Anxiety in Pakistan”, *Death Studies* 14/1 (2002), 33; Tamkeen Saleem - Shemila Saleem, “Religiosity and Death Anxiety: A Study of Muslim Dars Attendees”, *Journal of Religion and Health* 59/1 (2020), 309.

¹⁰³ Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, 144; Gökalp, *Ölüm Üzerine*, V.

¹⁰⁴ Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, 131; Bolay, “Felsefenin Ölüme Bakışı Yâhut Ölüm Problemi”, 27.

¹⁰⁵ Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, 144.

evlilerden anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilmiştir. Literatürde bu bulguları destekleyen araştırmalar bulunmaktadır.

Araştırmada dinî tutum ile ölüm kaygısı arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiş, araştırmanın 2 nolu hipotezi desteklenmiştir. Buna göre katılımcıların dinî tutum düzeyleri yükseldikçe ölüm kaygısı düzeylerinin düşeceği söylenebilir. Araştırma büyük oranda Müslüman olan bir örnekleme gerçekleştirildiği için İslam dininin inanç esasları, ibadetleri, sunduğu hayat perspektifinin katılımcıların dinî tutum düzeylerine yansıdığından, bunun da ölüm kaygısına negatif etki yaptığından söz edilebilir. Ayrıca katılımcıların yarısının tasavvufa intisabı olan bireylerden oluşması hem dinî tutum puanlarındaki artışta hem de ölüm kaygısı puanlarındaki düşüşte etkili olmuş olabilir.

Araştırmada tasavvufa intisap etme durumuna göre dinî tutum ve ölüm kaygısı puanları incelenmiş, tasavvufa intisabı olanların olmayanlara göre dini tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu, ölüm kaygısı düzeylerinin ise daha düşük olduğu bulgusuna ulaşılmış yani 3 nolu hipotez desteklenmiştir. Daha çok dini içselleştirerek yaşamayı amaçlayan bireylerin tasavvufa yönelmiş olabilecekleri düşünüldüğünde tasavvufa intisaplı olanların dindarlığı merkezi bir tutum haline getirmiş olabilecekleri ve tasavvufa intisaplı olmayanlara göre dinî tutum puanlarının anlamlı derecede yüksek olmasına bu durumun yansıması olabileceği söylenebilir. Diğer taraftan tasavvufa intisaplı olanların ölüm kaygısı puanlarının daha düşük olmasında tasavvuf düşüncesinin ölüme yüklediği müspet anlamın etkisinden söz edilebilir.

Araştırmada tasavvufa intisabı olup ölüm rabitası yapan bireylerin ölüm kaygısı düzeylerinin yapmayanlara göre anlamlı derecede yüksek olduğu belirlenmiştir. Buna göre araştırmanın ölüm rabitası yapan bireylerin ölüm kaygısı düzeylerinin yapmayanlara göre anlamlı derecede düşük olacağına ilişkin 4 nolu hipotezinin desteklenmediği görülmektedir. Araştırma bulgularından yola çıkarak insanın kendi ölümünü ve sonrasında olacakları hayal etmesi esasına dayalı ölüm rabitasının bu ritüele sahip tarikatlara intisaplı bireylerde ölüm kaygısının artmasına neden olabileceği ifade edilebilir. İnsanın ölüm anında yaşanacak olanları, ölüm sonrası hesap vermeyi ve neticede yaptıklarına göre mükafat ve ceza almayı daha sık düşünmesi, kaygıyı aktifleştiren bir faktör olmuş olabilir.

Araştırmanın sonuçları göz önüne alınarak bundan sonra yapılacak araştırmalara katkı sunması amacıyla yapılan öneriler şunlardır:

- Araştırmada tasavvufa intisabı olanların dinî tutum düzeyleri olmayanlardan anlamlı derecede yüksek iken ölüm kaygısı düzeyleri anlamlı derecede düşük bulunmuştu. Tasavvufa intisabı olanlarla nitel çalışma yapılarak ölüm kaygısını yatıştırıcı etkili olan faktörün dindarlıktaki artışla mı yoksa tasavvufa özgü bakış açıları ve uygulamalarla mı ilişkili olduğu ortaya konabilir.
- Araştırmada tasavvufa intisabı olup ölüm rabitası yapanların ölüm kaygısı düzeyleri yapmayanlardan anlamlı derecede daha yüksek bulunmuştu. Nitel yöntemle ve mülakat tekniği kullanılarak ölüm rabitası yapanlarla yapılacak derinlemesine bir araştırmayla bu sonucun nedenlerine yönelik bilimsel bilgi elde edilebilir.
- Araştırmada elde edilen dindarlığın ölüm kaygısını hafifletebileceği, tasavvufun amaçlarından biri olan dindarlığı içselleştirme ve dindarlıkta derinleşme yoluyla ölüm kaygısında düşüş olabileceği, ölümü kabullenmeye yardım etmek için ölüm üzerinde düşünmenin mahiyeti, biçimi, sıklığı gibi faktörlerin önemli olduğu, aksi taktirde ölümü düşünmenin ölüm kaygısında artışa yol açabileceği gibi sonuçların başta manevi danışmanlık ve rehberlik alanı olmak üzere ruh sağlığı hizmetlerinde değerlendirilmesi, danışanların anlaşılması ve verilecek psikolojik destek açısından yararlı olabilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared

that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: HK (%50), MD (%50) Veri toplanması / Data collection: HK (%85) MD (%15) Veri Analizi / Data Analysis: HK (%70), MD (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: HK (%15) MD (%85) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: HK (%15), MD (%85).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan bir yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / One of the author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Kaynakça

- Alparslan, Kenan. *Tasavvufta Dehşet Yönetimi: Sufiler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerin Kıyaslanması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Alparslan, Kenan. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 529-552. <https://doi.org/10.15745/da.1171650>
- Aries, Philippe. *Batı'da Ölümün Tarihi*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2020.
- Avras, Gülşah. *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkek Algısı ve Dindarlık İlişkisi Van ve İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, Esra Küçük. *Dindarlık ve Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Giresun Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aydoğdu, Hüseyin. "Kierkegaard ve Heidegger'de Ölümün Eksistensiyal - Ontolojik Çözümlemesi". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27/27 (2016), 127-150. <https://doi.org/10.20981/kaygi.286906>.
- Aykut, A. Sait. "Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde". *Cogito Dergisi* 40 (2014), 192-211.
- Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 85-108.
- Barak, Ayşenur. *Tüketici Dindarlığı ve Alışveriş Tutumu Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Baş, Burcu. *Koroner Yoğun Bakımda Yatan Hastaların Manevi İyilik Hali ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Felsefenin Ölümüne Bakışı Yahut Ölüm Problemi". *Ölüm Üzerine*. ed. Nurten Gökalp. 13-33. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Chuin, Chan Li. "Age, Gender, and Religiosity as Related to Death Anxiety". *Sunway Academic Journal* 6/5 (2019), 1-16. DOI: 10.3390/rel12010061
- Çakmak, Aişe Hümeysra. *Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlakî Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çınar, Mehmet. *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çınar, Mehmet. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 313-338. <https://doi.org/10.29288/ilted.304772>.
- Çileli, Meral. "Ölüm". *Gelişim Psikolojisi*. ed. Bekir Onur. 377-408. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
- Dağlı, Emel Nuriye. *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demirci, Mehmet. "Mutasavvıflara Göre Ölüm". *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 89-104.
- Dezutter, Jessie vd. "The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents". *Death Studies* 34/1 (2009), 73-92. <https://doi.org/10.1080/07481180802494289>
- Doğan, Ahmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir

- Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 327-351. <https://doi.org/10.29288/ilted.885721>.
- Ebu İsa Muhammed, Tirmizili. *Sünen-i Tirmizi Tercümesi*. nşr. Osman Zeki Mollaahmetoğlu. 4 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınları, t.y.
- Ebu İsa Muhammed, Tirmizili. *Sünen-i Tirmizi Tercümesi*. nşr. Osman Zeki Mollaahmetoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınları, t.y.
- El-Muhasibi, Haris. *er-Riaye*. çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Ercan, Soner. *Sınıf Öğretmenlerinde Değerler, Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Erdoğan, M. Yüksel – Özkan, Mustafa. "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler". *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 14/3 (2007), 171-179.
- Ertufan, Hakan. *Hekimlik Uygulamalarında Ölümle Sık Karşılaşmanın Ölüm Kaygısı Üzerindeki Etkisi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ertürkmen, Orhan. "Abdürrahim Karakoç Şiirlerinde Tefekkür-i Mevt". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/10 (2018), 29-47.
- Evcim, Ümmü Gülsüm. *Yetişkinlerde Anı Yaşamak ve Dindarlık İlişkisi (Bolu Örneği)*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Feifel, Herman. "Anitudes Toward Death in Some Normal and Mentally Ill Populations". *The Meaning of Death*, ed. Herman Feifel. 114-130. New York: Mc. Graw-Hill, 1959.
- Fraenkel, Jack R. vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. 8. Basım New York: The McGraw-Hill Companies, 2012.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using SPSS*. London: Sage Yayınları, 2009.
- Freud, Sigmund. *Uygurlık, Din ve Toplum*. çev. Aycan Özüpek. Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2020.
- Geçtan, Engin. *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1974.
- Godin, Andre. *Mort et Presence*. Bruxelles: Etudes de Psychologie, Lumen Vitae, 1971.
- Göka, Erol. *Hoşçakal*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Gökalep, Nurten. (ed.) *Ölüm Üzerine*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Gürkan, Saime Leyla. "Ölüm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/32-34. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007.
- Hick, John. "Değişen Ölüm Sosyolojisi". çev. Turan Koç. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 235-250.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi ve Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Illich, Ivan. "Ölüme Karşı Ölüm". *Cogito Dergisi* 40 (2014), 107-120.
- Internet Archive. "Khawaja Muhammed İslam, The Spectade of Death". Erişim 14 Ağustos 2024. <https://archive.org/details/the-scene-of-death-and-what-happens-after-death/mode/2up>
- Ivón, Mondragón -Cervantes vd. "Religion, Spirituality, and Old Age: A Review of the Literature", *The Journal of Latin American Geriatric Medicine* 5/2 (2019), 52-57.
- İbn-i Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*. nşr. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İnce, Numan. *Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Jong, Jonathan. "Death Anxiety And Religion". *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 40-44. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.004>

- Kaba, Yunus. *Huzurevinde Yaşayan Bireylerin Ölüm Kaygısı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Malatya Huzurevi Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Yayınları, 2017.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karaca, Faruk – Yıldız, Murat. “Thorson ve Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği’nin Türkçe Çevirisinin Normal Populasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”. *Tabula Rasa* 1 (2001), 43-55.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kazancı, F. Asiye Şenat. “Mevlâna’nın Ölüm Algısının Kur’anî Arka Planı”, *Şarkiyat* 2 (2009), 67-79.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Koç, Mustafa. “Ölüm Psikolojisi I”. *Tasavvuf Dergisi* 1/8 (2002), 117-146.
- Kotku, Mehmed Zahid. *Tasavvufi Ahlak*. 4. Cilt. Ankara: Seha Neşriyat, 1982.
- Köftegöl, Özlem. *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Köknel, Özcan. *Korkular Takıntılar Saplantılar*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1998.
- Kurtulan, Merve Halıcı- Kararımak, Özlem. “Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016), 163-187. <https://doi.org/10.12738/spc.2016.2.0007>
- Kübler-Ross, Elisabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: April Yayınları, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Magni, Klas G. *La Peur De La Mort*. Bruxelles: Mort Et Presence, 1971.
- Mutlu, Emine. *İç Gündümlü Dindarlık ve Dış Gündümlü Dindarlık ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileriyle Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Morin, Edgar. *L’Homme et la Mort*. Paris: Edç Seuil, 1970.
- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 537-545.
- Öner, Necati. *Stres ve Dini İnanç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.
- Öztürk, Zahra Kalaoğlu. *Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2010.
- Rasmussen, Christina H- Johnson, Mark E. “Spirituality and Religiosity: Relative Relationships to Death Anxiety”. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 29/4 (1994), 313-318. <https://doi.org/10.2190/D1M9-3W6J-FY33-G3HQ>
- Saleem, Tamkeen- Saleem, Shemila. “Religiosity and Death Anxiety: A Study of Muslim Dars Attendees”. *Journal of Religion and Health* 59/1 (2020), 309-317. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00783-0>
- Sarı, Murat. “The Impacts of the Age Factor on Religiosity”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 257-264. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.346704>
- Semazen.net, “Mesnevî-i Şerîf Tercümesi.” 3 Cilt. 2801 – 3500. Erişim 14 Ağustos 2024. <http://www.semazen.net>
- Suhail, Kausar – Akram, Saima. “Correlates of Death Anxiety in Pakistan”. *Death Studies* 14/1 (2002), 39-50. <https://doi.org/10.1080/07481180210146>
- Tanhan, Fuat – Arı, Figen. *Ölüm Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009.
- Tanhan, Fuat. *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitimin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Thorson, James A. – Powell, F. C. “A Revised Death Anxiety Scale”. *Death Studies* 16/6 (1992), 507-521. <https://doi.org/10.1080/07481189208252595>

- Tekçe, Sena. *The Role of Meaning in Life on the Relationship between Death Anxiety and Well-Being in an Existential Context*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tepe, Filiz. *Varoluşsal Bir Sorun Olarak Ölüm Kaygısının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Biruni Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Toplanır, Enes. *Yaşam Doyumu Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Toprak, Büşra. *Sindirim Sistemi Kanseri Tanısı Alan Hastalarda Cerrahi Girişim Öncesi Tanatofobinin Dindarlık ile İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uddin, Faheem- Irshad, Erum. "Sufism, Religiosity, Life Satisfaction, Hope and Optimism: A Comparative Study of The Disciples and Non-disciples", *International Journal of Psychological and Behavioural Research* 2/1 (2022), 1-18. <https://doi.org/0.37605/ijpbr.v2i1.11>
- Uysal, Saliha. *Ölüme Uyanmak-Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- Yalom, Irvin D. *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 3. Baskı 2021.
- Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.
- Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 1999.
- Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.
- Yıldız, Murat. "Savaş Tecrübesi Yaşayan Boşnaklar Arasında Ölüm Kaygısı: Türk Örneklemle Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (1999), 147-162.
- Yüksel, İbrahim. *Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Zafer, Cem. "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 64-82.
- Zarcone, Thierry. "Tasavvufta Ölüm Deneyimi ve Ölüme Hazırlanma". çev. Ela Gültekin. *Osmanlılar ve Ölüm*. ed. Gilles Veinstein. 163-185. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 511-527

Aile Hukuku Bağlamında Çifte Meşruiyet Zorunluluğundan Kaynaklanan Sorunlara Bir Çözüm Önerisi

*A Proposal for A Solution to the Problems Arising from the
Exigency of Dual Legitimacy in the Context of Family Law*

Ahmet YAMAN

Prof., Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law
Konya/Türkiye

 yamanahmet@hotmail.com  orcid.org/0009-0002-7555-5361

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Yaman, Ahmet. "Aile Hukuku Bağlamında Çifte Meşruiyet Zorunluluğundan Kaynaklanan Sorunlara Bir Çözüm Önerisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 511-527. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508068>

Cite as: Yaman, Ahmet. "A Proposal for A Solution to the Problems Arising from the Exigency of Dual Legitimacy in the Context of Family Law". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 511-527. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508068>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ahmet YAMAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Aile Hukuku Bağlamında Çifte Meşruiyet Zorunluluğundan Kaynaklanan Sorunlara Bir Çözüm Önerisi

Öz

Toplumsal bir varlık olan insanın davranışları, yaşadığı toplumun ortak inanç, değer ve hukukuna uygunluğu açısından meşru ya da gayrimeşru olarak nitelenir. Farklı inanç ve değerlerin birlikte yaşandığı toplumlarda ya hâkim olan tarafın tercihleri dayatılır ya da demokrasi ve insan hakları bilincindeki gelişmeye bağlı olarak farklı meşruiyet arayışlarına olumlu bir tavırla yaklaşılır. Müslüman toplumlardaki tarihî tecrübe, başlangıçtan itibaren bu olumlu yaklaşımın yüzyıllar boyunca hâkim olduğunu göstermiştir. Günümüzdeki birçok Batı ülkesindeki uygulama da özellikle şahıs, aile ve miras hukuku alanlarında çifte meşruiyet arayışlarına imkân tanıma yönündedir. Bu araştırma bugün Türkiye özelinde ve aile merkezli konularda böyle bir imkânın bulunup bulunmadığına odaklanacak ve bazı çözüm önerilerinde bulunacaktır. Söz konusu çözüm önerileri bağlamında ilk olarak evliliğin kuruluş aşamasında şu konu tartışmaya açılacaktır: Tescil edilmiş evlilik devam ederken toplumsal ya da kişisel zorunlulukların sevk etmesiyle ikinci bir evlilik yapabilmek mümkün olabilir mi? Bu soruya, hem sahadaki gerçeklikler hem de Türk pozitif hukukunun böyle evliliklerin sonuçlarını tanıyan düzenlemeleri göz önüne alındığında olumlu cevap verilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Fakat bu ikinci evlilik mutlaka, makalenin özgün kavramsallaştırmasıyla “toplumsal meşruiyet”e dayanmalıdır. “Toplumsal meşruiyet” ise evlenecek olan kişilerin aile, akraba ve yakın çevrelerinin bu evliliğe muttali kılınmasıyla sağlanacak aleniyet anlamına gelmektedir. Nitekim birçok Batı ülkesinde hâkim hukuk sisteminin tek eşli evlilik gibi bazı temel ilkeleri, sahadaki gerçekleri yasal olarak tanıma eğilimine bağlı olarak, çok eşli bir birliktelikte ikinci eşin ve çocuklarının çıkarlarını korumak için esnetilmektedir. Makalenin ikinci adımında ise evliliğin sonlandırılması aşamasındaki çifte meşruiyet kaygısını gidermeye yönelik çözüm önerileri sunulmuştur. Bu noktada yaşanabilecek hukuk ikilemleri, önce kişilerin İslâm hukukunu önemseyip önemsememelerine, ardından da sorunun İslâm toplumu içinde veya dışında yaşanmış olmasına göre değişik ihtimallerle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Türk pozitif hukuku, Aile hukuku, Çifte meşruiyet, Tahkim.

A Proposal for A Solution to the Problems Arising from the Exigency of Dual Legitimacy in the Context of Family Law

Abstract

As a social being, human behaviour is considered legitimate or illegitimate in terms of its conformity with the common beliefs, values and laws of the society in which they live. In societies where different beliefs and values coexist, either the preferences of the dominant side are imposed or, depending on the development in democracy and human rights awareness, the search for different legitimacy is approached positively. The historical experience in Muslim societies has shown that this positive approach has prevailed for centuries from the beginning. The current practice in many Western countries, especially in the field of personal law, family law and inheritance law is to allow the pursuit of dual legitimacy. This research will focus on whether such a possibility exists in Turkey and on family-centred issues, and will propose some solutions. In the context of these solution proposals, firstly the following issue will be discussed at the stage of the establishment of the marriage: Is it possible to make a second marriage with the help of social or personal obligations while the registered marriage continues? It has been concluded that this question can be answered in the affirmative, considering both the realities on the ground and the regulations of Turkish positive law that recognize the consequences of such marriages. But this second marriage must necessarily be based on "social legitimacy", in the original conceptualization of the article. "Social legitimacy", on the other hand, means the publicity that will be achieved by making the family, relatives and close circles of the people who will

marry obedient to this marriage. Indeed, in many Western countries, some basic principles of the prevailing legal system, such as monogamous marriage, are stretched to protect the interests of the second spouse and their children in a polygamous union, depending on the tendency to legally recognize the realities on the ground. In the second step of the article, solutions are offered to eliminate the dual legitimacy anxiety at the stage of dissolution of marriage. The legal dilemmas that may arise at this point are discussed with different possibilities depending on whether people care about Islamic law or not, and then whether the problem is experienced inside or outside the Islamic society.

Keywords: Islamic law, Turkish positive law, Family law, Dual legitimacy, Arbitration.

Giriş

Kaynağı, gücü ve sosyolojik geçerliliği birbirinden farklı olan toplumsal düzen kurallarının birlikte bulunduğu bir toplumda yaşayan erdemli bir kişi, işlem ve eylemlerinin bu kuralların tamamınca meşru görülmesini önemser. Bunlardan sadece birine göre meşru sayılan ama diğerlerine göre böyle addedilmeyen bir işlem veya eylem, onu ya kanun önünde yahut mâserî vicdan karşısında ya da kendi iç dünyasında suçlu konumuna oturtur. Bu sebeptendir ki, temeddün derecesi yüksek toplumlar ve insanlık değerleri gelişmiş bireyler, davranışlarının her bakımdan meşru sayılmasının gereklerini yerine getirirler.

İstisna düzeyinde kalacak bazı aksamalar olsa da Müslümanların ilk devlet tecrübelerinden itibaren gerek din gerek mezhep esaslarını dikkate alan bir toplum düzeni kurmuş olmaları, tebaa arasında ciddi bir meşruiyet ikilemi ortaya çıkarmamıştır. Gayrimüslimlere kendi aralarındaki iş ve işlemler hususunda, literatürde “ümîr-nâ bi terkîhim ve mâ yedînûn” (bize dinlerine göre yaşamalarına izin vermemiz emredildi.)¹ cümlesiyle özetlenen geniş sayılabilecek bir hukukî ve kazâî muhtâriyet tanınması,² Müslümanlar için de aynı şehirde farklı mezheplerden kadî-müftî naiplerinin tayin edilmesi³ meşruiyet kaygısına yer bırakmamıştır.

1. Aile Hukuku Alanında Meşruiyet Kaygısı

Meşruiyet kaygısının en ziyade yaşanacağı hukuk alanı, kuşkusuz aile hukukudur. Zira aile, salt bir toplumsal kurum değil, aynı zamanda dinî-manevî boyutları olan bir yapıdır. Böyle olduğu içindir ki, ailenin ilk adımları “Allah’ın emri ve Peygamber’in kavliyle” atılır; kuruluşu gerek Doğu’da gerek Batı’da din adamları aracılığıyla ve tercihen mabetlerde tamamlanır, dualar edilir ya da “kutsanır” ve hatta bazı inanışlara mesela Katoliklere göre “Tanrı’nın birleştirdiğini ancak Tanrı ayırır”.⁴ Bu hakikat zamanla toplum vicdanında köklü bir “inanç” halini aldığı içindir ki, hukukun hem tedvininde hem de laikleşme süreçlerinde aile hukuku her zaman en son müdahale edilen alan olmuştur. Ünlü hukuk sosyoloğu

¹ Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1993), 9/56: وَإِنَّمَا أُعْطِينَاهُمُ الْأَمَانَ عَلَى أَنْ تُتْرَكَهُمْ وَمَا يَدِينُونَ; Alâeddin Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 2/275. إِلَّا أَنَّا لَا نَتَعَرَّضُ لَهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ يَدِينُونَ ذَلِكَ، وَقَدْ أَمَرْنَا بِتَرْكِهِمْ وَمَا يَدِينُونَ

² Ayrıntılı açıklama ve örnekler için bk. Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 183-230; Ahmet Yaman, “Jews in the Ottoman Millet System and Their Judicial Status A Family Law Review”, *İlahiyat Studies* 4/2 (2013), 209-238; Ahmet Yaman, “Zimmî: Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434-438.

³ bk. Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Hukukuna Giriş (Klasik Dönem)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2023), 125-126; Burak Gani Erol, “Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 73-87; Şükrü Özen, “Kâdîkudât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 14/77-82; Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık” *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri* (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017), 105-120. Özellikle 115.

⁴ “İsâ’nın yanına gelen bazı Ferîşler, onu sınamak amacıyla şunu sordular: Bir adamın, herhangi bir nedenle karısını boşaması Kutsal Yasa’ya uygun mudur? İsâ şu karşılığı verdi: Kutsal yazıları okumadınız mı? Yaradan, ta başlangıçtan insanları erkek ve dişi olarak yarattı ve şöyle dedi: ‘Bu nedenle adam annesini babasını bırakacak, karısına bağlanacak ve ikisi tek bir beden olacaklar.’ Şöyle ki, onlar artık iki değil, tek bedendir. O halde Tanrı’nın birleştirdiğini, insan ayırmamalı!” bk. *Matta İncili* 19/3-5; *Markos İncili*, 10/2-5.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun (öl. 1974) tarihî ve sosyolojik tecrübeyi özetleyen şu cümleleri bu hakikati dile getirmektedir:

“Esasen hukukî hadiselerin “dünyevîleştirilme–secularisation”si, kendine mahsus bir sosyal mantık güder. Bu mantık, hukuk tarihinin bize verdiği malumata ve hukuk sosyolojisinin telkin eylediği istikraî bilgiye göre şöyledir: Hukukta devletleşme ve laikleşme ilk defa dünyevîleşmeğe en elverişli hadiselerde, bilhassa iktisadî münasebetlerde görülmüş, dinî tefekkür ve tahassüsün mevzuu olmağa ve kalmağa daha elverişli olan aile müessesesinin dünyevîleştirilmesi daha sonraları ve güçlükle tahakkuk edebilmiştir. Hatta bu tahakkukun ne derece tam olduğu veya tam olmasının temenniye değer ve matlup olup olmadığı da zamanımızın aile içtimaiyatı ve aile hukuku bakımından, bazı memleketlerin hukuk politikası itibarıyla üzerinde tereddüd edilen meselelerden biridir. Tedvin tarihinin en son mahsulü olan 1940 tarihli Yunan Medeni Kanunu'nda dinî nikahın medenî nikaha nisbetle taşıdığı öncelik, bu hususta göz önüne alınmağa değebilir. Filhakika 1940 tarihli Yunan Medeni Kanunu dinî nikahı esas nikah olarak kabul eylemişti”⁵

Fındıkoğlu'nun “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de münâkehât niçin düzenlenmemiştir?” sorusuna verdiği şu cevap da bu hakikati teyit etmektedir:

“İlk Türk Kanun-ı Medenî'si'nin tedvini hareketinin cereyan ettiği XIX.uncu asır ikinci yarısının başlangıcında, iktisadî müesseselerimizle ailevî müessesemizin vaziyetlerine bakalım: Alışveriş münasebetlerinde, ticarî muamelelerde dinî zihniyetten kopma, uhrevî telakkiden ayrılma cereyanı başlamıştır. Halbuki aile müessesesine ilişkin meselelerde ortodoks dinî telakki, hâkimiyetini muhafaza ediyor. Sosyoloji lisanıyla konuşulduğu takdirde diyeceğiz ki, dinî ve iktisadî hadiseler arasında nisbî de olsa gerçekleşen ‘başkalaşma, tehâlûf - differenzierung, differentiation’ gittikçe artıyor. Halbuki dinî ve ailevî vâkıalar arasında bitişiklik ve beraberlik bütün kuvvetiyle hüküm sürmektedir. Fıkha sâdik kalacak bir tedvinin bile tahakkukuna imkân yoktur.”⁶

Böyle olduğu içindir ki, ülkemizde Tanzimat ile başlayan kanunlaştırma (tedvin) faaliyetleri aile hukukunu kapsam dışında tutmuştur. İttihat ve Terakkî yönetiminin 1914 yılında yayımladığı “bütün davaların Nizamiye mahkemelerinde görülmesi gerektiğine dair kararname”de aile hukuku alanının istisna edilmiş olması⁷ da aynı gerekçeye dayanmaktadır. Nihayet 1917 yılında yürürlüğe giren İslâm hukuku kaynaklı ilk resmî aile hukuku tedvini olan *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* de mezkûr hassasiyetin farkında olduğunu şu cümleleriyle ortaya koymuştur:

“Gerek müslim ve gerek gayrî müslim bi'l-umûm Osmanlılara âm ve şâmil olacak bir sûrette ve sırf memleket ve milletle asrın ihtiyacını nazar-ı itibara alarak tedvîn-i kanun kazıyyesi, bu hususta en evvel nazar-ı dikkati câlip bir tarik olarak düşünülebilirse de şu suret, ne müslimlerin ne de gayrî müslimlerin ve ne de maslahatın îcâbâtına tevâfuk etmez. Asırlardan beri aile umûrunu ahkâm-ı diniyyeye tevfiğ eden bir kavmin bütün an'anâtını bir anda ve hiçbir usûl-i tadrîc ve istifâya riayet etmeksizin tebdîl etmek, kanunu her türlü nüfûz-ı ma'nevîyyeden mahrum ve kâbiliyyet-i tatbîkiyyesini pek esaslı bir sûrette rahnedâr eder”⁸

Aynı kararnamede Yahudi ve Hristiyanlara ait hükümlerin kendi dinî kurumları olan Hahamhane ile Patrikhane'den ve “müslim olmayan erbâb-ı ihtisas”tan alınan bilgilerle özel fasıllar altında düzenlenmiş olması da⁹ bu bağlamda ayrıca kaydedilmelidir.

⁵ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, *Tedris Hayatının Otuzuncu Yıldönümü Hatırası Olmak Üzere Medenî Hukuk Ordinaryüs Profesörü Ebû'l-ula Mardin'e Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1944), 694.

⁶ Fındıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, 690. Sonraki süreçler için bk. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Türk Hukuk Hayatındaki Düalizm ve Şer'î Hukuktan Laik Hukuka Geçiş”, *Yargıtay Yüzüncü Yıldönümü Armağanı* (İstanbul: İstanbul Cezaevi Matbaası, 1968), 718-723.

⁷ Ömer Faruk Ocakoğlu, *Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler ve Toplumsal Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 264.

⁸ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, (İstanbul 1336/1917), 2.

⁹ “Mile-i gayrimüslimeye ait mevâd ahkâmı da elyevm Hâhamhâne ve Patrikhânelerce mer'î ve muteber ahkâm-ı diniyye cümlesinden olmakla bunlar hakkında dahî ayrıca esbâb-ı mucibe ityânına lüzum görülmemiştir.” *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, 2-3, 7.

Farklı amaçlarla da olsa benzer bir uygulamayı, önde gelen sömürgeci devletler de 18 ve 19. yüzyıllarda yapmıştı. Sömürgelerin kendilerini benimseyip isyan etmemeleri amacıyla bile olsa mesela İngilizler Hindistan'da, Hollandalılar Endonezya'da işgallerinin ilk dönemlerinde özel hukuk alanına çok müdahalede bulunmamışlardı. Öyle ki, Hindistan Müslümanlarının hibrit hukuk rejimi "Anglo-Muhammadan Law" olarak nitelendirilmişti.¹⁰

Günümüzde birçok Batılı devlet, sömürgeci geçmişlerinde olandan daha farklı motivasyonlarla, farklı inançlara sahip vatandaşlarının ya da ülkelerinde yaşayan göçmenlerin hukukî meşruiyet arayışlarını kendi inançları doğrultusunda bulmaları yönünde adımlar atmaktadırlar. Söz gelimi Birleşik Krallık 1996 yılında hayata geçirdiği tahkim düzenlemesi (Arbitration Act 1996) ile Müslüman Tahkim Mahkemesi'nin (Muslim Arbitration Tribunal-MAT) kurulmasına onay vermiştir. Londra, Birmingham ve Manchester başta olmak üzere Müslüman nüfusunun yoğun yaşadığı pek çok merkezde kurulan bu mahkemeler, ticari anlaşmazlıklar yanında aile ve miras hukuku ile ilgili müracaatları da gündemine almıştır.¹¹ Yasal uygulamalar çerçevesinde İslâm aile hukukunun Batı'daki tezahürlerini inceleyen İtalyan araştırmacı Elisa Giunchi'nin şu cümleleri, geline noktaı özetlemesi bakımından dikkat çekicidir:

"İslam hukuku, kişisel statü mevzuatının bir parçası olmaya devam etmekte ve Batı'nın kendi bünyesine giderek daha fazla nüfuz etmektedir. Bu nüfuz, resmî ve gayriresmî yollarla gerçekleşmektedir. Gayriresmî düzeyde, özellikle yerleşik bir Müslüman nüfusa ve çok kültürlü politikalara sahip ülkelerde, anlaşmazlıkların çözümü için inanç temelli mekanizmalar gelişmektedir. Resmî düzeyde, Batılı hukuk sistemleri İslamî kural ve kurumları bir dereceye kadar tanımaya başlamış ancak bunları dahil etmek ve/veya sonuçlarının geçerliliğini tanımak için biraz farklı yöntemler benimsemişlerdir. Mesela Almanya ve İtalya'da yasa koyucular, diğer ülke vatandaşlarını ilgilendiren ailevî anlaşmazlıkları ele alırken "kamu düzeni" kavramına, yani geçerli sistemin temel ilkelerine aykırı olmadıkları veya ev sahibi ülkenin taraf olduğu uluslararası sözleşmeleri ihlal etmedikleri sürece, uluslararası özel hukuk normları aracılığıyla yabancı ülkenin kanunlarını uygulamayı kabul etmişlerdir. İsviçre, Danimarka, Norveç ve İngiltere gibi diğer ülkeler, aksine bir ikili anlaşma olmadığı sürece ikametgâh veya ikamet ilkesine bağlı kalmaya karar vermişlerdir. Bu gibi durumlarda bile, yetkililer Müslüman bir ülkede medenî statüde yapılan değişikliklerin etkilerini değerlendirmeye ve bu değişiklikleri "kamu düzeni" ile dengelemeye çağrıldığında, İslam hukuku dikkate alınmaktadır. Dinî aile uygulamaları 'ev sahibi' hukuk sisteminin temel ilkeleriyle çatışmadığı veya İngiltere'de olduğu gibi 'mantıksız' görülmediği sürece Batı'da da sıklıkla tanınmaktadır. Fransa gibi bazı ülkeler, örneğin çocuk ve vasi arasında tam bir ebeveyn ilişkisi yaratmayan bir çocuk velayeti biçimi olan kefâleyi kabul etmektedir. İngiltere ve Norveç gibi diğer ülkelerde, ruhsatlı camilerde kıyılan İslamî nikâhların hukuken geçerli olduğu kabul edilmektedir."¹²

Nerede ve hangi şartlar altında olursa olsun insanın, inandığı kutsala göre hayatını tanzim etme arzusu anlaşılabilir ve hatta saygın bir arzudur. Bu cümleden olarak Kur'an-ı Kerim'in temel vurgularını önemseyen bir Müslümanın, hayatını da onun çizdiği meşruiyet çerçevesi içinde yaşamayı arzu etmesi, dininin gereklerini yerine getirmesi emrine imtisali yanında, kendi iç huzuru bakımından da önemli bir husustur. Kendi inanç değerlerine göre oluşmamış olan bir hukuk sistemi içinde yaşamak zorunda kalan herhangi bir Müslüman,

¹⁰ Roland Knyvet Wilson, *A Digest of Anglo-Muhammadan Law* (Londra, W. Thacker & Co, 1895); Hussain Syed Adnan, "Anglo-Muhammadan Law", *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ed. Anver Emon - Rume Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2015), 537-550.

¹¹ Yvonne Prief, "Muslim Legal Practice in the United Kingdom: the Muslim Arbitration Tribunal", *Legal Pluralism in Muslim Contexts*, ed. Oberauer Norbert vd. (Leiden: Brill, 2019), 12-42. Avrupa merkezli uygulamalar için bk. Marie-Claire Foblets, "Accommodating Islamic Family Law(s) A Critical Analysis of Some Recent Developments and Experiments in Europe", *Applying Sharia in the West*, ed. Berger Maria (Leiden: Leiden University Press, 2013), 207-227; Mathias Rohe, "Sharia and Muslim Diaspora", *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters - Peri Bearman (Farnham: Ashgate Publishing, 2014), 261-277. Bu yayımlara erişmemi sağlayan Arş. Gör. Tuğrul Kütükcü'ye teşekkür ederim.

¹² Elisa Giunchi, "Muslim Family Law and Legal Practice in the West", *Muslim Family Law in Western Courts*, ed. Elisa Giunchi (New York: Routledge Press, 2014), 2-3. (<https://www.book2look.com/embed/9781317750307>) (Erişim 22 Mayıs 2024).

hepsi de aynı sayfada yer alan şu âyetleri peş peşe okuduğunda bir iç huzursuzluk yaşayacaktır:

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”¹³ “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Onu tanınamaları kendilerine emredildiği halde tâğûtun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün saptırmanın yollarını arıyor.”¹⁴ “Onlara, “Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin” denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün.”¹⁵ “Hayır, rabbine ant olsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”¹⁶

Böyle bir ikilemde kalan bir Müslüman, nasıl hareket etmesi gerektiğini sorguladığında cevap olarak muhtemelen şu seçeneklerden birisi ile karşılaşacaktır:

1. İslâm’ın amacı tevhid inancını benimseyen ahlaklı bireyler yetiştirmektir. Hukuk alanı, bir başka ifadeyle sosyal hayatı düzenlemek dinin esas amacı değildir. Hukuk, ortak akıl ve toplumsal oydaşım ile devletin yaptırımına dayalı kurallar ile somutlaşır. Bu bakımdan sosyal düzeni pozitif hukuk kuralları sağlar. Sen de buna göre davranırsın.
2. İnandığın değerleri esas alan bir hukuk sistemi içinde yaşamadığını düşünüyorsan, sayet varsa sana bunu sağlayan bir yere göç/hicret edebilirsin.
3. Mevcut sistemi değiştiremediğine göre senin için zaruret hali söz konusudur. Mecburen uygulayamadığına göre kişisel sorumluluğun ve vebalin yoktur.
4. Mevcut sisteme karşı bayrak aç ve kendi hukukunu kendin seçip uygula.
5. Mevcut hukuk sisteminin ve demokrasinin imkânları içinde sana iç huzuru sağlayacak çözümleri ara.

2. Meşruyet Kaygısını Gidermeye Dönük Öneriler

Genel olarak ortaya konabilecek bu beş seçenekten sonuncusu tercih edilerek, söz konusu sorun odağında şu çözüm önerileri arz edilebilir:

2.1. Evliliğin Kuruluşu Aşaması

Evliliğin sonlandırılmasına göre bu aşamada daha az sistemik uyumsuzluk yaşanacağı için burada sadece *aleniyet* ve *tescil* üzerinde durulacaktır.

Tercih ettiğimiz içtihadı göre, şekil şartlarını hâiz ama sadece birkaç şahidin bildiği gizli evlilik geçerli (sahih) olmadığında¹⁷ evlilik akdinin alenî olarak yapılması gerekir.

¹³ en-Nisâ 4/59.

¹⁴ en-Nisâ 4/60.

¹⁵ en-Nisâ 4/61.

¹⁶ en-Nisâ 4/65.

¹⁷ Ebû Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kubrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 2/129: لَا يَجُوزُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ قَالَ: لَا يَجُوزُ: وَأَنَّ كَثْرَتِ النَّبِيِّ إِذَا أَمَرَ بِكُفْمَانِ ذَلِكَ أَوْ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْكُفْمَانِ فَالْبِكَاحُ قَائِدٌ: II, 128: بَكَاحُ السَّيِّرِ حَتَّى يُعْلَنَ بِهِ وَيُشْهَدَ عَلَيْهِ وَاتَّفَقَ أَبُو خَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيُّ، وَمَالِكٌ: III/44: وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ شُرُوطِ الْبِكَاحِ. وَاتَّخَذُوا هَلْ هِيَ شَرْطٌ تَمَامٌ يُؤْمَرُ بِهِ عِنْدَ الدُّخُولِ؟ أَوْ شَرْطٌ صَحَّةٌ يُؤْمَرُ بِهِ عِنْدَ الْعَقْدِ؟ وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بَكَاحُ السَّيْرِ وَاتَّخَذُوا إِذَا أَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ، وَوَصَّيَا بِالْكَفْمَانِ - هَلْ هُوَ سِرٌّ؟ أَوْ لَيْسَ بِسِرٍّ؟ فَقَالَ مَالِكٌ: هُوَ سِرٌّ، وَيُنْفَسَخُ. وَقَالَ أَبُو خَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيُّ: لَيْسَ بِسِرٍّ وَنَسَبَ اخْتِلَافَهُمْ هَلِ الشَّهَادَةُ فِي ذَلِكَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ أَمْ إِنَّمَا الْمَقْصُودُ مِنْهَا سَدُّ ذُرِيَعَةِ الْاِخْتِلَافِ أَوْ الْإِنْكَارِ؟ فَمَنْ قَالَ: حُكْمٌ شَرْعِيٌّ قَالَ: هِيَ شَرْطٌ مِنْ شُرُوطِ الصَّحَّةِ. وَمَنْ قَالَ: تَوَقُّفٌ قَالَ: مِنْ شُرُوطِ التَّمَامِ

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun gizli nikahla ilgili fetvası da şöyledir: “Tarafların şahitler huzurunda irade beyanında bulunmalarına rağmen ailelerinden ve yakın çevrelerinden gizleyerek yaptıkları akit, gizli nikâh olarak adlandırılır. Böyle bir akit, nikâhta bulunması gereken aleniyet niteliğini taşımadığından dinin nikâh ve aile hayatı ile ilgili genel ilkelerine aykırıdır. Sadece iki şahidin bildiği bir nikâh akdinin aleni olduğu söylenemeyeceğinden ailelerin, akrabaların ve komşuların muttali olmadığı bir akit gizli nikâh olmaktan çıkmaz. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.): “Bu nikâhı ilan edip duyurun...” (Tirmizî, “Nikâh”, 6 (No: 1089); İbn Mâce, “Nikâh”, 20 (No: 1895); “Haram olan (ilişki) ile helal olanı (evlilik) ayıran şey, def çalmak ve duyurmaktır.”

Aleniyet, evlenecek olan kişilerin aile ve yakın çevrelerinin bu evliliğe muttali kılınmasıyla sağlanır. Buna tarafımızca “toplumsal meşruiyet” adı verilmiştir. Bununla birlikte “fesâdû’z-zamân” gerekçesiyle bunun yeterli olmayacağını ve yapılan akdin resmen tescilinin gerekli olduğunu da belirtmek gerekir.¹⁸

Bu noktada tescil edilmiş evlilik devam ederken ikinci bir evlilik yapabilmenin imkân ve şartı gündeme gelmektedir. “Raiyye yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menûttur.”¹⁹ kaidesinin bir sonucu olarak kamu otoritesinin, gördüğü lüzum ya da gözettiği maslahat üzerine taaddüd-i zevcâta genel olarak izin vermeme hakkı bulunmaktadır.²⁰ Bununla birlikte tek tek bireyler düşünüldüğünde gerçekten önemsenerek bir sebeple taaddüd-i zevcâtın kendisi için zorunlu olduğu kişiler veya durumlar da hayatın olağan akışı içinde söz konusu olabilecektir.²¹ İşte böyle bir vasatta yukarıdaki tarafımıza ait kavramsallaştırma ile “toplumsal meşruiyet” sağlanmak kaydıyla buna cevâz verilebilir. Aksi durum, ya kimsenin bilmediği gizli evlenmelerin önünü açacak ya da doğrudan zina sonucunu doğuracaktır.

Gündeme gelebilecek olan bu olgusal gerçekliği yasaklasanız da insan tekinin sizin yasağınıza uymayarak yaptığı eylemlerin sonuçlarıyla karşı karşıya kalır ve artık kucağınızda bulduğunuz bu sonuçları hukuk içerisinde anlamlandırmaya çalışmak zorunda kalırsınız. Nitekim Türk Medeni Kanunu’nun 145. maddesi evli olan kişinin yeni evliliğinin mutlak batılınla bâtıl olduğu kuralını koyarken aynı kanunun 295. maddesi evlilik dışı doğan

(Tirmizî, “Nikâh”, 6 (No: 1088), buyurarak aleniliğin ve hatta tescilin gerekliliğine işaret etmektedir. Hz. Ebubekir de gizlenmesi şartıyla yapılan nikâh akdini geçersiz saymıştır. (Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/128-129). bk: *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 426-427.

18 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu “Nikâhın tescili şart mıdır?” sorusuna şu cevabı vermiştir: “Dini kurallara uygun olarak yapılan bir nikâh akdi geçerlidir. Ancak evliliğin bir düzene sokulması ve evlenecek olanların gerekli şartları taşıyıp taşımadığının denetlenmesi bakımından, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden bu yana nikâhlarda aile büyüklüğünün hazır olması, bir hutbe îrâd edilmesi/dua yapılması ve bu arada bir düğün yemeği (velîme) verilmesi müstehap görülmüştür. Tescil gibi bir şekil şartı, ilgili naslarda yoksa da vadeli borç ve hakların yazıyla tespitini ve şâhit bulundurulmasını bildiren âyetin (el-Bakara 2/282) delâleti, bir akit olması hasebiyle nikâhın da tescil edilmesinin uygun olacağını göstermektedir. Bu tescil, kadının haklarının korunması açısından önemli olduğu için ihmal edilmemelidir.” bk. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 424.

19 Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 123; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 58. Süyûtî'nin bu kural altında verdiği şu örnek, devletin ta'addüd-i zevcâtı sınırlandırabileceği hükmünü anlamayı kolaylaştırmaktadır: “Kadın razı olsa bile devlet onu dengi olmayan biri ile evlendiremez. Çünkü denklik hakkı bütün Müslümanları ilgilendirir. Devlet başkanı da onların nâibi konumunda olduğu için bu hakkı kendiliğinden düşüremez.” Celâleddin Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 121: وَمِنْهَا أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَزَوِّجَ امْرَأَةً بغيرِ كَفَاءٍ وَإِنْ رَضِيََتْ لِأَنَّ حَقَّ الْكَفَاءَةِ لِلْمُسْلِمِينَ وَهُوَ كَالنَّائِبِ عَنْهُمْ فَلَا يَقْدِرُ عَلَى إِسْقَاطِهِ

20 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Aksekili Ahmed Hamdi, “İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I”, *Sebilü'r-Reşâd* 9/275 (1379), 226-228 (yazının devamı, takip eden beş sayıda yayımlanmıştır); Mansûrîzâde Saîd, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyyet'te Men' Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330), 233-238; Mansûrîzâde Saîd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330), 295-303; İsmail Hakkı İzmirli, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-i Lafzîdir”, *Sebilü'r-Reşâd* XII/303 (1330), 296-301; Babanzade Ahmed Naim, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir mi imiş?”, *Sebilü'r-Reşâd* 11 [12]/298 (1330 1329), 216-221; İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 5-28. Günümüz İslâm dünyasındaki resmî uygulama ise şöyledir: “Günümüz İslâm ülkelerinde çok evlilik konusunda farklı kanunî düzenlemeler ve uygulamalar vardır. En serbest şekliyle tatbik edildiği ülkelerin başında Suudi Arabistan gelirken Ürdün ve Mısır'da da diğer ülkelere nisbetle daha geniş bir çerçeve içerisinde uygulanmaktadır. Suriye, Irak, Fas, Yemen, Endonezya dahil İslâm ülkelerinin çoğunda çok evlilik hâkimin izni, birinci eşin rızası, iyi halin ve eşlerini geçindirebilecek ekonomik gücün ispatı, birinci eşte hastalık, kısırlık vb. bir durumun bulunması gibi birtakım şartlara bağlanmıştır. Pakistan'da çok evlilik tamamen ilga edilmemişse de getirilen şartlarla oldukça ağırlaştırılmıştır. Tunus ve Türkiye'de ise tamamen yasaklanmıştır.” Kevser Kâmil Ali - Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365-369.

21 *Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*'nin esbâb-ı mücibe sayfalarındaki (s. 17) şu cümleler câlib-i dikkattir: “Ta'addüd-i zevcenin vâcibattan olmayıp umûr-i câizeden olmasına ve umûr-i câizde veliyyü'l- emrin tasarrufu salâhiyeti kaidesi müsellemtâttan bulunmasına binâen ta'addüd-i zevcenin menedilmesi ve hiç olmazsa ilk zevcenin rızasının şart kılınması lüzûmu, vârid-i hâtır olmuş ise de Şer-i Şerîfin ta'addüd-i zevceye müsâadesi, fuhşun men'i ve nüfûs-i ahâlînin tezyîdi gibi nice esbâb ve mesâlihe müstenid olup kadınların erkeklerden ed'âf-ı müdâ'afe ziyâde olduğu hâl-i hazırda ta'addüd-i zevcenin cevâzına olan ihtiyaç, sadr-ı İslâm'dan dün bulunmamasına, hasbe'l-beşeriyye hiçbir kadının darraya muvâfakat etmeyeceği tabii olup bu halde keyfiyeti onların rızasına ta'lik etmek, men'a mu'âdil ve bu sûrette de cevâzındaki mesâlih zâil olacağına...”

ve kararda dayandığı esasın İslâm hukukuna yani fikhî birikime uygunluğu değil, dine açık bir aykırılığının olmaması yeterlidir.²⁷ İzzeddin b. Abdisselâm'ın (öl. 660/1262) şu cümleleri bu görüşün gerekçesini de ifade etmektedir:

“Kâfirler büyük bir beldeyi istila eder de orada Müslümanların maslahatını gözetken bir yargıç tayin ederse bu yargıcın bütün kararları, genel maslahatı sağlayıp yaygın mefsedeti gidermek bakımından geçerlidir. Zira genel maslahatı dikkate almamak ve yaygın mefsedete alan açmak, şeriatin rahmet niteliği ve kulların maslahatına riayet ilkesiyle bağdaşmaz.”²⁸

b. İslâm toplumlarında resmen tescil edilmiş bir evlilik, talâk yetkisi bulunan eşlerden biri tarafından mahkeme dışında sonlandırılmışsa ve İslâm hukuku hükümlerince devam etmesi de artık mümkün değilse mahkemece tescil edilme prosedürü takip edilmelidir. Bu noktadaki sorumluluk, evlilikleri biten kişilerdedir.

c. Evliliğin resmen tescil edilmemiş olması ve eşlerin her ikisinin de İslâm hukukuna göre hareket etmeyi istemeleri halinde ayrılık konusu, önce ilgili âyet-i kerîme²⁹ gereği ve *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin kavramsallaştırmasıyla “Aile Meclisi”ne³⁰ getirilmelidir. Bu meclis, her iki tarafın ailesinden seçilecek kimselerle kurulamıyorsa tarafların yakın arkadaşlarından bir hakem heyeti oluşturulabilecektir. Bu meclisin veya hakem heyetinin görevi, öncelikli olarak arayı bulup ıslah etmektir. Bunun artık imkânsız olduğu bir durumda meclis veya hakemler tefrik kararı verirler. Bu karar ilâm niteliğindedir.

d. Evliliğin resmen tescil edilmemiş olması ve eşlerden birisinin İslâm hukukuna göre hareket etmeyi isteyip diğerinin buna yanaşmaması halinde ise yine eşlerin yakın çevresinden, bu mümkün olmazsa onları bir şekilde tanıyan kimselerden bir hakem heyeti oluşturulur. Heyet, ıslah girişimlerinde başarılı olamazsa tefrik kararı verir.³¹ Bu karar da ilâm niteliğindedir.

e. İslâm toplumları dışında yaşayan Müslümanların durumuna gelince, burada da şu ihtimaller söz konusu olacaktır:

gerekir (Şeyhizâde, *Mecme'u'l-enhur*, 2/142). İddetini tamamlayan bu kadın dilerse bir başkası ile evlenebileceği gibi, eski eşinin de istemesi durumunda, yeniden nikâh kıymak suretiyle aile kurabilir. Bu takdirde daha önce başka bir boşama olmamış ise, evliliği iki nikâh bağı ile devam eder.” *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 452.

²⁷ Bu konuda bk. Şehâbeddin Karâfi, *el-lhkâm fî temyizi'l-fetâvâ anî'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 88: “وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع ويتنقض: إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي. وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يكن إلا قسم واحد، وهو المجتمع عليه... واعلم أن معنى قول العلماء: إن حكم الحاكم يتنقض إذا خالف القواعد أو النصوص أو القياس الجلي: إذا لم يعارض القواعد أو القياس الجلي أو وإذا رفع إلى القاضي حكم. Burhâneddin Mergînânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Dârü Kahraman, 1986), 3/107. حاكم أمضاء إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع بأن يكون قولاً لا دليل عليه. وفي الجامع الصغير: وما اختلف فيه الفقهاء ففضى به القاضي ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك أمضاء. والأصل أن القضاء متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه ينفذه ولا يردده غيره، لأن اجتهاد الثاني كاجتهاد الأول، وقد يرجح الأول باتصال القضاء به فلا يتنقض بما هو دونه

²⁸ Ebû Muhammed İz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1991), 85: “فَوَلُّوا الْقَضَاءَ لِمَنْ يَقُومُ بِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ الْعَاقَةِ، فَالَّذِي يَظْهَرُ إِنْشَادُ ذَلِكَ كَلِمَةً جَلِيًّا لِلْمَصَالِحِ الْعَاقَةِ وَدَفْعًا لِلْمَفَاسِدِ الشَّامِلَةِ، إِذْ: يَتَغَدَّى عَنْ رَحْمَةِ الشُّعْرِ وَرِعَايَةِ لِمَصَالِحِ عِبَادِهِ تَغْطِيلُ لِمَصَالِحِ الْعَاقَةِ وَتَحْمُلُ الْمَفَاسِدِ الشَّامِلَةَ، لِقَوَاتِ الْكَمَالِ فِيمَنْ يَتَغَايَى تَوَلِّيَتَهَا لِمَنْ هُوَ أَهْلُ لَهَا، وَفِي ذَلِكَ اِخْتِمَالٌ بَعِيدٌ. Benzer bir yaklaşım için bk. Ebû'l-Abbâs Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 10/107-109. Krş. Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 116-118.

²⁹ en-Nisâ 4/35.

³⁰ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, md. 130. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İçtimaiyat Profesörü Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu, “aile meclisi” kavramının daha önce Avrupa kanunlarında kullanıldığını ve Fransızca “Conseil de famille”den aynen tercüme edilip *Kararnâme*'ye derc edildiğini, sonrasında da “Kitap'tan yerinin arandığını” söylemektedir. bk. Findıkoğlu, “Aile Hukukumuzun Tedvinine Meselesi”, 712. Kari-koca arasındaki sorunun öncelikle her birinin ailesinden birer hakem tayin ederek çözülmesini emreden âyetin (en-Nisâ 4/35) aile/ehl vurgulu açık lafzından hareketle “aile meclisi” kavramına ulaşmak zor olmasa gerektir. Bunun için tercüme arayışına girmeye ve benzer hukukî tefekkür ve çözümlemelerde tesir-teessürden bahsetmeye gerek yoktur.

³¹ Din İşleri Yüksek Kurulu “Resmî nikahı bulunmayan evli bir kadın nasıl boşanabilir?” sorusuna verdiği cevapta “Ailelerden biri hakem seçmeye yanaşmazsa sorumluluk sahibi yakınları âdil ve tarafsız bir hakem seçebilirler... Buna göre erkek boşamaya yanaşmazsa kadının ayrılması hakemler aracılığıyla gerçekleştirilebilir” demiştir. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 449.

ea. İslâm hukukuna göre hareket etmeyi benimseyen eşlerin resmen tescil edilmiş olan evlilikleri bitme tehlikesi yaşıyorsa, niteliği yukarıda açıklanan aile meclisi veya hakem heyeti devreye girer. Eğer tefrik kararı çıkmışsa bu karar tescil edilmek üzere taraflarca veya birisince o bölgenin mahkemesine götürülür. Gayrimüslim mahkemenin kararı ilkten bir hüküm tesisi değil, aslında daha önce İslâm hukuku hükümlerine uygun olarak verilen kararın tescili anlamına gelir.

eb. Böyle bir toplumda resmen tescil edilmiş bir evlilik, talâk yetkisi bulunan eşlerden biri tarafından mahkeme dışında sonlandırılmışsa ve İslâm hukuku hükümlerince devam etmesi de artık mümkün değilse mahkemece tescil edilme prosedürü takip edilmelidir.

ec. Eşlerden birisinin yanaşmaması sebebiyle sorunun Müslümanlardan oluşan hakem heyetine götürülemediği durumlarda, boşanmak isteyip bunu da İslâm hukuku çerçevesinde meşrulaştırmak isteyen eş, gayrimüslim ülkenin mahkemesinde dava açar; çıkan boşanma kararını varsa yaşadığı bölgedeki, yoksa en yakındaki fakihler heyetine iletir. Bu heyet de mahkeme kararı doğrultusunda tefrik kararı verir.³² Bazılarınca prosedürel ya da teatral olmakla eleştirilse de bu çözüm, İslâm hukukuna göre meşruiyet arayışında olan kişileri rahatlatacak ve yukarıda meallerini verdiğimiz Nisâ 4/59-61, 65 âyet-i kerîmeleri yanında "...Allah, mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir."³³ âyetine dayanarak gayrimüslim ülke mahkemelerinin Müslümanlar hakkında velayet ve hüküm tesis etme yetkisi bulunmadığı gerekçesiyle bu evliliğin bitmediği iddialarının ortaya çıkaracağı kaosu engelleyecektir.³⁴

ed. Evliliğin resmen tescil edilmemiş olması ve eşlerin her ikisinin de İslâm hukukuna göre hareket etmeyi istemeleri halinde yukarıdaki c maddesi uyarınca hareket edilecektir.

ee. Evliliğin resmen tescil edilmemiş olması ve eşlerden birisinin İslâm hukukuna göre hareket etmeyi isteyip diğerinin buna yanaşmaması halinde ise yukarıdaki d maddesi uyarınca hareket edilecektir.

Bu araştırmada son olarak, müzakeresini yaptığımız sorunun ülkemiz özelinde çözüme kavuşturulmasında devreye alınabilecek bir hukukî müessese olan "tahkim"e işaret edilecektir. 6100 sayılı Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nun 407-444. maddelerinde düzenlenen "Tahkim", çifte hukuk gerçekliğinin bulunduğu toplumlarda ara çözümler sunmaya müsait görünmektedir. Kanunun 412. maddesindeki tanımla "Tahkim sözleşmesi, tarafların, sözleşme veya sözleşme dışı bir hukukî ilişkiden doğmuş veya doğabilecek uyuşmazlıkların tamamı veya bir kısmının çözümünün hakem veya hakem kuruluna bırakılması hususunda yaptıkları anlaşmadır." Kanun, tahkimde uygulanacak hukuk

³² el-Meclisü'l-Ürubbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs, 2000 yılında İrlanda Dublin'de yaptığı toplantıda aldığı 15 (3/5) sayılı kararında, İslâm ülkesi dışında gayrimüslim bir hâkimin Müslümanlar hakkında verdiği boşama hükmünün doğrudan geçerli olduğu hükmünü benimsemiştir: فإنه يتعين على المسلم تنفيذ قرار القاضي غير المسلم بالطلاق؛ لأنه يعيش في ظل قانون البلاد التي يقيم فيها، وهو بهذا راضٍ ضمناً بما يصدر عنه.

Ülkemizde Halil Günenç ve Mustafa Bülent Dadaş da İslâm ülkesi dışında gayrimüslim hâkimin kararının, başka bir işleme gerek duyulmaksızın aynı şekilde geçerli olacağı kanaatinde. bk. Dadaş, "Hudûdü salâhiyyeti'l-kâdî fi't-tefrîk beyne'z-zevceyn", 674-675. Buna karşılık Dâru'l-İftâ'i'l-Misriyye (الأحكام الصادرة بطلاق المسلمين في ديار غير المسلمين لا يعتد بها شرعاً حتى يصادق عليها الزوج المسلم أو تعتمدها المراكز)

(الإسلامية المصرح لها من الجهات الرسمية هناك بالتزويج والتطليق), Dâiretu'l-İftâ'i'l-Âm el-Ürdünî, Mecmeu'l-Fikhi'l-Hindî ve The Fiqh Council of North America (FCNA) başta olmak üzere pek çok fetva kurulu, gayrimüslim hâkimin bir Müslüman hakkındaki yargı kararının tek başına geçerli olmayacağı görüşündedir. Doğudan batıdan on beş ayrı fetva kurulunun konuya yaklaşımları ve bazı ayrıntılar için bk. Yousef Aly Wahb, "Secular Court-Ordered Divorces: What Modern Fatâwâ and Canadian Imams Say", *Canadian Journal of Law and Society* 38/1 (2023), 67-88. İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı olan *Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî* ise gayrimüslim mahkeme kararlarını ahvâl-i şahsiyye dışındaki konularda doğrudan geçerli sayarken bu alanda İslâmî tahkimin veya fetvanın zorunlu olduğuna karar vermiştir: لا مانع من تحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء الوضعي عندما يتعين سبيلاً لاستخلاص حق أو دفع مظلمة، وفي قضايا الأحوال الشخصية لا بد من الالتزام بأحكام الشريعة، عن طريق التحكيم الإسلامي أو الفتوى الشرعية مع الالتزام بها.

<https://iifaaifi.org/ar/2209.html> (Erişim 12 Haziran 2024)

³³ en-Nisâ 4/141.

³⁴ İslâm dünyası dışında yaşayan Müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemek ve sorunları çözmek amacıyla bir oluşuma gitmelerinin gerekliliği ve bu oluşumun kararlarının bağlayıcı olduğu konusunda bk. Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, 10/135.

kurallarını tayin etmemiş; 433. maddesindeki genel yaklaşımıyla hakem veya hakem kurulunun “ancak tarafların açıkça yetkili kılınmış olmaları şartıyla hakkaniyet ve nasâfet kurallarına göre veya dostane çözüm yoluyla karar verebileceği” yetkisini tanımıştır. Öyle ki; doktrinde bu açık yetkinin tarafların uyuşmazlıklarını çözecek hukuk kurallarını veya sistemini belirleme hakkını verdiği yönünde yorumlar yapılmıştır.³⁵ Yargıtay’ın bazı kararları da bu yorumları teyit edici bir üsluba sahiptir. Nitekim Yargıtay 6. Hukuk Dairesi’nin 28.03.2023 tarih, 2023/989 Esas ve 2023/1241 Karar’ı şu şekilde tanzim edilmiştir:

“...Yine davacının esasa yönelik fiyat farkına ilişkin itirazları incelendiğinde, taraflar arasındaki sözleşme gereğince oluşturulan üç kişilik hakem heyeti, incelemeleri sonucunda bir karara varmıştır. Hakem heyeti, süreci yürütürken bilirkişiden rapor alıp almamakta takdir hakkına sahip olduğu gibi, *uygulanacak hukuk kurallarının tespiti ve tahlili de hakem heyetine aittir. Hakem heyeti kararının esastan incelenmesi gibi hususlar, hakem heyeti kararının iptali istemli davada tartışma konusu yapılması mümkün değildir.*”³⁶

Yargıtay kararlarında yer alan “Uygulanacak hukuk kurallarının tespiti ve tahlili de hakem heyetine aittir.” cümlesinin yukarıdaki doktriner yorumlar doğrultusunda fiilen hayat bulduğu da görülmektedir. Gerek Türkiye’deki gerekse yurtdışındaki ticarî aktörler arasındaki uyuşmazlıkların çözülmesi için tahkim ve arabuluculuk hizmeti sunmak üzere bağımsız, tarafsız ve özerk bir kurum olarak tesis edilen İstanbul Tahkim Merkezi (ISTAC)³⁷ uyuşmazlığın taraflarına “Uygulanacak Hukukun Türk Hukuku Olmasını İstiyor musunuz?” sorusuna “Hayır” dendiğinde alternatif olarak birçok hukuk sistemi seçeneğini sunmaktadır.³⁸

İşte bu kanun maddeleri, yorumları ve fiilî örnekler, istenilmesi halinde ve demokratik haklar temelinde kişilerin kendi gönüllerindeki hukukî meşruiyete ulaşabilmelerinin önünü de açmaktadır.

Geldiğimiz bu noktada konunun “kamu düzeni”ni ilgilendirmesi yani sadece kişilerin iradelerine bağlı olmayıp bunun ötesinde ülkenin hukuk düzeninin temel ilkeleriyle sağlanan kamu menfaatiyle yakından ilişkili olması sebebiyle tahkime elverişli olmadığı itirazı yapılabilir. Nitekim Türk pozitif hukuku, aile merkezli uyuşmazlıkların tahkim yoluyla sonuca bağlanmasına kamu düzenini ilgilendirmesi gerekçesiyle henüz sıcak bakmamaktadır. Öyle ki anlaşmalı boşanmalarda bile eşlerin boşanma yönündeki kararlarını mahkeme önünde açıklamaları ve boşanma anlaşmalarının hâkim onayından geçmesi gerekmektedir.³⁹ Bu konudaki tutum o kadar katıdır ki Yargıtay, Türk Medenî Kanunu’nda belirtilen rızâ boşanma ile ilgili şartlar gerçekleşmeden tarafların karşılıklı olarak boşanma isteklerine dayanan yabancı mahkemelerden alınan boşanma ilâmlarının Türkiye’de tanınmasının kamu düzenini

³⁵ Nuray Ekşi, *Hukuk Muhakemeleri Kanunu’nda Tahkim* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 167; İbrahim Ülker, “Türkiye’de Tahkimde İslam Hukuku Kuralları Uygulanabilir mi?”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2020), 1083-1110; İbrahim Ülker, “Tahkim ve Arabuluculukta Uyuşmazlıkların Mecelle Hükümlerine Göre Çözülmesi Mümkün mü?”, *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı* (İstanbul: Sonçağ Matbaacılık, 2018), 454-467. Nitelikli bir özet ve yorum için bk. Muhammed Fatih Ünlü, *İslam Hukukunda Tahkim* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 101-121.

³⁶ Örnek kararlar olarak Ünlü, adı geçen tezinin 103. sayfasında şunları kaydetmektedir: Yargıtay 3. Hukuk Dairesi, 29.11.2022 tarih, 2022/4469 Esas ve 2022/9039. Karar; Yargıtay 6. Hukuk Dairesi, 17.01.2023 tarih, 2023/4980 Esas ve 2023/57. Karar; Yargıtay 11. Hukuk Dairesi, 08.05.2023 tarih, 2021/8412 Esas ve 2023/2807. Karar; Yargıtay 6. Hukuk Dairesi, 26.09.2023 tarih, 2023/2653 Esas ve 2023/2952. Karar.

³⁷ <https://istac.org.tr/tr/> (Erişim 26 Mayıs 2024).

³⁸ <https://istac.org.tr/tr/uyusmazlik-cozumunu/tahkim/ornek-tahkim-sarti/> (Erişim 26 Mayıs 24).

³⁹ *Türk Medeni Kanunu*, md. 168-170; 184/5: “Boşanma veya ayrılığın fer’î sonuçlarına ilişkin anlaşmalar, hâkim tarafından onaylanmadıkça geçerli olmaz.”. Hukuk Muhakemeleri Kanunu’nun tahkim ile ilgili 408. maddesi (“Taşınmaz mallar üzerindeki aynı haklardan veya iki tarafın iradelerine tabi olmayan işlerden kaynaklanan uyuşmazlıklar tahkime elverişli değildir.”) ile Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu’nun 1. maddesi (“Bu Kanun, yabancılık unsuru taşıyanlar da dâhil olmak üzere, ancak tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebilecekleri iş veya işlemlerden doğan özel hukuk uyuşmazlıklarının çözülmesinde uygulanır. Şu kadar ki, aile içi şiddet iddiasını içeren uyuşmazlıklar arabuluculuğa elverişli değildir.”) bu minvalde yorumlanmaktadır.

bozacağını belirtmektedir.⁴⁰ Fakat bu itirazın pek çok açıdan haklı bir temele dayanmadığı söylenebilir.

Öncelikle belirtilmelidir ki, *kamu düzeni* (ordre public) kavramı son derece muğlak ve soyut bir içeriğe sahiptir. “Belirli bir ülkede, belirli bir zamanda, belirli bir konuda kamu yararını, kamu vicdanını ve genel ahlakı çok yakından ilgilendiren, toplumun temel yapısını ve çıkarlarını koruyan kurallar bütünüdür.”⁴¹ şeklinde tanımlanan bu kavramın anlam ve kapsamının belirlenmesi hem zor hem de sübjektif takdirlere açıktır. Kamu düzeni kavramının bu takdir niteliğine ve öznel karakterine dikkat çeken ünlü Alman hukukçu Andreas Bertalan Schwarz (öl. 1953) bunu kesin olarak sınırlandırma imkânının olmadığını söyler.⁴² Ünlü Fransız hukukçu Niyabet de kamu düzeni kavramının somut olarak ifade edilebilmekten çok hissedilebilen ve sezinlenebilen şeyler olduğunu belirtmiştir.⁴³ Bu sebeple kavram sıklıkla konjonktürel ve hatta ideolojik değerlendirmelere kurban edilmektedir. Dolayısıyla kamu vicdanında sorun olarak görülmemen; siyasî, sosyal, ekonomik, ahlakî ve hukukî açılardan toplumun temel yapısı ile çatışmayan, hâkim toplumsal kabullere ve inanışlara uygun olup tarihsel derinliği de bulunan konulardaki çifte meşruiyet arayışlarının “kamu düzeni” gerekçesiyle ötelenmesi haklı bir temele dayanmamaktadır.

Söz konusu itirazın çok da haklı olmadığını gösteren bir diğer somut delil, boşanma dâhil, aileyi ilgilendiren hukukî sorunları mahkeme dışında çözümleme mekanizmalarının dünyada aktif bir biçimde devrede olduğu gerçeğidir. Gerçekten de gerek Doğu’da gerekse Batı’da pek çok ülke aile uyumsuzluklarını mahkeme dışında çözme imkânını sağlamış ve vatandaşlarının bu konuda kendi tercihleriyle hareket edebilmelerine onay vermiştir. Mesela İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü’nün “Yabancı Ülke Adli veya İdari Makamlarınca Verilen Kararların Tescili” konulu ve 06.02.2019 dağıtım tarihli yazısının ekinde yer alan listede mahkeme dışı boşanma kurumunun kabul edildiği ülkeler sıralanmıştır. Bahsi geçen listeye göre bu ülkelerden bazıları ve izledikleri yöntemler şu şekildedir:

Belarus: Ortak çocuk bulunmaması ve mal paylaşımında anlaşmazlık olmadığı durumlarda belediye, evlilik dairesi gibi evliliği gerçekleştiren kurumlar önünde boşanma.

Brezilya: Anlaşma olması ve çocuk bulunmaması halinde noterler önünde boşanma.

Çin Halk Cumhuriyeti: Anlaşma olması halinde evlendirme daireleri önünde boşanma.

Danimarka, Fransa, Gürcistan: Nüfus kayıt idarelerinde anlaşmalı boşanma.

İspanya, İtalya, Japonya: Belediye önünde anlaşmalı boşanma.

Kazakistan: İdarî makamlar önünde anlaşmalı boşanma.

Moldova: İdarî makamlar önünde anlaşmalı boşanma.

Norveç, Özbekistan: Eşlerin çocuksuz olmaları ve anlaşmaları halinde idarî makamlar önünde boşanma.

⁴⁰ Yargıtay 2. Hukuk Dairesi’nin 15.05.1984 tarihli 1984/2674 Esas no ve 1984/4577 Sayılı Kararı: “... Tanınması istenen yabancı mahkeme ilâmında sebep gösterilmeksizin tarafların rızâi olarak boşanmalarına yer verilmiştir. Tanınması istenen yabancı mahkeme ilâmı kamu düzenine aykırı olup, tanıma isteğinin reddi doğrudur...”. Her iki tarafın da razı olmasına rağmen mahkeme ilâmında sebep gösterilmemiş olması ayrıntısına takılarak boşanmanın kabulünü “kamu düzeni” ihlali gören bu karar, doktrinde haklı olarak eleştirilmiştir. Eleştiriler için bk. Ergin Nomer, *Devletler Hususi Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2002), 399-400. Buna karşılık şöyle mahkeme kararları da mevcuttur: “... Suudi Arabistan’da talâk yolu ile yapılan bir boşanmanın, eşlerden birinin Türk vatandaşı olması halinde dahi, talâk beyanına dayanan Suudi Arabistan Krallığı Cidde Kadısının vermiş olduğu boşanma kararının Türkiye’de kamu düzenine açıkça aykırılık teşkil etmeyeceğinden, tanınmasına karar verilmiştir...”. Kadıköy 2. Asliye Hukuk Mahkemesi’nin 07.02.1991 tarih ve 1990/853 Esas no ve 1991/941 Sayılı Kararı. Ayrıca bk. Ergin Nomer, “Suudi Arabistan Hukukuna Göre Talâk ve Türkiye’de Tanınması (Talâk ve Türk Kamu Düzeni)”, *İstanbul Barosu Dergisi* 7-8-9 (1991), 501-508.

⁴¹ bk. Ahmet Cemal Ruhi - Yavuz Kaplan, “Yabancı Mahkeme ve Hakem Kararlarının Tenfizi Açısından Kamu Düzeni (Ordre Public)”, *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni* 22/2 (2002), 643.

⁴² Schwars, *Borçlar Hukuku Dersleri*, çev. Bülent Davran (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1948), 343 akt. Ünlü, *İslam Hukukunda Tahkim*, 111.

⁴³ Bu alıntıyla birlikte kavramın tahlili için bk. Yargıtay, 15. Hukuk Dairesi’nin 12.05.2014 tarihli 2014/2183 Esas nolu ve 2014/3226 sayılı Kararı.

Romanya: İdarî makamlar önünde anlaşmalı boşanma.

Rusya: İdarî makamlar önünde anlaşmalı boşanma.⁴⁴

Buraya kadar yapılan izahlar ve verilen örnekler, aile merkezli uyumsuzlukların giderilmesinde tarafların meşruiyet kaygılarını da gözetken mevzuat düzenlemelerinin yapılmasının ve gerekli mekanizmaların ihdasının mümkün olduğunu göstermektedir. Bu yöndeki yorum ve teklifleri içeren araştırmaların son zamanlarda pozitif hukuk doktrininde de görünür hale gelmesi⁴⁵ atılacak adımları kolaylaştırması bakımından ümit verici sayılmalıdır.

Sonuç

Bilinç düzeyi yüksek kişi ve toplumlar, davranışların hem inanç hem ahlak hem de yürürlükteki hukuk mevzuatı bakımından meşru olması konusunda duyarlıdır. Sosyal psikolog Erol Güngör'ün (öl. 1983) ifadesiyle "hayatı yapanlarla hukuku yapanların" aynı kişiler olduğu bir yerde, yürürlükteki hukukun çerçevesi dışında farklı bir meşruiyet arayışı söz konusu olmaz. Fakat hayat ile mer'î hukuk arasında bir makas aralığı yani uyumsuzluk varsa işte orada farklı meşruiyet arayışları da kendiliğinden zuhur eder. Meşruiyet kaygılarının giderilemediği durumlar ise ya takip ve kontrol edilemeyen işlemler veya huzursuz ve kaotik toplumsallıklar ya da isyankâr bireyler üretir. Bu olumsuz sonuçlarla karşılaşmak istemeyen yüksek toplumlar, bünyelerindeki farklı meşruiyet arayışlarını karşılayabilecek mevzuatı üretmiş ve mekanizmaları hayata geçirmişlerdir. Aynı uygulamanın bu topraklarda da vücut bulması pekâlâ mümkündür. Yapılacak kısmî değişikliklerle halkın inanç ve ahlak değerleriyle de uyumlu bir aile hukuku anlayışına alan açmak hem çatışmadan uzak huzurlu bir toplum hem de toplumsal sözleşmeye saygılı mutlu bireyler meydana getirecektir. Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nun 407-444. maddelerinde düzenlenen "Tahkim" müessesesi bu olumlu sonuçları elde etmeye elverişli görünmektedir.

Hâl böyleyken bu noktada "kamu düzeni" gibi soyut, "laiklik" gibi ideolojik bir bahane, savunulabilir görünmemektedir. Türkiye toplumu üzerinde araştırmaya dayalı derin sosyopsikolojik tahlilleri olan Erol Güngör'ün cümleleriyle ifade edersek:

"Bir din sadece insanla Tanrı arasındaki münasebetleri değil de aynı zamanda insanlar arasındaki münasebetleri de düzenlediğine göre, o dinin mensupları en azından kendi aralarında inandıkları dinin prensiplerinin geçerli olmasını isteyeceklerdir. Nitekim 19. yüzyıldan bu yana İslam ülkelerinde birçok Batılı kanunun kabul edilip yürürlüğe konmuş olması, oralarda çeşitli derecelerde huzursuzluklara yol açmış bulunuyor. Bu huzursuzluklar modern hukuk sistemlerine karşı reaksiyonları değil, modern sistemlerin tamamen yabancı kültürlerden olduğu gibi alınmasına karşılık, yerli hukuku gözetecek kanunlara duyulan özlemi temsil etmektedir. İslam hukukunun meseleleri ile ilgili tartışmaları Türkiye'deki laiklik esasına aykırı bulanlar da vardır. Bizim bir sosyal ilimci olarak işin siyasî tarafıyla ilimiz bulunmamakla birlikte, bu noktada laiklik prensibiyle çatışan herhangi bir husus görmüyoruz. Meseleyi fazla uzatmamak için şu kadarını söyleyelim ki, dine uygun hukuk ile dinî hukuk birbirinden ayrı şeylerdir. Bir hukukçunun şu veya bu meselede İslam hukukunun hükümlerine itibar edilmesini istemesi, devletin temel nizamlarını din esasına oturtmak manasına gelmez."⁴⁶

Sonuç itibarıyla makale içinde işaret edilen uluslararası ve hatta medeniyetler arası uygulamalar ve hukukî çözümler gerek ailenin kuruluşu ve yaşatılması gerek uyumsuzlukların giderilmesi ve gerekse sonlandırılması aşamalarında tarafların meşruiyet

⁴⁴ Merve Ürem Çetinel - Güneş Biset Sena, "Mahkeme Dışı Boşanma Kurumu ve Türk Hukukunun Bu Kuruma Yaklaşımı", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 5/1 (2020), 316-317.

⁴⁵ Daha önce atfı yapılanlar dışında mesela bk. Muharrem Balci, *İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim* (İstanbul: Danışman Yayınları, 1999); Nuray Ekşi, *Milletlerarası Özel Hukukta Medenî Olmayan Evliliklerin ve Adli Olmayan Boşanmaların Tanınması* (İstanbul: Beta Yayınları, 2012); Ayşe Yasemin Aydoğmuş, "Aile Hukuku Hakemleri Enstitüsü Kuralları Uyarınca Aile Hukuku Tahkimi", *Public and Private International Law Bulletin* 40/2 (2020), 1261-1291; Recep Çiğdem, "Çok Hukukluluk ve Aracılık/Tahkim Bağlamında Osmanlı ve Türk Hukuk Sistemlerinin Karşılaştırılması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 239-255; Feriha Bilge Tanrıbilir, "Türk Hukukunda Yabancı Makamlarca Verilen Boşanma Kararlarının Tanınmasına İlişkin Gelişmeler", *Milletlerarası Özel Hukukta Güncel Gelişmeler Sempozyumu* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2009), 375-387.

⁴⁶ Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981), 91.

kaygılarını da gözetken normatif düzenlemelerin yapılmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Toplumun temel yapısı ile çatışmadığı için kamu vicdanında sorun olarak görülmeyen, hâkim toplumsal kabullere uygun olup tarihsel derinliği de bulunan konulardaki çifte meşruiyet arayışlarının, ideolojik ve konjonktürel yüklemelere son derece açık olan “kamu düzeni” kavramına dayanarak perdelenmesi haklı bir temele dayanmamaktadır. Diğer taraftan özellikle milyonlarca Müslümanın yaşadığı Batı toplumlarında elde edilen tecrübe, meşruiyet sorununu aşmaya yönelik mekanizmaların ihdasını da kolaylaştıracaktır. Bu yöndeki yorum ve teklifleri içeren doktriner araştırmaların son zamanlarda ülkemiz özelinde çoğalması, ümit verici bir gelişme olarak kaydedilmelidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I". *Sebilü'r-Reşâd* 9/275 (1379), 226-228.
- Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Hukukuna Giriş (Klasik Dönem)*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2023.
- Aydoğmuş, Ayşe Yasemin. "Aile Hukuku Hakemleri Enstitüsü Kuralları Uyarınca Aile Hukuku Tahkimi". *Public and Private International Law Bulletin* 40/2 (2020), 1261-1291. <https://doi.org/10.26650/ppil.2020.40.2.823277>
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir mi imiş?". *Sebilü'r-Reşâd* 11 [12]/298 (1330 1329), 216-221.
- Balcı, Muharrem. *İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim*. İstanbul: Danışman Yayınları, 1999.
- Çetinel, Merve Ürem - Güneş, Biset Sena. "Mahkeme Dışı Boşanma Kurumu ve Türk Hukukunun Bu Kuruma Yaklaşımı". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 5/1 (2020), 309-340. <https://doi.org/10.33432/ybuhukuk.633547>
- Çiğdem, Recep. "Çok Hukukluluk ve Aracılık/Tahkim Bağlamında Osmanlı ve Türk Hukuk Sistemlerinin Karşılaştırılması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 239-255.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Hudûdü salâhiyyeti'l-kâdî fi't-tefrîk beyne'z-zevceyn". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 655-684.
- Derdîr, Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Sîdî Halîl (Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ekşi, Nuray. *Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nda Tahkim*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Ekşi, Nuray. *Milletlerarası Özel Hukukta Medenî Olmayan Evliliklerin ve Adlî Olmayan Boşanmaların Tanınması*. İstanbul: Beta Yayınları, 2012.
- Erol, Burak Gani. "Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 73-87. <https://doi.org/10.31624/tkbbvd.2018.13>
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi". *Tedris Hayatının Otuzuncu Yıldönümü Hatırası Olmak Üzere Medenî Hukuk Ordinaryüs Profesörü Ebû'l-ula Mardin'e Armağan*. 687-738. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1944.
- Foblets, Marie-Claire. "Accommodating Islamic Family Law(s) A Critical Analysis of Some Recent Developments and Experiments in Europe". *Applying Sharia in the West*. ed. Berger Maria. 207-227. Leiden: Leiden University Press, 2013. <https://doi.org/10.1515/9789400601055-012>
- Fredriksen, Katja Jansen. "The Recognition of Transnational Muslim Marriages And Divorces by Norwegian Courts And Other Competent Authorities: Dynamics Between Legislation And Legal Practice". *Muslim Family Law in Western Courts*. ed. Elisa Giunchi. 87-112. New York: Routledge Press, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315796369-5>
- Giunchi, Elisa. "Muslim Family Law and Legal Practice in the West". *Muslim Family Law in Western Courts*. sayfa aralığı? ed. Elisa Giunchi. New York: Routledge Press, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315796369>
- Güngör, Erol. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*. (1336/1917).
- Hussain, Syed Adnan. "Anglo-Muhammadan Law". *The Oxford Handbook of Islamic Law*. ed. Anver Emon - Rume Ahmed. 537-550. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

- İbn Rüşd Hafîd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Cevâzın Ahkâm-ı Şerî'attan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-i Lafzîdir". *Sebîlü'r-Reşâd* 12/303 (1330), 296-301.
- Karâfî, Şehâbeddin. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Kâsânî, Alâeddin. *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". 105-120. *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017.
- Mansûrîzâde, Saîd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330), 295-303.
- Mansûrîzâde, Saîd. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyyet'te Men' Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330), 233-238.
- Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye*. (1868-1876).
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Dârü Kahraman, 1986.
- Nomer, Ergin. *Devletler Hususi Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2002.
- Nomer, Ergin. "Suudi Arabistan Hukukuna Göre Talâk ve Türkiye'de Tanınması (Talâk ve Türk Kamu Düzeni)". *İstanbul Barosu Dergisi* 7-8-9 (1991), 501-508.
- Ocakoğlu, Ömer Faruk. *Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler ve Toplumsal Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Özen, Şükrü. "Kâdıkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Prief, Yvonne. "Muslim Legal Practice in the United Kingdom: the Muslim Arbitration Tribunal". *Legal Pluralism in Muslim Contexts*. ed. Oberauer Norbert vd. 12-42. Leiden: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004398269_003
- Rohe, Mathias. "Sharia and Muslim Diaspora". *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. ed. Rudolph Peters - Peri Bearman. 261-277. Farnham: Ashgate Publishing, 2014.
- Ruhi, Ahmet Cemal - Kaplan, Yavuz. "Yabancı Mahkeme ve Hakem Kararlarının Tenfizi Açısından Kamu Düzeni (Ordre Public)". *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni* 22/2 (2002), 643-664.
- Sahnûn, Ebû Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Sidî Halil b. İshak. *Muhtasarı Halîl*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Tanrıbilir, Feriha Bilge. "Türk Hukukunda Yabancı Makamlarca Verilen Boşanma Kararlarının Tanınmasına İlişkin Gelişmeler". *Milletlerarası Özel Hukukta Güncel Gelişmeler Sempozyumu*. 375-387. Ankara: Savaş Yayınevi, 2009.
- Ülker, İbrahim. "Tahkim ve Arabuluculukta Uyuşmazlıkların Mecelle Hükümlerine Göre Çözülmesi Mümkün mü?". *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı*. 454-467. İstanbul: Son Çağ Matbaacılık, 2018.
- Ülker, İbrahim. "Türkiye'de Tahkimde İslam Hukuku Kuralları Uygulanabilir mi?". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2020), 1083-1110. <https://doi.org/10.15337/suhfd.728716>
- Ünlü, Muhammed Fatih. *İslam Hukukunda Tahkim*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, “Türk Hukuk Hayatındaki Düalizm ve Şer’î Hukuktan Laik Hukuka Geçiş”, *Yargıtay Yüzüncü Yıldönümü Armağanı*. 705-724. İstanbul: İstanbul Cezaevi Matbaası, 1968.
- Venşerîsî, Ebü’l-Abbâs. *el-Mi’yâru’l-mu’rib ve’l-câmi’u’l-muğrib ‘an fetâvâ ‘ulemâi İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, 1-13. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1981.
- Wahb, Yousef Aly. “Secular Court-Ordered Divorces: What Modern Fatâwâ and Canadian Imams Say”. *Canadian Journal of Law and Society* 38/1 (2023), 67-88. <https://doi.org/10.1017/cls.2023.8>
- Wilson, Roland Knyvet. *A Digest of Anglo-Muhammadan Law*. Londra: W. Thacker & Co, 1895.
- Yaman, Ahmet. “Jews in the Ottoman Millet System and Their Judicial Status A Family Law Review”. *İlahiyat Studies* 4/2 (2013), 209-238. <https://doi.org/10.12730/13091719.2013.42.86>
- Yaman, Ahmet. “Zimmî: Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 5-28. <https://doi.org/10.18505/cuid.511376>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 528-552

İslâm'ın Erken Dönemi Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı

The Perception of Woman as Wife in Early Islamic Arabic Poetry

Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric.
Çanakkale/Türkiye

✉ myilmaz93@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-8223-7065

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Yılmaz, Mehmet. "İslâm'ın Erken Dönemi Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 528-552. <https://doi.org/10.52637/kiid.1517531>

Cite as: Yılmaz, Mehmet. "The Perception of Woman as Wife in Early Islamic Arabic Poetry". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 528-552. <https://doi.org/10.52637/kiid.1517531>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mehmet YILMAZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İslâm'ın Erken Dönemi Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı

Öz

Bu çalışmanın konusu, İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde eş olarak kadın algısıdır. Problemi ise döneme ait Arap şiirine eş olarak kadın algısı yansımalarının sorgulanmasıdır. Çalışma konusu kapsamındaki beyitler, dönemin İslâm toplumunda eş olarak kadın algısını yakından tanıma ve konuyla ilgili kanaat edinme bakımından önem arz etmektedir. Her ne kadar son zamanlarda İslâm'da kadının konumuyla ilgili bazı çalışmalar yapılmış olsa bile söz konusu çalışmalarda araştırmaların tabiatı gereği eş olarak kadın algısına yeterince değinilmediği ve genel özellikleri zikretmekle yetinildiği görülmektedir. Çalışmamızı ayrıcalıklı kılan husus, İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde karı-koca ilişkisi, kocaya özlem duyma, kocadan yakınma, sadakatsiz kocadan intikam alma, boşanma ve sonrası ve vefat eden kocanın ardından mersiye okuma gibi beyitlere yansıtılan yaklaşımlar ve detaylardır. Çalışmada nitel yöntem tekniklerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Öncelikle konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla arka plan mahiyetinde Câhiliye Devri Arap toplumunda ve Hz. Peygamber döneminde kadının konumu hakkında özet bilgiler verilmiştir. Ardından dönemin Arap şiirinde ulaşılabilen ilgili beyitler tercüme edilmiş, gerekli değerlendirmeler yapılmış ve ilginç görülen tespitlere işaret edilmiştir. Hz. Ömer (öl. 23/644) dönemine kadar Câhiliye Devri nikâh geleneğinin sürdürüldüğüne ve üvey anneyle evlilik yapıldığına işaret eden beyitler dönemin Arap şiirinde dikkat çeken ilginç tespitler arasında yer almaktadır. Benzer biçimde İslâm'ın erken dönemi Arap şiirlerinde eş olarak kadına sevgi, saygı ve merhamet duyguları gözetilerek muamelede bulunulduğuna, dahası bazı zamanlar bu hususta İslâm prensiplerinden ödün verilerek aşırıya kaçıldığına işaret eden ilginç tespitler de yer almaktadır. İlgili beyitlerden; eş olarak kadına olan aşırı tutkunun kocayı İslâm prensiplerine muhalif davranışlara sevk etmesi durumunda karı-koca arasındaki sevgi bağlarına itibar edilmediği ve kadını boşamaya zorlayıcı yaptırımların uygulandığı anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arap Şiiri, İslâm'ın Erken Dönemi, Kadın Eş, Karı-Koca İlişkisi.

The Perception of Woman as Wife in Early Islamic Arabic Poetry

Abstract

This study examines the perception of women as wives in early Islamic Arabic poetry. It seeks to explore how women were viewed as spouses in the poetry of that era. The verses analyzed in this study are significant because they offer insights into how women were perceived as wives in Islamic society at the relevant time. Although recent studies have addressed the position of women in Islam, they often do not adequately cover the perception of women as wives, focusing instead on general characteristics. What makes our study different is the approaches and details reflected in the couplets of early Islamic Arabic poetry. Document analysis, one of the qualitative method techniques, was used in the study. First of all, in order to provide a better understanding of the subject, brief information about the position of women in the Arab society of the Jâhiliyya period and during the Prophet's era was given as a background. Then, the relevant couplets available in the Arabic poetry of the period were translated, necessary evaluations were made and interesting findings were pointed out. The couplets pointing to the continuation of the tradition of marriage in the Jâhiliyyah period until the time of Caliph 'Umar and the marriage with stepmother are among the interesting findings that attract attention in the Arabic poetry of the period. Similarly, there are interesting findings in early Islamic Arabic poetry that indicate that women were treated as wives with love, respect and compassion, and that sometimes they went to extremes in this regard by compromising Islamic principles. From the relevant couplets, it is understood that if the excessive passion for the woman as a wife led the husband to behaviors contrary to Islamic principles, the bonds of love between husband and wife were disregarded and sanctions were imposed to force the husband divorce his wife.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Early Period of Islam, Wife, Husband-Wife Relationship.

Giriş

Yüce Allah, kadını ve erkeği birbirlerinin tamamlayıcıları olarak yaratmıştır. Zira neslin devamı ve toplumun temel taşı kabul edilen aile kurumunun tesisi, kadın ve erkek birlikteliğiyle mümkündür. Bu bakımdan fitrat gereği kadın ve erkekten her biri karşı cinse ilgi duymaktadır.

Yaratılış itibarıyla erkek, genel anlamda kadından güçlüdür. Bu durum erkeği sorumlu olduğu aile bireylerinin genel ihtiyaçlarını karşılamaya ve onları koruma içgüdüleriyle hareket etmeye yönlendirmektedir. Buna mukabil ailede diğer ana unsur konumundaki kadın, erkeğe sükûnet bulacağı liman olmakta ve aile bireylerini şefkatle ve merhametle kuşatmaktadır. Hal böyle olunca kadın, geçmişten bu yana hemen her toplumda değer görmüş ve uğrunda savaşlar dahi yapılmıştır. Savaşlar ve baskınlar gibi zorlayıcı etkenlere dayalı olarak erkeğin hayatından kadının koparılması durumunda yuvalar dağılmış, gözyaşları akitilmiş ve yürekler dağlanmış. Düşman tarafından ele geçirilen kadın, câriye statüsüne geçirilerek itibarsızlaştırılmış ve insanca yaşama hakkı elinden alınmıştır. Bu ve benzer nedenlere dayalı olarak kadın, çoğu defa uluslara has edebiyat türlerine konu edilmiştir. Bu durum, İslâm'ın erken dönemi Arap şiirleri için de geçerli olmuştur. Günümüze ulaşan İslâm öncesi ve İslâm'ın erken dönemi Arap şiirlerinde kadın temalı mukaddime kısmına sıkça rastlanıyor olması bu duruma işaret eden göstergelerdendir. İslâm dini kadına değer vermiş ve aile içinde ve dışında sahip olduğu hakları koruma altına almıştır. Dahası Kur'an'ı Kerim'de kadınlar anlamına gelen en-Nisâ adı altında müstakil bir sure yer almıştır. Aynı zamanda kadını cinsel obje olarak gören Câhiliye anlayışını reddetmiş ve fitratta var olan karşı cinse ilgi dürtüsünü doğru mecralara yönlendirmiştir. "İslâm'da kadın" konusunu farklı bağlamlarda ele alan çalışmalara rastlanmaktadır.¹ Bu çalışmalarda kadın konusu farklı açılardan incelenmiştir. Çalışmamızda eş olarak kadın algısı ilgili beyitler çerçevesinde incelenecektir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla öncelikle Câhiliye Devri Arap toplumunda ve Hz. Peygamber döneminde kadının konumuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Câhiliye Devri Arap Toplumunda Kadının Konumu

Câhiliye Devri Arap toplumunda kadınlar özgürler ve câriyeler olmak üzere iki farklı sosyal tabakaya ayrılmışlardır. Özgür kadınlar, genel anlamda siyasal, sosyal ve ekonomik açılardan hatırı sayılır konumu haizdirler.² Nitekim Rakkâş (öl. ?/?), Ümmü Kırfe (öl. ?/?) ve Secâh (öl. ?/?) gibi ordulara komutanlık yapmış olan kadın isimlerine rastlanmaktadır.³ Kadın, hayatî önem arz eden konularda erkekle işbirliği yapmış ve görüşüne başvurulmuştur.⁴ Aynı zamanda kendisine sığınanları himaye altına alma hakkına da sahip olmuştur.⁵ Söz gelimi; Fukeyhe bnt. Katâde (öl. ?/?), Bekr b. Vâil kabilesine mensup adamlardan kaçan ve çadırına sığınan şair es-Suleyk b. es-Suleke'yi (öl. 650) koruması altına

¹ bk. 'Ali al-Fahâdî, "Wives in Early Islamic Poetry", *University of Mosul Âdâb al Râfidayn* 37/45 (2007), 184-212; Mansur Teyfurov, "Kur'an-ı Kerim'de Aile Yapısı", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3&4 (Nisan-Ekim 2014), 183-200; Siddık Ağçoban, "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslâm'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2/1 (April 2016), 14-24; İbrahim Fidan, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 293-320; Ziya Kazıcı, "İslâm'da Kadın (Bir Mukayese)", *İlahiyat Akademisi* 11 (Temmuz 2020), 57-72; Hafel Alyounes-Mücahit Ekinci, "Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme", *Mütefekkir* 9/18 (Aralık 2022), 525-539; Mehmet Yılmaz, "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı", *Erciyes Akademisi Dergisi* 37/4 (2023), 1757-1781; Mehmet Yılmaz, "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 365-395.

² Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 56; Yılmaz, "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı", 1759; Yılmaz, "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı", 367.

³ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'etu fi's-si'ri'l-câhili* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1963), 435.

⁴ Ali el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-si'ri'l-câhili* (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1960), 57.

⁵ Ebu'l-Ferec el-İşfehânî, *Kitâbu'l-agânî*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Şâdir, 2008), 20/246.

almış ve hayatını kurtarmıştır.⁶ es-Suleyk b. es-Suleke, Fukeyhe bnt. Katâde'yi takdire şayan davranışı sebebiyle beyitlerde övmüş ve şunları söylemiştir:

لَعْمُرُ أَبِيكَ! وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي! لَنِعْمَ الْجَارُ أَخْتُ بَيْي عَوَارَا
مِنَ الْخُمَرَاتِ لَمْ تَفْضَحْ أَبَاكَ وَلَمْ تَرْفَعِ لِإِخْوَتِهَا شَنَاةَا
فَمَا عَجَزَتْ فُكَيْهَةٌ يَوْمَ قَامَتْ بِنَضْلِ السَّيْفِ فَانْتَرَعُوا الْخِمَارَا

Babanın hayatı üzerine yemin olsun! Haberler (dört bir yana) yayılmakta! Ne iyi komşudur şu 'Uvâraoğullarının kız kardeşi!

O, namusuna düşkün kadınlardandır. Babasının (şanına) leke sürecektir davranış sergilememiştir. Kardeşlerinin namuslarına da zarar verecek eylem ortaya koymamıştır.

Fukeyhe, kılıcı çektiği ve (es-Suleyk b. es-Suleke'yi yakalamaya çalışan adamlar da Fukeyhe'nin) peçesini çıkarıp attıkları gün pes etmedi.⁸

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Bekr b. Vâil kabilesine mensup adamlar, Fukeyhe'ye sığınan es-Suleyk b. es-Suleke'yi yakalamaya çalıştıkları sırada arbeye yaşamıştır. Bu sırada Fukeyhe'nin peçesini çekerek atmışlardır. Bunun üzerine Fukeyhe, yüksek sesle kardeşlerini ve çocuklarını yardıma çağırmıştır. Onlar da Fukeyhe'nin yardımına koşmuşlar ve saldırganları bozguna uğratmışlardır.⁹ Böylece es-Suleyk b. es-Suleke, Fukeyhe tarafından koruma altına alınmış ve hayatta kalması sağlanmıştır.

Câhiliye Devri Arap toplumunda karı-koca ilişkisi bağlamında kadın, tahmin edilenin ötesinde özgürlüğe sahip olmuştur.¹⁰ Söz gelimi evleneceği müstakbel kocayı seçme¹¹ ve evlendikten sonra sorun çıkması durumunda boşama hakkını elinde tutmuştur.¹² Örnek vermek gerekirse Cüşem kabilesinin lideri Düreyd b. es-Simme (öl. 630) meşhur kadın şair el-Hansâ'ya (öl. 50/680) evlenme teklif etmiş ancak el-Hansâ bu teklifi geri çevirmiştir.¹³ Özgür kadının sahip olduğu hatırı sayılır konum sebebiyle Câhiliye insanı baba tarafından gelen soyla övündüğü kadar anne soyuna nispet edilmeyi de kendisi için övünç vesilesi görmüştür.¹⁴ Söz gelimi; İbn ez-Zîbe künyesiyle meşhur olan Câhiliye şairi¹⁵ Rabî'a b. 'Abdi Yâ'il (öl. ?/?) annesi ez-Zîbe'ye nispet edilmekle övünmüş ve beyitte şöyle demiştir:

إِنِّي لِمَنْ أَتَكَرَّنِي إِبْنُ الذَّيْبَةِ كَرِيمَةً عَفِيفَةً مِنْهُ سَوِيَّةٌ

Beni tanımayan kimse bilsin ki ben ez-Zîbe'nin oğluyum. Saygın, iffet sahibi ve asil (ez-Zîbe'nin oğlu).¹⁶

Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609) babası Ebû Sulmâ Rabî'a b. Rabâh (öl. ?) ve Ebû Umâme Nâbîga ez-Zubyânî (öl. 604) gibi bazı şairler tarafından benimsenen künyeler de Câhiliye toplumunda kadının sahip olduğu hatırı sayılır konuma işaret etmektedir. Kabilenin

⁶ es-Suleyk b. Seleke, *es-Suleyk b. es-Suleke aḥbâruḥu ve şî'ruḥ*, thk. Ḥamîd Âdem Şuveynî vd. (Bağdat: Maṭba'atu'l-Ânî, 1984), 54.

⁷ Beyitte yer alan 'Uvâroğulları, 'Ukâbeoğulları kabilesinin alt koludur. bk. Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Düreyd, *el-İştikâk*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 357.

⁸ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb, *Kitâbu'l-Muḥabbar*, thk. Else Lichten-Stetter (Haydarâbâd: Maṭba'atu Cem'iyeti Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1942), 434.

⁹ İbn Ḥabîb, *Kitâbu'l-Muḥabbar*, 434.

¹⁰ Ḥasen İbrâhîm Ḥasen, *Târîḥu'l-İslâm*, 1/56.

¹¹ el-İşfehânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 15/54.

¹² el-İşfehânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 17/275.

¹³ el-İşfehânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 15/54; Tumâdır bnt. 'Amr el-Ḥansâ, *Dîvân*, thk. Ḥamdo Ṭammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 6.

¹⁴ 'Alî el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-şî'ri'l-câhili*, 55.

¹⁵ Ḥayruddin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/16.

¹⁶ Muḥammed b. Ḥabîb, *Kitâbu men nusibe ilâ ummihi mine's-şu'arâ*, thk. eş-Şennâvî Muḥammed Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 57, 58.

kayda değer hasletleriyle övünüldüğü şiirlere özellikle kadın temalı girişle başlanmış olması da bu durumu destekler mahiyettedir.

Câhiliye Devri Arap toplumunda kadın, erkeğin namusu sayılmıştır. Bu sebeple kadının düşman tarafından ele geçirilmesi kadar Câhiliye insanının rencide olduğu başka bir husus söz konusu değildir. Bu bakımdan düşman tarafından ele geçirilen kadını kurtarmak amacıyla imkânlar seferber edilmiş ve kadın uğrunda savaşlar yapılmıştır.¹⁷

Öte yandan kadınlar, erkeklerle birlikte savaşlara katılmışlar, savaşçıların motivasyonlarını yükseltmişler, onları düşmandan intikam almaya teşvik etmişler¹⁸ ve ölenlerin ardından ağtlar yakmışlardır.¹⁹

Câhiliye Devri Arap toplumunda kadın, genellikle ev işleriyle uğraşmış, çocuklarla ilgilenmiş, yemek pişirmiş, süt sağmış, kıyafet yıkamış, derilerden kıyafet dikmiş,²⁰ hastalarla ilgilenmiş ve ziraat işleriyle uğraşmıştır. Elit tabakaya mensup ailelerde bu türden işler hizmetçiler ve câriyeler tarafından yapılmıştır.²¹

Câhiliye Devri Arap toplumunu oluşturan diğer kadın sınıfı câriyelerdir. Câriyeler genel olarak savaşlarda veya baskınlarda düşman kabileden ele geçirilen kadın esirlerdir. Savaşlarda ve baskınlarda düşmanı psikolojik olarak yıpratmak amacıyla düşman kabileden mümkün olduğunca çok sayıda kadın ve çocuk ele geçirmek özellikle hedefe alınmıştır. Civar kabilelerden ve ülkelerden köle pazarına sevk edilen câriyeler de söz konusudur.²² Câriyeler, efendilerinin evlerinde hizmetçilik yapmışlar ve odun toplama ve hayvan otlatma gibi beden gücüne dayalı işlerde çalıştırılmışlardır.²³ İçki satılan yerlerde şarkı söyleyen câriyeler olduğu gibi ücret karşılığında fuhuş yapmaya zorlananlar da söz konusu olmuştur.²⁴

Câhiliye Devri Arap toplumunda sıkça yaşanan savaşlarda ve çatışmalarda daha çok erkekler ölüme maruz kaldıklarından kadın sayısı erkeklere kıyasla fazla olmuştur. Bu sebeple erkekler, diledikleri sayıda kadınla neslin devamı için evlenebilmişlerdir.²⁵ Kumalar arasında kıskanma ve çekememe gibi hususlar kaçınılmaz olsa da genel anlamda karı-koca ilişkileri saygı esasına dayalı olarak gelişmiştir.²⁶ Kadın, kocasına şefkatle yaklaşmış ve hayatını tehlikeye atacak durumlardan uzak durması için kocaya nasihatlerde bulunmuştur. Kocanın fütursuzca mal harcaması durumunda kocaya uyarıda bulunmuş ve gerektiğinde kocayı paylamıştır.²⁷ Söz gelimi; el açıklığıyla meşhur şair Hâtim et-Tâî (öl. 579) pek fazla mal harcamış olması sebebiyle eşi Nevâr tarafından azarlanmış ve bu vesile ile on altı beyitten oluşan bir şiir söylemiştir. Beyitlere şu ifadelerle başlamıştır:

مَهْلًا نَوَارُ، أَفَلَيْيَ اللُّؤْمُ وَالْعَدْلَا، وَلَا تَقُولِي، لَشَيْءٍ فَاتٍ، مَا فَعَلَا
وَلَا تَقُولِي لِمَالٍ، كُنْتُ مُهْلَكَةً، وَإِنْ كُنْتُ أُعْطِي الْجِنُّ وَالْخَبَلَا

Yavaş ol Nevâr! Azarı ve paylamayı biraz azalt. Olmuş bitmiş bir şey için “Ne yaptı?” deme.

¹⁷ 'Ali el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 56.

¹⁸ 'Ali el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 72.

¹⁹ el-Hâşimî, *Dîvân*, 18.

²⁰ 'Ali Cevâd, *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kabîl'l-İslâm* (Bağdat: Câmî'atu Bağdâd, 1993), 4/616.

²¹ 'Ali el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 69, 70.

²² Yûsuf Hâlif, *eş-Şu'arâu's-şâ'lik fi'l-'Asri'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1966), 106.

²³ el-Hûfî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 503.

²⁴ el-Hûfî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 506; Yahyâ el-Cebbûrî, *el-Câhiliyye muḳaddimetun fî'l-hayâtî'l-'Arabiyye li dirâseti'l-edebi'l-câhilî* (Bağdat: Maḳba'atu'l-Ma'ârif, 1968), 74.

²⁵ 'Umar Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 1981), 1/60.

²⁶ el-Mufaḳḳdal b. Muhammed b. Ya'lâ b. 'Âmir b. Sâlim eḳ-Ḍabbî, *el-Mufaḳḳdaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942), 161, 162.

²⁷ Huseyn'Atvân, *Muḳaddimetu'l-kaşîdeti'l-'Arabiyye fi's-şi'ri'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1970), 158.

(Geçmişte) harcadığım bir mal için (bunu) söyleme. Yavaş ol! Cinlere ve şeytana vermiş olsam bile.²⁸

Benzer biçimde kadın, kocaya sadık kalmış ve kocanın sırdaşı olmuştur. Aynı zamanda koca eve döndüğünde rahat etmesi için imkânları seferber etmiştir. Şair Alkame (öl. 3/625) beyitte bu duruma işaret etmiş ve şöyle demiştir:

إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبُعْلُ لَمْ تُفَشِّ سِرَّهُ، وَتُضَيِّ إِيَابَ الْبُعْلِ حِينَ يَوُوبُ

Kocasının gıyabında sırrını ifşa etmez. Koca (eve) döndüğünde bu münasebetle kocayı memnun eder.²⁹

2. Hz. Peygamber Döneminde Kadının Konumu

İslâm medeniyeti, İslâm prensipleri üzerine tesis edilmiştir. Fitrat dini olan İslâm, toplumun diğer yarısını oluşturan kadını din eksenli değerlendirmiş ve onu daha da hatırı sayılır konuma yükseltmiştir. Söz gelimi; Câhiliye Devri Arap toplumunda bazı zamanlar kadın, düşman tarafından ele geçirilmesi sonucunda erkeğin namusuna zarar getirebileceği düşüncesiyle henüz çocuk yaşta iken diri diri toprağa gömülmüştür.³⁰ Benzer biçimde Câhiliye Devri Arap toplumunda vefat eden kimsenin geride bıraktığı eşi, miras olarak en büyük oğlun tasarrufuna geçmiştir. Bu durumda en büyük oğul, üvey annesini nikâhı altına alma hakkına sahip olmuştur. Üvey annesini gerektiğinde yüz üstü bırakmış, ona infakta bulunmamış ve ölünceye kadar dilediği gibi tasarrufunda kullanmıştır.³¹ İslâm dini fitrata aykırı olan bu türden yaklaşımları yasaklamış ve “Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır.”³² buyurarak kadının erkek ile eşit olduğunu deklare etmiştir. Kadına önem verilmesini, ona şefkatle yaklaşılmamasını ve koca vefat ettikten sonra yeniden evlenmesine mâni olunmamasını emretmiştir.³³ İslâm dini, evli kadının necip evlat doğurması amacıyla asil soya mensup yabancı erkekle birlikte olmasını meşru sayan ve çok sayıda erkeğin tek bir kadınla ilişkiye girmesini normal karşılayan Câhiliye anlayışının doğurduğu çarpık nikâh çeşitlerine de yasak getirmiştir.³⁴ Yine İslâm dini, kadına miras hakkı tanımış ve sahip olduğu mallarda tasarrufta bulunma imkânı sağlamıştır.³⁵ Hz. Âişe (öl. 58/68) örneğinde görüleceği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde kadın, toplumun bilinçlendirilmesinde ve ilmin yaygın hale getirilmesinde aktif rol oynamıştır. Aynı zamanda kadın, erkeklerle birlikte savaşlara katılmış, savaşçıları düşman karşısında sebat etmeye teşvik etmiş, yaraları sarmış ve savaşçılara su taşımıştır.³⁶ Söz gelimi; Âtike bnt. Abdilmuttalib (öl. ?) Müslüman savaşçıları düşman karşısında sebat etmeye ve sabırlı olmaya teşvik etmiş ve Bedir Savaşı'nı örnek göstererek bu hususta ihmali olanları paylayıcı mahiyette şunları söylemiştir:

هَلَّا صَبَرْتُمْ لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ بَذِيرٍ وَمَنْ يُغَشِّ الْوَعَى حَقُّ صَابِرٍ
أَتَاكُمْ بِمَا جَاءَ النَّبِيُّونَ قَبْلَهُ وَمَا إِنَّ أَخِي الْبُرِّ الصَّدُوقُ بِشَاعِرٍ
سَيَكْفِي الَّذِي صَيَّعْتُمْ مِنْ نَبِيِّكُمْ وَيُضَرُّهُ الْحَيَّانُ عَمْرُو وَعَامِرُ

²⁸ Hâtim b. 'Abdullâh eṭ-Ṭâî, *Divânu Hâtim eṭ-Ṭâî*, thk. Aḥmed Reşâd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 39.

²⁹ eḍ-Ḍabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 391.

³⁰ Nahl 16/58, 59.

³¹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şahhâte (Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-İslâmî, 2002), 1/364.

³² Bakara 2/228; Nisâ 4/19; Nahl 16/97.

³³ Yahyâ el-Cebbûrî, *el-Câhiliyye muḳaddimetun fi'l-hayâti'l-'Arabiyye li dirâseti'l-edebi'l-câhili*, 74.

³⁴ Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb vd. (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400), Kitâbu'n-Nikâh, 36. (3/369, 370).

³⁵ en-Nisâ 4/7.

³⁶ Aḥmed Zekî Yemânî, *el-İslâm ve'l-mer'eh* (London: Muessesetu'l-Furḳân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2004), 49.

Bedir’de Peygamber Muhammed için sabretmez miydiniz? Kim kargaşanın (ortasına) atılırsa (zafer elbet) sabreden haklı olur.

(Peygamber) size kendisinden önceki peygamberlerin getirdiği (vahiyle) geldi. Kardeşimin, iyi ve pek doğru sözlü oğlu şair değildir.

Peygamberinizden kaçırdığınız (fırsat ve pişmanlık) size yetecektir. ‘Amr ile ‘Âmir mahalleleri³⁷ onu destekleyecektir.³⁸

Benzer biçimde kadın, savaş meydanlarında şehit düşenlerin ardından ağıtlar yakmış ve mersiye okumuştur. Söz gelimi; Safiyye bnt. Abdilmuttalib (öl. 20/641) Uhud’da şehit düşen kardeşi Hz. Hamza’nın (öl. 3/625) ardından okuduğu ve yüreğini sızlatan acıları yansıttığı sekiz beyitlik mersiye şu ifadelerle başlamıştır:

أَسْأَلُ أَهْلَ أَصْحَابِ أَخِي مَخَافَةَ، بَنَاتُ أَبِي مِنْ أَعْجَمٍ وَخَيْرِ؟
فَقَالَ الْخَيْرُ إِنَّ حَمْرَةَ قَدْ تَوَى وَزِيرُ رَسُولِ اللَّهِ خَيْرُ وَزِيرِ

Babamın kızları endişeyle sormakta mıdır bilene bilmeyene Uhud’un ashabına?

Bileni şöyle dedi: “Hamza toprağa verildi. Allah Resûlü’nün veziri olan en hayırlı vezir.”³⁹

İslâm dini, kadını sevgi ve muhabbet duygularıyla kuşatılan aile yapısı içerisinde erkeğin huzur bulacağı sığınak olarak tanımlamıştır.⁴⁰ Bir başka ifade ile kadın ve erkekten her biri diğerinin koruyucusu ve örtüsü olarak telakki edilmiştir.

3. İslâm’ın Erken Dönemi Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın

İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte Câhiliye Dönemi’nde yaygın olan şiir temaları İslâm prensipleriyle örtüşecek biçimde yeniden düzenlenmiş veya tamamen terk edilmiştir.⁴¹ Söz gelimi; edepsizlik içeren gazel, yalana dayalı övünme, içkiye, kumara ve şirke teşvik, insan onurunu zedeleyici türden hiciv, mübalağalı övgü, ölünün ardından elbise parçalayarak ve dövünerek ağıt yakma ve zamanı boşa harcama dışında amacı olmayan salt eğlence içerikli temalar yasaklanmıştır.⁴² Buna mukabil İslâm dönemi şiirlerine konu edilen övgü, özür dileme, mersiye, hiciv ve övünme türünden genel temalar İslâm prensipleriyle uyumlu olacak biçimde yeniden düzenlenmiştir.⁴³ Kuşkusuz bir eş olarak kadın algısının da erken dönem İslâm şiirlerine yansımaları İslâm prensipleriyle örtüşecek türden olması beklenenecek bir durumdur. Ulaşılabilen kaynaklarda döneme ait şiirlerde eş olarak kadın algısını karı-koca ilişkisi, kocadan yakınma, sadakatsiz kocadan intikam alma, kocaya özlem duyma, boşanma ve sonrası ve kocaya mersiye okuma başlıkları altında ele almak mümkün gözükmektedir.

3.1. Karı-Koca İlişkisi

İslâm dini, karı-koca ilişkilerinin sevgi, saygı ve merhamet esasları üzerine inşa edilmesini önemsemektedir. Zira fitrat gereği eşler, sevgi ve merhamet duygularıyla sükûnet bulacaklar ve uyumlu hale geleceklerdir. Yüce Allah bu bağlamda şöyle buyurmuştur:

³⁷ Beyitte yer alan ‘Amr ve ‘Âmir mahalleleri ile ‘Amr b. ‘Avf ve ‘Âmir b. Luey kabileleri kastedilmektedir. Her iki kabileye mensup Müslüman savaşçılar Bedir savaşına katılmışlar ve Allah Resûlü’nü var güçleriyle desteklemişlerdir. bk. Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, thk. Mecdî Fetihî es-Seyyid (Tanta: Dâru’s-Şahâbe li’t-Turâs, 1995), 2/364-367.

³⁸ Ahmed b. ‘Abdillâh Ahmed b. İshâk b. Mehrân Ebû Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, thk. ‘Âdil b. Yûsuf el-‘Azzâzî (Riyad: Dâru’l-Vaṭan li’n-Neşr, 1998), 5/3399.

³⁹ İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 3/146.

⁴⁰ er-Rûm 30/21.

⁴¹ Sirâcuddîn Muhammed, *el-Medih fi’s-Şi’ri’l-‘Arabî* (Beyrut: Dâru’r-Râtibi’l-Câmi’iyye, ts.), 18.

⁴² Muhammed ‘Abdu’l-Mun’im Hafâcî, *el-Hayâtu’l-‘Edebiyye ba’de zuhûri’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1990), 209; Ravân Muhammed Âtî, *el-Mer’etu fi’s-Şi’ri beyne’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm* (Riyad: Dâru’s-Sumey’î, 2012), 54.

⁴³ Velid Kaşşâb, *en-Nazratu’n-nebiyye fi nakdi’s-Şi’r* (el-‘Ayn: el-Mektebetu’l-Ḥadîse, 1988), 47.

“Kaynaşmanız için size kendi (cinsinizden) eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O’nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.”⁴⁴

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde eşler arasındaki ilişkinin karşılıklı sevgi ve merhamet duygularına dayalı olduğuna işaret eden beyitlere rastlanmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) oğlu Abdullah'a (öl. 11/632-633) nispet edilen beyitler bu duruma örnek gösterilecek mahiyettedir. Abdullah, eşi Âtike bnt. Zeyd'e (öl. 40/660) ileri boyutta sevgi beslemektedir. Ne var ki eşine olan sevgisi onun Allah yolunda savaşlara katılmasını, geçimini temin etmesini ve ticaretle uğraşmasını sekteye uğratacak boyuttur.⁴⁵ Bir defasında pazar yerinde eşiyle ilgilenirken Cuma namazını kaçırmıştır. Hz. Ebû Bekir, Abdullah'ın yanına gelmiş ve Cuma namazını kılıp kılmadığını sormuştur. Abdullah “Namazı kıldılar mı ki?” diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Abdullah'a dönmüş ve “Âtike seni işten güçten alıkoydu ve farz namazları eda etmene de mâni oldu. Âtike'yi boşa” diyerek eşini boşamasını istemiştir. Abdullah istemese de eşini ric'î talakla⁴⁶ boşamıştır. Ne yazık ki artık hayatı kararmıştır.⁴⁷ Bir gece Hz. Ebû Bekir, evin terasında namaz kılarken Abdullah'ın şu beyitleri okuduğunu işitmiştir:

وَمَا نَاحَ قَمَرِي الْحَمَامِ الْمُطَوِّقُ	أَعَاتِيكَ! لَا أَنْسَاكَ مَا دَرَّ شَارِقُ
إِلَيْكَ بِمَا تُخْفِي النَّفْسُ مَعْلَقُ	أَعَاتِيكَ! قَلْبِي كُلُّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَلَا مِثْلَهَا فِي غَيْرِ جُزْمٍ تُطَلَّقُ	وَلَمْ أَرِ مِثْلِي طَلَّقَ الْيَوْمَ مِثْلَهَا
وَخَلَقَ سَوِيِّي فِي الْحَيَاءِ وَمُضَدُّ	لَهَا خُلُقٌ جَزْلٌ، وَرَأْيٌ وَمَنْصَبٌ

Ey Âtike! Güneş (doğudan) doğduğu süre seni unutmam. Halka boyunlu kumru da şakıdığı süre (seni unutmam).

Ey Âtike! Kalbim her gün ve gece gönüllerin gizlediği sırlarla sana tutkundur.

Bugün (Âtike'nin) benzerini benim gibisinin boşadığını görmedim. Benzerinin suçsuz yere boşandığını da.

Onun güzel ahlâkı, isabetli görüşü, (hatırı sayılır) konumu, utangaçlıkta kusursuz yaratılışı ve dürüstlüğü söz konusudur.⁴⁸

Hz. Ebû Bekir, Abdullah'ın haline acımış ve Abdullah'a Âtike'yi nikahına geri almasını emretmiştir. Abdullah, sevincinden adeta uçmuş ve Eymen adındaki kölesini Allah için azat etmiştir. Ardından Âtike'nin bulunduğu eve koşar adım gitmiş ve şunları söylemiştir:

وَرُوجِعْتِ لِلْأَمْرِ الَّذِي هُوَ كَائِنُ	أَعَاتِيكَ! قَدْ طَلَّقْتِ فِي غَيْرِ رِيَّةٍ
عَلَى النَّاسِ فِيهِ أَلْفَةٌ وَتَبَائِنُ	كَذَلِكَ أَمَرَ اللَّهُ غَدَادٍ وَرَائِحُ
وَقَلْبِي لِمَا قَدْ قَرَّبَ اللَّهُ سَاكِنُ	وَمَا زَالَ قَلْبِي لِلتَّفَرُّقِ طَائِرُ
وَلَيْسَ لَوْجِهِ زَانَهُ اللَّهُ شَائِنُ	لِيَهْنِكَ أَنْبِي لَا أَرَى فِيكَ سُخْطَةً

⁴⁴ er-Rûm 30/21.

⁴⁵ 'İzzuddîn b. el-Eşîr Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvağ vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, ts.), 7/181; 'Umar Rîdâ Keĥĥâle, *A'lâmu'n-nisâ'* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1959), 3/201.

⁴⁶ Ric'î talâk, erkeğin yeni nikah akdine gerek kalmadan iddet süresi içinde eşine dönebildiği boşamadır. bk. H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/496-500.

⁴⁷ 'Ali b. Burhânuddîn el-Halebî, *İnsânul-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Kahire: el-Matba'atu'l-Ezheriyye, 1932), 3/268.

⁴⁸ el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe*, 7/181.

Ey Âtike! (Ortada seni boşamayı gerektirecek bir) şaibe olmaksızın boşandın. Takdirde olan buyruk gereği de geri alındın.

Yüce Allah'ın kullar üzerindeki takdiri de böyledir. Ülfet ve uzaklaşma (arasında) gider gelir.

Ayrı düşmüş (olmamız) sebebiyle kalbim hâlâ (yerinden) uçmakta. Kalbim Yüce Allah'ın yaklaştırdığı (takdir) sebebiyle de sakin.

Öfkelenmeyi (gerektirecek bir davranış) görmüyorum sende. Tebrikler sana. Kusur olmaz ki Yüce Allah'ın süslediği bir çehrede.⁴⁹

Beyitleri dinleyen Âtike, tereddüt etmeden kocasına dönmüş ve mutlu günlere yeniden kavuşmuşlardır.⁵⁰

Rivayet ve beyitler, Abdullah ile eşi Âtike arasındaki sevgi ve saygı esasına dayalı karı-koca ilişkilerinin boyutları hakkında ipuçları vermektedir. Abdullah'ı, eşine bu denli sevgiyle bağlayan gerekçenin, eşinde bulunan fiziksel güzelliğin yanı sıra, üstün ahlâk, isabetli karar verebilme, saygınlık, utangaçlık ve dürüstlük gibi takdire şayan özellikler olduğu anlaşılmaktadır. Hal böyle olmakla birlikte söz konusu özellikler, Allah yolunda savaşa katılmama ve Allah'a ibadet hususunda ihmalkâr davranma gibi kocayı İslâm prensiplerine muhalif davranışlara sevk etmesi durumunda karı-koca arasındaki sevgi bağlarına itibar edilmediği ve eşi boşamaya zorlayacak yaptırımların uygulandığı görülmektedir.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde kocayı ve diğer aile bireylerini koruma içgüdüsüyle hareket eden kadın örneğine de rastlanmaktadır. Bu duruma Abdullah b. Cahş'a (öl. 3/625) ait olduğu öne sürülen beyitler örnek gösterilebilir. Abdullah b. Cahş, Allah ve Resûlü uğruna Mekke'den Medine'ye hicret etmek üzere hazırlık yapma aşamasındadır. Bu sırada Medine'de salgın hastalık baş göstermiştir.⁵¹ Bu sebeple eşi Ümmü Ahmed, şairi ve diğer aile bireylerini koruma içgüdüsüyle hareket etmiş ve kocasına Medine dışında başka yerlere hicret etmeleri teklifinde bulunmuştur. Abdullah b. Cahş ise Allah Resûlü'ne yaptıkları biat doğrultusunda Medine'ye hicret etmek durumundadır ve Allah'ın dilemesi karşısında yapacakları bir şeyleri bulunmadığını öne sürmüştür. Abdullah b. Cahş, teslimiyet örneği sergilediği bu durumu beyitlere yansıtmış ve şöyle demiştir:

لَمَّا رَأَيْتَنِي أُمُّ أَحْمَدَ غَادِيَا	يَذِمَّةٌ مِّنْ أَخْشَى بَغْيٍ وَأَرْهَبِ
تَقُولُ فَإِنَّمَا كُنْتُ لَا بُدَّ فَأَعْلَا	فَيَوْمَ بِنَا الْبُلْدَانَ، وَلْتَنَأْ يَثْرِبُ
فَقُلْتُ لَهَا: بَلْ يَثْرِبُ الْيَوْمَ وَجْهَهَا	وَمَا يَشَاءُ الرَّحْمَنُ فَالْعَبْدُ يَرْكَبُ
إِلَى اللَّهِ وَجْهِي وَالرُّشُولَ وَمَنْ يُقِمُ	إِلَى اللَّهِ يَوْمًا وَجْهَهُ لَا يُخَيِّبُ
فَكَمْ قَدْ تَرَكْنَا مِنْ حَبِيمٍ مُنَاصِحِ	وَنَاصِحَةٍ تَبْكِي بِدَمْعٍ وَتَنُذِبُ
تَرَى أَنَّ وَثَرًا نَأَيْنَا عَنْ بِلَادِنَا	وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الرُّغَائِبَ تُطَلَّبُ
وَرَغْنَا إِلَى قَوْلِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ	فَطَابَ وَلَاهَ الْخَلْقِ مَنَّا وَطِيبُوا
نَمُتْ بِأَرْحَامِ إِلَيْهِمْ قَرِيْبَةً	وَلَا قُزْبَ بِالْأَرْحَامِ إِذْ لَا نَقْرُبُ

Ümmü Ahmed, gıyabında korktuğum ve ürktüğüm (Peygamber'e verilen) söz sebebiyle;

Şunu demeye koyuldu: "İlla da yapman gerekiyorsa bizi başka diyarlara götür de Yesrib uzakta kalsın."

⁴⁹ Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ'*, 3/202.

⁵⁰ Nebîl Hâlid Ebû 'Alî, *Şâ'irâtü 'Aşri'l-İslâmi'l-Evvel dirâse nakdiyye* (Kahire: Dâru'l-Haram li't-Turâs, 1998), 46.

⁵¹ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh*, Kitâbu Fağâilü'l-Medîne, 11. (2/26.)

Ben de kendisine dedim ki: “Bilakis Yesrib’edir bugün yönelişimiz. (Zira) Rahmân ne dilerse kul oraya yönelir.

Allah’adır yönelişim ve de Peygamber’e. Kim yüzünü bir gün Allah’a çevirirse elbet boşa çıkarılmaz beklentileri.

Biz de bu yüzden geride bıraktık nice nasihat veren can dostu. Ve tavsiyede bulunan, gözyaşı akıtarak ağlayan ve dövünen nice kadını.

(Yurdumuzu terk etmektense bizi hicrete zorlayanlardan) intikam almaya hakkımız olduğunu öne süren⁵² (nice kadını). Biz de (Allah yolunda hicret edenlere vaat edilen) nimetleri arzuladığımız için (hicret ettiğimizi) öne süreriz.

Biz ise Peygamber Muhammed’in sözüne uyduk. (Böylece) hakseverlerimiz (hem) memnun kaldılar hem (de) hoş tutuldu gönülleri.

(Kureyşlilerle) akrabalık bağlarıyla yakından bağlıyız. (Ne var ki Kureyşlilere İslâm kardeşliğiyle) yakınlaştırılmaz isek, bize hiçbir akrabalık bağı yakın değildir.⁵³

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere kocasını ve diğer aile bireylerini koruma içgüdüsüyle hareket eden Ümmü Ahmed, Medine’de baş gösteren salgın hastalık sebebiyle Abdullah b. Cahş’a Medine dışında başka bir yere hicret etmeleri teklifinde bulunmaktadır. Kocasını ise eşinin endişesini gidermeye çalışmakta ve Allah Resûlü’ne yaptığı biat doğrultusunda hicret ettiklerini, dolayısıyla Yüce Allah’ın dilediği akıbetten kaçışın olmayacağını belirtmektedir. Ümmü Ahmed kocasının sözleriyle ikna olmuş ve kocasıyla birlikte Medine’ye hicret etmiştir.⁵⁴ Kuşkusuz bütün bunlar karı-koca arasındaki ilişkilerin sevgi ve saygı esasına dayalı olduğuna işaret etmektedir.

3.2. Kocaya Özlem Duyma

Sefere çıkma ve fetih ordularına katılma gibi nedenlere dayalı olarak eşler kısa veya uzun süre birbirlerinden ayrı kalabilmişlerdir. Fitrat gereği birbirlerine duygusal olarak bağlı çiftlerin ayrı düştükleri durumlarda sevdiklerine özlem duymaları ve acılarını beyitlere yansıtmaya çalışmaları beklenecik bir durumdur. İslâm’ın erken dönemi Arap şiirinde de ayrı düşen kadının kocaya özlem duyduğu ve kederli halini beyitlere yansıttığı bir örneğe rastlanmaktadır. Hz. Ömer tarafından Azerbaycan cihetine fetih amaçlı gönderilen askerler uzun süre ailelerinden ayrı kalmışlardır. Askerdeki kocasına özlem duyan ve yalnızlıktan şikâyet eden bir kadın, duygularını gece yarısı şu ifadelerle beyitlere yansıtmıştır:

وَأَرْقِي أَن لَا ضَجِيعَ أَلَا عُبَّة	تَطَاوَلَ هَذَا اللَّيْلُ تَمَرِي كَوَائِبُهُ
لَحْرِكَ مِنْ هَذَا السَّرِيرِ جَوَائِبُهُ	فَوَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ
لَطِيفِ الْحَشَا لَا يَحْتَوِيهِ مَضَاجِبُهُ	وَبِئْتُ أَلَا هِيَ غَيْرَ بَدْعٍ مُلْعَنٍ
بَدَا قَمَرًا فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ حَاجِبُهُ	يَلَا عَيْنِي طَوْرًا وَطَوْرًا كَأَنَّمَا
يُعَايِنِي فِي حُبِّهِ وَأَعَاتِبُهُ	يُسْرُ بِهِ مَنْ كَانَ يَلْهُو بِقُرْبِهِ
بِأَنْفُسِنَا لَا يَفْتُرُ الدَّهْرُ كَاتِبُهُ	وَلَكِنَّنِي أَحْسَنَى رَقِيئًا مُوَكَّلًا

Bu gece uzadı da uzadı. Yıldızları bir türlü hareket etmez oldu. Uykularımı kaçırdı oynasacağım bir yatak arkadaşımın (yanımda) bulunmayışı.

⁵² Beyitte yer alan وتر ifadesi ile baskıcı politika uygulamak suretiyle Müslümanları yurtlarından çıkarmaya zorlayan müşriklerden intikam alma hakkı kastedilmektedir. bk. İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2/91.

⁵³ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2/91; Mehmet Yılmaz, “Sahabe Şiirlerinde Medine’ye Hicret”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (2019), 159, 160.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2/89, 90.

Kendisinden başka hiçbir şeyin (bâkî kalmayacağı) Allah (korkusu) olmasa bu karyolanın etrafı Allah'a yemin olsun (çoktan) harekete geçirilmişti.

Geceyi ilk (deneyimi) olmayan ve de itici gelmeyen biriyle gönül eğlendirerek geçirirdim. Kasıkları zarif olan. Partneri kendisini zapt etmeyen.

Benimle oynastıkça oynayan. Gecenin karanlığında kaşı adeta ay gibi ortaya çıkan.

Yakınında onunla gönül eğlendireni mutlu olan. Beni aşkı konusunda paylayan. Benim de kendisini payladığım.

Ama ben, bizi gözetlemekle görevli melekten çekinmekteyim. Ömür boyu (amellerimizi) kayıt altına almaktan (bir an olsun) geri durmayan.⁵⁵

Kadın, iç geçirmiş ve: "Evimde tek başıma hissettiğim yalnızlık duygusu, kocamın yanımda bulunmaması ve nafakamın az olması İbn Hattâb'a basit geldi." demiştir. Bu sırada Hz. Ömer, her gece yaptığı gibi Medine caddelerini kontrole çıkmış ve kadının söylediklerine kulak misafiri olmuştur. Sabah olunca kadına bir miktar erzak ve giyecek göndermiştir. Aynı zamanda valisine mektup yazmış ve kadının asker kocasını bekletmeden evine geri göndermesini emretmiştir.⁵⁶ Hz. Ömer, bu hadiseden sonra askerlerin dört aydan fazla eşlerinden uzak kalmalarını yasaklamıştır.⁵⁷

Görüleceği üzere kocasından uzakta yalnız yaşamak zorunda kalan kimsesiz kadın, beyitlerde yalnızlıktan yakınmakta ve kocasına olan özlemini dile getirmektedir. Aynı zamanda fitratında var olan arzularını haram yolla tatmin etmek yerine sabra sarıldığını belirtmektedir. Elbet bütün bunlar kadının takva ehli olduğuna ve İslâm prensiplerini gözettiğine işaret etmektedir.

3.3. Kocadan Yakınma

İnsanoğlu, temelde madde ve ruh olmak üzere iki ana unsurdan oluşmuştur. Yüce Allah, bu bağlamda şöyle buyurmaktadır:

"O (Allah ki), yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini dayanıksız bir suyun özünden üretmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz."⁵⁸

Yüce Allah, insanoğluna kendi ruhundan üfleme suretiyle onu diğer yaratılanlardan ayrıcalıklı yaratmıştır. Bir başka ifade ile insanoğlu yaratılış gayesine uygun olacak biçimde "eşref-i mahlûkât" makamına yükseltilmiştir.⁵⁹ Ruh unsuru, Yüce Allah'ın bizzat kendisinden bir parça olması sebebiyle duruluğu, idrak etme bilincini ve yüceliği temsil etmektedir. Madde unsuru ise; ruha kıyasla eksikliği ve süfliliği sembolize etmektedir. İnsanoğlu, yapısındaki madde unsuru sebebiyle müttekâmil ruhanî bir hayata ulaşamaz. Zira ruhanî hayat ancak yapılarında madde unsuru bulunmayan meleklerle mahsustur. Hal böyle olmakla birlikte insanoğlu, ruhanî hayat yaşamak için çaba sarf etmesi durumunda durulur ve manevî anlamda yücelir. Bu bakımdan insanoğlunun gelişimini fitrata uygun tamamlaması ve hayatını sağlıklı sürdürebilmesi, yapısındaki madde ve ruh unsurlarının ihtiyaçlarını gidermesiyle direkt orantılıdır. Kuşkusuz bu hususta yapılacak ihmaller telafisi zor sorunları

⁵⁵ Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ubeyd b. Ebi'd-Dunyâ, *el-İsrâf fî menâzili'l-eşrâf*, thk. Necm 'Abdurrahmân Halef (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1990), 221, 222; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-muğni*, thk. Muḥammed Maḥmûd b. et-Telâmîd et-Terakkuzî eş-Şinkîfî (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Behiyye, 1322), 329; Beşîr Yemût, *Şâ'irâtu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Vaṭaniyye, 1934), 179.

⁵⁶ İbn Ebi'd-Dunyâ, *el-İsrâf fî menâzili'l-eşrâf*, 222.

⁵⁷ 'Îmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muṣṭafa es-Seyyid Muḥammed vd. (Cîze: Muessesetu Kurtuba, 2000), 2/ 333.

⁵⁸ es-Secde 32/7,8,9.

⁵⁹ el-İsrâ 17/70.

beraberinde getirebilecektir. Söz gelimi; ruhanî hayat yaşamak isteyen kimsenin ifrata kaçarak maddî hayatın devamı için gerekli olan çalışma, yeme, içme ve çoğalma gibi ihtiyaçlardan uzak durması çıkmazlara yol açabilecektir. Bu sebeple fitrat dini olan İslâm, ruhbanlık anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır.⁶⁰

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde, ruh ve madde unsurlarının ihtiyaçlarını karşılamada dengelerin gözetilmemesi sebebiyle karı-koca arasında sorunlar yaşandığını ve bu durumun kadın tarafından şikâyet konusu edildiğini gösteren beyitlere rastlanmaktadır. İbadete düşkün olması sebebiyle hanımını ihmal eden bir şahsın hanımı tarafından Hz. Ömer'e şikâyet edildiği beyitler bu duruma örnek gösterilecek mahiyettedir. Hz. Ömer'in meclisine bir kadın gelmiş ve Halife'ye şöyle demiştir: "Kocamdan daha faziletli kimse görmedim. Zira kocam, gecesini ibadetle gündüzünü de oruç tutarak geçirmektedir. Sıcak günde dahi orucunu bozmamaktadır." Hz. Ömer, kadının bir şeyleri ima etmeye çalıştığını fark etmemiş ve: "Senin gibi bir kadın hayırdadır." buyurmuştur. Bunun üzerine kadın mahcup olmuş ve oradan ayrılmıştır. O sırada mecliste bulunan Ka'b b. Suver el-Ezdî (öl. 36/656),⁶¹ Hz. Ömer'e kadının, kocası tarafından ihmal edildiğini ve kocasından şikâyetçi olduğunu ima etmeye çalıştığını söylemiştir. Hz. Ömer kadını geri çağırmış ve kadına meramını açıkça ifade edebileceğini zira hakikati dile getirmesinde sakınca bulunmadığını söylemiştir. Bunun üzerine kadın genç bir bayan olduğunu ve her kadın gibi kendisinin de bazı şeyleri arzuladığını dile getirmiştir. Hz. Ömer, kadının kocasını huzuruna çağırması ve Kâ'b b. Suver el-Ezdî'den karı-koca arasındaki sorunu karara bağlamasını istemiştir. Kâ'b b. Suver el-Ezdî, kararını kocanın üç gün ve üç geceyi ibadete bir gün ve bir geceyi de eşine ayıracak biçimde açıklamıştır. Yaşananlar şiir diliyle beyitlere yansıtılmıştır. Müşteki konumdaki kadın, önce Kâ'b b. Suver el-Ezdî'ye yönelmiş ve şu beyitleri okumuştur:

يَا أَيُّهَا الْقَاضِي أُرْشِدُهُ
أَلْهَى خَلِيلِي عَنْ فِرَاشِي مَسْجِدُهُ
زَهْدُهُ فِي مَضْجَعِي نَعْبُودُهُ
نَهَارُهُ وَلَيْلُهُ مَا يَزُقُّهُ
وَلَشْتُ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ أَحْمَدُهُ
فَانْضِ الْقَضَا يَا كَعْبُ، لَا تُرَدِّدْ

Ey Kadı (Efendi)! Ona doğruyu göster.

Sevgili (kocamı) yatağımdan secdesi alıkoydu.

Aşırı ibadet tutkusu el çektirdi döşeğimden.

Gecesinde gündüzünde uyumamakta (döşeğimde).

Kadınlar konusunda övmemekteyim onu.

Hadi (artık) kararı ver ey Kâ'b! Uzatma (lafı).⁶²

Ardından sanık konumundaki koca, eş tarafından öne sürülen iddialara şu karşılığı vermiştir:

إِنِّي اِمْرُؤٌ قَدْ شَفَّنِي مَا قَدْ نَزَلَ
فِي سُورَةِ النُّورِ وَفِي السَّنَنِ الطُّوَلِ

⁶⁰ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 43/71 (No: 25893).

⁶¹ Ka'b b. Suver el-Ezdî, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken İslâm'a girdiği halde Hz. Peygamber'i görmemiştir. Bu sebeple tabînin büyüklerinden sayılmıştır. bk. Yûsuf b. 'Abdullâh b. 'Abdulazîz el-Ḳurṭubî en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. 'Âdil Murşid (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 630.

⁶² en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 631.

وَفِي الْخَوَامِيمِ الشِّفَا وَفِي التَّحِلِّ
فَرَدَّهَا عَنِّي وَعَنْ سُوءِ الْجَدْلِ

(Allah katından) inen (ilahî emirlerin) beni bitirdiği bir kimseyim ben.

Nûr suresinde ve es-Seb'u't-ţuvel'de.⁶³

Ve de şifa olan Hâ Mîm'lerle (başlayan sûrelerde) ve en-Naḥl sûresinde.

Dolayısıyla (bana yöneltilen ithamlardan) ve anlamsız tartışmadan temize çıkar beni (ey Kadı!)⁶⁴

Kâ'b b. Suver el-Ezdî ise hükmünü şu ifadelerle açıklamıştır:

إِنَّ السَّعِيدَ بِالْقَضَاءِ مَنْ فَضَّلَ
وَمَنْ فَضَّلَ بِالْحَقِّ حَقًّا وَعَدَلَ
إِنَّ لَهَا حَقًّا عَلَيْكَ يَا بَعْلُ
مَنْ أَزْنَعَ وَاجِدَةً يَا بَعْلُ
إِنِّضْ لَهَا ذَاكَ، وَدَعْ عَنْكَ الْعَلَلَ

Hüküm vermede bahtlı kimse (doğru) karar verendir.

Gerçek anlamda hakkaniyetle hüküm veren ve adil olandır.

Dolayısıyla ey Koca! Bu kadının senin üzerinde hakkı vardır:

Dört geceden biri olarak ey Koca!

Kadına hakkını ver. Bırak bahaneleri.⁶⁵

Görüleceği üzere müşteki kadın, kocasından hak talep etmek için Hz. Ömer'e şikâyetle bulunmuştur. Hz. Ömer de doğru karar vereceğine inandığı Kâ'b b. Suver el-Ezdî'ye karı-koca arasındaki sorunu çözmesi amacıyla kadılık görevi vermiştir. Böylece kadın, madde unsurunun gereğini yerine getirmede ihmalkâr davranan kocasından hakkını İslâm prensiplerine uygun gelecek biçimde yargı yoluyla geri almıştır.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde hastalığa yakalanmış kocanın ağız kokusundan şikâyetçi eş örneğine de rastlanmaktadır. Gece vakti bir kadın, kocasının ağız kokusuna dayanmakta zorlandığını ve Allah korkusu olmasa kocasını bırakıp kaçmayı düşündüğünü beyitlere yansıtmıştır:

فَمِنْهُمْ تُشَقَّى بِغَذِّ مُبْرَدٍ نُقَاحٍ، فَتِلْكُمْ عِنْدَ ذَلِكَ قُرَّتْ
وَمِنْهُمْ مَنْ تُشَقَّى بِأَخْضَرِ آجِنٍ أَجَاجٍ، فَلَوْلَا خَشْيَةُ اللَّهِ قُرَّتْ

Bazı kadınlar vardır soğuk, duru ve tatlı su içirilirler. İşte o kadınlar (kocalarının yanında) karar kırlarlar.

Bazı kadınlar da rengi yeşile dönmüş, bulanık ve tuzlu su ile çile doldururlar.

Allah korkusu olmasa (kocalarını bırakır da) kaçarlar.⁶⁶

Bu sırada Kâbe'yi tavaf etmekte olan Hz. Ömer, Beyitlere kulak misafiri olmuş ve kadının kocasını huzuruna çağırıştır. Hz. Ömer, Adamın ağzından pis kokunun etrafa yayıldığı ve

⁶³ es-Seb'u't-ţuvel, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan yedi uzun sûrenin adıdır. Söz konusu sûreler sırasıyla şunlardır: Bakara, Âli İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf ve Tevbe.

⁶⁴ en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 631.

⁶⁵ en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 631.

⁶⁶ Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Maḥâsin ve'l-eddâd*, thk. eş-Şeyḫ Muḥammed Suveyd (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998), 230.

ağız yapısında anormallik olduğunu fark etmişir. Adama karısını boşaması karşılığında savaş ganimetlerinden bir cârîye ve beş yüz dirhem vermeyi teklif etmiş, adam da bu teklifi kabul ederek eşini boşamıştır.⁶⁷ Beyitlerden kadının takvâ ehli olduğu ve kocasının ağız kokusuna Allah'tan korktuğu için katlandığı anlaşılmaktadır.

Ağız hijyenine önem vermeyen kocanın ağız kokusundan muzdarip eş örneğine de rastlanmaktadır. Şair Katâde b. Muğrib el-Yeşkürî'nin (öl. ?/?) eşi tarafından dile getirilen beyitler bu duruma örnek gösterilecek mahiyettedir. Şair Katâde b. Muğrib el-Yeşkürî, ağız hijyenine gerektiği kadar riayet etmemektedir. Eşi, şairin ağızından etrafa yayılan kötü kokudan muztarıptır. Bu sebeple kocasını hicvetmiş ve şunları söylemiştir:

حَلَفْتُ وَلَمْ أَكْذِبْ وَإِلَّا فَكُلْ مَا مَلَكْتُ لِيَبِيتَ اللَّهُ أَهْدِيَهُ خَافِيَهُ
لَوْ أَنَّ الْمَنَائِيَا أَعْرَضَتْ لَأَقْتَحِمَتْهَا مَخَافَةَ فِيهِ إِنَّ فَاءَ لَدَاهِيَهُ
فَمَا جِئْتُهُ الْجَنْزِيرَ عِنْدَ ابْنِ مُغْرِبٍ قَتَادَةَ، إِلَّا رِيحُ مَشْكَ وَغَالِيَهُ
فَكَيْفَ اضْطَبَّارِي يَا قَتَادَةَ بَعْدَمَا شَمَمْتُ الَّذِي مِنْ فِيكَ أَثَأَى صِمَاجِيَهُ

Yemin ettim (sözüme) yalan katmadan. (Yalanım varsa) sahip olduğum her şey Beytullah'ın (etrafındaki kullara) yalın ayak kurbanım olsun.

Ölüm karşıma çıksa içine atardım kendimi (kocamın) ağız (kokusunun) korkusundan. Onun ağzı gerçek bir felakettir.

Muğrib'in oğlu Katâde'nin (ağız kokusunun) yanında domuzun leşi ancak misk ve amber kokusu kalır.

O halde Ey Katâde! Ağızından çıkan (pis kokuyu) aldıktan sonra nasıl sabredeyim? Koku alma duyumu harap eden (o pis kokuyu)!⁶⁸

Beyitlerde Katâde'nin ağızından etrafa yayılan kötü kokuya eşi tahammül etmekte zorlanmakta ve bu duruma katlanmaktansa ölmeyi yeğlemektedir. Dahası domuz leşinden etrafa yayılan ağır kokunun Katâde'nin ağız kokusuna kıyasla adeta misk ve amber kokusu kadar hafif kaldığını öne sürmektedir. Bütün bunlar, Katâde'nin ağızından etrafa yayılan ağır kokunun tahammül sınırlarını aştığına delalet etmektedir. Kadının ağır koku sebebiyle koku alma duyusunu yitirdiğini öne sürmüş olması da bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

3.4. Sadakatsiz Kocadan İntikam Alma

İnsanoğlu şahsına ait olanı koruma ve kıskanma gibi duygulara doğuştan sahiptir. Evli çiftler de fitratları gereği birbirlerini koruma ve kıskanma içgüdüsüyle hareket etmektedirler. Hal böyle olmakla birlikte çiftler arasındaki ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi sadakat ilkesini gözetmekle mümkündür. Sadakatsizlik ilkesinin ihlal edildiği durumlarda evli çiftleri birbirine bağlayan sevgi, saygı ve merhamet duyguları örselenmekte ve aile içi çatışmalar baş göstermektedir. Böylece sevgi ve saygı, yerini intikam duygularına bırakılmaktadır.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde sadakatsiz kocadan intikam alma duygusuyla hareket eden eş örneğine de rastlanmaktadır. Bu duruma eşinden habersiz evlilik yapan Osman adındaki şahısla eşi Hind'in söylediği beyitler örnek gösterilecek mahiyettedir. Amcasının Hind adındaki kızı ile evli olan Osman, fetih ordularıyla⁶⁹ Azerbaycan'a gitmiştir. Azerbaycan'da Habâbe adını verdiği bir cârîye ile el-Verd adında bir kısrağı satın almıştır. Ardından Habâbe ile evlenmiş ve Azerbaycan'da kendisine yeni bir düzen kurmuştur. Bir

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım, 'Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. 'Abdullâh eş-Şâfi' b. 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd vd. (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 44/355.

⁶⁸ Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, thk. Ahmed Emîn vd. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1517.

⁶⁹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-ağbâr*, thk. Yûsuf 'Ali Tâvîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 4/49.

süre sonra amcasının oğlu ziyaretine gelmiş ve kendisine Azerbaycan'a yerleşme gerekçesini sormuştur. Osman, cârîyeye tutulduğunu ve eşi Hind'in cârîye ile arasına girmesinden çekindiğini öne sürmüştür. Osman, daha sonra şu beyitleri okumuştur:

أَلَا لَا أَبُالِي الْيَوْمَ مَا فَعَلْتُ هُنْدُ إِذَا بَقِيْتُ عُنْدِي حَبَابَةٌ وَالْوَرْدُ
شَدِيدُ نِيَاطِ الْمُنْكَبِينَ إِذَا جَرَى وَيَبْضَاءُ مِثْلَ الرِّيمِ زَيْنَهَا الْعُقْدُ
فَهَذَا لِأَيَّامِ الْهَيْجِاجِ وَهَذِهِ بِمَوْضِعِ حَاجَاتِي إِذَا انْصَرَفَ الْجُنْدُ

Beni dinle! Bugün Hind'in ne yaptığıyla ilgilenmiyorum. Habâbe ve el-Verd yanımda kalmışlar ise.

Koştugu vakit omuzlarındaki damarları sertleşen (el-Verd). Ve gerdanlığın süslediği ceylan gibi beyaz (tenli Habâbe).

Nitekim bu (kısarak) savaşın kızıştığı günler içindir. Bu (cârîye) ise askerler çekip gittikleri vakit kendi ihtiyaçlarını içindir.⁷⁰

Beyitler bir şekilde eşi Hind'in kulağına ulaşmıştır. Hind, cevap olarak şu beyitleri kaleme almış ve kocasına göndermiştir:

لَعْمَرِي لَئِنْ شَطَطْتُ بَعَثُوكَ دَارُهُ وَأُضْحَى غَيِّبًا بِالْحَبَابَةِ وَالْوَرْدُ
أَلَا فَأَقْرَهُ مِنَّا السَّلَامَ وَقُلْ لَهُ غَيِّبًا بِفَيْئَانِ عَطَارْفَةِ مُرْدُ
إِذَا شَاءَ مِنْهُمْ نَأْيُيْ مَدَّ كَفَّهُ إِلَى كَفْلِ زَيْلَانٍ أَوْ كُغْثَبِ نَهْدِ
إِذَا رَجَعَ الْجُنْدُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِمْ وَزَادَكَ رَبُّ النَّاسِ بُعْدًا عَلَى بُعْدِ

Hayatım üzerine yemin olsun ki (yeni) evi Osman'ı (benden) uzaklaştırmışsa ve artık el-Habâbe ve el-Verd ile yetiniyor ise!

Şimdi beni iyi dinle! Bizden ona selam götür ve şunu söyle: "(Biz de burada) yakışıklı genç delikanlılarla yetiniyoruz.

Onlardan yeni yetme birisi dilerse avucunu dolgun kalçaya uzatır ve de kocaman göğse.

Senin de aralarında bulunduğun askerler geri döndükleri vakit insanların Rabbi uzaklığını daha da artırsın."⁷¹

Osman, eşi Hind tarafından kaleme alınan beyitleri okumuş ve içine kurt düşmüştür. Alalecele cârîyesini satmış ve eşi Hind'in yanına gitmek üzere yola koyulmuştur. Beldesine ulaştığında Hind'i mescitte itikâfa girmiş halde namaz kılarken bulmuştur. Hind'e yaklaşmış ve: "Söylediklerini gerçekten yaptın mı?" diye sormuştur. Hind ise: "Benim gözümde Yüce Allah, böyle bir günahı işlemekten daha yücedir. Ama sen kıskançlığın tadını nasıl buldun? Bana ders vermeye kalktın ben de sana misliyle dersini verdim." diyerek kocasından intikam aldığını söylemiştir.⁷²

Beyitlerden ve rivayetten anlaşılacağı üzere, Hind, İslâm prensiplerini gözetken dini bütün bir hanımefendidir. Ne var ki geçmişte kocası Osman ile aralarında bazı sorunlar yaşadıkları anlaşılmaktadır. Kocasını Osman'ın, Azerbaycan'da satın aldığı cârîye ile kendisine yeni bir aile düzeni kurmuş olması ve ziyaretine gelen amcasının oğluna Hind'in ne yaptığıyla artık ilgilenmediğini söylemesi bu duruma işaret eden göstergelerdendir. Hind, kocası Osman'ın kendisini yüzüstü bırakarak başka bir kadınla Azerbaycan'da kendisine yeni bir

⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd el-İşfehânî, *Kitâbu'z-zehra*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Manâr, 1985), 839.

⁷¹ el-İşfehânî, *Kitâbu'z-zehra*, 839.

⁷² el-İşfehânî, *Kitâbu'z-zehra*, 839.

aile düzeni kurmuş olması karşısında yüreğinde hissettiği kıskançlık ve terk edilmişlik duygularını bir nebze olsun kocasına tattırmak istemiştir. Bu sebeple zihninde hemen her erkeğin kıskanma duygularını tetikleyecek türden gerçek dışı eylemler kurgulamış ve bu eylemleri bilfiil hayata geçirmiş süsü vererek beyitlere yansıtmıştır. Kocasını beklenmedik bu gelişme karşısında telaşa kapılmış, hemen câriyesini satmış ve soluğu eşinin yanında almıştır.

3.5. Boşanma ve Sonrası

Sevgi, saygı ve merhamet duygularından mahrum ortamlarda yetişen aile bireyleri genel anlamda mutsuz olmakta ve sorunlu toplumların ortaya çıkmasına yol açmaktadırlar. Benzer biçimde farklı anlayışlara veya kültürlerle ait olma gibi sorunlu zeminler üzerinde kurulu ailelerde uyum problemleri ve dağılmalar baş gösterebilmektedir. Bu sebeple İslâm dini, aile kurumunun sağlam zeminler üzerine tesis edilmesine önem vermiş ve sorunların altından çıkılamayacak boyutta ilerlemesi durumunda eşlerin ve diğer bireylerin daha fazla yıpranmalarını amacıyla boşanmayı meşru kılmıştır.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde de boşanmış kadın örneklerine rastlanmaktadır. Söz gelimi; İslâm'ın ilk yıllarında Yahudi Kurayza kabilesine mensup bir hanımefendi Müslüman olmuş ve Yahudi kocası Evs b. Zubbâ'dan (öl. ?) boşanmıştır. Kadın bir süre sonra eski kocasına özlem duymuş ve yeniden bir araya gelmelerini sağlayabilmek amacıyla Evs b. Zubbâ'ya Müslüman olması yolunda teklif götürmüştür. Evs b. Zubbâ ise bu teklife sıcak bakmamış ve eski eşine Yahudilik dinine geri dönmesi teklifinde bulunmuştur. Evs b. Zubbâ, yaşananları beyitlere yansıtmış ve şunları söylemiştir:⁷³

دَعْنِي إِلَى الْإِسْلَامِ يَوْمَ لَقَيْتُهَا فَقُلْتُ لَهَا لَا بَلْ تَعَالَى تَهْؤَدِي
فَنَحْنُ عَلَى تَوَارَةِ مُوسَى وَدِينِهِ وَنَعْمَ لَعْنُورِي الدِّينِ دِينُ مُحَمَّدٍ
كَلَانَا بِرَى أَنَّ الرِّسَالَةَ دِينُهُ وَمَنْ يُهْدِ أَبْوَابَ الْمَرَاثِدِ يَزُودِ

(Eski eşimle) karşılaştığım gün beni İslâm'a davet etti. Ben de kendisine "Hayır! Gel sen Yahudi ol" dedim.

Zira biz Mûsâ (Peygamber'in) Tevrat'ı ve dini üzerineyiz. Hayatım üzerine yemin olsun ki Muhammed'in dini de din olarak ne harika dindir!

Her birimiz (Yüce Allah'ın) mesajını dini olarak görmekteyiz. Kim amaçların kapılarına giden yola sevk edilirse doğru yolu bulur.⁷⁴

Beyitlerden ve rivayetten anlaşılacağı üzere Yahudi Evs b. Zubbâ ile Müslüman olan eski eşi arasındaki sevgi ve saygı bağları henüz örselenmemiştir. Hanımefendi, eski kocasına özlem duymuş ve yeniden bir araya gelebilmeleri için kendisine İslâm'a girme teklifinde bulunmuştur. Buna karşılık Evs b. Zubbâ, eski eşine kırıcı ifadeler sarf etmek yerine din değiştirme gibi hayatî önem arz eden bir konunun bireysel tercih meselesi olması gerektiğini vurgulayarak teklifi kibarca reddetmiştir. Kuşkusuz bütün bunlar Evs b. Zubbâ'nın evli oldukları süre içerisinde eski eşiyle iyi geçindiğine ve onu mutlu etmeyi başardığına işaret eden göstergelerdendir.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde boşanma sonrasında eski eşe beddua okunduğunu gösteren beyitlere de rastlanmaktadır. Söz gelimi; Müslüman olması sebebiyle eşi Hind'i terk ederek⁷⁵ Necran'a yerleşen Hübeyre b. Ebî Vehb (öl. ?) Hind'e özlem duymuş ve yaşananlara isyan ederek şu beyitleri okumuştur:

أَشْأَقْتُكَ هُنَا أَمْ أَتَاكَ سُؤَالُهَا كَذَلِكَ النَّوَى أَشْأَبَائُهَا وَأَنْفَتَالُهَا

⁷³ el-İsfehânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 22/83.

⁷⁴ el-İsfehânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 22/83.

⁷⁵ 'Abduşşabûr Şâhîn, - İslâh 'Abdusselâm er-Rifâî, *Şaḥâbiyyât ḥavle'r-Rasûl* (Kahire: Nahḍatu Mısır, ts.), 177.

وَقَدْ أَرَقْتُ فِي رَأْسِ حِضْنٍ مُمَرَّدٍ بَنَجْرَانَ يَشْرِي بَعْدَ لَيْلٍ خِيَالَهَا
فَإِنْ كُنْتَ قَدْ تَابَعْتَ دِينَ مُحَمَّدٍ وَقَطَعْتَ الْأَرْحَامَ مِنْكَ جِبَالَهَا
فَكُونِي عَلَى أَعْلَى سَجِيحٍ بِهَضْبَةٍ مُمْنَعَةٍ لَا يُسْتَطَاعُ تِلَالُهَا

Hind'e olan özlem başına mı vurdu? Yoksa sana suali mi geldi? Ayrılık işte böyledir. Nedenleri ve durumları farklıdır.

(Hind'e olan özlem) Necran'da inşa edilmiş bir kalenin başında uykuları kaçırdı. Bir gecenin ardından hayali sirayet eder oldu.

Şayet Muhammed'in dinine uymuş ve vuslat bağlarını koparmışsan

Sırtlarına ulaşamayan zorlu bir tepenin en zirvesinde ırak bir yerde olasin.⁷⁶

Görüldüğü üzere Hübeyre b. Ebî Vehb, eşi Hind'in İslâm'a girmesine ileri boyutta içerlemiştir. Bu durumu hazmedememiş ve Necrân'a göç etmiştir. Hind'in hayali aklından bir türlü çıkmamış ve uykularını kaçırmıştır. Kahrından Hind'in ulaşılması zor, ıssız, yüksek ve uçurum bir yere savrulmasını dileyerek Hind'e beddua etmiştir. Zira şaire göre arzu edilmeyen gelişmelerin sebebi Hind'in Müslüman olmasıdır. Kuşkusuz Hübeyre b. Vehb'in bu yaklaşımı geçmişte eski eşi Hind ile ideal karı-koca ilişkisi yaşadıklarına işaret eden göstergelerdendir. Hal böyle olmakla birlikte putperestlik inancına sahip olan Hübeyre b. Vehb'in İslâm'a karşı içinde hissettiği kini ve nefreti, kendisini geçmişte yaşadıkları güzel anılara saygı göstermekten alıkoymuş ve Hind'e beddua etmeye sevk etmiştir.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde nikâh akdinin geçersiz olması sebebiyle boşanmaya zorlanan kadın eş örneğine de rastlanmaktadır. Bu duruma babası vefat ettikten sonra Câhiliye Devri nikâh adetleri doğrultusunda üvey annesi Müleyke bnt. Sinân'ı (öl. ?) nikâhı altına alan şair Manzûr b. Zebbân'a (öl. 25/645) ait beyitler örnek gösterilecek mahiyettedir. Manzûr b. Zebbân ile Müleyke bnt. Sinân Hz. Ömer'in hilafeti dönemine kadar evli kalmışlar ve bu evlilikten çocukları olmuştur. Hz. Ömer durumdan haberdar edilmiş ve Manzûr b. Zebbân'ı: "Nasıl olur da babanın eşiyle evlenirsin? O senin annen. Bunun haram olduğunu bilmez misin?" diyerek paylamış ve aralarını ayırmıştır. Manzûr b. Zebbân, bu duruma üzülmüş ve şu beyitleri okumuştur:

أَلَا لَا أُبَالِي الْيَوْمَ مَا صَنَعَ الدَّهْرُ إِذَا مَنَعْتُ مَيِّ مَلِيكَتُهُ وَالْخَمْرُ
فَإِنْ تَكُ قَدْ أَمْسَتْ بَعِيداً مَزَاهَا فَحَيِّ ابْنَةَ الْمُرِّيِّ مَا طَلَعَ الْعَجْرُ
لَعْمُرِي مَا كَانَتْ مَلِيكَتُهُ سَوْءَةً وَلَا ضَمُّ فِي يَتِّ عَلَى مِثْلِهَا سِئْرُ
لَعْمُرِ أَبِي، دِينَ يُفَرِّقُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ قَسْراً إِنَّهُ لَعَظِيمُ

Dinleyin! Bugün takmıyorum artık zamanın yaptığına. Müleyke ve içki yasaklanmış ise bana.

Şayet (Müleyke'nin) ziyaret edildiği yurt uzaklarda kalmış ise gün doğduğu süre selam olsun el-Mürri'nin kızı (Müleyke'ye).

Yemin olsun hayatım üzerine ki Müleyke kötü (bir eş) değildi. Perde de kapatılmadı hiçbir evde benzerinin üzerine.

Babamın hayatı üzerine yemin olsun ki bizimle aranı zorla ayıran bir dindir. Elbet bu (durum çok) önemlidir.⁷⁷

⁷⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek 'ala's-Şahîhayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 3/210; el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-Şahâbe*, 7/280.

⁷⁷ el-İsfehânî, *Kitâbu'l-agânî*, 12/138.

Rivayetlerden ve beyitlerden Manzûr b. Zebbân'ın dinî değerler konusunda hassas olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Manzûr b. Zebbân, Hz. Ömer'in hilafeti dönemine kadar Câhiliye Devri nikâh geleneğini sürdürmüş ve İslâm dini yasakladığı halde hem üvey annesiyle evli kalmış hem de içki kullanmaktan geri durmamıştır. Hal böyle olmakla birlikte Manzûr b. Zebbân, beyitlerde Müleyke'yi hayırla ve saygıyla yâd etmektedir. Bu durum, birlikte yaşadıkları süre zarfında Müleyke'nin, Manzûr b. Zebbân'a saygıda kusur etmediğine işaret eden göstergelerdendir.

Son olarak şu hususu da belirtmek gerekir ki İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde kocanın savaşlarda esir düşmesi veya öldürülmesi durumunda kadının boşanmış kabul edildiğine dair ipuçlarına rastlanmaktadır. Mûte savaşı için sefer hazırlığı yapıldığı sırada Abdullah b. Revâha (öl. 8/629) tarafından söylenen beyitler bu duruma örnek teşkil edecek mahiyettedir:

جَلَبْنَا الْخَيْلَ مِنْ أَجَامٍ قُرَحْ	تُعَرُّ مِنَ الْحَشِيشِ لَهَا الْغُكُومُ
خَذُونَاهَا مِنَ الصَّوَّانِ سَبْتًا	أَزَلَّ كَلَّانٌ صَفْحَتَهُ أَدِيمُ
أَقَامَتْ لَيْلَتَيْنِ عَلَى مُعَانٍ	فَأَغْرَقَتْ بَعْدَ فَتْرَتِهَا جُمُومُ ⁷⁸
فَرَحْنَا وَالْحَيَّ مَسْـُـوَمَاتُ	تَنْقُصُ فِي مَنَاجِرِهَا الشُّمُومُ
فَلَا وَأَبِي، مَأَبَ لَنَاتَيْنَهَا	وَلَوْ كَانَتْ بِهَا عَرَبٌ وَرُومُ
فَعَبَّأْنَا أَعْنَتَهَا فَجَاءَتْ	عَوَاسُ وَالْعُبَارُ لَهَا بَرِيمُ
بِذِي لَجَبٍ كَأَنَّ الْبَيْضَ فِيهِ	إِذَا أَدْبَرَتْ قَوَانِشُهَا الثُّجُومُ
فَرَاخِصِيهِ الْمَعِيشَ طَلَقَتْهَا	أَسِيَّتُهَا فَتَنُكِحْ أَوْ تَبِيْمُ

Kurh'un⁷⁹ ağaçlıklarından toplayıp getirdik kısıraklarımızı. Güney eteklerinin bol otlarla kaplı olduğu ağaçlıklardan

Pürüzsüz yumuşak taşlarla nalladık kısıraklarımızı. Sanki yüzeyi deriden yapılmış yumuşacık nallarla.

Kısıraklarımız Mu'ân'da⁸⁰ iki gece konakladı ardından bir hazırlık başlatıldı.

Ve yola koyulduk (savaş için yetiştirilmiş ve bu amaçla) damgalanmış kısıraklarla. (Çevikliği ve süratle koşması sebebiyle) burunlarından sıcak hava soluyan kısıraklarla.

Hayır! Babasız kalayım ki geleceğiz Ma'âb'a kesin. Orada Araplar ve Bizanslılar olsa bile.

Yularlarını takınca kaşlarını çatarak ve tozu toprağı şal edinerek geldi kısıraklar Uğuldayan orduda. Sanki kılıçlar parlayan yıldızlardır uçları göze iliştiğinde orada.

Hem kılıçlarımızın keskin uçları yaşama rıza gösteren kadını da boşamıştır. Artık ya yeniden evlenecektir ya da dul kalacaktır (kocasız kadın).⁸¹

⁷⁸ Beyitte yer alan جُمُوم ifadesiyle atların saldırı için hazırlanması ve ısındırılması kastedilmektedir. bk. es-Seyyid b. Huseyn el-'Affânî, *Fursânu'n-nehâr mine's-şahâbeti'l-ahyâr* (Cidde: Dâru Mâcid 'Asîrî, ts.), 3/287.

⁷⁹ Kurh, Teymâ ve Hayber arasında kalan Vâdi'l-kurâ kasabası sakinleri tarafından kurulan pazar yerinin adıdır. bk. Şihâbuddîn, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1977), 4/320, 321.

⁸⁰ Mu'ân, Şam diyarında bir yer ismidir. bk. İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 3/388.

⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 3/38; Mehmet Yılmaz, *Abdullah b. Ravâha ve Eski Arap Şiirindeki Yeri* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 190, 191.

Abdullah b. Revâha'nın yukarıdaki beyitleri şehit düştüğü Mûte savaşına henüz sefer hazırlığı aşamasında iken İslâm ordusunu cesaretlendirmek amacıyla söylediği anlaşılmaktadır. Beyitlerde zihninde kılıçlarla düşman safından savaşçıları öldürecekleri yolunda senaryo kurgulamakta ve düşman safından öldürülen savaşçıların geride kalan kadınlarının boşanmış kabul edileceklerinden hayatlarını dul olarak sürdüreceklerini veya yeniden evleneceklerini öne sürmektedir. Şairin zihninde kurguladığı bu senaryonun, geçmişte yaşanan savaşlardaki benzer deneyimlerin bir tür dışa yansıması olduğu açıktır.

3.6. Vefat Eden Kocanın Ardından Mersiye Okuma

Dünyaya gelen her canlı Yüce Allah'ın takdiri doğrultusunda ölümü tatmaktadır. İnsanoğlu, değer verdiği kimselerin vefat etmeleri durumunda ölüm gerçeğiyle yüzleşmekte ve arkalarından gözyaşı akıtarak ağıtlar yakmaktadır. İslâm dini, ölüm gerçeğine etraflıca bakmakta ve öldükten sonra insanoğlunu yeni bir hayatın beklediği inancını benimsemektedir. Kuşkusuz bu yaklaşım, inananları Allah'ın takdirine rıza göstermeye sevk etmekte ve yitirdikleri yakınlarının ardından yüreklerinde hissettikleri acıları bir nebze olsun hafifletmektedir. Şair ruhlu kimseler, ölenlerin ardından samimi duygularını beyitlere yansıtmakta ve mersiye okumaktadırlar.

İslâm'ın erken dönemi Arap şiirinde de ölen kocanın ardından gözyaşı akıtan ve mersiye okuyan kadın eşlere rastlanmaktadır. Söz gelimi; Mekke'den Medine'ye hicret eden ilk Muhacirlerden Şemmâs b. Osman el-Mahzûmî (öl. 3/625), Uhud savaşında şehit düşmüştür. Eşi Nu'm bnt. Hureys el-Mahzûmiyye (öl. ?) kocasının ardından ağıtlar yakmış ve şu beyitleri okumuştur:

يَا عَيْنُ جُودِي بِدَمْعٍ غَيْرِ إِسْأَسِ	وَأَبْكِي الزَّيْئَةَ عُمَّانَ بْنِ شَمَّاسِ
صَغْبُ الْبَيْدَةِ مَيْمُونُ نَقِيئُهُ	حَمَّالُ الْوَيْلَةِ زَكَّابُ أَفْرَاسِ
غَرِيبٌ مُرْبِعٌ إِذَا أَرْمَتْ أَرْمَتْ	يَتَرِي السَّهْمَ وَيَتَرِي قُبَّةَ الرَّاسِ
قَدْ قُلْتُ لَمَّا أَتَوْا يَنْعَوْنَهُ جَزَعًا	أَوْدَى الْجَوَادُ فَأَوْدَى الْمُطْعَمُ الْكَاسِي

Gözlerim! Cömert olun, kesintisiz gözyaşlarıyla ağlayın büyük kayıp Osman b. Şemmâs'a.⁸²

O sağlam karakterliydi. Hem eylemi de bahtiyardı. (Orduların önünde) sancaktarıydı. Kısraclara çokça binen (usta savaşçıydı).

Eşi benzeri yoktu. (Heybetiyle de düşmana) korku salandı. Bir kriz patlak verdiğinde okların (uçlarını) bileyendi. (Aynı zamanda) kafanın tasını⁸³ da bileyendi.

Kaygıyla ölüm haberini vermek için geldiklerinde şunu demiştim: "Cömert (Osman) öldü. (Muhtaçları) yediren ve giydiren (Osman) öldü."⁸⁴

Beyitlerde Nu'm bnt. Hureys el-Mahzûmiyye, özellikle kadınlar tarafından savaşlarda ölen yakınların ardından mersiye okuma geleneğine⁸⁵ bağlı kalmış ve Uhud'da şehit düşen kocasına feryat figan etmeden sessizce gözyaşı dökmüştür. Zira Allah Resûlü, ölünün ardından yüksek sesle ağıt yakma, yüz tırmalama, elbise parçalama ve saç kazıtma gibi

⁸² Şemmâs b. Osman el-Mahzûmî'nin esas adı Osman olup yaratılış itibarıyla ilgi çekecek kadar çok güzel bir çehreye sahip olması sebebiyle "Parlak" anlamında Şemmâs lakabıyla şöhrat bulmuştur. bk. en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 335.

⁸³ Beyitte yer alan قبة الرأس ifadesi "kafatası" anlamındadır. bk. Reinhart Dozi, *Tekmiletu'l-ma'âcimi'l-'Arabiyye*, çev. Muhammed Selîm en-Nu'aymî (Bağdat: Vizâratu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1997) 8/163.

⁸⁴ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 3/146; Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buḥûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2008), 12/326, 327; el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe*, 7/271.

⁸⁵ Yahyâ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî hasâisuhû ve funûnuh* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 314.

Câhiliye geleneklerini yasaklamıştır.⁸⁶ Bu sebeple yüreğinde hissettiği acıyı hafifletmek amacıyla yaşadığı duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmaya çalışmıştır. Nitekim beyitlerde kocasının ardından bolca gözyaşı akıtma arzusunda olduğu görülmektedir. Dahası kocasının şehit edilmiş olmasını “büyük kayıp” olarak nitelemektedir. Ardından Câhiliye Devri mersiye şiirlerinde sıkça rastlanan “usta savaşçı olma”, “cesaret”, “el açıklığı” ve “düşkûnlere yardım etme”⁸⁷ gibi kocasının hayatta iken sahip olduğu övgüye değer hasletleri sıralamaktadır.

Benzer biçimde ilk Müslümanlar ve Muhacirler arasında yer alan Osman b. Maz'ûn (öl. 2/624) Bedir savaşını müteakip Medine’de vefat etmiştir. Akabinde eşi Havle bnt. Hakîm (öl. ?),⁸⁸ yaşadığı duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmış ve şunları söylemiştir:

يَا عَيْنُ جُودِي بِدَمْعٍ غَيْرِ مَمْنُونٍ	عَلَى رِزْيَةٍ عَثْمَانَ بْنِ مَطْمُونٍ
عَلَى امْرِئٍ كَانَ فِي رِضْوَانٍ خَالِقِهِ	طَوْنِي لَهُ مِنْ فَقِيدِ الشَّخْصِ مَدْفُونٍ
طَابَ الْبَقِيعُ لَهُ سُكْنَى وَغَرْقُهُ	وَأَشْرَقَتْ أَرْضُهُ مِنْ بَعْدِ تَفْتِينِ ⁸⁹
وَأُورِثَ الْقُلُوبَ حُزْنًا لَا انْقِطَاعَ لَهُ	حَتَّى الْمَمَاتِ، وَمَا تَزَقَّى لَهُ شُؤْنِي

Gözlerim! Cömert olun, kesintisiz gözyaşlarıyla ağlayın kayıp Osman b. Maz'ûn'a

Yaratıcısının rızasına ermiş bir ere. Ona ne mutlu! Merhum ve metfun bir şahıs olarak.

İkamet yeri olarak el-Bakî' (mezarlığı) ve (el-Bakî' içindeki) Gargad (mezarlığı) memnun etti onu. (Sıcaktan) kavrulmuş taşlıkları (siyah renge büründükten) sonra toprağı da ıslıdadi.

Kalbe duraksamayan bir hüznün bıraktı ben ölene kadar. Gözyaşlarımın dinmesi mümkün olmayacak onun (ardından).⁹⁰

Beyitlerde Havle bnt. Hakîm, kocası Osman b. Maz'ûn'un ardından yüreğinde hissettiği acılarını ve duygu yoğunluğunu hafifletme arzusundadır. Bu sebeple duraksamadan gözyaşı akıtmak istemektedir. Zira Yüce Allah'ın rızasını kazanmış ve Hz. Peygamber'in de övgüsüne mazhar olmuş bir şahsiyeti yitirmiştir.⁹¹ Havle bnt. Hakîm'e göre Medine halkının defnedildiği el-Bakî' mezarlığında kocası gibi erdem ve takva ehli bir şahsiyetin toprağa verilmiş olması karşısında el-Bakî' ve Gargad mezarlıkları sevinmişler ve kocasını hoşnut etmişlerdir. Dahası sıcaktan rengi simsiyah olmuş taşlıkları da sevinçten parıldamıştır. Ne var ki Osman b. Maz'ûn geride yüreği yanık bir eş bırakmıştır. Son beyitte Havle bnt. Hakîm'in hayatı boyunca duraksamadan gözyaşı dökkeğini öne sürmüş olması yüreğinde hissettiği derin üzüntünün ve duygu yoğunluğunun boyutları hakkında ipuçları vermektedir.

Günümüze ulaşan rivayetlerden Âtike bnt. Zeyd'in de Hz. Ebû Bekir'in oğlu olan kocası Abdullah'ın ardından gözyaşları akıttığı ve mersiye okuduğu anlaşılmaktadır. Abdullah, Allah Resûlü eşliğinde katıldığı Tâif gazvesi sırasında ok yarası almış ve bir süre sonra Medine’de

⁸⁶ Buḥārî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, “Kitâbu'l-cenâiz”, 35. (1/398)

⁸⁷ Söz gelimi bk. Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Dîvânü'l-Hırnık bnt. Bedr el-Hifân*, thk. Yusrî 'Abdulğani 'Abdullâh (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990), 39; Beşîr Yemût, *Şâ'irâtü'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 80.

⁸⁸ Ebû Na'im, *Ma'rifetu's-şâhâbe*, 6/3307.

⁸⁹ Beyitte yer alan تفتين ifadesi siyah taşlık yer anlamındadır. bk. Ebû Muhammed eṭ-Ṭayyib b. 'Abdillâh b. Aḥmed b. 'Alî Bâ Maḥrama, *Ḳilâdetu'n-naḥr fî Vefeyâtî'l-'ayân*, thk. Bû Cumu'ah Mekkî vd. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 1/58.

⁹⁰ en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 553.

⁹¹ Osman b. Maz'ûn, fazilet ve takva ehli müçtehit sahâbe arasında yer almaktadır. Vefat ettiğinde Allah Resûlü onu alından öpmüş ve toprağa verdikten sonra da “Osman b. Maz'ûn bizim ne iyi selefimizdir” buyurarak Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in katındaki makamına işaret etmiştir. bk. en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 551, 552.

şehit düşmüştür. Âtike bnt. Zeyd, kocasının ardından gözyaşlarına boğulmuş ve duygularını şu ifadelerle beyitlere yansıtmıştır:

رَزَيْتُ بِخَيْرِ النَّاسِ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ وَبَعْدَ أَبِي بَكْرٍ، وَمَا كَانَ قَضَرًا
فَأَكَيْتُ لَا تَنْفَكُ عَيْنِي حَزِينَةً عَلَيَّكَ، وَلَا يَنْفَكُ جِلْدِي أَعْبَرًا

İnsanların en hayırlısını yitirdim Peygamberlerinden sonra gelen. Ebû Bekir'den de sonra gelen. Onlar kusur etmediler.

Ve yemin ettim gözümün hüznü sana (gözyaşı akıtacağına. Yas tutacağımdan) derimin de kirli kalacağına.⁹²

Görülebileceği üzere Âtike bnt. Zeyd, kocası Abdullah'ın şehit düşmesinin ardından gözyaşlarına boğulmuş ve yas tuttuğu için sürekli gözyaşı akıtacağına ve yıkanmayacağına dair yemin etmiştir. Âtike bnt. Zeyd'e göre şehit düşen kocası Abdullah, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'den sonra insanların en hayırlısıdır. Âtike bnt. Zeyd de geleneksel mersiye şiirlerinin genel özelliklerine bağlı kalmış ve kocasını hayatta iken sahip olduğu güzel hasletle övmüştür.

Sonuç

Ulaşılabilen kaynaklarda İslâm'ın erken dönemi Arap şiirleri incelenmiş ve şu tespitlere varılmıştır:

Câhiliye Devri Arap toplumunda kadın, ordulara komutanlık yapma, hayati önem arz eden hususlarda görüşüne başvurulma ve kendisine sığınan kimseleri himaye altına alma gibi hatırı sayılır konumları haizdir. Benzer biçimde müstakbel eşi seçme ve gerektiğinde boşama gibi medenî haklara da sahiptir. Hal böyle olmakla birlikte Câhiliye Devri Arap toplumunda birden fazla erkekle evlenme, necip soya mensup çocuk doğurmak amacıyla kocası dışında asil olduğuna inanılan yabancı bir erkekle cinsel ilişkiye girme ve üvey anneyle evlenme gibi fitrata aykırı çarpık anlayışlar da söz konusudur.

İslâm dini, fitrata aykırı bu türden çarpık anlayışlara yasak getirmiş, kadına değer vermiş, miras ve mülkünde tasarrufta bulunma gibi haklarını koruma altına almış ve kadın ile erkek arasında eşitlik sağlamıştır. Yine İslâm dini, kadına şefkatle yaklaşılmasını ve koca öldükten sonra yeniden evlenmesine engel olunmamasını emretmiştir.

İslâm dini, kadını aile yapısı içerisinde erkeğin huzur bulacağı sığınak olarak görmüş ve karı-koca ilişkilerinde sevgi, saygı ve merhamet duygularının gözetilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Günümüze ulaşan İslâm'ın erken dönemi Arap şiirlerinde bu durumun gözetildiğine işaret eden beyitlere rastlanmaktadır. Beyitlerde eş olarak kadına sevgi, saygı ve merhamet duyguları gözetilerek muamelede bulunulmakta, dahası bu hususta aşırıya gidilmektedir. Kadına olan aşırı tutkunun kocayı İslâm prensiplerine muhalif davranışlara sevk etmesi durumunda karı-koca arasındaki sevgi bağlarına itibar edilmemekte ve kadını boşamaya zorlayıcı yaptırımlar uygulanmaktadır.

Eş olarak kadın, kocasını ve ailenin diğer bireylerini koruma içgüdüsüyle hareket etmektedir. Nitekim ilk Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicret etmek için hazırlık yaptıkları sırada Medine'de salgın hastalık baş göstermiş ve kadın eş tarafından kocaya Medine dışında başka bir yere hicret etmelerinin daha sağlıklı olacağı yolunda telkinde bulunulmuştur. Buna mukabil inancında samimi olduğu ve Medine'ye hicret edeceğine dair Allah Resûlü'ne söz verdiği anlaşılan koca ise aile bireylerini de yanına alarak doğruca Medine'ye hareket etmiştir.

Beyitlerde uzun süre kocadan ayrı kalan evli kadın, kocasına özlem duymakta, istek ve arzularını haram yolla tatmin etmek yerine sabretmekte ve İslâm prensiplerinden ödün vermemektedir. İnsanoğlunun yapısını oluşturan ruh ve madde unsurlarının ihtiyaçlarını karşılamada dengelerin gözetilmemesi sebebiyle karı-koca arasında sorunlar yaşanmakta ve

⁹² el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe*, 7/181, 182.

bu durum kadın tarafından şikâyet konusu edilmektedir. Hastalık nedeniyle veya ağız hijyenine gereken önemin verilmemesi sebebiyle kocanın ağızından etrafa pis koku yayılmakta ve eş olarak kadın, bu durumdan yakınmaktadır. Karı-koca arasında yaşanan sorunlar sebebiyle koca, eşinden habersiz ikinci evlilik yapmakta ve bunu duyan ilk eş, harekete geçerek sadakatsiz kocadan intikam almaktadır.

Dönemin Arap şiirlerinde boşanmış kadınlar hakkında dikkat çekici bilgi kırıntılarına da rastlanmaktadır. Boşanmalar daha çok kadının eski dininden dönmesi, kocanın da Yahudilik veya putperestlik dinini tercih etmesi, Câhiliye Devri nikâh adetlerinden olan üvey annenin nikâh altına alındığının ve bu durumun sürdürüldüğünün tespit edilmesi ve savaşlarda öldürülen veya esir alınan kocanın nikâhı altındaki eşinin boşanmış kabul edilmesi şeklindedir.

Beyitlerde eski eşler bir süre sonra birbirlerine özlem duymaktadırlar. Kuşkusuz bu durum, evli oldukları süre zarfında eski eşlerin birbirlerine sevgi ve saygı çerçevesinde muamelede bulunduklarına işaret etmektedir. Buna mukabil geçmişte yaşanan güzel hatıralara saygı duyulmadığı ve eski eşe beddua edildiği örnek de söz konusudur.

Dönemin Arap şiirlerinde vefat eden kocanın ardından mersiye okuyan kadın eş örneklerine de rastlanmaktadır. İlgili örneklerde kadın, yüreğinde hissettiği acıyı ve duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken Câhiliye Devri mersiye şiir geleneğine bağlı kalmakta ve kocasını hayatta iken sahip olduğu güzel hasletlerle anmaya çalışmaktadır. Ölen eşe ait özellikler arasında “Yaratıcının rızası” ve “Peygamberler” gibi İslâm dininin izlerini yansıtan lafızlar da yer almaktadır. Son olarak çalışma konusu kapsamındaki beyitlerin, erken dönem İslâm toplumunda eş olarak kadın algısını yakından tanıma açısından tarihî vesika konumunda olduğu söylenebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- 'Affânî, es-Seyyid b. Huseyn. *Fursânû'n-nehâr mine's-şahâbeti'l-ahyâr*. Cidde: Dâru Mâcid 'Asîrî, ts.
- Ağçoban, Sıddık. "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslâm'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2/1 (Haziran 2016), 14-24.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Alyounes, Hafe-Ekinci, Mücahit. "Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme". *Mütefekkir* 9/18 (Aralık 2022), 525-539. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219598>
- 'Askalânî, Ahmed b. 'Ali b. Hacer. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buḥûsi ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, 2008.
- 'Aṭvân, Huseyn. *Muḳaddimetu'l-kaşîdeti'l-'Arabîyye fî's-ş'iri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1970.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Âtî, Ravân Muhammed. *el-Mer'etu fî's-ş'iri beyne'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2012.
- Bâ Maḥrama, Ebû Muhammed et-Ṭayyib b. 'Abdillâh b. Ahmed b. 'Ali. *Ḳilâdetu'n-naḥr fî Vefeyâtî'l-'Ayân*. thk. Bû Cumu'ah Mekkî vd. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Buḥârî, Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. el-Muḡîra el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb vd. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- Câhîz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr. *el-Maḥâsin ve'l-eḍḍâd*. thk. eş-Şeyḥ Muhammed Suveyd. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998.
- Cebbûrî, Yahyâ. *el-Câhiliyye muḳaddimetun fî'l-ḥayâtî'l-'Arabîyye li dirâseti'l-edebi'l-Câhilî*. Bağdat: Maṭba'atu'l-Ma'ârif, 1968.
- Cebbûrî, Yahyâ. *eş-Şi'ru'l-Câhilî hasâisuhû ve funûnuh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Cevâd, 'Ali. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab ḳable'l-İslâm*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.
- Cezerî, 'İzzuddîn b. el-Eşîr Ebi'l-Ḥasen 'Ali b. Muhammed. *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. eş-Şeyḥ 'Ali Muhammed Mu'avvaḍ vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Ḍabbî, el-Mufaḍḍal b. Muhammed b. Ya'lâ b. 'Âmir b. Sâlim. *el-Mufaḍḍaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942.
- Dîneverî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. *Uyûnu'l-aḥbâr*. thk. Yûsuf 'Ali Ṭavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1986.
- Dozi, Reinhart. *Tekmiletu'l-ma'âcimi'l-'Arabîyye*. çev. Muhammed Selîm en-Nu'aymî. Bağdat: Vizâratu's-Şekâfe ve'l-İlâm, 1997.
- Ebû 'Ali Nebîl Ḥâlid. *Şâ'irâtu 'Aşri'l-İslâmî'l-Evvel dirâse naḳdiyye*. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Turâs, 1998.
- Ebû Nu'aym el-İşfahânî, Ahmed b. 'Abdillâh Ahmed b. İshâk b. Mehrân. *Ma'rifetu's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî. Riyad: Dâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, 1998.
- Ferrûh, 'Umar. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Fidan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 293-320. <https://doi.org/10.15745/da.267292>
- Ḥafâcî, Muhammed 'Abdu'l-Mun'im. *el-Ḥayâtu'l-edebiyye ba'de zuḥûri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Ḥalebî, 'Ali b. Burhânuddîn. *İnsânû'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. Kahire: el-Matba'atu'l-Ezheriyye, 1932.
- Ḥalîf, Yûsuf. *eş-Şu'arâu's-şâ'âlik fî'l-'Aşri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1966.
- Ḥamevî, Şihâbuddîn, Ebû 'Abdillâh Yâḳût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1977.
- Ḥansâ', Tumâḍır bnt. 'Amr. *Dîvân*. thk. Ḥamdo Ṭammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

- Hasen, İbrâhîm Hasen. *Târîhu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Hâşimî, 'Ali. *el-Mer'etu fi's-şî'ri'l-Câhilî*. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1960.
- Ĥûfî, Ahmed Muhammed. *el-Mer'etu fi's-şî'ri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1963.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım, 'Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. 'Abdullâh eş-Şâfi'î. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İştikâk*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- İbn Ebi'd-Dunyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd. *el-İsrâf fî menâzili'l-eşrâf*. thk. Necm 'Abdurrahmân Halef. Riyad: Mektebetu'r-Rusd, 1990.
- İbn Ĥabîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muĥabbar*. thk. Else Lichten-Stetter. Haydarâbâd: Matba'atu Cem'iyeti Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1942.
- İbn Ĥabîb, Muhammed. *Kitâbu men nusibe ilâ ummihî mine's-su'arâ'*. thk. eş-Sennâvî Muhammed Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik. *Sîretu'n-Nebi*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1995.
- İbn Keşîr, 'İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Muştafa es-Seyyid Muhammed vd. Cîze: Muessesetu Kurtuba, 2000.
- İbn Seleke, es-Suleyk b. es-Seleke aĥbâruhû ve şî'ruh. thk. Ĥamîd Âdem Şuveynî vd. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1984.
- İşfehânî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd. *Kitâbu'z-zehra*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. ez-Zerĥâ': Mektebetu'l-Manâr, 1985.
- İşfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-aĥânî*. thk. İhsân 'Abbâs vd. Beyrut: Dâru Şâdir, 2008.
- Kazıcı, Ziya. "İslâm'da Kadın (Bir Mukayese)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (Temmuz 2020), 57-72.
- Kaşşâb, Velîd. *en-Nazratu'n-nebeviyye fî naĥdi's-şî'r*. el-'Ayn: el-Mektebetu'l-Ĥadîse, 1988.
- Kehhâle, 'Umar Ridâ. *A'lâmu'n-nisâ'*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1959.
- Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ'. *Dîvânu'l-Ĥırnîk bnt. Bedr el-Hifân*. thk. Yusrî 'Abdulġanî 'Abdullâh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Merzûkî, Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerĥu Dîvânî'l-Ĥamâse*. thk. Ahmed Emîn vd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Muhammed, Sirâduddîn. *el-Medîh fi's-şî'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'r-Râtibi'l-Câmi'iyye, ts.
- Muĥâtîl b. Suleymân. *Tefsîru Muĥâtîl b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Maĥmûd Şahhâte. Beyrut: Muessesetu't-Târîhî'l-İslâmî, 2002.
- Nemerî, Yûsuf b. 'Abdullâh b. 'Abdulazîz el-Ĥurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşĥâb*. thk. 'Âdil Murşid. Ammân: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- Nisâbü'rî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Ĥâkim. *el-Mustedrek 'ala's-Şahîĥayn*. thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aţâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1408.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerĥu şevâhidi'l-muġnî*. thk. Muhammed Maĥmûd b. et-Telâmîd et-Terakkuzî eş-Şinkîţî. Kahire: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1322.
- Şâhîn, 'Abduşşabûr-er-Rifâ'î, İşlâĥ 'Abdusselâm. *Şahâbiyyât ĥavle'r-Rasûl*. Kahire: Nahĥatu Mısır, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Faĥl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Tâî, Hâtîm b. 'Abdullâh. *Dîvânu Ĥâtîm et-Tâî*. thk. Ahmed Reşâd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- Teyfurov, Mansur. "Kur'an-ı Kerim'de Aile Yapısı". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3,4 (Nisan-Ekim 2014), 183-200.
- Yemânî, Ahmed Zekî. *el-İslâm ve'l-mer'eh*. London: Muessesetu'l-Furĥân li't-Turâşî'l-İslâmî, 2004.
- Yemût, Beşîr. *Şâ'irâtu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Vaţaniyye, 1934.
- Yılmaz, Mehmet. *Abdullah b. Ravâha ve Eski Arap Şiirindeki Yeri*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

- Yılmaz Mehmet. "Sahabe Şiirlerinde Medine'ye Hicret". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 149-170. <https://doi.org/10.18505/cuid.532500>
- Yılmaz, Mehmet. "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı". *Erciyes Akademi Dergisi* 37(4) (2023), 1757-1781. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1372531>
- Yılmaz, Mehmet. "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 365-395. <https://doi.org/10.33227/auifd.1431001>
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 553-574

Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı

*Mawlânâ Muhammad Ali's Approach to Jinns in Terms of
His Thought and Interpretation Practice*

Soner AKSOY

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı

Assist. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir

Sakarya/Türkiye



snraksoytrbzn@hotmail.com



orcid.org/0000-0003-3178-7937

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Aksoy, Soner. "Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 553-574. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508006>

Cite as: Aksoy, Soner. "Mawlânâ Muhammad Ali's Approach to Jinns in Terms of His Thought and Interpretation Practice". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 553-574. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508006>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Soner AKSOY | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı**Öz**

Kur'an'da özellikle Mekkî sûrelerde hakkında söz edilen varlık türlerinden biri cinlerdir. İslâm geleneğinde cinler, gaybî varlıklar olarak telakki edilmiş ve ilgili âyetler bu çerçevede yorumlanmıştır. Fakat günümüzde bilhassa yenilikçi fikirleri temsil eden çevrelerde geleneksel anlayışı sorgulayan bir düşünce ve yorum pratiği ortaya çıkmıştır. Buna göre cinlerin gaybî varlıklar olmadığı bilakis çeşitli insan sınıflarına mensup olduğu düşünülmüş ve ilgili âyetler bu doğrultuda izah edilmiştir. Mevlânâ Muhammed Ali (1874-1951) bu yaklaşımın önde gelen isimlerinden birisidir. *The Holy Qur'ân* ve *The Religion of Islâm* adlı eserlerinde konuyu etraflı bir şekilde inceleyen Muhammed Ali hem düşünce hem de yorum pratiği açısından benimsediği yaklaşımla geleneksel kabulden radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın konusunu ve kapsamını, Muhammed Ali'nin cinlere yönelik düşünce ve yorum pratiği teşkil etmektedir. Araştırmayı önemli kılan temel husus ise onun cinler konusunda özgün bir yaklaşım benimsemesi ve bu yaklaşımıyla yenilikçi düşünürleri etkilemesidir. Öte yandan Muhammed Ali'nin cinlere yaklaşımı kendi eserleri temelinde kapsamlı bir şekilde ele alınmaması indirgemeci, yanlış veya eksik birtakım değerlendirmelere yol açmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, onun ilgili eserlerinden hareketle cinler hakkındaki âyetleri nasıl yorumladığını, geleneksel yaklaşım karşısındaki konumunu ve benimsediği bakış açısının dayandığı gerekçeleri analitik bir şekilde tespit ve tahlil etmeyi hedeflemektedir. Böylece cinlere yönelik fikrinin bütüncül olarak anlaşılmasına ve değerlendirilmesine katkı sunulacaktır. Bu minvalde araştırma, Muhammed Ali'nin cinler hakkındaki teorik yaklaşımına ve yorumsal pratiğine odaklanan iki ana başlık etrafında şekillenmektedir. Buna göre araştırmada çözümleyici bir bakış açısı takip edilmiştir. Neticede Muhammed Ali'nin teorik olarak cinlerin gaybî varlıklar olduğunu kabul etmekle birlikte ilgili âyetleri çeşitli insan sınıflarına referansla yorumladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Cinler, Mevlânâ Muhammed Ali, Düşünce, Yorum Pratiği.

Mawlânâ Muhammad Ali's Approach to Jinns in Terms of His Thought and Interpretation Practice

Abstract

In the Qur'ân, one of the types of beings mentioned, especially in the Meccan sûrahs, is the jinns. In Islâmîc tradition, jinns have been perceived as unseen beings, and the relevant verses have been interpreted within this framework. However, in contemporary circles, especially those representing innovative ideas, a thought and interpretation practice has emerged that questions traditional understanding. Accordingly, it is thought that jinns are not unseen beings but rather belong to various classes of humans, and the relevant verses have been interpreted in this direction. One of the pioneering figures of this approach is Mawlânâ Muhammad Ali. He extensively explores the subject in his works titled *The Holy Qur'ân* and *The Religion of Islâm*, radically departing from traditional acceptance both in terms of thought and interpretation practice. Therefore, the subject and scope of the research are centered on Muhammad Ali's approach to jinns. His original approach to jinns and his influence on subsequent thinkers are fundamental aspects that make the topic important. On the other hand, the failure to comprehensively address Muhammad Ali's approach to jinns based on his own works leads to reductive, incorrect, or incomplete evaluations. Hence, this study will seek to analytically determine and analyze how he interprets the verses dealing with the jinns based on his related works, his position relative to the traditional approach, and the justifications he relies on for the viewpoint he adopts. Thus, it will contribute to a more comprehensive reading and evaluation of his ideas about jinns. In this context, the research is structured around two main headings focusing on Muhammad Ali's theoretical approach to jinn and his interpretative practice. Accordingly, an analytical perspective has been adopted in the research. As a result, it has been observed

that Muhammad Ali, while theoretically accepting that jinns are unseen beings, interpreted the relevant verses with reference to various classes of humans.

Keywords: Tafsîr, Our'ân, Jinns, Mawlânâ Muhammad Ali, Thought, Interpretation Practice.

Giriş

Kur'an'da çeşitli âyetlerde cinlere atıf yapılmaktadır. Bilhassa Mekki dönem sûrelerde cinlere geniş bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Geleneksel kabule göre cinler her geçtiği âyetle insanın mukabilinde mükellef gaybî varlıklar olarak düşünülmüştür. Ancak yakın dönemde Kur'an'daki cinlerin kimliğine yönelik bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmayı başlatan öncü isimlerin başında Mevlânâ Muhammed Ali (1874-1951) gelmektedir. Hindistan'ın Pencap bölgesindeki Kapurthala eyaletine bağlı Murar köyünde dünyaya gelen Muhammed Ali, Batı tarzı okullarda eğitim görmüş ve 1894'te Pakistan Lahor'daki Government College'dan mezun olmuştur. Lahor İslamia College'a matematik hocası olarak atanmış, İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. Bir süre Oriental College'da öğretim üyesi olarak çalışmış ve avukatlık yapmıştır. Sonrasında Kâdiyânîliğin lideri Gulâm Ahmed'le (1839-1908) yakın ilişki kurmuş ve onun teşvikiyle ilmî çalışmalara yönelerek Kâdiyân'a yerleşmiştir. Gulâm Ahmed'in halifesi Hakîm Nûreddin'in (1852-1914) vefatından sonra Muhammed Ali, bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân'ı terk ederek Lahor'a taşınmıştır. Burada Kâdiyânîliğin Lahor kolu olan Ahmedîyye Encümen-i İşâât-ı İslâm adlı bir cemaat şubesi kurmuş ve vefatı 1951 tarihine kadar bu cemaatin faaliyetlerini ve başkanlığını yürütmüştür.¹ Muhammed Ali'nin bazı konularda geleneksel İslâm anlayışını sürdürmesine rağmen modernist birtakım düşünce ve görüşlerden oldukça etkilendiği görülmektedir. Bilhassa Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Hint-İslâm modernistlerini takip etmiş ve modern dönemde ortaya konulan bilimsel verilere oldukça önem vermiştir. Bu bakımdan o, İslâm'ın genel ilkelerine bağlı kalmakla birlikte modern dünyanın algı ve düşüncelerine uygun bir yorum anlayışını benimsemiştir.²

Muhammed Ali'nin, geleneksel anlayıştan keskin bir biçimde ayrıldığı konularından biri cinlerin kimliği meselesidir. O, Kur'an'da çoğu yerde zikredilen cinlerin insan türüne ait varlıklar olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşımıyla kendisinden sonra Muhammed Esed (1900-1992), Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) gibi yenilikçi fikirlerle ön plana çıkan isimleri etkilemiştir. Dolayısıyla bu araştırma Muhammed Ali'nin cinler hakkındaki düşüncesini ve ilgili âyetlere getirdiği yorumları konu edinmektedir. Cinler konusundaki özgün yaklaşımı ve bu alanda kendisinden sonraki düşünürler üzerinde oluşturduğu etki, araştırmayı önemli kılan temel unsurlar arasındadır. Bu noktada Muhammed Ali'nin cinlere yönelik düşüncesi ve yorumu doğru bir şekilde anlaşılması için onun ilgili eserlerinin dikkatli ve bütüncül bir şekilde incelenmesi gerekir. Aksi halde eksik, yanlış ya da indirgemeci birtakım yorumların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Onun bilhassa Kur'an'da farklı bağlamlarda geçen ve genellikle gaybî varlıklara yorulan cinlerle ilgili âyetlere getirdiği izahlar merak konusudur. Bu nedenle araştırmada Muhammed Ali'nin kendi eserlerine dayanarak cinlerle ilgili âyetleri nasıl yorumladığı, geleneksel yaklaşımlardan nasıl farklılaştığı ve benimsediği görüşlerin dayandığı gerekçelerin neler olduğu analiz edilecektir. Böylelikle hem onun cinler hakkındaki fikrinin daha geniş bir perspektiften anlaşılmasına hem de konu üzerinde yapılan tartışmalara katkıda bulunulacaktır. Bu bakımdan Muhammed Ali'nin cinlere dair kavramsal düzeyde düşüncesi ve ilgili âyetlere yönelik getirdiği yorumlar iki ana başlık altında incelenecektir.

Muhammed Ali'nin cinleri işlediği Kur'an meâli *The Holy Our'ân, The Religion of İslâm ve History of the Prophets* adında üç eseri belirlenmiştir. Özellikle ilk iki eser, onun konuya yönelik yaklaşımını görmek açısından kapsamlı değerlendirmeler içermektedir. Araştırmada

¹ bk. Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lâhûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 498-500.

² bk. Hadiye Ünsal, "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 126-133.

Muhammed Ali'nin meâli *The Holy Our'ân*'ın ilk baskısı (1917) esas alınmıştır. Fakat 1952'de gözden geçirilen baskısı ile ilk baskı arasında farklılıklar gözlemlendiği için bu iki baskı mukayese edilmiş ve farklılıklar dipnotta belirtilmiştir. Cinlerle alakalı daha önce pek çok araştırma yapılmasına rağmen³ Muhammed Ali'nin cinler hakkındaki yorumunu konu edinen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Sadece Hadiye Ünsal tarafından yapılan bir araştırmada Muhammed Ali'nin cinlere yönelik yaklaşımına dair özel bir başlık açılmış ve öne çıkan yaygın görüşü kısaca özetlenmiştir.⁴ Diğer bazı araştırmalarda ise Muhammed Ali'nin cinlerin yabancı insanlar olduğuna yönelik yaygın görüşünün değerlendirilmesiyle yetinilmiştir.⁵ Fakat Ünsal'ın da işaret ettiği gibi⁶ Muhammed Ali'nin cinlerle alakalı düşünce ve pratiğinin anlaşılması için konunun daha kapsamlı ve etraflı bir şekilde incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu araştırma böyle bir ihtiyaca cevap vermeye çalışacaktır.

1. Muhammed Ali'ye Göre Cin Kelimesinin Anlam ve Medlûlü

Muhammed Ali, klasik sözlüklerin *cin* kelimesine verdiği anlama işaret ederek Arap dil âlimlerinin ittifakıyla “örtülü, gizli, saklı ve korunmuş” manalarına gelen bu kelimenin جَنِّ fiilinden türediğini belirtir.⁷ Ayrıca bu temel manadan hareketle içindeki ağaçlar yeri kapattığı için bahçeye جَنَّة, duyulardan gizlendiği için kalbe جَنَّات, insanı koruduğu için kalkana جَنْين ya da جَنْين, gizlendiği için anne rahmindeki çocuğa ise جَنْين denildiğine dikkat çeker.⁸ Buna mukabil o, cin kelimesinin Kur'an'da iki farklı manada kullanıldığını söyler. Birincisi duyularla algılanamayan özel varlık sınıfına verilen bir isimdir. İkincisi ise belirli bir sınıf insan grubuna denir.

1.1. Gaybî Varlık Olarak Cinler

Muhammed Ali, cin kelimesinin ikinci manasına yönelik geniş izah ve açıklamalarda bulunurken birinci mana üzerinde detaylı durmaz. Ona göre duyularla idrak edilemeyen varlık türü olması itibariyle cinlerin meleklerden farklı olarak ateşten yaratıldığını ve görevlerinin kötü ihtiras ve arzuları teşvik etmek olduğunu belirtir.⁹ Bu bakımdan cinlerle şeytanların aynı olduğuna vurgu yaparak cinlerden ve insanlardan olan kimselerin insanların kalplerine vesvese verdiğinden söz eden âyete¹⁰ işarette bulunur.¹¹ Bu noktada onun gelenekten ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zira İslâm geleneğinde gaybî varlıklar olan cinlerin içinde insanlar gibi mümin, kâfir, Yahudi, Hristiyan, Mecûsî ve müşrik kimselerin bulunduğu kabul edilirken¹² Muhammed Ali onların sadece gözle görülmeyen kötü ruhlar (spirits of evil) ya da insanları kötülüğe teşvik ve tahrik eden varlıklar (beings) olduğunu düşünür.¹³ Bu açıdan İblîs'in cin sınıfından olduğunu söyleyerek bu bağlamdaki Kehf 18/50 âyetinde şöyle der: “Burada İblîs'in cinlerden veya kötü ruhlardan biri olduğu açıkça

³ bk. Yaşar Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 22 (2010), 125-154; Saadettin Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); Şükrü Aydın, “Kur'an Ayetleri Bağlamında Cin Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 289-320; Bayram Demircigil, “Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 433-449; Ali A. Olomi, “Jinn in the Qur'an”, *The Routledge Companion to the Qur'an*, ed. George Archer - Maria M. Dakake - Daniel A. Madigan (New York: Routledge, 2022), 145-151.

⁴ bk. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanilik ve Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 141-143.

⁵ bk. Aydın, “Kur'an Ayetleri Bağlamında Cin Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, 302; Demircigil, “Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar”, 45.

⁶ Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanilik ve Kur'an*, 143.

⁷ Mawlânâ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1990), 142; Mawlânâ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary* (England: The Islamic Review, 1917), 315 [822].

⁸ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 143 [21].

⁹ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 143-145.

¹⁰ en-Nâs 114/4-6.

¹¹ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 143.

¹² Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 28/28.

¹³ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 143.

bildiriliyor. Dolayısıyla onu bir melek veya iyi bir ruh olarak kabul etmek hatadır. Kötülüğün ruhu her zaman isyankardır ve insan buna karşıdır. Bu nedenle insan her türlü kötü eğilime (evil tendency) direnmelidir.”¹⁴ Keza ona göre cinlerin ateşten yaratıldığının beyan edilmesi mecazen kötü ruhlar oluşuna delalet eder.

Muhammed Ali, cinlerin dokunulabilen veya görülebilen bedenlerden arındırılmış ruhlar şeklinde bir manasının olduğunu belirtmekle beraber¹⁵ cinlerin zikredildiği çok az âyette bunların gaybî varlıklar olduğu yorumunda bulunur. Başka bir ifadeyle teorik olarak cinlerle alakalı “görülme varlık” şeklinde bir kategori açsa da bunun pratikteki karşılığına yönelik pek fazla açıklama yapmaz. Sadece cinlerin ateşten yaratıldığından bahseden âyetleri bu kategoriyle ilişkilendirir. Ancak ayrı bir başlık altında inceleneceği üzere bu âyetleri dahi cinlerin ontolojik varlığını ya da karakterini tanımlayan ifadeler olarak görmek yerine daha çok, insanda bulunan iki karşıt huy anlamında yorumlama eğilimindedir.

1.2. İnsan Olarak Cinler

Muhammed Ali, Kur’an’da ve Arap edebiyatında cin kelimesinin anlamının son derece geniş olduğuna dikkat çekerek bu kelimenin ikinci anlamı yani insan manası üzerinde detaylı bir şekilde durur. Nitekim cinlerin zikredildiği pek çok âyette bunların çeşitli insan gruplarına mensup kimseler olduğuna yönelik yorumlar yapar. Bunlar aşağıdaki gibi başlıklandırılabilir.

1.2.1. Küfrün Liderleri

Muhammed Ali, cin kelimesine verdiği “küfrün liderleri” manası ile zalim hükümdarlar ile münecim ve kâhinleri kastetmektedir. Bu noktada o, Câhiliye döneminde Hz. Peygamber’e muhalefetin iki kaynaktan neşet ettiğini belirtir. Birincisi seküler sınıf (secular classes), ikincisi ise falcılar ve kâhinlerden oluşan ruhban sınıfıdır (priestly class).¹⁶ Ona göre ilgili âyetlerde kulak hırsızlığı yapmaya çalışan ve asi şeytanlar¹⁷ olarak adlandırılanlar bu kâhinlerdir. Zira bu kimseler ruhları çağırabileceklerini, semadan haberler alabileceklerini ve gelecekle ilgili kendilerine yöneltilen soruları yanıtlayabileceklerini iddia ediyor ve böylece halkın üzerinde hegemonya kurarak onları yanlış yönlendiriyorlardı.¹⁸ Bunlar, hakikate karşı çıktıkları ve insanları yanılttıkları için شياطين olarak isimlendirilmiştir.¹⁹ Nitekim bu konu ayrı bir başlık altında daha detaylı bir şekilde işlenecektir.

Muhammed Ali’nin cin kelimesine verdiği en yaygın anlamlardan biri, seküler sınıf içinde gördüğü zalim hükümdarlar ve zorba liderlerdir. Özellikle Kur’an’da insan ve cinlerin birlikte anıldığı yerlerde bu manayı zikreder. Örneğin: “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.”²⁰ âyetindeki insanlarla zayıf ve sıradan kimselerin (ordinary men), cinlerle ise onları saptıran liderlerin (leaders) kastedildiğini söyler.²¹ Zira ona göre devamında gelen: “Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, ‘Ey cinler (şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız’ (der). Onların insanlar arasındaki dostları ise, ‘Ey rabbimiz! Biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık’ derler.”²² âyeti, birbirlerine süslü ve yalan masallar fısıldayanların sıradan insanlar ve liderler olduğunu göstermektedir. Bu âyette cinlerden insanların dostları olarak bahsedilmesini de buna delil gösterir.²³ Ayrıca ona göre, ardından gelen En’âm 6/129 âyetinde bazı zalimlerin diğerlerini dost edindiğinin belirtilmesi her iki âyette dost olarak söz edilenlerin aynı

¹⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 597 [1505].

¹⁵ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

¹⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 886 [2102]; Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

¹⁷ es-Sâffât 37/7.

¹⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 886 [2102].

¹⁹ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

²⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 22 Haziran 2024), el-En’âm 6/112.

²¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 311 [813].

²² el-En’âm 6/128.

²³ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 312 [813].

kimseler olduğuna delalet etmektedir. Fakat bu kimseler aynı olmakla birlikte birincisinde cin, diğerinde ise zalim olarak nitelenmiştir.²⁴ Yine devam eden En'âm 6/131 âyetinde günahları yüzünden helak edilen şehirlerin sakinlerinin öncesinde bahsedilen cinlerden başkası olmadığını belirterek: "Zira biz bu şehirlerde yaşayan cinlerin sadece insan olduğunu biliyoruz." der.²⁵

Muhammed Ali, görüşünü desteklemek için büyüklük taslayanların zayıf kimseleri yoldan çıkardığından söz eden İbrâhîm 14/21 ve Ahzâb 33/67 âyetlerine atıf yapar. Ona göre buna benzer âyetlerde büyüklük taslayarak insanları yoldan çıkaran zalim liderler ile cinler aynı anlamdadır.²⁶ Dolayısıyla kibirli liderler ve onların zayıf takipçileri ile ilgili âyetlerde birlikte zikredilen insanlar ve cinler arasında sıkı bir ilişki vardır. Buna göre cinler gururlu liderleri, insanlar ise onların zayıf takipçilerini ifade etmektedir. Bu noktada Kur'an'da cin kelimesinin "şeyâtîn" gibi insanlar için çokça kullanıldığını belirtir.²⁷ O, bu kullanımı Bakara 2/14 âyetinde münafıkların dostlarının "şeytanlar" şeklinde zikredilmesine benzetir. Bu nedenle insanlardan şeytan ya da şeytanlar olarak söz edilmesi gibi zalim lider ve hükümdarlardan da cin olarak bahsedilmesi garipsenecek bir durum değildir.²⁸ Diğer yandan En'âm 6/130 âyetinde cinlere ve insanlara hitap ederken *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ* ifadesinin kullanılmasına dikkat çeken Muhammed Ali, *مَعْشَرَ* kelimesinin aynı işle meşgul olan grupları tanımlayan bir ifade olduğunu zikreder.²⁹ *مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ* tabirini buna örnek verir. Bunun yanı sıra ona göre *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ* hitabının ardından onlara elçiler geldiğinin beyan edilmesi de bu iki grubun insan olduğunu gösterir. Çünkü Kur'an'da ve güvenilir peygamberler tarihi eserlerinde bahsedilen bütün peygamberlerin insan olması buradaki cinlerin insanlardan başka bir varlık olmadığına delildir.³⁰

Muhammed Ali, cin kelimesine verdiği zalim hükümdarlar ve liderler manası ile kelimenin kök anlamı arasında ilişki kurmayı da ihmal etmez. Ona göre bu kimseler halk kitlelerinden uzak oldukları ve onların içine serbestçe karışmadıkları, böylece halklarından uzak ve gizli kaldıkları için "gözlerden saklanmış (hidden from their eyes)" anlamında cin ismiyle anılmışlardır.³¹

1.2.2. Zeki ve Akıllı Adamlar

Muhammed Ali'nin cin kelimesine verdiği diğer bir mana, "işlere nüfuz eden zeki ve akıllı adam"dır. Bu bağlamda hem Câhiliye hem de İslâmî dönemde yaşamış muhadram şairlerden Mûsâ b. Câbir'in (ö. 120/738)³² *فَمَا نَفَرْتُ جَنِّي وَلَا قُلَّ مَبْرَدِي* beytini³³ delil göstererek Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) bu beyti şöyle yorumladığını söyler: "Cinler gibi olan ashabım/arkadaşlarım, yanlarına gelip haber verdiğimde kaçmadılar, ege gibi olan dilim de keskin kenarından mahrum kalmadı."³⁴ Buna göre şairin arkadaşlarını cine benzettiğini belirtir. Ayrıca Tebrîzî'nin eserinden Ebü'l-Alâ'dan (ö. 449/1057) şöyle bir nakilde bulunur: "Araplar cinleri çokça anar. İşleri ayırt edebilen zeki adamı cin ve şeytana benzetirler.

²⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

²⁵ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

²⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 316 [822]. Bu değerlendirme gözden geçirilmiş baskıda bulunmamaktadır.

²⁷ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 311-312 [813].

²⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

²⁹ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 145.

³⁰ Mawlânâ Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary (Revised Edition)* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1973), 307 [824]. *Ma'sher* kelimesiyle alakalı yaptığı bu açıklamalar ilk baskısında bulunmamaktadır.

³¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

³² bk. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm ve'l-Melâyîn, 2002), 7/320.

³³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "cenne", 5/2093.

³⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822]; Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 266.

Bundan dolayı نَفَرَتْ جُنَّةً tabirini; 'Onun işleri ayırt edici zekâsı zayıfladı ve zail oldu.' manasında kullanılır.³⁵ Dolayısıyla bu tabir, bir kimsenin arkadaşı onu terk ettiğinde ve onun yardımından mahrum kaldığında alçak ve zayıf duruma düşmesini anlatmakta ve yardımından mahrum kalınan bu tür bir arkadaş "cin" olarak isimlendirilmektedir. Ona göre bu misaller Arap edebiyatında cin kelimesinin arkadaş türünden bir yardımcıyı belirtmek için en azından mecazi olarak (metaphorically) kullanıldığını göstermektedir.³⁶ Bununla beraber cin kelimesinin, gençliğin ilk dönemindeki gücü, kuvveti ve canlılığı ifade ettiğini vurgular. Buna, "Gençliğinin baharında idi." anlamına gelen كَانْ ذَاكَ فِي جَنِّ شَبَابِهِ cümlesini örnek verir.³⁷ Buradan hareketle cin kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı manalardan birisinin de "etkili ve yüksek bir enerjiyle işlerini yerine getiren adam" olduğu sonucuna ulaşır.³⁸

Muhammed Ali, bu kimselerin kötü niyetli kişiler olduğuna işaret eder. Bu bağlamda yorumladığı âyete örnek olarak Kur'an'ın bir benzerini getirme hususunda muhataplara meydan okuyan: "De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."³⁹ âyeti verilebilir. Muhammed Ali, Kur'an'ın bir benzerini getirme hususunda muhataplara meydan okuyan dört âyetten sadece burada cinlerin ve insanların birlikte zikredildiğini belirtir. Diğer teahaddî âyetlerinde cinlerin yerini şühedâ ya da liderlerin aldığına dikkat çekerek Bakara 2/23 âyetini örnek verir.⁴⁰ Buna göre bu âyetdeki cinler ile diğer teahaddî âyetlerindeki şühedâ ya da liderler aynı manadadır.⁴¹ Dolayısıyla bu âyetdeki cinler ifadesiyle Kur'an'ın, Arap dili ve belâgatı alanında etkili ve derin bilgi sahibi olan kötü niyetli kimselere, insanlar ifadesiyle ise sıradan kişilere meydan okuduğu anlaşılmaktadır.

1.2.3. Yabancı İnsanlar

Muhammed Ali'nin insana referansla cin kelimesine verdiği diğer anlam yabancı kimselerdir. Ayrı bir başlık altında da inceleneceği üzere Hz. Peygamber'e gelip iman eden cinler ile Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştırdığı cinleri bu bağlamda yorumlar. O, bu yorumu destekleyecek dilsel birtakım deliller sunar. Şöyle ki Arapların جُنُّ النَّاسِ ifadesinin مُعْظَمُ النَّاسِ manasında kullanıldığına dikkat çeker. Bu ifadenin ya insanların ana topluluğu (main body of men) ya da büyük kısmı (bulk of mankind) manasına geldiğini söyler. Kendi halkını dünyanın geri kalanından farklı gören bir Arap'ın dilinden bu ifadenin sadece yabancılar manasına geleceğini, dolayısıyla Arapların gözünden uzak ve gizli olduğu için yabancıların bu isimle anıldığını belirtir.⁴²

Arap dili sözlüklerine bakıldığında جُنُّ النَّاسِ ifadesinin yabancı insanlar manasına geldiğine dair açık bir beyan gözükmemektedir. İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Zebîdî (ö. 1205/1791) جُنُّ النَّاسِ ve جُنَّاهُمْ insanların çoğunluğu anlamına geldiğini söylemiştir. Zira kalabalık insanların içine giren kimse böylece gizlenmiş olur.⁴³ Cevherî (ö. 400/1009) ise جُنَّانُ ifadesine دُھْمَاؤُهُمْ "insanların dâhileri" manasını vermiştir.⁴⁴ Dolayısıyla bu ifadenin, yabancı insanlardan ziyade içine giren kişiyi gizlemesi itibarıyla kalabalık insan grupları ya

³⁵ Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, 266.

³⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822].

³⁷ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 315 [822]; Cevherî, "cenne", 5/2093. Bu örnek gözden geçirilmiş baskısında bulunmamaktadır.

³⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 579 [1466].

³⁹ el-İsrâ 17/88.

⁴⁰ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 146.

⁴¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 579 [1466].

⁴² Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1123 [2580].

⁴³ Ebû'l-Hasen İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), "cenne", 7/214; Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), "cenne", 34/368.

⁴⁴ Cevherî, "cenne", 5/2094.

da cin gibi olağanüstü yeteneğe ve kabiliyete sahip kişi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan Cevherî'nin yorumunu dikkate aldığımızda جِنُّ النَّاسِ ifadesinin “insanların liderleri” veya “zeki adam” manasına delil olması daha tutarlıdır. Fakat o bu ifadeyi özellikle yabancı insanlarla ilişkilendirmiştir. Kanaatimizce klasik kaynaklarda cin kelimesinin yabancı kimseler manasına geldiğine yönelik açık bir beyan bulunmaması sebebiyle Muhammed Ali, kendi yorumunu desteklemek için جِنُّ النَّاسِ ifadesinden bu yönde bir çıkarımda bulunmak zorunda kalmıştır. Aslında o, buraya kadar zikredilen bütün dilsel delilleri cin kelimesinin insan manasında kullanıldığına delil gösterir. Fakat bu yorumu ilgili âyetlerin bağlamına göre çeşitlendirmeye ve bunlara da makul dilsel gerekçeler üretmeye çalışır.

Muhammed Ali'nin cin kelimesinin dilsel tahliline yönelik en çok başvurduğu eserlerin başında Edward William Lane'in (1801-1876) *An Arabic-English Lexicon* isimli sözlüğü gelir. Özellikle cinnin, insan manasına delalet ettiğine yönelik sunulan delillerin bu sözlükteki açıklamalarla sınırlı olduğu görülür.⁴⁵ Bu noktada Muhammed Ali'nin sadece Lane'in açıklamalarıyla yetinip klasik kaynaklardaki lehte ve aleyhte olan delilleri bir bütün olarak incelememesi önemli bir eksiklikler. Hatta bu yüzden klasik kaynaklarda kendisine delil teşkil edebilecek bazı görüşleri dahi fark edememiştir. Söz gelimi bazı Araplardan kendilerine gelen kimselere: “Siz kimsiniz?” dediklerinde; أَنَا نَسٌ مِنَ الْجِنِّ “Cinlerden bir insan grubuyuz.” diye cevap verdikleri nakledilir.⁴⁶ Bununla birlikte cinnin insan sınıfını tanımladığına yönelik gerek Muhammed Ali'nin zikrettiği gerekse de zikretmediği delillerin sayısı oldukça azdır. Bu deliller de farklı manalara muhtemeldir. Örneğin onun sıkça atıfta bulunduğu فَمَا تَقَرَّتْ جَنِّي ifadesindeki “cin” kelimesi “kalp” manasında da yorumlanmıştır.⁴⁷ Araplardan nakledilen أَنَا نَسٌ مِنَ الْجِنِّ tabiri ise cinlerin insan sınıfından değil insan olarak isimlendirildiğine hamledilmiştir.⁴⁸ Tabi burada insanın müşterek bazı sıfatlardan hareketle cin olarak isimlendirileceği söylenebilir. Nitekim Muhammed Ali de bunun mecaz yoluyla olabileceğini söylemiştir. Fakat asıl sorun kaynaklarda cin kelimesinin gaybî varlıklar için kullanıldığına dair pek çok rivayet ve dilsel tahlil bulunmasına rağmen Muhammed Ali'nin bunlara yönelik bir değerlendirme yapmaması ve sadece bir bakış açısından hareket etmesidir.

2. Muhammed Ali'nin Cinlerle Alakalı Âyetlere Yönelik Yorumları

Kur'an'da cinlerden söz eden bütün âyetler göz önünde bulundurulduğunda bunları konusal olarak “cinlerin ateşten yaratılması”, “cinlerin Allah'a ortak koşulması”, “cinlerin kulak hırsızlığı yapması”, “cinlerin Hz. Peygamber'e iman etmesi” ve “cinlerin Hz. Süleyman'ın emrinde çalışması” şeklinde beş başlık altında toplamak mümkündür. Dolayısıyla Muhammed Ali'nin cinlerle alakalı âyetlere yönelik yorumları bu başlıklar altında incelenebilir.

2.1. Cinlerin Ateşten Yaratılması

Kur'an'da iki âyette cinlerin kavurucu ve halis ateşten yaratıldığından bahsedilmektedir.⁴⁹ Başka iki âyette ise İblîs'in dilinden ateşten yaratıldığı tahkiye edilmektedir.⁵⁰ Daha önce işaret edildiği üzere Muhammed Ali'ye göre bu durum, İblîs'in cinlerden olduğuna delalet eder. Zira meleklerin nurdan (light),⁵¹ cinlerin ise ateşten (fire)

⁴⁵ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), “jinn”, 2/403.

⁴⁶ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dârü'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 3/302.

⁴⁷ Cevherî, “*cenne*”, 5/2093.

⁴⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/302.

⁴⁹ bk. el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15.

⁵⁰ bk. el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

⁵¹ Kur'an'da meleklerin nurdan yaratıldığı belirtilmez. Muhammed Ali, Meleklerin nurdan yaratıldığına yönelik Hz. Aîşe'den (ö. 58/678) خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ “Melekler nurdan, cinler alevli

yaratıldığının beyan edilmesi melek ve cinnin iki farklı varlık sınıfı olduğunu, menşe ve görevleri itibarıyla ortak herhangi bir yanının bulunmadığını gösterir.⁵² Bu minvalde Muhammed Ali, cinlerin ateşten yaratılmasını insanın topraktan yaratılmasıyla karşılaştırarak açıklar. Toprakta yaratılmanın sadece Hz. Âdem'e has değil, bütün insanları kapsadığını zikreder. Al-i İmrân 3/59 âyetini buna delil sunar.⁵³ O, böylece bu ifadeye yüklenilen anlamın bütün insanlar için geçerli olması gerektiğine vurgu yapmaya çalışır. Ona göre insanın ses veren balçıktan yaratıldığının ve çamur şeklinde biçimlendirildiğinin beyan edilmesi, onun öteki canlılardan/hayvanlardan üstünlüğünü betimleyen bir niteliktir. Öyle ki ses veren balçık, insanın konuşan bir varlık olarak üstünlüğünü, çamurdan biçimlendirilmesi ise mükemmel oluşunu anlatır. Zira bu ikisi olmasaydı insanın öteki canlılardan bir farkı kalmazdı.⁵⁴

Muhammed Ali'ye göre insanın yaratılışındaki hâkim unsurun ve temel maddenin toprak; cinnin/şeytanın ise ateş olduğunun belirtilmesi bu iki varlık türünün sahip olduğu iki farklı huyu ve mizacı belirtir.⁵⁵ Şöyle ki ateşten yaratılmak isyankârlığa ve ateşli bir mizaca; topraktan yaratılmak ise teslimiyet ve yumuşak başlılığa delalet eder.⁵⁶ Başka bir âyette insanın aceleden yaratıldığının beyan edilmesini⁵⁷ buna delil gösterir. Dolayısıyla nasıl ki âyette insanın aceleci bir mizaca sahip olduğu kastedildiyse benzer şekilde insanın topraktan yaratılması da kâmil bir kişinin alçakgönüllü, mütevazı, uyumlu ve uysal doğasını; cinlerin ateşten yaratılması ise şeytanın kızgın, ateşli ve kibirli olmasını temsil eder.⁵⁸ Buna göre o, toprağın "ilâhî yasaları kabul edenleri", ateşin ise "onlara karşı çıkanları" temsil ettiğini belirterek ilgili ifadeleri mecazi manaya hamleder.⁵⁹ Ayrıca cin ve şeytan sıfatlarının sıkça asi veya ateşli karakterli, başkalarını kötülüğe sevk eden kişiler için de kullanıldığını zikrederek bu yorumunu destekler.⁶⁰ O, cinler ve insanların yaratılışına yönelik âyette zikri geçen beyanın, bu iki varlık türünün belirgin ve öne çıkan niteliklerini temsil ettiğini söylemekle birlikte bu iki sıfatı daha ziyade insanın iyilik ve kötülük yönüne referansla izah eder. Neticede ilgili âyetlerde, kâmil bir insana ve hak bir peygambere tâbi olmayı reddeden ateşli bir mizacın kastedilmiş olabileceğine söyler.⁶¹ Dolayısıyla bu iki sıfatı, insan ve cinlerin ontolojik varlığını ya da karakterini tanımlayan ifadeler olarak görmek yerine daha çok mecazen insanda bulunan iki karşıt huy anlamında yorumlama eğilimindedir.

Müfessirler insanın topraktan, cinlerin ise ateşten yaratılmasının anlamına dair bir yönüyle Muhammed Ali'nin söylediğine benzer şeyler zikretmiştir. Söz gelimi Taberî'ye (ö. 310/923) göre toprağın özünde vakar, sabır, tahammül, tevazu ve metanet; ateşin özünde ise alçaklık, ahmaklık, kargaşa ve kibir bulunur.⁶² Kurtubî (ö. 671/1273) ise felsefecilerden nakille toprağın beş açıdan ateşten üstün olduğunu söyler. Birincisi sağlamlık, sükûn, vakar, temkin, hilm, hayâ ve sabır çamurun özünden gelir. Hz. Âdem'i tövbeye, alçak gönüllülüğe ve yalvarıp yakarmaya iten sebep budur. Bunun sonucunda o mağfirete, seçilmişliğe ve hidayete mazhar olmuştur. Öte yandan ateşin özünde hafiflik, serkeşlik, keskinlik, yükselmek ve kararsızlık vardır. İşte bu, İblîs'i büyüklenmeye ve kibirde ısrar etmeye iten nedendir.

ateşten, Âdem ise size tarif edildiği üzere yaratılmıştır." şeklinde nakledilen hadise atıfta bulunur. bk. Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 128; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî, 1955), "ez-Zühed ve'r-Rakâik", 53 (No. 2996).

⁵² Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 142.

⁵³ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 330 [862].

⁵⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 526 [1336].

⁵⁵ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 330 [862].

⁵⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 890 [2153].

⁵⁷ el-Enbiyâ 21/37.

⁵⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 330 [862].

⁵⁹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 526 [1336].

⁶⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 526 [1336].

⁶¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 330 [862]. Bu değerlendirme gözden geçirilmiş baskıda bulunmamaktadır.

⁶² Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur-ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 12/327.

Bundan dolayı o helaki, azabı, laneti ve bedbahtlığı hak etmiştir. İkincisi cennetin toprağının hoş kokulu misk olduğu nakledilirken cennette ateşin, cehennemde ise toprağın bulunduğu dair bir rivayet yoktur. Üçüncüsü ateşin, azap sebebi ve Allah'ın düşmanlarının cezası olmasıdır. Toprak ise böyle değildir. Dördüncüsü çamurun ateşe ihtiyacı yoktur. Ama ateşin bir mekâna ihtiyacı vardır, onun mekânı da topraktır. Beşincisi ise toprak hem secde yeri hem de temizlenme aracıdır. Ateş ise korkutma ve azap vesilesidir.⁶³

Müfessirler genel itibarıyla toprağın ateşten üstün olduğuna yönelik açıklamalarda bulunurken Râzî (ö. 606/1210) ise tam tersini düşünür ve şöyle der: "Ateş aydınlatıcı, ulvî, latîf, hafif, harareti, kuru, göklerin cevherine yakın ve onlara bitişiktir. Çamur ise karanlık, süflî, kesif, ağır, soğuk, kuru ve göklerin cevherinden uzaktır. Ayrıca ateş, tesiri kuvvetli ve etki edendir. Toprak ise sadece kabul eder ve etkilenir. Etki etmek, etkilenmekten daha kıymetlidir."⁶⁴ Buna mukabil ona göre üstünlüğün, doğrudan Allah'ın bir bağıışı ve lütfu olduğu için maddesi bu şekilde üstün olanın, sureten de üstün olması gerekmez.⁶⁵ Dolayısıyla Allah âyetinde insanı kesif ve bulanık bir çamurdan, cinleri ise latif bir asıldan yarattığını beyan etmesine rağmen insanları lütfu ve nimetleriyle cinlerden üstün kılmıştır. Bu durumda insan kendi yaratılışı aslına baktığında bu üstünlüğe yaratılışındaki madde ile değil ancak Allah'ın lütfu ile eriştiğini bilir.

Müfessirler toprak ve ateş vurgusundan hareketle insanın ve cinnin ontolojik aslına dair farklı açıklamalarda bulunurken bu aslın nesnel gerçekliğini nefyederek mecaza indirgememişler, bilakis bunu bir hakikat olarak telakki etmişlerdir. İşte bu açıdan Muhammed Ali gelenekten ayrılmaktadır. Zira o, toprak ve ateşi ontolojik bir köken olmaktan çıkarıp tamamen mecazi bir ifadeye dönüştürmüştür. Kanaatimizce ilgili âyetlerde mecaza delalet eden açık ya da kapalı bir karinenin bulunmamasının yanı sıra şeytanın ve kötülüğün nesnel gerçekliğinin nefyedilmesi gibi bir sonuca götüreceği için bu yorumun kabul edilmesi pek mümkün değildir. Zira müfessirlerin açıklamalarını da dikkate aldığımızda cinlerin ateşten yaratılması, bunların kötü varlıklar olmasının yanı sıra kötülüğün ontolojik ve nesnel gerçekliğine de işaret etmektedir.

2.2. Cinlerin Allah'a Ortak Koşulması

Kur'an'da toplam dört âyet muhatapların cinleri Allah'a ortak koştuğundan,⁶⁶ onlara ibadet ettiğinden,⁶⁷ Allah ile cinler arasında nesep ilişkisi kurduğundan⁶⁸ ve insanlardan bazı kimselerin cinlerden bazılarını sığındığından söz edilmektedir.⁶⁹ Muhammed Ali, cinlerin Allah'a ortak koşulmasından bahseden En'âm 6/100 âyetini, Zerdüştilik'te Ahura Mazda'yı iyiliğin, Angra Mainyu'yu ise kötülüğün yaratıcısı olarak gören düalist tanrı doktriniyle ya da Râzî'den nakille Arapların inancına göre cinlerin gündelik işlerde tasarrufta bulunduğu, uğur ve uğursuzluk getirdiğine yönelik batıl inançla ilişkilendirir. Bu noktada cin kelimesinin sadece Mekî sûrelerde geçtiğini belirterek ikinci ihtimale dikkat çeker. Böylece Allah'a ortak koşulan cinler ile ya şeytan (devil) ya da perinin (genii) kastedildiğini söyler.⁷⁰ Diğer yandan cinlere ibadet edildiğinden bahseden Sebe' 34/41 âyetindeki cinlerle insanların kastedildiğini belirtir. Zira ona göre öncesinde büyülenen ve mağrur olarak söz edilen kişiler (Sebe' 34/35-38) burada cin olarak anılmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla bunların aynı kişiler olduğunu zikreder.

⁶³ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 7/171.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/208.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/349.

⁶⁶ el-En'âm 6/100.

⁶⁷ Sebe' 34/41.

⁶⁸ es-Sâffât 37/158.

⁶⁹ el-Cin 72/6.

⁷⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 309 [806].

⁷¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 844 [2042].

Muhammed Ali, Allah ile cinler arasında nesep tesis edildiğine yönelik âyetin, Arapların melekleri Allah'ın kızları olarak görüp onlara taptıkları manasında yorumlandığına işaret eder. Fakat o, bu görüşe katılmaz. Çünkü ona göre Araplar aslında meleklerle değil, cinlere yani kötülük içindeki liderlerine (their own leaders in evil) tapmışlardır.⁷² Şu âyetleri buna delil gösterir: "O gün Allah onların hepsini toplayacak ve meleklerle soracak: Bunlar mıydı size tapmakta olanlar? Melekler şöyle cevap verecekler: Hâşâ! Sen yüceler yücesisin. Bizim velîmiz onlar değil sensin. Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı."⁷³ O, bu kimselerin de sıradan insanları saptıran zalim ve kötü liderler olduğunu düşünür. İnsanlardan bazılarının cinlerden bazı kimselere sığındığından söz eden Cin 72/6 âyetini de bu çerçevede yorumlar. Ona göre kendisine sığınan cinlerle kötülüğün ve haksızlığın önderleri, sığınan insanlarla ise körü körüne onlara uyan ve akıl bakımından zayıf olan kimseler kastedilmektedir.⁷⁴

Neticede Muhammed Ali, kendisine sığınan ve ibadet edilen cinleri kötülüğün önderleri manasında yorumlamış, Allah'a ortak koşulduğu ifade edilen cinleri ise Zerdüştilerin düalist tanrı anlayışıyla ya da Câhiliye Arapları'nın cinlere yönelik algısıyla ilişkilendirmiştir. Bu ikinci yorumu ile Araplar'ın meleklerle değil aslında kötü varlıklara ibadet ettikleri şeklindeki yorumu geleneksel anlayışla uyumlu iken bunları insan olarak görmesi açısından ise gelenekten ayrılmaktadır. Şöyle ki tefsir kaynaklarında cinlerin Allah'a ortak koşulması ve onlara ibadet edilmesi hakkında üç görüş vardır. Birincisi Arap müşrikleri Allah'a itaat ettikleri gibi kendilerini kötülüğe ve putlara ibadete çağıran cinlere yani şeytanlara itaat etmişlerdir. Böylece bir tür onları Allah'a ortak koşmuşlardır. İkincisine göre ise cinlere ibadet edilmesinden söz eden âyetler İblîs ve Allah'ı kardeş olarak gören, iyilikleri Allah'ın, kötülükleri ise İblîs'in yarattığına inanan zındıklarla ilişkilidir.⁷⁵ Üçüncü görüşe göre ise ilgili âyetlerdeki cinlerden maksat meleklerdir.⁷⁶ Zira Câhiliye Arapları melekleri, Allah'ın kızları olarak görmüşlerdir.⁷⁷

Câhiliye Arapları'nın meleklerle hangi itibarla ibadet ettikleri farklı açılardan yorumlanmıştır. Zira Muhammed Ali'nin de işaret ettiği âyette onların aslında meleklerle değil cinlere ibadet ettiği belirtilmiştir. Bir görüşe göre meleklerle ibadet edilmesini müşriklere, cinler ve şeytanlar emretmiş, onlar da bu emre itaat etmişlerdir.⁷⁸ Bu bakımdan onların gerçekte ibadette bulundukları varlıklar melekler değil, emirlerine itaat ettikleri cin ve şeytanlardır. Başka bir görüşe göre şeytanlar onlara bir cin grubunu gösterip: "Bunlar meleklerin suretleridir. Onlara ibadet edin!" dedikleri zikredilmiştir.⁷⁹ Örneğin Huzaâ kabilesinin Benî Muleyh kolu cinlere ibadet ettikleri, onların kendilerine göründüklerini ileri sürdükleri, onları melek ve Allah'ın kızları olarak kabul ettikleri ve böylece Allah ile melekler arasında bir nesep bağı oluşturdukları rivayet edilmiştir.⁸⁰ Diğer bir görüşte ise müşriklerin putları meleklerin sûretleri olarak gördükleri, zira meleklerin onların içine girdiği, dolayısıyla putlara ibadet etmekle aslında meleklerle ibadet ettikleri nakledilmiştir.⁸¹ Hatta melekleri Allah'ın kızları olarak görmeleri sebebiyle⁸² Lât, Menât ve Uzzâ gibi putları dişilikle

⁷² Muhammad Ali, *The Holy Qur'an (Revised Edition)*, 864 [2124b]. Allah ile cinler arasında nesep tesis edildiğiyle alakalı bu değerlendirmesi ilk baskıda bulunmamaktadır.

⁷³ Sebe' 34/40-41.

⁷⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur'an (Revised Edition)*, 1107 [2581a]. Bu değerlendirme ilk baskıda bulunmamaktadır.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/88.

⁷⁶ Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/150.

⁷⁷ el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/149-150.

⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/456.

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ika şavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/588.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 14/309.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/588.

⁸² en-Necm 53/27.

nitelemişlerdir.⁸³ Bütün bu yorumlara mukabil Muhammed Ali'nin iddia ettiği gibi âyetlerdeki cinlerin insanları sapıtan ve yoldan çıkaran zalim liderler olduğuna yönelik tefsir kaynaklarında bir görüş tespit edilememiştir. Aksine hem müfessirlerin yorumları hem de nüzul dönemine dair rivayetler dikkate alındığında bunların gaybî varlıklar olduğuna yönelik yaygın ve hâkim bir kanaat vardır. Fakat ilgili rivayetlerden gaybî varlık olarak cinlere yönelik bir ibadet düşüncesinin oluşmasında bunlarla irtibat halinde olduğuna inanılan kâhin, arrâf ve sâhir gibi kimselerin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

2.3. Cinlerin Kulak Hırsızlığı

Kur'an'da farklı âyetlerde cinlerin semanın çeşitli yerlerine oturarak özellikle mele-i a'lâ'dan gayba dair haber aşırıydıkları, fakat *şihâp* denilen alev toplarıyla ve yıldızlardan atılan taşlarla bundan uzaklaştırıldıkları, böylece Allah'ın semayı her türlü isyankâr ve kovulmuş şeytandan koruduğu anlatılmaktadır.⁸⁴ Muhammed Ali'ye göre bu tür âyetlerden hareketle cinlerin ilâhî sırlara vakıf olduğunu ve meleklerle bildirilen ilâhî vahyi gizlice dinlediklerini söylemek, bunu mümkün görmek ve Kur'an'ın bu inancı onayladığını ileri sürmek doğru değildir. Zira bu, Yahudi ve Farslar'dan Araplar'a intikal etmiş batıl bir inançtır.⁸⁵ Dolayısıyla o, genelin zannettiğinin aksine cinlerin semaya çıkamayacaklarını ve ilâhî sırları (divine secrets) yeryüzüne getiremeyeceklerini belirtir.⁸⁶ Bundan engellendikleri gibi ne onların böyle bir görevi ne de bunu yapacak güçleri vardır.⁸⁷ Vahyi, emin bir ruhun (Cibrîl'in) indirdiğine ve şeytanların vahyi işitmekten men edildiğine, Allah'ın razı olduğu resul hariç gaybı herhangi birisine izhar etmeyeceğine yönelik âyetleri delil gösterir.⁸⁸ Keza: "Yoksa onların, üstüne çıkıp gizli şeyleri dinleyecekleri bir merdivenleri mi var? Eğer öyleyse, içlerinden dinleyen biri açık bir kanıt getirsin."⁸⁹ âyetinde cinlerin göklere çıkıp ilâhî sırları dinledikleriyle alakalı inancın açık bir dille reddedildiğini söyler. Fakat ona göre cinlerin ilâhî sırlara vakıf olduğuna yönelik inanç batıl olmasına rağmen Müslümanlar arasında da mevcuttur. Bu düşüncenin ilgili âyetlerdeki cin, şeytan, *racm* ve *şihâb* gibi ifadelerin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını zikreder.⁹⁰

Muhammed Ali, ilk olarak kulak hırsızlığından söz eden âyetlerdeki şeytan ve cin ifadelerine "küfrün liderleri" manası verir. Bunların ise falcılar ve kâhinlerden olduğuna dikkat çeker.⁹¹ Ona göre ilgili âyette kulak hırsızlığı yapmaya çalışan ve asi şeytanlar⁹² olarak adlandırılanlar, kâhinlerdir. Bunlar, hakikate karşı çıktıkları ve insanları yanılttıkları için *شیاطین* olarak isimlendirilmiştir.⁹³ Dolayısıyla âyetlerde batıl öğretilere şiddetle karşı çıkan İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından olan kâhin ve münecimlerden bahsedilmektedir. Ancak âyetlerde onların gerçekte ilâhî huzurdan uzaklaştırıldıkları, bu nedenle saf bilgiye ulaşamayacakları belirtilmektedir.⁹⁴

Şeytan ve kâhinlerle ilgili zikri geçen âyetlerdeki *racm* kelimesinin de yanlış anlaşıldığına dikkat çeken Muhammed Ali, *وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ* ifadesinin doğru yorumunun: "Yıldızları kâhinler için tahmin vasıtaları yaptık." şeklinde olduğunu söyler.⁹⁵ Dolayısıyla buradaki *racm* kelimesine tahmin ve fikir yürütmek manasını verir.⁹⁶ Bu kelimenin Arap

⁸³ Şuayip Karataş, "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir* 6/11 (2019), 113.

⁸⁴ bk. el-Cin 72/8-9; el-Hicr 15/17-18; eş-Şu'arâ 26/210-212; es-Sâffât 37/7-10; el-Mülk 67/5.

⁸⁵ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 147.

⁸⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 887 [2101].

⁸⁷ eş-Şu'arâ 26/192-193, 212; el-Cin 72/26-27.

⁸⁸ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

⁸⁹ et-Tûr 52/38.

⁹⁰ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

⁹¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 886 [2102]; Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

⁹² es-Sâffât 37/7.

⁹³ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 148.

⁹⁴ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 525 [1332].

⁹⁵ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 149.

⁹⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1097 [2530].

dilinde, “zan”, “kötü söz söyleme” ve “kovma” manasına geldiğine vurgu yaparak başka âyetlerde gayba dair zanda bulunmak gibi farklı manalarda kullanıldığına işaret eder.⁹⁷ Ona göre Mülk 67/5 وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ âyeti de: “Yıldızları münecimlere fikir yürütme aracı yaptık.” manasında olup münecimler için aşağıdaki göğün kandillerinin yani yıldızların gelecek hakkında fikir yürütmek için araç kılındığına delalet eder. Nitekim âyetin devamında yıldızlardan öğrendiklerini iddia ettikleri birçok şeyle insanları aldatan ve yalan yanlış tahminlerde bulunan münecimlerin ateşle cezalandırılacağı beyan edilmektedir.⁹⁸

Muhammed Ali’ye göre ilgili âyetlerde münecimlerin kehanetlerinden (divinations) bahsedilirken *şihâb* denilen bir alev topu tarafından takip edildiklerinin söylenmesi, onların İslâm’ın zuhuru ile sık sık başarısızlık ve hayal kırıklığıyla karşılaşmalarını anlatır. Bu açıdan *şihâb* kelimesini mecazen İslâm’ın ışığına (light of Islām) ve bu ışığın onları başarısız kılmasına hamleder.⁹⁹ Böylece o, ruhani gerçeklerin dünyada geçerli olan fiziksel yasalarla ilgili kelimelerle anlatılmasının, Kur’an’da sıkça rastlanan bir üslûp olduğunu belirtir.¹⁰⁰ Hicr 15/22 âyetindeki “dölleyici rüzgârlar” ifadesinin İslâm’ın algılanamayan gelişimini ve nihai zaferine ilerleyişini sembolize ettiğini söyleyerek buna örnek verir.¹⁰¹

Muhammed Ali, âyetlerde bahsedilen cinlerin göğşe ulaşmalarını ve semada çeşitli yerlere oturmalarını, kâhinlerin yüksek bölgelere çıkıp geleceğe dair bilgi edinmeye çalışmalarına yormuştur.¹⁰² Bununla birlikte muhtemelen bu âyetlerde modern çağın gökyüzü ile ilgili büyük bilimsel keşiflerine kehanet niteliğinde bir gönderme yapıldığını da söyler.¹⁰³ Ayrıca وَيَقْدُفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ “Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba çarptırılacaklardır.”¹⁰⁴ âyetinde وَيَقْدُفُونَ ifadesini “Kendi taraftarları bile onlara itibar etmez. İleri sürdükleri şeylerin aslı çıkmadığı için kınanırlar.” şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁵ Bu âyetin devamında yapılan إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ “Ancak, O yüce topluluktan) bir bilgi kırıntısı kapan olursa”¹⁰⁶ şeklindeki istisnayı ise münecim ve büyücülerin tahminlerinin zaman zaman doğru çıkmasına hamleder. Keza Hicr 15/17 âyetindeki إِلَّا مَنْ اسْتَرْقَى السَّمْعِ ifadesinin de aynı manaya geldiğini söyler.¹⁰⁷ Bununla beraber ona göre mele-i a’lâ ise ilâhî vahyin ilk olarak kendilerine bildirildiği melekler demektir.¹⁰⁸

Muhammed Ali, kulak hırsızlığı yapan cinlerin; kâhin ve münecim kimseler olduğunu düşündüğü için bu olay örgüsünün parçasını teşkil eden *şihâb*, *racm* ve semaya çıkma gibi göstergeleri de bu çerçevede yorumlamıştır. Onun radikal bir şekilde gelenekten ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zira tefsir âlimleri buradaki dilsel göstergelere yönelik farklı yorumlar getirirler de bu olayın baş aktörünün kâhinler değil gaybî varlıklar/cinler olduğu hususunda hem fikirdir. Bazı rivayetlerde Hz. İsa ve Hz. Peygamber arasında geçen beş yüz yıllık zaman aralığında semanın korunmadığı, bu nedenle cinlerin semada çeşitli yerlerde oturarak gaybdan haber aşırıdıkları ve aldıkları haberleri irtibat halinde oldukları kâhinlere bildirdikleri, fakat Hz. Peygamber’in risâletiyle birlikte cinlerin ateşli toparlarla kulak hırsızlığından engellendikleri söylenmiştir. Başka bir görüşe göre ise Hz. Peygamber’den

⁹⁷ el-Kehf 18/22; Meryem 19/46.

⁹⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1097 [2530].

⁹⁹ Muhammad Ali, *The Religion of Islām*, 151; Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 525 [1332].

¹⁰⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 525 [1332].

¹⁰¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 525 [1333].

¹⁰² Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1011 [2365].

¹⁰³ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân (Revised Edition)*, 1108 [2101]. Bu değerlendirme gözden geçirilmiş baskıda bulunmaktadır.

¹⁰⁴ es-Sâffât 37/8.

¹⁰⁵ Muhammad Ali, *The Religion of Islām*, 150.

¹⁰⁶ es-Sâffât 37/10.

¹⁰⁷ Muhammad Ali, *The Religion of Islām*, 150.

¹⁰⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 886 [2102].

önce de sema cinlerden korunmuş, ancak Hz. Peygamber'in risâletiyle bu koruma artırılmıştır.¹⁰⁹ Bununla birlikte Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre Allah semada bir hüküm verdiğinde arştan başlamak üzere her bir semada bulunan melekler Allah'ı tesbih eder ve gördüğümüz semaya ulaşınca dek Allah'ın hükmünü bir alt semadaki meleklerle bildirir. Dünya semasındaki cinler ise bu haberi kapıp evliyasına aktarmaya çalışırken onlara ateş topu atılır. Böylece cinler semadan aşındıkları haberlere yalan yanlış eklemeler yaparlardı.¹¹⁰

Kaynaklarda nakledilen bütün rivayetler kulak hırsızlığının İslâm geleneğinde gaybî bir vakıa olarak anlaşıldığını göstermektedir. Ayrıca bu rivayetlerle Kur'an'daki anlatılar belli oranda örtüşmektedir. Bu açıdan cinlerle kâhinlerin sıkı bir irtibatının olduğu belirtilmekle birlikte gelenekte Muhammed Ali gibi, bu olayı doğrudan kâhinlerin fiiline indirgeyen bir yorum ve yaklaşıma rastlanmamaktadır. Lakin bazı rivayetlerde geçtiği üzere kâhinlerin yıldızları gördüklerinde kulaklarına şeytanların bir kısım haberler fısıldadıklarını iddia etmeleri, kulak hırsızlığında kâhinlerin önemli bir aktör olarak öne çıktığına işaret etmektedir.¹¹¹

2.4. Cinlerin Hz. Peygamber'e İman Etmesi

Kur'an'da iki yerde bir grup cinnin Hz. Peygamber'e gelip Kur'an'ı dinlediği ve ona iman ettiği zikredilmektedir. Bu yerlerden biri Ahkâf 46/29-32, diğeri ise Cin 72/1-3 âyetleridir. Muhammed Ali, Ahkâf ve Cin sûrelerinde bahsedilen olayı iki farklı hadise olarak değerlendirir.¹¹² Şöyle ki Ahkâf sûresinde bahsedilen olay hakkında Hz. Peygamber risâletinin ilk yıllarında Mekke'de iken bir grup cinnin ziyaretine geldiğine, Kureys'in tepkisinden dolayı geceleyin şehrin dışında ıssız bir yerde onlarla buluştuğuna ve bütün geceyi onlarla birlikte geçirdiğine yönelik bir rivayete atıf yapar.¹¹³ Hatta onların bir kısmının Hz. Peygamber'le birlikte namaz kıldıklarını, izlerine ve geceleyin yakmış oldukları ateşin közlerine sabahleyin rastlandığını belirtir.¹¹⁴ Bunların Nusaybin Yahudilerinden oluşan yedi kişilik bir grup,¹¹⁵ başka bir yerde ise bazı Yahudi kabilelerin liderleri olduğunu zikreder.¹¹⁶ İlgili âyet pasajında geçen: "Ey halkımız! dediler, Biz Mûsâ'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğru yola kılavuzluk eden bir kitap dinledik."¹¹⁷ âyetini bu grubun Yahudi olduğuna delil gösterir. Zira ona göre bu âyet sözü edilen cinlerin Hz. Musa'ya iman eden kimseler olduğuna delildir.¹¹⁸ Ayrıca Râzî'den bu kimselerin Yahudi olduğuna dair bir görüş naklederek tespitini destekler.¹¹⁹ Keza İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) Hz. Peygamber'in cinlerle buluşmasını anlatırken: "Onlar kadınların deflerine vurdukları gibi deflerine vurarak yürüyorlardı. Sonunda onu görmeme imkân kalmayacak şekilde etrafını sardılar."¹²⁰ şeklindeki sözlerine yer verir. Ona göre bu tür rivayetler onların her bakımdan

¹⁰⁹ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/657-660; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/669-670; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/11-16.

¹¹⁰ Müslim, "İslâm", 39 (No. 2229).

¹¹¹ Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 140.

¹¹² Meâlinin ilk baskısında bu ayrımı yapmasa da gözden geçirilmiş yeni baskıda ve *The Religion of Islâm* eserinde bunları iki ayrı hadise olarak değerlendirir. bk. Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân (Revised Edition)*, 1107 [2580]; Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 145-146. Tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber'in cinlerle buluşmasından bahseden rivayetler iç içe olmakla birlikte Abdülazîz b. Ömer'den nakledilen bir rivayete göre de cinlerin Hz. Peygamber'e iki farklı zamanda geldiği, bu açıdan Mekke'de gelenlerin Nusaybin, Nahle'de gelenlerin ise Ninevâ cinleri olduğu söylenmiştir. bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 7/273. Ayrıca bu rivayetlerin değerlendirmesine yönelik detaylı bilgi için bk. Mahmut Yazıcı, "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 784-825.

¹¹³ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 146; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/269.

¹¹⁴ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 146.

¹¹⁵ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 146.

¹¹⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 971 [2290].

¹¹⁷ Ahkâf 46/30.

¹¹⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 971 [2290].

¹¹⁹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1124 [2580].

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/665; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/4.

insanlara benzediğini göstermektedir.¹²¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'e gelen bu kimseler Nusaybin Yahudilerinden bir grup olup Arap olmadıkları için "cin" ismiyle anılmışlardır.¹²²

Cin sûresinde bahsedilen cinleri de insan sınıfından kabul eden Muhammed Ali, buradaki cinlerin ise Hristiyan olduğunu söyler. Bu olayın, hicretten iki yıl önce Hz. Peygamber'in Tâif dönüşünde gerçekleştiğini, bu esnada Nahle denilen yerde Ninevâ'dan (نينوى) gelen bir grup cinle karşılaştığını belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Tâif'den dönerken yolda dinlendiği bir bahçede 'Addâs isminde Ninevalı Hristiyan bir köle ile karşılaştığına, bu adamın Hz. Peygamber'e ikramda bulunduğuna, Kur'an'ı dinleyip iman ettiğine yönelik meşhur rivayete atıf yapar.¹²³ Muhammed Ali'ye göre bu adamın başka arkadaşlarına Hz. Peygamber'den bahsetmiş olması ve bunun neticesinde âyetle sözü geçen grubun Ninevâ'dan Hz. Peygamber'i dinlemeye gelmesi muhtemeldir. Dolayısıyla Cin sûresinde söz edilen grup Ninevalı Hristiyan insanlardan oluşur. Devam eden âyetlerde, "Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir; O ne bir eş edinmiştir ne de çocuk." buyrulmasını bunların oğul akidesini benimseyen Hristiyanlar olduğuna delil gösterir.¹²⁴

Muhammed Ali'ye göre bu hadise Mekke'de Hz. Peygamber'e muhalefetin zirveye ulaştığı bir dönemde yaşanmıştır. Öyle ki Ebû Tâlib (ö. 620) ve Hz. Hatice (ö. 620) vefat etmiş, Haşim oğullarına ve Abdulmuttalib kabilesine çeşitli yasaklar konulmuş, müminlerin bir kısmı Habeşistan'a hicret etmiş, geride kalanlar ise şiddet ve baskıya maruz kalmış, Kureyş ise her türlü uyarı ve öğüde karşı kulak tıkamıştır. Bu şartlar altında Hz. Peygamber Tâife yapmış olduğu yolculukta da umduğunu bulamamıştır.¹²⁵ Muhammed Ali'ye göre bu durum sıradan bir insan için dahi umutsuzluğa sevk eden koşulların daha da artması ve şiddetlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu şartlar altında bir güvenceye şiddetle ihtiyaç duyulmuştur. İşte Tâif dönüşünde bir grup cinnin Hz. Peygamber'e gelerek iman etmesi, güçlü bir güvence vermektedir. Şöyle ki o, ilgili âyetlerde, şayet Araplar inanmamakta ısrar ediyorsalar İslâm'ın Arabistan dışındaki topluluklar arasında yayılacağına dair manevi fetihler (spiritual conquests) müjdesi verildiğini vurgular.¹²⁶

Muhammed Ali, meâlinin gözden geçirilmiş yeni baskısında Cin sûresinde bahsedilen cinlere dair farklı bir yorum ihtimaline daha yer verir. Ona göre âyetle gelecekte insanlığın çoğunluğunu teşkil edecek olan Hristiyan milletlerin Hz. Peygamber'in getirdiği hakikatleri kabul edeceği bir zamana gönderme yapılmış olabilir. Bu açıdan Hristiyanların cin olarak isimlendirilmesi insanlığın çoğunluğunu oluşturması sebebiyledir. Böylece uzak ya da yakın gelecekte olsun her halükârda, "De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyolundu."¹²⁷ âyetinde geleceğe yönelik bir haberin (kehanetin/prophetic) verildiğini belirtir.¹²⁸ Dolayısıyla bu yoruma göre ilgili âyetler, hali hazırda gerçekleşmiş bir olayı değil, gelecekte insanlığın çoğunluğunu oluşturacak olan Hristiyanlardan bir kısmının Hz. Peygamber'in getirdiği ilâhî hakikatlere iman edeceğini haber vermektedir. Onun bu şekilde alternatif bir yorumdan bahsetmesi âyetten gözle görülür nesnel bir anlam çıkarma arayışından kaynaklandığı söylenebilir.

Muhammed Ali, Hz. Peygamber'e gelen cinlerin insan olduğunu varsaydığı için ilgili rivayetleri bu yönde yorumlamıştır. Aslında Muhammed Ali'nin de atıfta bulunduğu üzere kaynaklarda Hz. Peygamber'le cinlerin görüşmesini anlatan rivayetlerdeki detaylar bunların insan olduğunu düşündürmektedir. Nitekim cinlerin Hz. Peygamber'in etrafını sarması,

¹²¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1124 [2580]. Râzî ve İbn Mes'ûd'tan (ö. 32/652-53) yapılan bu nakil gözden geçirilmiş baskıda bulunmamaktadır.

¹²² Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1124 [2580].

¹²³ Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 4/203.

¹²⁴ Muhammad Ali, *The Religion of Islâm*, 146.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/267; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/210.

¹²⁶ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 1123.

¹²⁷ el-Cin 72/1.

¹²⁸ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân (Revised Edition)*, 1107 [2581].

onlarla birlikte geceleme, Ninevalı 'Addâs isimli bir köleyle görüştüktan sonra aynı yerden gelen bir grup cin ile buluşması, isimlerinin ve geldikleri yerin belirtilmesi, Hz. Peygamber'den azık istemeleri, Yahudi ya da Hristiyan olduğunun söylenmesi, bir rivayete göre İbn Mes'ûd'un da bu esnada Hz. Peygamber'le birlikte bulunması, buluşma esnasında cinlerin ateş yakmaları, gündüz bunun izine rastlanması bu detaylardan bazılarıdır.¹²⁹ Fakat müfessirler bu ayrıntıları cinlerle insanların pek çok ortak yönünün olduğuna işaretlerle onların gaybî varlıklar olması çerçevesinde anlamışlardır. Söz gelimi Hristiyan ve Yahudi olmaları cinlerin de farklı dinî gruplara mensup olduğunu gösterir.¹³⁰

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Tâif dönüşünde görüştüğü Ninevalı 'Addâs isimli köle ile ardından buluştuğu Ninevalı cin heyeti arasında mekân dışında bir ilişki kurulmaz. Geleneksel yaklaşıma göre bu durum bir yerin insan sakinleri olduğu gibi cin sakinlerinin de olduğuna işaret eder. Ayrıca ilgili rivayetlerde cinlerin semadan haber almaktan engellendiği, İblîs'in cinlere semadaki bu olayın yeryüzünde meydana gelen bir hadiseden dolayı kaynakladığını söyleyip bunun nedenini araştırmak için kâfir cinleri yeryüzüne gönderdiği, bu sebeple Hz. Peygamber'le buluştukları belirtilmiştir. Böylece cinlerin Hz. Peygamber'le buluşması ile semada kulak hırsızlığından engellenmeleri arasında sıkı bir irtibat kurulmuştur. Keza rivayetlerdeki daha başka ayrıntılar bunların insan türünden farklı bir varlık olduğunu göstermektedir. Örneğin onlar yemek istediklerinde Hz. Peygamber'in onlara çürümeye yüz tutmuş kemikler ile hayvan pislikleri verdiği, bu yüzden insanların bunlarla istincâ yapmasını yasakladığı söylenir.¹³¹ Dolayısıyla Muhammed Ali'nin işaret ettiği gibi bazı ayrıntılar her ne kadar bunların insan olduğunu düşündürse de ilgili rivayetler gaybî varlıklar olduklarına yönelik daha açık beyanlar içermektedir. Zaten klasik tefsirlerde bunların insan olduğuna yönelik doğrudan bir yoruma rastlanmamaktadır.

2.5. Cinlerin Hz. Süleyman'ın Emrinde Çalışması

Kur'an'da cinlerin bahsedildiği yerlerden biri, Hz. Süleyman kıssasıdır. Muhammed Ali, Neml 27/17 âyetine atıfla Hz. Süleyman'ın ordusunun cin, insan ve tayr şeklinde üç gruptan oluştuğunu belirtir. Ona göre bu üç sınıfın, Hz. Süleyman'ın kontrolü altında toplanması ve birleşmesi insan olduğunu gösterir. Bu noktada *tayr* kelimesine "atlı asker" manası verir. Zira bu kelimenin kuş anlamının yanı sıra, at veya süvari manasına gelebileceğine dikkat çeker. Sâd 38/31 âyetine işaret ederek Hz. Süleyman'ın atlara karşı bir ilgi ve sevgisinin olmasını buna delil gösterir. Diğer yandan o, literal yaklaşıma sahip olanlar açısından *tâir* kelimesinin savaş zamanlarında ve askeri seferlerde haber getirip götürmek için kullanılan "kuşlar" anlamına gelebileceğini de kabul eder.¹³² Ona göre cinler ise Hz. Süleyman tarafından esir alınan ve tapınağın inşası için çalıştırılan Amalekler ve dağ kabilelerine mensup diğer İsraili olmayan yabancı kimselerdir.¹³³ Ayrıca bu cinler ile Enbiyâ 21/82 ve Sâd 38/37-38 âyetlerinde Hz. Süleyman'ın emrinde bulunup denizin dibinden inci çıkarmak için dalgıçlık yaptığı, bina ustası olarak çalıştığı ve diğer başka işler icra ettiği belirtilen şeytanlarla aynı kişiler olduğunu söyler. Bu kimselerin vahşi ve güçlü olduğu için "şeyatîn" olarak isimlendirildiğini, zira insan, cin ya da hayvan olsun kibirli, asi ve küstah kimselere "şeyatîn" denildiğini ifade eder.

Âyette Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler içerisinde özel olarak "İfrît" isminde bir cinnin adı zikredilir. Şöyle ki Hz. Süleyman Belkıs'ın tahtını kısa zamanda kimin alıp getireceğini sormasına karşılık: "Cinlerden bir ifrit: 'Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim.'" dedi.¹³⁴

¹²⁹ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/133-139; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/210-217; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/266-281.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/28.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/212.

¹³² Mawlânâ Muhammed Ali, *History of the Prophets: As Narrated in the Holy Qur'an Compared With the Bible* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1996), 46.

¹³³ Muhammed Ali, *The Holy Qur-ân*, 1124 [2580].

¹³⁴ en-Neml 27/39.

Muhammed Ali, İfrit'in Hz. Süleyman'ın boyunduruk altına aldığı Amalek kavmine mensup güvenilir, cesur ve iri yapılı işçilerden biri olduğunu söyler.¹³⁵ O, Hz. Süleyman'ın Rabbin ismi ve kendi krallığı için bir ev yapmaya niyetlendiğinde yük taşıyan yetmiş bin, dağlardan taş kesen seksen bin ve bunların üzerinde işbaşı olan üç bin altı yüz adam topladığına yönelik¹³⁶ Kitâb-ı Mukaddes ifadelerini, âyetteki cinlerin insan olduğuna delil gösterir.¹³⁷

Muhammed Ali, yabancı insanlardan oluşan bu cinlerin Hz. Süleyman'ın köleleri olduğunu ve krallık parçalanıncaya dek bunların İsrailoğulları'nın kölesi olarak çalıştığını vurgular. Süleyman öldüğünde onun ölümünü cinlere ancak yaslandığı değneği yiyen bir kurdun gösterdiği, Süleyman'ın cesedi yıkılınca cinlerin gaybı bilmediklerini anladığı ve şayet bilselerdi aşağılayıcı azap içinde kalmayacaklarından söz eden âyeti¹³⁸ mecazi olarak yorumlar. Buna göre esasını yiyen kurttan maksat; Hz. Süleyman'ın yerine geçen oğlu Rehavam'ın, yaşlı/bilgili adamların tavsiyelerine uymak yerine genç arkadaşlarına tabi olması, zevküsefa peşinde koşması, böylece krallığı kötü yönetmesi ve zayıflatmasıdır.¹³⁹ Zira Süleyman'ın krallığı onun bu yönetimiyle dağılmıştır. Dolayısıyla ağaç kurdu zevk ve sefa peşinde koşmayı, asanın yenilmesi ise krallığın parçalanmasını temsil eder. Krallık parçalanınca da cinler olarak isimlendirilen yabancı asi kabileler İsrailoğulları'nın kölesi olmaktan kurtulmuştur.¹⁴⁰ Çünkü asi kabileler Hz. Süleyman'ın krallığı dağılıncaya dek boyunduruk altında kalmaya devam etmiştir. Hatta Muhammed Ali'ye göre bu âyetler, lüks ve zevke dalmanın sonuçlarına yönelik Müslümanlara bir uyarıdır. Fakat Müslümanların bundan ders almadıklarını söyleyerek Emevî ve Abbâsî devletlerinin nihai kaderini Hz. Süleyman'ın krallığına benzetir.¹⁴¹

Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Süleyman'ın hikmet sahibi olduğu, bitkiden hayvana pek çok varlığın dilinden anladığı ve bunlara hükmettiği, babası Hz. Dâvûd'dan Hz. Süleyman'a Fırat Nehri'nden Mısır'a uzanan bir krallığın miras kaldığı, bölgedeki ülkeleri emri altına alarak vergiye bağladığı, düşmanlarıyla mücadele ederek onları ortadan kaldırdığı, ülke içinde kalan ve İsraili olmayan Amorîleri, Hittîleri, Perizzîleri, Hivîleri ve Yebusîleri hükmü altına alıp angarya işlerde çalıştırdığı, yakın ilişki kurduğu Sûr Kralı Hiram tarafından Hz. Süleyman'a mabedin yapımı için binlerce işçi gönderildiği, bunların ağır işlerde çalıştığı, ayrıca Hz. Süleyman'ın Hiram ile birlikte bir deniz filosu kurduğu anlatılmaktadır.¹⁴² Bu noktada Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Süleyman'ın çalıştırdığı işçilerin cin olduğuna ya da kontrol altına alıp çalıştırdığı varlıklar arasında cinlerin de bulunduğu yönelik açık bir beyan yoktur. Dolayısıyla Kur'an'daki ilgili âyetlerin bu anlatılarla mukayese edilmesi Muhammed Ali'nin tespitini desteklemektedir. Zira Kitâb-ı Mukaddes'teki ifadelerden Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan işçilerin çeşitli milletlere/insan sınıflarına mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Süleyman'ın cinlere hükmettiğine yönelik inanç milâdî dönemin başında ortaya çıkmış, orta çağ boyunca bu yöndeki anlayış ve rivayetler yaygınlaşmıştır.¹⁴³ Öyle ki milâdî birinci asırla tarihlendirilen Süleyman'ın Ahdi (Testament of Solomon) olarak da isimlendirilen metinde pek çok cin hikâyesine yer verilir.¹⁴⁴ Buna göre Hz. Süleyman gibi cinleri (demons) kendi iradesine boyun eğdirme ayrıcalığına sahip bir kişi daha önce hiç yaşamamıştır. Tanrı ona şeytanların kötü gücünü insanların yararına çalışan bir güce

¹³⁵ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 749 [1852].

¹³⁶ bk. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012), 2.Ta.2: 2-18.

¹³⁷ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 838 [2027].

¹³⁸ Sebe' 34/14.

¹³⁹ 1Kr. 12: 2-14.

¹⁴⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 839 [2029].

¹⁴¹ Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, 839 [2029].

¹⁴² bk. 1Kr. 4: 2-34, 5: 2/18, 6:2-38.

¹⁴³ Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/58.

¹⁴⁴ Yasin Meral, *Yahudilik Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2021), 279.

dönüştürme yeteneği bahsetmiştir.¹⁴⁵ Keza Hz. Süleyman'ın emri altında bulunan melekler (angels) ve cinler (demons) mabedin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Hatta büyük ve ağır taşların mabedin yapımında kullanılması cinler ve meleklerle ilişkilendirilir ve böylece mabedin mucizevî bir şekilde inşa edildiği düşünülür.¹⁴⁶ İlk bakışta Kur'an'da ve İslâm geleneğinde Hz. Süleyman'ın emrindeki cinlerle ilgili zikredilenlerin daha ziyade Yahudi geleneğindeki bu tür rivayetlerle örtüştüğü görülmektedir. Bu bakımdan Hz. Süleyman'ın şeytanları kontrol etme yeteneği efsanesi Yahudi-Helenistik çevrelerde ortaya çıkmış ve daha sonra Yahudi, Hristiyan ve İslâm kültüründe yaygınlaşmıştır. Ancak bu ortak gelenek her dinde farklı ifadeler almıştır.¹⁴⁷ Bu yönüyle Kur'an'ın ilgili anlatılarına bakıldığında bunların gaybî bir varlık formunda takdim edildiği söylenebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Mevlânâ Muhammed Ali'nin, teorik olarak cinleri “duyularla algılanamayan özel varlık sınıfı” ve “belirli insan grubu” şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Fakat yorum pratiği açısından birinci gruba dair neredeyse hiç açıklama yapmaz. Öyle ki cinlerin zikredildiği her âyeti çeşitli insan sınıflarıyla ilişkilendirerek izah eder. Buna göre Muhammed Ali, teoride gaybî varlık olarak cinleri kabul etse de ilgili âyetlerin izahı bağlamında bunu yorum pratiğine dönüştürmemiştir. Esasında o, gaybî varlık düzeyinde cinleri şeytanla aynı manada tanımlamıştır. Fakat onun şeytanın ontolojik gerçekliğine dair görüşü de çok açık değildir. Zira Muhammed Ali, görünmez varlıkların insanın ruhuyla (spiritual life of man) alakalı olduğunu düşünür.¹⁴⁸ Bu açıdan genellikle meleş insan ruhunun iyilikten yana; şeytanı ve cinleri ise kötülükten yana eğilimine yorar ve cinleri şerli varlıklar olarak görür.

Muhammed Ali'nin cinleri şerli varlıklar kapsamında görmesi dikkat çekicidir. Çünkü Kur'an'daki âyetlere bakıldığında özel bir gaybî varlık sınıfı olarak cinlerin genellikle şerli ve kötü varlıklar kategorisinde sayıldığı fark edilmektedir. Örneğin Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler aynı zamanda “şeyâtîn” olarak da anılır. Yahudi geleneğinde de bu cinler “demons” yani “kötü ruhlar” olarak tanımlanır. Ayrıca cinlerin ateşten yaratıldığının belirtilmesi şerli varlıklar oluşunu desteklemektedir. Bu minvalde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767): “Cinlerin cehennem ateşinden kurtulmaları dışında başka bir mükâfatları yoktur. Sonra onlara, hayvanlara denileceği gibi toprak olun, denilecektir.”¹⁴⁹ şeklindeki görüşü son derece kayda değerdir. Buna göre cinler cennete giremeyeceklerdir. Kanaatimizce bu görüş, işareten de olsa cinlerin esasında şerli ve kötü varlıklar olduğunu ihsas etmektedir. Bununla birlikte cinlerin farklı dinî gruplara sahip olduğuna yönelik hâkim kabul genellikle Hz. Peygamber'e bir grup cinnin gelip iman etmesinden söz eden âyetlere dayandırılır. Buradaki cinler sünnî gelenekte gaybî varlıklar olarak kabul edildiği için böyle bir genelleme yapılmıştır. Oysa Muhammed Ali, bunları insan sınıfından saydığı için bu durum cinlerin saf kötü varlıklar olduğu kabulüyle çelişmemektedir.

Muhammed Ali'nin cinleri sadece “yabancı kimseler” şeklinde tek bir insan sınıfı olarak açıklamadığı görülmüştür. Bunun yanı sıra o, ilgili âyetlerin bağlamına göre cinlere “küfrün ve kötülüğün liderleri”, “müneccim ve kâhinler”, “zeki ve işlere nüfuz eden kimseler” manası vermiştir. Muhammed Ali cinlerle ilgili anlatılardaki detayları bu manalara göre yorumlamış ve bu doğrultuda mecazı aktif bir şekilde kullanmıştır. Onun mecazı kullanım şekli bir tür bâtinî yorum anlayışını çağrıştırmaktadır. Zira lafzî ya da hâlî, açık ya da kapalı herhangi bir karineye bağlı olmaksızın ilgili kelimeyi veya ifadeyi mecaza hamletmekten çekinmemiştir. Fakat sınırları çizilmiş ve belirlenmiş bir mecaz anlayışı esas alınmadığında

¹⁴⁵ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, çev. Henrietta Szold (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1913), 149.

¹⁴⁶ Bathja Bayer, “Solomon”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Keter Publishing House, 2007), 760.

¹⁴⁷ Detaylı değerlendirme için bk. Sarit Shalev-Eyni, “Solomon, his Demons and Jongleurs: The Meeting of Islamic, Judaic and Christian Culture”, *Al-Masaq* 18/2 (2006), 145-160.

¹⁴⁸ Muhammad Ali, *History of the Prophets*, 8.

¹⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 16/217.

Kur'an kelimelerine ve ifadelerine yönelik önü alınamaz ve son derece göreceli yorumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kanaatimizce İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerin mecaza karşı tavırları mecaz üzerinden Kur'an ifadelerine yüklenmeye çalışılan önü alınamaz anlam farklılıklarının önüne set çekme kaygısı taşımaktadır. Hatta erken dönemde mecaz yerine *ittisâ'* (anlam genişlemesi) kavramının kullanılması, bu kaygıyı taşıyan bilinçli bir tercih olarak görülebilir. Çünkü *ittisâ'* kavramı ilgili kelimenin delalet ettiği anlamlara dair daha sınırlı bir çerçeve çizerken mecaz ise bu sınırları çok daha genişleten hatta kontrolsüz kullanıldığında aşan bir imkânı içinde barındırmaktadır. Bu mülâhazalarla Muhammed Ali'nin cinlerin ateşten yaratılması gibi ifadeleri herhangi bir karineye dayanmaksızın mecaza hamletmesinin en azından yöntemsel olarak tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

Muhammed Ali'nin Kur'an'da zikri geçen bütün cinleri bir şekilde insan sınıfına dahil etme çabası tartışmaya açık olmakla birlikte bazı yerlerde özellikle müneccim ve kâhinler için kullanıldığına yönelik yorumu dikkate değerdir. Şöyle ki gerek Kur'an'daki ilgili anlatılara gerekse de rivayetlere bakıldığında kâhinlerin ve müneccimlerin yaptıkları fiiller ile cinlere nispet edilen fiiller arasında belirgin bir ayırım yapılmadığı hatta bu fiillerin iç içe olduğu görülmektedir. Zira Câhiliye toplumunda arrâf, kâhin ve müneccim olarak isimlendirilen kimseler sürekli cinlerle irtibat halinde olduğu düşünülmüş, bu açıdan cinlerin nesnel karşılıkları olarak görülmüştür.¹⁵⁰ Muhammed Ali'nin de işaret ettiği üzere Mekke döneminde Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e muhalefetin en güçlü taraflarından birini bu kimseler oluşturmaktaydı.¹⁵¹ Fakat Kur'an arrâf, kâhin ve müneccimlere değil daha çok cinlere hitapta bulunarak bu muhalefete karşı çıkmıştır. Kanaatimizce bu hitabın kapsamına cinlerle bir şekilde irtibat halinde olduğu düşünülen arrâf, kâhin ve müneccim gibi insan grupları da dâhildir. Öyle ki bazı âyetlerde müneccim ve kâhinlerin dilinden hareketle cinlerin konuşturulması mümkündür. Buna göre bilhassa Hz. Peygamber'e gelen cinlerle ilgili rivayetlerdeki bazı detayların insan olduklarını gösterirken, diğer bazı detayların ise gaybî varlıklar olduğuna işaret etmesi bu iç içe geçmişlikten kaynaklandığı söylenebilir. Bu durum, bir işle sürekli meşgul olan birisinin zamanla onunla anılmasına benzetilebilir. Nitekim Türk toplumunda cinlerle irtibat kuran kimseye "cinci" denilmesi buna örnektir. Böyle bakıldığında en azından bazı âyetlerdeki cinlerle, bu işle meşgul olan insanların kastedilmesi mümkün görülebilir. Söz gelimi Hz. Peygamber'e gelip iman eden ve Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinlerin yabancı kimselerin yanı sıra cinlerle irtibat kuran ve sihirle meşgul olan arrâf, kâhin ve müneccim gibi kimselerden oluştuğu düşünülebilir. Örneğin Yahudi din âlimi Raşi'ye (ö. 498/1105) göre, Hz. Süleyman'ın kontrol altına aldığı belirtilen Amalekliler, yakalanmamak için kendilerini hayvanlara benzetebilen büyücülerdir. Bu nedenle Kitâb-ı Mukaddes'te Amalek'i yok etmek için çiftlik hayvanlarını yok etmek gerekli görülmüştür.¹⁵²

Hz. Peygamber'e cinlerin geldiği ifade edilen Ninevâ'nın, tarihte Yahudilerin yaşadığı bir yer olduğu bildirilmektedir.¹⁵³ Keza antik dönemde Asur'un başkenti olan Ninevâ antik çağlardan beri Asurlular arasında çeşitli putlara ve ilâhlara ibadet edilen bir merkezdir.¹⁵⁴ İslâmî kaynaklarda ise bu yerin Hz. Yûnus'un peygamber olarak gönderildiği belde olduğu, ne var ki putperest halkı inkâr ettiği söylenmektedir.¹⁵⁵ Keza rivayetlere göre Hz. Peygamber'e cinlerin geldiği söylenen Nusaybin ise Hristiyanların yaşadığı ve pek çok

¹⁵⁰ Bu durum nüzul ortamını ve muhatapları bilmenin Kur'an'ın anlaşılmasında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. bk. Nihat Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 187-224.

¹⁵¹ Ali Karataş, "Kur'an Ne Değildir?", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 41.

¹⁵² Chabad, "The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary" (Erişim 22 Haziran 2024).

¹⁵³ Birsal Küçüksipahioğlu, "Ninevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/136.

¹⁵⁴ Muhammed Abdul'alim, *Ta'rif bi'l-emâkini'l-vâride fi'l-Bidâye ve'n-Nihâye* (Mısır: Dârü'd-Da'Ve, 1948), 2/407.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/116.

manastırın bulunduğu bir yerdir.¹⁵⁶ Neticede bu cinlerin kimliğinin aydınlatılması için tarihsel ve arkeolojik veriler dikkate alınarak bu yerlerin dinî ve kültürel yapısına dair daha detaylı araştırmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilebilir. Ancak şu kadarı söylenebilir ki Câhiliye toplumunda cinlere yönelik çok güçlü bir gaybî varlık telakkisi olduğu ve yaygın şirk unsurlarından birisini bu oluşturduğu için Kur'an esas itibarıyla bu varlıklara yönelik algı ve düşünceleri hedef almıştır. Buna göre Hz. Peygamber'e gelen ya da Hz. Süleyman'ın hizmet eden cinleri bir tür insan kabul etmek dahi kanaatimizce Kur'an, bunlar üzerinden nüzul dönemindeki gaybî varlık olan cinlere dair algıyı yıkıp tevhid eksenli yeni bir anlayış inşa etmeye çalışmıştır.¹⁵⁷ Böyle bakıldığında bu inşa faaliyetinin merkezinde cinlerin değil, insanların bulunduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed Ali'nin cinlere yönelik yaklaşımında Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) önderliğinde Hint alt kıtasında yaygınlık kazanan natüralist ve rasyonalist fikirlerin etkili olduğu görülmektedir.¹⁵⁸ Fakat onun bu görüşü ve yorumu, sünî gelenekten radikal bir şekilde ayrılmakla birlikte İslâm geleneğinde felsefecilere ve tabiplere nispet edilen yaklaşımla önemli oranda örtüşmektedir. Şöyle ki klasik dönemde cinler ve şeytanlar hakkındaki temel tartışmalardan biri, bu varlıkların nesnel bir gerçekliğinin olup olmadığıdır. Bazı felsefeciler ve tabipler, nesnel bir gerçekliğinin olmadığını bilakis nefiste bulunan mücerret manalardan ibaret olduğunu söylemiştir. Böylece bu manaların, nefsin kuvvet ve sıfatlarının dışında bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Buna göre cinlerle irtibat kurduğunu söyleyen, onları gördüğünden ve işittiğinden söz eden kimseler, ruh hallerindeki bozukluk sebebiyle hayal kuran ve zanda bulunan mecnun ve yalancılar.¹⁵⁹ Felsefeciler teorik olarak cinlerin varlığına dair bu görüşe sahip olmakla birlikte ilgili âyetlere dair doğrudan bir açıklamada bulunmamışlardır. Fakat onların bu yaklaşımından, Hz. Peygamber'e gelip iman edenlerin, mecnun ve kâhin olduğu anlaşılmaktadır. Felsefecilere nispet edilen görüşten etkilendiği görülen Muhammed Ali, bu yaklaşımı daha da detaylandırarak yorum pratiğine dönüştürmüştür. Bu yönüyle klasik dönemdeki cinlerin varlığı ve yokluğu tartışmasının yakın dönemde farklı bir veçhe kazanarak Kur'an'daki cinlerin kimliği tartışmasına evrilmiştir.

Son olarak, Muhammed Ali'nin cinlerle ilgili âyetlere dair yaklaşımı ile geleneksel anlayış arasındaki farklılıkların tarihsel bağlamları, yenilikçi fikirlerin gelenekten kopuş gerekçeleri, modernitenin ve kolonyalizmin bu fikirler üzerindeki etkisi gibi hususlar, yeni araştırmalarda detaylı bir şekilde incelenebilir. Zira geleneksel anlayış ile Muhammed Ali'nin temsil ettiği modern yaklaşım arasındaki farkın, yalnızca yorumcunun kişisel tercihindir kaynaklanmadığı, aksine çok daha derin tarihsel, sosyal ve entelektüel dinamiklere dayandığı düşünülmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

¹⁵⁶ Ebû İshâk el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Kahire: el-Heyetü'l-Âmme, ts.), 53.

¹⁵⁷ Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir? – İnşâî Bir Okuma-* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2023), 309.

¹⁵⁸ Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanlık ve Kur'an*, 143.

¹⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/79-82.

Kaynakça

- Abdul'alîm, Muhammed. *Ta'rîf bi'l-emâkini'l-vâride fi'l-Bidâye ve'n-Nihâye*. 2 Cilt. Mısır: Dârü'd-Da've, 1948.
- Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir? – İnşâî Bir Okuma-*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Aydın, Şükrü. "Kur'an Ayetleri Bağlamında Cin Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 289-320.
- Bayer, Bathja. "Solomon". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 755-763. Detroit: Keter Publishing House, 2007.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-Tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâî't-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Chabat. "The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary". Erişim 22 Haziran 2024. <https://www.chabad.org/>
- Demircigil, Bayram. "Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 433-449. <https://doi.org/10.18505/cuid.1076156>
- Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 22 (2010), 125-154.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. çev. Henrietta Szold. 7 Cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1913.
- Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen. *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Karataş, Ali. "Kur'ân Ne Değildir?". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 21-53.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". *Mütefekkir* 6/11 (2019), 101-122. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584373>
- Kerhî, Ebû İshâk. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme, ts.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 22 Haziran 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. "Ninevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/136-137. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meral, Yasin. *Yahudilik Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2021.
- Merdin, Saadettin. *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Muhammad Ali, Mawlânâ. *History of the Prophets: As Narrated in the Holy Qur'an Compared With the Bible*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1996.
- Muhammad Ali, Mawlânâ. *The Holy Qur-ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary*. England: The Islamic Review, 1917.

- Muhammad Ali, Mawlânâ. *The Holy Qur'ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary (Revised Edition)*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1973.
- Muhammad Ali, Mawlânâ. *The Religion of Islâm*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî, 1955.
- Olomi, Ali A. "Jinn in the Qur'an". *The Routledge Companion to the Qur'an*. ed. George Archer, Maria M. Dakake, Daniel A. Madigan. 145-151. New York: Routledge, 2022.
- Özcan, Birsal. "Muhammed Ali Lâhûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/498-500. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Shalev-Eyni, Sarit. "Solomon, his Demons and Jongleurs: The Meeting of Islamic, Judaic and Christian Culture". *Al-Masaq* 18/2 (2006), 145-160. <https://doi.org/10.1080/09503110600838635>
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2000.
- Uzun, Nihat. "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 187-224. <https://doi.org/10.31121/tader.741874>
- Ünsal, Hadiye. "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 125-160.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanilik ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 784-825.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1987.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm ve'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 575-598

Tefsîrû'l-Menâr'da Klasik Tefsirlere Yönelik Eleştiriler

Criticisms of Classical Commentaries in Tafsîr al-Manâr

İbrahim YILDIZ

Doç. Dr. Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, University of Mersin, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsîr
Mersin/Türkiye

i.yildiz@mersin.edu.tr orcid.org/0000-0003-0438-6994

Murat KAYACAN

Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. University of İzmir Kâtip Çelebi, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsîr
İzmir/Türkiye

dr.muratkayacan@gmail.com orcid.org/0000-0003-2131-0692

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Yıldız, İbrahim – Kayacan, Murat. “Tefsîrû'l-Menâr'da Klasik Tefsirlere Yönelik Eleştiriler”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 575-598. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508643>

Cite as: Yıldız, İbrahim – Kayacan, Murat. “Criticisms of Classical Commentaries in Tafsîr al-Manâr”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 575-598. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508643>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© İbrahim YILDIZ – Murat KAYACAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Tefsîrû'l-Menâr'da Klasik Tefsirlere Yönelik Eleştiriler

Öz

İslâm dünyası, ilk beş asırdan sonra diğer medeniyetlere kıyasla ilmî ve fikrî olarak önemli ve ciddi bir gelişme gösterememiştir. Bu durum, 19. yüzyıldan itibaren Batı'nın askerî ve kültürel baskılarının da etkisi ile Müslüman aydınlar tarafından ciddi şekilde sorgulanmıştır. Tefsir ilmi özelinde başlayan sorgulamalarda Mısırlı âlimlerden Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) kaleme aldıkları *Tefsîrû'l-Menâr* adlı eserde Kur'an'ın toplum üzerinde ilk asırlardaki gibi etkili olamaması hakkındaki düşüncelerini ortaya koydukları görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın araştırma sorusu şudur: “*Menâr* yazarlarına göre Kur'an'ı tefsir etmenin temel hedefi nedir ve onun Müslümanlara bir hidayet rehberi olmasının önünde engel olarak kabul edilebilecek tefsir yöntemleri nelerdir?” Bu noktada *Tefsîrû'l-Menâr* yazarları, sorunun temel nedeninin Kur'an'ın hidayet ve irşat temelli ana hedefinin gözden kaçırılması olduğunu savunmuşlardır. Müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken bu ana hedeften saptıran yöntemler kullanmalarının Müslümanları Kur'an'dan ve dolayısıyla onun hidayet ve irşadından uzaklaştırdığını belirtmişlerdir. Araştırmamızda *Tefsîrû'l-Menâr* adlı eser, literatür taraması yöntemi kullanılarak incelenmiş, ortaya koydukları eleştiriler tespit edilmiş ve her bir eleştiri için yeteri kadar örnek verilerek konu hakkında değerlendirme yapılmıştır. Araştırmada tespit edilen bu eleştirilerden bazıları tefsir çevrelerince olumlu kabul edilmiş, bazıları hakkında ise aşırı ve hatalı olduğuna dair görüşler ortaya konulmuştur. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın, *Tefsîrû'l-Menâr*'da ortaya koydukları eleştirilere öncelikle kendilerinin uymaları beklenilir ise de bazen eleştirdikleri bu hususlara riayet etmedikleri görülmüştür. Bu durumun farkında olan Reşîd Rızâ, konuya dair açıklamalarda bulunarak kendilerini bir bakıma mazur göstermeye çalışmıştır. Elde edilen bulgulara göre *Tefsîrû'l-Menâr*'ın tefsirin ana hedefleri ve tefsirde kullanılması gereken yöntemler hakkındaki eleştirileri günümüzde de geçerliliğini korumakta olup bu konudaki araştırmalar ve tartışmalar hâlâ sürmektedir. Bu noktada gerek yaşadıkları toplumu gerekse daha sonraki nesilleri etkileyen bu iki müfessirin klasik tefsirlere yönelik ortaya koydukları eleştirilerini sistematik bir şekilde ortaya koymak önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Menâr Tefsiri, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Hidayet, Islah.

Criticisms of Classical Commentaries in Tafsîr al-Manâr

Abstract

The reality of the scientific and intellectual stagnation and decline experienced by the Islamic world after the first five centuries has been seriously questioned by our scholars. This questioning became especially prominent from the 19th century onwards, influenced by the severe attacks of the West. In the specific field of tafsir (Qur'anic exegesis), it is observed that Egyptian scholars Muḥammad 'Abduh and his student Rashîd Riḍâ have expressed their views in their work, Tafsîr al-Manâr, on why the Qur'ân has not been as impactful on society as it was in the early centuries. In this context, the research question of our study is as follows: "What is the primary objective of interpreting the Qur'ân according to the authors of al-Manâr, and what exegesis methods might be considered obstacles to the Qur'ân serving as a guide for Muslims?" At this point, the authors of Tafsîr al-Manâr argue that the fundamental reason for the problem is the oversight of the primary goal of the Qur'ân, which is guidance and instruction. They assert that the methods used by exegetes that deviate from this main objective have distanced Muslims from the Qur'ân and, consequently, from its guidance and instruction. In our study, the work titled Tafsîr al-Manâr, written by the exegetes, has been examined using the literature review method, and criticisms on the subject have been identified and sufficiently exemplified. Some of the criticisms identified in the research have been accepted by tafsir circles, while some have been deemed excessive and erroneous. Although it is expected that the authors themselves adhere to the criticisms, they put forward in Tafsîr al-Manâr, there have been instances where they did not abide by these limits. Aware of this situation, the authors have tried to justify themselves by providing explanations for

why they violated the limits. According to the findings, the criticisms of Tafsir al- Manâr regarding the main objectives of exegesis and the methods that should be employed in interpretation remain relevant today, and research and discussions on this topic are still ongoing. At this point, it is important to systematically present the views of these two exegetes, who have influenced both their contemporary society and subsequent generations

Keywords: Tafsir, Qur'an, Tafsir al-Manâr, Muḥammad 'Abduh, Rashîd Riḍâ, Guidance, Reform.

Giriş

İslâm kültür dünyası, 7. yüzyılın başlarında dünya tarihi sahnesine çıkmış ve her açıdan yükselişini sürdürmüştür. 16. yüzyılın ortasında bu yükseliş yavaşlamaya başlamış ve 16. yüzyıldan 17. yüzyıla geçiş döneminde, istisnalar bir yana duraklama dönemine geçiş kendini göstermiştir.¹ Sonraki dönemlerdeyse gerek iç çekişmeler gerekse dış etkenlerden dolayı ilim ve medeniyet sahasında önemli ve ciddi gelişme gösteren diğer toplumlara ayak uyduramamıştır. İlim ve medeniyet sahasında ciddi yenilikler üretemeyen İslâm medeniyeti, uzun yıllar bu sorununu çözememiştir.² Bu dönemdeki bazı âlimlerinin önceki âlimlerin her şeyi düşünüp, her şeyi yazdıklarını iddia etmeleri ve yeni düşüncelere sert tepki vermeleri sonucu bu fikrî ve ilmî donukluk daha da artmıştır.³ 19. yüzyıldan sonra İslâm toprakları düşmanlar tarafından işgal edilmeye, tüm sahalarda yenilgiler alınmaya başlanmıştır. Batı'nın düşünce olarak yakaladığı seviye, bilim ve teknoloji alanında sağladığı ilerleme, İslâm dünyasında ciddi bir hayranlık meydana getirirken aynı zamanda Müslümanların içinde bulundukları bu durumu ciddi bir şekilde sorgulamalarına da sebep olmuştur. Onlara göre Batılılar akli işlevsel kılıp pozitif bilimler ve teknolojiye ileri giderken Müslümanlar, İslâm'ın kendilerine sağladığı potansiyeli kullanmayıp geri kalmışlar, katı bir durağanlığın içine düşmüşlerdir. Netice olarak Müslümanların her alanda geri kaldığı, ciddi bir ıslah ve tecdid hareketinin başlatılması gerektiği temel bir yaklaşım olarak benimsenmiştir.⁴ Bu dönemde müsteşriklerin İslâm dünyasında yaşanan zayıflamanın ve gerilemenin asıl sebebi olarak dini göstermeleri, Müslümanlar arasında büyük bir tepkiye neden olmuştur. Bazı âlimler, sorunun Kur'an ve Sünnet'te olmadığını, zamanla bu kaynaklardan uzaklaşan Müslümanların onları yeterince doğru anlayıp hayata aktaramamalarında olduğunu belirtmişlerdir. Muhammed Abduh ve talebesi Reşîd Rızâ da bu âlimlerdendir. Mısır'da bu sorunun çözümü için yeni bir ıslah hareketi başlatan bu iki âlim, İslâm dünyasındaki ilmî ve fikrî gerilemenin çözüm yollarını aramışlar ve kendilerince ürettikleri çözümleri çıkardıkları dergilerde ve kaleme aldıkları tefsirde sunmuşlardır.

Abduh ve Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*'da İslâm dünyasının içinde bulunduğu sorunun temel sebebi olarak asr-ı saadette yaşanan İslâm ile günümüz Müslümanlarının İslâm anlayışları arasındaki engelleri görmüşler ve bir tefsir kaleme alma amaçlarını, toplumsal ıslah ve hidayet olarak belirlemişlerdir. İkisine göre sahâbe ve sonraki nesillerin gerçekleştirdikleri başarının sırrı, onların Kur'an'ın hidayetinden eksiksiz bir şekilde yararlanmalarıdır.⁵ Bu nedenle tefsir faaliyetlerinde amaçtan uzaklaştıran her türlü metodu eleştirmişlerdir. Özellikle Rızâ'nın Müslümanların geri kaldığı yönleri tespit ederek bunların düzeltilmesinde yegâne çare olarak sunduğu ıslah projesi, bir yönüyle devlet bünyesindeki ıslahatları, diğer yönüyle Müslümanların yaşam ve düşüncelerindeki yanlışlıkların giderilmesini ve özellikle dinî ilimler sahasında yenilenme düşüncesi ekseninde şekillenen yeni bir yaklaşımın yerleştirilmesi

¹ Fuat Sezgin, "İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri", *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye*, ed. M. Savaş Kafkasyalı (Ankara, 2012), 1/159-160.

² Kemal Sözen, "İslâm Düşüncesinin Duraklama Sürecine Girmesinin Sebepleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 105.

³ Zahir Kızmaz, "İslâm Dünyasında Geri Kalmışlık Sorunu ve Fuat Sezgin'in Konuya İlişkin Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (Güz 2019), 103.

⁴ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 246.

⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1990), 1/26.

faaliyetlerini kapsamaktadır.⁶ Bu noktada onlar, Kur'an'ı bir hidayet ve ıslah kitabı olarak görmüşler, ondaki hikmetlerin toplumsal ve kişisel hayata aktarılması konusunda gayret sarf etmişlerdir. *Menâr* yazarlarına göre Allah Kur'an'ı ne hukukçuların kanun kitapları gibi kuru ve dünyevî bir kanun kitabı; ne insan bedenini iyileştirmeyi amaçlayan bir tıp kitabı; ne tarihî olayların anlatıldığı bir tarih kitabı; ne de kazanç ve gelir yollarını açıklayan bir ticaret kitabı şeklinde indirmiştir.⁷ Bu nedenle onlar, Kur'an'ı böyle görenleri kıyasıya eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre tefsir, ilim ve ehliyet sahibi müfessirlerin ifasına memur oldukları dinî ve ahlâkî bir vazifedir.

Menâr yazarlarının tefsire yükledikleri görev ve müfessirlerin bu görevin gerçekleşmesine engel olacak tarzdaki açıklamalarına yönelik eleştirileri bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda cevabı aranacak olan soru şudur: “*Menâr* yazarlarına göre Kur'an'ı tefsir etmenin temel hedefi nedir ve onun Müslümanlara bir hidayet rehberi olmasının önünde engel olarak kabul edilebilecek tefsir yöntemleri nelerdir?” Onlara göre tefsirler, hidayet ve ıslahın gerçekleşmesini ana hedef olarak belirlemeli, bu hedefe giden yolda engel olabilecek her türlü konudan ve tartışmadan arındırılmalıdır. *Tefsîrû'l-Menâr*'ın çeşitli yerlerinde sıklıkla bu hususa değinen müelliflerin söz konusu eleştirilerini sistematik bir şekilde ele alıp açıklamak, ıslah ekolü müfessirlerinin Kur'an'a ve tefsire bakış açılarını gözler önüne sereceği gibi günümüzde tefsirle uğraşan ilim ehline ve Kur'an'ı kendilerine rehber edinen Müslümanlara da yol gösterecektir.

Gerek Abduh gerek Rızâ gerekse *Tefsîrû'l-Menâr* hakkında akademik camiada birçok araştırma yapılmıştır.⁸ Bu çalışmaların çoğu, *Menâr* yazarlarını genel tefsir anlayışları, hadise bakışları, eğitim, siyaset ve toplumsal ıslah konuları hakkındaki fikirleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çalışmamızda ise *Menâr* yazarlarının, diğer tefsirlere yönelik amaç ve yöntem açısından yönelttikleri eleştiriler ortaya konulmuştur. Ayrıca birçok araştırmacının da *Menâr* yazarlarının eleştirdikleri bu hususlardan bazılarını kendilerinin de riayet etmediklerine dair iddiaları vardır.⁹ Çalışmamızda literatür taraması yöntemi kullanılarak hem *Menâr* yazarlarının amaç ve yöntem açısından diğer müfessirlere yönelttikleri eleştiriler hem de bu noktalarda kendilerine yöneltilen eleştiriler ele alınıp değerlendirilmiştir. Zira

⁶ Özgür Kavak, “Reşid Rıza'nın ıslah anlayışı ve Davet ve İrşad Okulu Projesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 257.

⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/6.

⁸ Ö. bk. Mehmet Çelik, *Muhammed Abduh ve Tefsirdeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998); Mehmet Furkan Ören, *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Zeki İşcan, “Muhammed Abduh'ta Dini Düşünce ve ıslah ve Yenilik ya da Fikrî Çağdaşlaşma”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 9 (2015), 117-144; Celil Kiraz, *Menar Tefsirinde Özgün Yorumlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 21-59; Mustafa Aydın, “Muhammed Reşid Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdid ve İslâh Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 845-858; Ahmet Özdemir, “Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83-101; Mustafa Aydın, *Reşid Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023); Fatma Demir, *Reşid Rızâ'nın Dini ve Siyasî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Tuğba Nur Kaya, *Tefsîrû'l-Menâr'ın Usûl Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Mehmet Salmazzem, *Modern Tefsirlerde Kur'an İ'cazı, (Menar Örneği)* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Mehmet Salmazzem, “Tehaddî” Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 64 (2015), 115-134.

⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/6126-6143; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 151-152; Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr* (Dimeşk: Dârul-Kalem, 1970), 359-360; Fehd er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbî' aşere* (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1997), 2/755; Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşid Rızâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 99-100; Abdülcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri* (Denge Yayınları, 2005), 117; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrailiyyatın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 62; İmran Çelik, “Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya Göre İsrâiliyyat'ın Delil Oluşu (Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâi Örneği)”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 223-238.

etkili bir literatür taraması yöntemi, bilgiyi artırmak için sağlam bir temel oluşturur. Teori geliştirilmesini kolaylaştırır, araştırmanın fazla olduğu alanları kapatarak araştırmayı daraltır ve araştırmanın gerekliliğini ortaya koyar.¹⁰ Bu makale, *Tefsîrû'l-Menâr*'daki eleştirilerin Kur'an'ın ana hedeflerinden sapma konusundaki güncel geçerliliğini ortaya koyarak çağdaş tefsir çalışmalarında göz ardı edilen kritik bir tartışmayı yeniden canlandırmakta ve Abduh ile Rızâ'nın yaklaşımlarını değerlendirerek literatüre katkı sağlamaktadır.

1. *Tefsîrû'l-Menâr*'da Tefsirin Amacı

Tam adı *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm* olan *Tefsîrû'l-Menâr*, iki yazarlı bir eserdir. Eserin Nisâ sûresi 126. âyetine kadar olan kısmı, Muhammed Abduh'un Ezher Üniversitesi'nde verdiği tefsir derslerinden oluşmaktadır. Öğrencisi Rızâ, bu derslerde aldığı notları hocası Abduh'un onayına sunarak esere almıştır. Ancak bu kısımda yer yer Rızâ'nın görüşleri de mevcuttur. Rızâ, Abduh'un vefatının ardından tefsire devam etmiş ve Yusuf sûresi 52. âyetini tefsir etmesinin ardından o da vefat etmiştir. Tefsirde Rızâ'nın Abduh'u üstat gördüğü kesin olsa da zaman zaman başka görüş tercihlerinde de bulunmuştur. Zaten her iki âlimin mensup olduğu İslah ekolü¹¹ taklidi değil içtihadı öncelemektedir. Bu tefsir ekolünü inşa eden müfessirlerin tutundukları ve ikame etmeye çalıştıkları yegâne araç ve yöntem, ictihada yeniden dinamik bir işlev kazandırmak, her alanda taklidi kaldırıp dinî yapıyı selim akla, sağlıklı düşünceye ve maslahata bina etmektir.¹²

el-Urvetü'l-vüskâ dergisinde yayımlanan, ümmetin Kur'an merkezli kurtuluşunun nasıl gerçekleştirileceğine dair yazıların ruhuna uygun bir şekilde kaleme alınan *Tefsîrû'l-Menâr*, o dönem Müslümanlarına perspektif sağlama çabasının bir ürünüdür. İslah ekolüne ait bu tefsirde, Kur'an'ın hidayet oluşu temel alınmakta, gerek görüldükçe dilsel izahlara, anlam inceliklerine ve rivayetlere yer verilmektedir. İslah ekolü, Kur'an'ın insanlara doğru yolu göstermek üzere gönderildiği anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*'a yazdığı *Giriş* kısmında bu yaklaşımla uyumlu bir şekilde amacının; Kur'an'ı anlamının ve onun yolunda gitmenin gerekliliğini vurgulamak olduğunu belirtir.¹³ Bu amacını tefsirin değişik yerlerinde sıkça tekrar eder. Örneğin:

“Bizim tefsirden amacımız, Kur'an'ın manasının açıklanması ve günümüzde insanların onunla hidayete ermesinin sağlanmasıdır. Bizim Kur'an'ın hidayetine tabi olmamız, onun gösterdiği yola girebilmemiz ancak içimizden hayra davet eden, iyiliği emredip kötülükten alıkoyan bir yapının bulunması, onların kesin sonuç alınabilecek doğru yöntemlerle hareket etmesi ve gerekli donanımına sahip bulunmasıyla mümkündür.”¹⁴

Enfâl sûresinin: “*Bunun sebebi şudur: Bir toplum kendilerinde bulunanı (iyi davranışlar) değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği bir nimeti değiştirmez ve şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*” mealindeki 58. âyetini tefsir ederken hocası Abduh'un *Urvetü'l-Vüskâ* gazetesinde ifade ettiği, insanları İslâmî ıslaha çağrıda metotlarını “Kur'an'ın irşadı ve onun insan ve evren üzerinde cereyan eden ilâhî yasalarının açıklaması” olarak belirlediğini ve bu

¹⁰ Jane Webster - Richard T. Watson, “Analyzing the Past to Prepare for the Future: Writing a Literature Review”, *MIS Quarterly* 26/2 (2002), 13.

¹¹ Bu ekol; “İçtimâî Edebî Tefsir Ekolü”, “İçtimâî Tefsir Ekolü”, “Çağdaş Akılcı Tefsir Ekolü” şeklinde de adlandırılmaktadır. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/407; Mustafa Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010), 307-338; Süleyman Ateş, “Kur'an'a Yaklaşımda İslâh Akımı (Modernizm)”, *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, ed. Fikret Gedikli (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/33-53; Hikmet Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260; Mustafa Karagöz, “Modern Dönem Tefsir ‘Gelenek’inin Tahlili: Yapılanlar, Yapıl(a)mayanlar ve Yapılmaması Gerekenler”, *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/131-158; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 235; Enver Arpa, “Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı: 1 (2019), 902.

¹² Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 81.

¹³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/7-8.

¹⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 4/35.

tarzın kendisinde Kur'an'ı anlama hususunda yepyeni bir kapı açtığını belirtir.¹⁵ Ona göre Kur'an'ın tefsiri; onun dilinin özelliğine, üsluplarının zevkine, belâğatinin ruhuna aşına olmayan, İslâm tarihi ve Resûlullah'ın hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmayan ve selef-i sâlihînin yolunu kendi başına düşünerek kavrayamayan kimseler içindir.¹⁶ Rızâ'nın bu yaklaşımı, modern dönemde yazılan tefsirlerin, klasik tefsir kalıplarına sığmadığı ve yeni bir tarza sahip olduğu iddiasının¹⁷ kısmen aksinedir. Yani Rızâ'ya göre de Arap dilinin özelliklerini ve İslâm tarihini bilmek, Kur'an'ı tefsir etmede önemli bir yere sahiptir ve bu bilgilerden uzak olan kişilere Kur'an'ın açıklanması gerekmektedir. Modern dönemde yazılan tefsirlerin klasik tefsir kalıplarına sığmayışı ise zaman ve mekân değişimi göz önüne alındığında zaten kaçınılmaz bir duruma işaret etmektedir.

Menâr yazarları, tefsir denildiğinde müfessirlerin eserlerinde ne söylediklerini ve aralarındaki yorum ihtilâflarını bilmenin anlaşılması sorununa dikkat çekerler.¹⁸ Rızâ, Allah'ın kıyamet gününde "İnsanların sözlerini, onların anlayışlarını niye aktarmadınız?" diye sormayacağını; sadece kendi Kitabı'nı ve: "*Kendilerine indirileni insanlara açıklamak için sana zikri indirdik.*"¹⁹ âyeti uyarınca insanlara indirileni açıklayan Peygamberinin sünnetini soracağını belirtir²⁰ ve bunu şöyle ifade eder:

"İnsanlara, 'Size risalet kendi dilinizde ulaştı mı? Size tebliğ edilen şey üzerinde düşündünüz mü? Size yasaklanan ve emredilen şeyleri akledibildiniz mi? Kur'an'ın gösterdiği doğrultuda işler yaptınız mı? Peygamber'in hidayetiyle doğru yola erdiniz, onun sünnetine tabi oldunuz mu?' denilecektir. İnsanların bu soruların kendilerine sorulacağını bilmeleri ve buna rağmen Kur'an'dan ve onun hidayetinden yüz çevirmeleri şaşılacak bir şey, gaflet ve aldanmadır."²¹

Rızâ, tefsiri entelektüel gevezelik gören yaklaşımı eleştirmekte, Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyetinin merkezine ahirette hesap verebilirliği koymaktadır. Ayrıca onun bu ifadelerinden Sünnet'e çok üst düzey bir değer verdiği de net bir şekilde anlaşılmaktadır.²²

Atalay, Abduh ve takipçilerinin tefsir alanında ortaya koydukları önemli bir farklılığın ve yeniliğin, hidayet misyonuna vurguları olduğunu söylemektedir. Bu misyonun sahabe dönemindeki ruhunu ve özünü yeniden yakalayabilmenin, bu ekibin öncelikli hedefi olduğunu belirtmektedir.²³ Yani tefsirin amacı, insanların doğru yolu bulmalarına hizmet etmek olmalıdır. Rızâ, hidayet merkezli bir anlama ve açıklama faaliyetinin yöntemini şöyle açıklamaktadır:

"Yeni bir tefsire çok ihtiyaç var. Bu tefsirde birinci amaç, Kur'an'a bir hidayet kitabı olarak yaklaşmak ve bizzat kendisi hakkında yine kendi içinde bulunan âyetlerin nitelemesini ön plana çıkararak ona önem vermek; onun uyarıcı, müjdeleyici, yol gösterici, ıslah edici özelliklerini esas almak olacaktır. Görüldüğü gibi bu, üstadımızın derslerinden alıntı yaparak girişte söylediğimiz sözlerin açılımı olacaktır. Sonra içinde yaşadığımız çağın gereklerine yönelinir."²⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Müslümanların yeni bir tefsire olan ihtiyacını karşılamak *Tefsîrû'l-Menâr*'ın kaleme alınmasının önemli bir gerekçesidir. Eserdeki "hidayet merkezli" tefsir anlayışı, ilginç bir şekilde "yenilikçi tefsir yöntemi" diye isimlendirilmiştir. Söz konusu isimlendirme şöyle tanımlanmaktadır: "Yenilikçi tefsir, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olduğu ve her şeye onun yön vermesi gerektiği fikrinden hareket ederek Kur'an yorumunda yeni bir gelenek oluşturmak isteyenlerin uyguladıkları yöntem

¹⁵ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/36.

¹⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/7-8.

¹⁷ Necmettin Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (18 Nisan 2012), 79.

¹⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/22.

¹⁹ en-Nahl 16/44.

²⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/22.

²¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/23.

²² Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis*, 273-277.

²³ Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 118-119.

²⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/10-11.

demektir.”²⁵ Hâlbuki bir Müslümanın, Kur’an’ı yol gösterici bir kitap olarak görmesinde “yenilikçi” bir yön yoktur. Aksine -Sait Şimşek’in (1951-2024) ifadesiyle- *Tefsîrû'l-Menâr*’ı, klasik tefsirlerin bir devamı olarak kabul etmek gerekir.²⁶ Rızâ, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirini önelemekte, tefsirde bâtil inanç ve uygulamalardan insanların uzaklaştırılmasını hedeflemektedir. Onun, Abduh’un derslerinden anladığı budur. Dünyada ne olup bittiğinden habersiz ve insanların zihinlerinde oluşan sorulara anlaşılır bir üslupla yanıt vermeyen bir tefsir faaliyeti değersiz ve hükümsüz olacaktır. Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*’da bunu başarabildiğini düşünmektedir.

Tefsîrû'l-Menâr’a göre yapılan tefsir çalışması ruhları cezbetmeli, insanı hayırlı işler yapmaya ve ilâhî kelamdaki hidayete iletmelidir. İşte o zaman Allah’ın Kur’an hakkındaki “*hüden ve rahmeten (Bir hidayet ve rahmettir.)*”²⁷ nitelemesi gerçekleşebilecektir. Rızâ’nın tefsirde en üst mertebeye ulaşmak için gerekli olduğunu belirttiği şartların²⁸ ve dil sanatlarının arkasındaki gerçek amaç, Kur’an’la doğru yolu bulmaktır.²⁹ Yani Kur’an’daki ifadelerde kullanılan edebî sanatlar bile insanları bâtıldan uzaklaştırma amacına matuftur.

Sonuç olarak *Menâr* yazarlarına göre Kur’an, bir hidayet ve ıslah rehberidir ve kurtuluş onun uyarıcı, müjdeleyici, yol gösterici, ıslah edici özelliklerini temel almakla mümkündür. Onlar tefsirlerini de Kur’an’ı anlamanın ve onun yolunda gitmenin gerekliliğini vurgulamak için kaleme aldıklarını ifade etmişlerdir. Çünkü onlar, tefsir yazmayı ve okumayı, akademik bir faaliyet olarak değil, her Müslümanın üzerinde dinî ve ahlâkî bir vazife olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla tefsir yazmak veya okumak, onlara göre ahirette Kur’an’ı bizlere gönderen Allah’a karşı hesap verilecek çok önemli bir konudur. Bu nedenle bir müfessirin insanların zihinlerinde oluşan sorulara cevap veremeyen, onları Kur’an’dan ve hidayetinden uzaklaştıran bir tefsir faaliyeti hem dünyada hem ahirette faydasız hatta sorumluluk yükleyen bir uğraş olacaktır.

2. *Tefsîrû'l-Menâr*’da Tefsir Yöntemlerine Yapılan Eleştiriler

Menâr yazarlarına göre tefsirin amacı, temelde insanları Allah’ın yoluna çağıran Kur’an’ın doğru anlaşılmasının, o doğrultuda bir inanç ve uygulamalar bütününe sahip olmanın usullerini göstermek olmalıdır. Ancak böyle bir tefsir, insanların dünyada ve ahirette mutlu olmalarına aracılık edebilir. Kur’an’ın en önemli hedefleri arasında hidayet gelmektedir. Bunun ötesinde kalan diğer konular, bu asıl amaca tabi durumdadır ya da amaca ulaştırıcı vesileler mahiyetindedir.³⁰ Çünkü Kur’an, Allah’ın buyurduğu üzere: “*Müttakiler (takva sahipleri) için bir hidayettir.*”³¹ Fakat Rızâ’ya göre bugüne kadar yazılan tefsirlerin büyük çoğunluğunun, okuyucusuna hidayet yolunu gösterememesi Müslümanların talihsizliğidir. Hidayeti ikinci plana itip Kur’an’ın lafız güzelliklerine yoğunlaşmak, onun evrendeki âyetlere dikkat çekmesini adeta Kur’an’ın, bilimi merkeze koyduğu şeklinde anlamak gibi yaklaşımlar, vahyin gönderiliş hedefinden uzaklaşmaktır.³² Reşîd Rızâ’nın, tarihteki onca Müslüman milletin ve bir o kadar İslâm devletinin Kur’an’ın doğru bir biçimde tefsir edilememesi neticesinde onun hidayetinden yeteri kadar yararlanamadıkları iddiası, insaftan uzak ve abartılı bir eleştiridir. Bu, yüzlerce müfessiri ve kaleme aldıkları eserleri basite almak demektir ki bu iddia, Reşîd Rızâ’ya karşı takınılan menfi tavrın da başlıca sebeplerindendir. Oysa gerek klasik gerekse modern dönemde kaleme alınan tüm tefsirler, Kur’an’ın hidayet yönünü değişik yöntemlerde ve oranlarda da olsa mutlaka ele almaktadır.

²⁵ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 226.

²⁶ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 90.

²⁷ en-Nahl 16/64.

²⁸ bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/19-26.

²⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/22.

³⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/17.

³¹ el-Bakara 2/2.

³² Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/8.

Menâr yazarları, aşağıda sıralanan eleştirilerini klasik tefsirlere yönelik olarak yapmışlardır. Her bir müfessirin şahsiyetini, ilmî yeterliliğini, zekâsını ayrı tutup³³ kendilerine göre hata kabul ettikleri yönlerini eleştirmişlerdir. Eleştirdikleri müfessirler arasında Taberî (ö. 310/923), Râzî (ö. 606/1210), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi önemli isimler de vardır. Bu bölümde *Tefsîrû'l-Menâr*'da belirtilen Kur'an'ın amacından uzaklaştıran tefsir yaklaşımları ele alınacaktır.

2.1. Gereksiz Ayrıntılara Girilmesi

İnsanları faydalı olan şeylere yönlendirip yararsız şeylerden alıkoymak, Kur'an'ın önemli mesajlarından biridir.³⁴ Kur'an'ın önemli özelliklerinden biri de az kelimeyle çok anlam ifade etmesidir ki Asr sûresi bunun en güzel örneğidir.³⁵ Bu nedenle *Menâr* yazarları Kur'an'ı tefsir ederken gereksiz ayrıntılara dalmayı onun ruhuna aykırı görmüşler ve bu konuda dikkatli davranmayanları eleştirmişlerdir.³⁶ Rızâ, bazı müfessirlerin Fâtîha sûresinin ve Kur'an'ın diğer sûrelerinin tefsiri hususunda izledikleri yöntemi eleştirerek şöyle der:

"Bunlara göre tefsir, örneğin *âlemler* kelimesinin tefsiri, beşer ilminin bu lafzın delalet ettiği anlamla ilgili olarak ulaştığı tüm bilgileri içermelidir. Yine *Rahman* ve *Rahim* lafızları da aynı şekilde tefsir edilmeli ve Allah'ın mahlûkata yönelik tüm ihsanları ve kullarına bunları ulaştırmasıyla ilgili her şey açıklanmalıdır. Bu görüş esas alındığında binlerce ciltlik kitap yazmadıkça Kur'an'ın tefsiri tamamlanamaz. Bu kadar gereksiz ayrıntıya girilmesi insanları Kur'an'a yaklaştırmaktan ziyade ondan uzaklaştırır. Oysa tefsirde asıl olan, Allah'ın mahlûkatı üzerindeki rahmetini ve nimetlerini Müslümana hatırlatıp onun Allah'ı anmaktan gafil olmamasına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla bu kadar ayrıntıya dalmak, asıl olan bu hedefin göz ardı edilmesine neden olacağı için uygun değildir."³⁷

Abduh'un, *Fâtîha Sûresi Tefsîri*'ne yazdığı³⁸ ve daha sonra Reşîd Rızâ tarafından *Tefsîru'l-Menâr*'ın başına da konulan bölümde Kur'an'ı tefsir etmenin çeşitli şekilleri şöyle izah edilir: 1) Kur'an'ın üsluplarına, manalarına ve içerdiği belagat türlerine bakarak onun ne kadar yüce bir kelim olduğunu ve diğer sözlerden üstün bir konumda bulunduğunu ortaya koymak. 2) Kur'an'ın i'rab şekilleri ve lafızların muhtemel biçimleri üzerinde çok geniş biçimde durmak. 3) Kur'an kıssalarını tefsir ederken tarih kitaplarından, İsrâiliyat'tan ne bulunursa şeriata uygun düşüp düşmediğine, akla uygun olup olmadığına bakmadan hepsini tefsire almak. 4) Kur'an'da geçen garip kelimeleri açıklamak. 5) Kur'an'da yer alan ahkâm âyetlerini ve bunlardan yapılan istinbatları konu edinmek. 6) Akaidle ilgili konulara önem vermek, haktan sapanlara ve ihtilâf çıkaranlara karşı delil ileri sürmeyi amaçlamak. 7) Zühd ve takvayı, tasavvufi meyilleri öne çıkarmak. 8) Bâtınî tevillere, sûfiyenin sözlerine önem vermek.³⁹

Menâr yazarlarına göre yukarıda sıralanan bu maksatlardan biri üzerinde özel olarak ve gereğinden fazla durmak, o tefsiri okuyanların çoğunu Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştıracak ve sonunda onun gerçek manasını unutturacaktır.⁴⁰ Bu nedenle onlar, eserde takip edilen yöntem olarak Kur'an'ı, bir dinin kutsal kitabı olması yönüyle ele almakta ve onun Allah katından âlemlere hidayet rehberi olarak gönderildiği esasını hiçbir zaman akıldan çıkarmamaya özen göstermektedirler. Müelliflere göre tefsir izahları, hem insanların dünya hayatlarını kolaylaştırmalarına ve Allah'ın Rızâsına uygun hale getirmelerine yardımcı olmalı hem ahiret hayatlarında ebedi saadete ermelerine vesile olmalıdır. Rızâ, tefsirinde bunun eleştirisini yaparak şöyle sorar: "Acaba günümüz Müslümanları bu durumdan ders alıyorlar

³³ Ör. bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 5/244.

³⁴ Ör. bk. el-İsrâ 17/36; Meryem 19/62; el-Mü'minûn 23/3; el-Furkân 25/72; eş-Şuarâ 26/128; el-Kasas 28/55; Lokmân 31/6.

³⁵ Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, 125.

³⁶ Günümüzde de gereksiz ayrıntıya girmek tefsirlerin genel zaaflarından biri olarak kabul edilmektedir. Ör. bk. Mehmet Sait Şimşek, "Tefsir Kitaplarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* (Samsun: Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1992), 87.

³⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/85.

³⁸ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Fâtîha* (Mısır: Matba'atu'l-Mevsû'ât, 1319), 6-7.

³⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/17-18.

⁴⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/309.

mi? Daha da ötesi, acaba Kur'an okuyanlar, onun tefsirini yapanlar, bundan ders alıyorlar mı? Yoksa Kur'an'ı dünya menfaati için mi okuyup tefsir ediyorlar?"⁴¹

Rızâ, Kur'an'ın sadece Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve kelam tartışmaları bağlamında okunduğunda bu okumanın kuru bir okumadan ibaret kalacağına işaret eder. Bazılarının ise Kur'an'ın okunmasını sadece tecvit kurallarına uygun nağmelerden ibaret saydığını üzüntüyle söyler. Ona göre böyle olduğunda Kur'an'ın asıl okunması ve hayata geçirilmesi gereken hüküm ve ahkâmı terk edilmiş olmaktadır. Kur'an'ı böyle okuyanların ondaki helal ve haramı öğrenmek, nefislerini tezkiye etmek, kalplerini ve dillerini ıslah etmek için okumadıklarını, onu yazanların bedenleri hastalıklardan şifa bulsun diye yazdıklarını, yoksa sinelerdeki vehimlerden ve günahlardan şifa bulmak maksadıyla yazmadıklarını söylemektedir.⁴²

Menâr yazarlarına göre kimi tefsirler, okuyucularını i'rab bahisleri, nahiv kuralları, meânî nükteleri ve beyan terimlerine boğmaktadır. Âdeta Kur'an'dan uzaklaştıran bu tefsirler; kelimelerin tartışmalarıyla, usulcülerin tahrirleriyle, müctehitleri taklit eden fakihlerin çıkarsamalarıyla, mutasavvıfların te'villeriyle, mezhep ve fırkaların birbirlerine karşı olan bağnazlık ve taassuplarıyla, bunlara dair ardı arkası kesilmeyen açıklamalarla okuyucularla Kur'an'ın arasına girmektedir. Rızâ, Hûd sûresinin tefsirini yaparken bu soruna özetle şöyle işaret etmektedir:

"İnsanlardan pek çoğu bu sûrenin tefsirini okuduklarında burada geçen peygamberlerin örnek alınması gereken faziletlerini ve nefislerin arıtılması gereken kâfirlere ait kötülükleri neredeyse fark edemiyorlar. Çünkü pek çok tefsir kitabında sûrenin bu yönlerinden daha ziyade belâgat teknikleri, kelam tartışmaları ve İsrâiliyat hikâyeleri yer alıyor. Bu nedenle nefsin arındırma isteyenler bunu Kur'an ve tefsirinden değil, ahlak ve felsefe kitaplarında aramak zorunda kalıyorlar. Hâlbuki müşrik Arapların karakterini değiştiren, onları her yönden ıslah eden bu Kur'an'dır."⁴³

Kimi tefsirler ise işi İsrâiliyat rivayetleriyle birleştirerek nakillere boğar ve böylece Kur'an'a ulaşmayı engeller.⁴⁴ Kur'an'ın asıl amacından uzak olan tefsirler; tamamen lafızların analizine, cümlelerin i'rabına, ele alınan ibarelerin ima ve işaret ettiği dil inceliklerinin açıklanmasına yönelik tefsirlerdir. Aslında onlara göre bu tür çalışmalara tefsir demek uygun değildir. Zira bunlar nahiv, meânî vb. dil sanatlarında yapılan zihnî jimnastik türünden çabalar.⁴⁵ Bu nedenle Rızâ, örneğin Râzî'nin birçok hususu anlatarak açıklamayı alabildiğine uzun tuttuğunu hatırlatır. Ancak bunların, Kur'an'ın yol göstericiliğinden istifade etmek isteyenler için birer engel teşkil ettiğinin altını çizerek kendilerinin âyetlerin asıl amaçlarıyla ilgili olmayan ve okuyucuyu ilgilendirmeyen meseleleri dışarıda bırakacak özet bir yöntem izlediklerini söyler.⁴⁶ Gerçekten de Râzî'nin sözgelimi "mâlik ile melik arasındaki fark" izahı usandırıcı düzeyde uzundur. Râzî, "Mâlik" ve "Melik" kıraatlerine değinir ve beş noktada bunların faydalarından bahseder. Bu faydaların ikincisinde, "Mâlik" kıraatini tercih edenlerin altı gerekçesini sıralar. Ardından, "Melik" kıraatinin "Mâlik" kıraatinden daha üstün olduğunu savunanların görüşlerini üç ana başlıkta açıklar. "Melik" şeklinde okunduğunda çıkan hükümleri dört madde halinde verir ve bu hükümlerin üçüncüsünde dört âyeti delil olarak gösterir. Ayetin "Mâlik" şeklinde okunması durumunda ortaya çıkan hükümleri ise dört başlık altında ele alır.⁴⁷ Bu fikri savunmasına karşın Rızâ da tefsirinde gerek gördüğü yerlerde bazı eleştirdiği hususlara girmekten ve bazen de uzun açıklamalar yapmaktan uzak kalamamıştır.⁴⁸

⁴¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 10/464.

⁴² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/145-146.

⁴³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/180.

⁴⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/8.

⁴⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/22.

⁴⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/84.

⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dârul-Fikr, 1981), 1/240-246.

⁴⁸ Örn. bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/313, 317, 323, 324, 393; 2/69, 104.

Rızâ'ya göre birtakım tefsirler anlamı doğrudan etkilemeyecek dilsel açıklamalara yer verirken bir kısmı da müphem olduğu düşünülen kişi ve yer adları gibi unsurları içeren âyetleri açıklamak için Kur'an'ın hidayet yönüyle doğrudan ilişkili olmayan rivayetler aktarmaktadır. Sözelimi: *"Söz vermeleri(ni takviye) için Tûr'u başlarına diktik de onlara, 'Baş eğerek kapıdan girin.' dedik, 'Cumartesi günü sınırı aşmayın.' dedik. Kendilerinden sağlam söz aldık."*⁴⁹ âyetinin tefsirinde kapısından girilecek kentin (*karye*), Beytûlmakdis, Erîhâ vs. olduğu söylendiğini, doğru olanınsa bu konuda susmak olduğunu belirtir.⁵⁰ Yine başka bir yerde *Celâleyn Tefsiri* de dâhil birçok tefsirde Hz. İsa'nın çamuru yarasa şekline getirip ona üflediğinden, böylece yarasanın hayat bulduğundan, onun elinde hareket ettiğinden ve sonra da uçup gittiğinden bahsedilmesi⁵¹ üzerine üstadı Abduh'un: "Bu gibi ayrıntılara gerek yoktur. Biz, âyetin lafzı üzerinde durur, onun ötesine geçmeyiz." dediğini hatırlatır.⁵² Abduh'un, müphemler hususunda anlamı doğrudan etkilemeyen ihtilâflı bilgiler karşısında delilsiz tercihlerde bulunmamak şeklinde açıklanabilecek bir yolu takip ettiği görülmektedir. Müphemler konusunda çokça hayal ve uydurmalarla yer verilmesinden şikâyet eden Rızâ⁵³ ise üstadından sonra onun durduğu noktada durmamış, müphem konularda müfessirlerden alıntılar yaparak meseleyi genişletmiş ve bir tartışma alanı yaratmıştır.⁵⁴ Bu konudaki en önemli eleştiri, onun İsrâiliyata karşı çok sert bir tavır almasına rağmen hocasından sonra tefsirini Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı uzun alıntılarla doldurmuş olmasıdır. Dolayısıyla Abduh'un müphemlerle ilgili yukarıda geçen görüşü çok açık bir şekilde ihlal edilmiştir.⁵⁵

*"Zekeriya ne zaman onun yanına, (mabetteki) odaya girse onun yanında hazır rızık bulurdu. Ona, 'Yâ Meryem! Bu sana nereden?' derdi. O da 'O, Allah katından.' derdi."*⁵⁶ âyetinin tefsirinde bazı müfessirlerin: "O (Meryem) yanında kışın yaz meyvesi ve yazın kış meyvesi bulurdu." dediklerini söyleyen Rızâ, Allah ve Resûlü'nün böyle bir şey demediğini, bu bilginin fikir yürüterek bilinebilecek şeylerden olmadığını ve bu konuda dikkate değer tarihî bir bilginin de bulunmadığını söyler. Dolayısıyla müfessirlerin naklettikleri bu tür rivayetlerde çelişkilerin ve senetlerinde de garipliklerin olduğunu belirtir. Üstadı Abduh'un, Kur'an'ın herkesin kolaylıkla anlayabileceği tatlı bir üslupla indiğini ve müfessirlerin onun bu üslubunun dışına çıkmaması ve ona İsrailî veya başka birtakım hikâyeler ilave etmemesi gerektiğini söylediğini ilave eder. Dolayısıyla bu kıssada da olağanüstü olaylar ilave ederek rızık ne olduğunu ve nereden geldiğini araştırmanın bir gereği yoktur. Çünkü manayı anlamak veya ibret almak için bu bilgilere ihtiyaç olmadığını; eğer bunun açıklanmasında bizler için bir fayda olsaydı Kur'an'ın onu mutlaka açıklayacağını belirtir.⁵⁷ Bu ifadelerden *Menâr* yazarlarının tefsir pratiğinde Kur'an'ı konuşturma ilkesini etkin kılma ve yaşatmada kararlı olduğu görülmektedir. Bu da ekolün: "Ayrıntılar Kur'an'ın vermek istediği ana temayı gölgelendirir." şeklindeki gerekçeleriyle açık bir tutarlılık arz etmektedir.⁵⁸

Menâr'da Kur'an'ın nezih dilini ihlal edebileceği endişesiyle bazı âyetlerin izahı uzun ve açık bir biçimde yapılmamıştır. Örneğin Rızâ, üstadı Abduh'un, "kadınları yatakta yalnız bırakmak"⁵⁹ ile ilgili âyeti yorumlarken ayrıntıya girmedikinden bahseder. Çünkü bu sözle kast edilen mana apaçık ortadadır. Fakat bazı müfessirlerin, okuması yazması olmayan ümmîlerin bile anladığı bu gibi açık meseleleri tefsir etme gayreti içine girdiklerini, bu durumun da Kur'an'da hedeflenen nezihliği ihlal ettiğini söyler.⁶⁰ Ona göre Kur'an'da var olan belâgat

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/154.

⁵⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 6/13.

⁵¹ Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1407), 56.

⁵² Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/256.

⁵³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 12/237.

⁵⁴ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, 72.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2/432.

⁵⁶ Âl-i İmrân 2/27.

⁵⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/241.

⁵⁸ Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 132.

⁵⁹ en-Nisâ 4/34.

⁶⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 5/60.

sanatlarını uzun uzun izah etmek, okuyucuyu tefsirin asıl maksadı olan hidayetden alıkoyacaktır. O, Kur'an'da iltifât sanatının oldukça fazla kullanıldığını, bunun genel faydasının dikkatleri ve düşünmeyi yenileyecek şekilde sözü çeşitlendirmek olduğunu fakat her geçtiği yerde bundan anlaşılanların ayrıntılı olarak açıklanmasının tefsirin ana gayesine ters olacağını,⁶¹ bu nedenle belagat üzerinde sadece âyetlerin manalarını açıkladıktan sonra söz arası tarzında duracağını belirtir.⁶² Rızâ, bazı âyetleri i'rab yönünden kısaca izahı ettikten sonra bu konuda söylenebilecek sözlerin söylediklerinden çok daha fazla olduğunu hatırlatarak konuyu daha fazla uzatmanın âyetin manasından ve tefsirin maksadından uzaklaştıracağını belirterek bunun tefsirde uyguladıkları metodun dışına çıkmak olacağını söyler.⁶³

Menâr yazarlarının yaptıkları yukarıdaki eleştiriden anlaşılan şey, araçlar amaç haline geldiğinde Kur'an'ı anlama çabasının yerini, araçları anlamayla geçirilen faaliyetlere bıraktığıdır. Onlar, her ne kadar klasik tefsirlere bu eleştiriye yapmış olsalar da rivayetlere uzunca yer veren Taberî'nin, kelime ve deyimlerin manalarını tespit açısından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), çeşitli konularda geniş izahlar yapan Râzî'nin ve dilsel izahlara geniş yer ayıran Âlûsî'nin tefsirlerine başvurmuşlardır. Bu durum Abduh'un sağ olduğu dönemde kaleme alınan bölümlerde az miktarda olsa da Rızâ'nın tek başına kaleme aldığı bölümlerde çok daha fazladır. Dolayısıyla özellikle Rızâ, müfessirin âyetleri yorumlarken tefsirin temel amacı olan ıslah hedefine uygun olarak hangi ayrıntının gerekli hangisinin gereksiz olduğuna iyice düşünerek karar vermesi gerektiğine inanmaktadır. Bu nedenle kendisi de bazen Kur'an'ı savunmak veya bir âyetin insanları ıslah etmesini daha net ortaya koyabilmek için ayrıntılara girmeyi ve konu dışı açıklama yapmayı uygun görmüştür. Çünkü bazen bu tür açıklamalar, insanların Kur'an'la doğru yolu bulmalarına, onun inanç sisteminin ve hükümlerinin insanların hayatlarına tatbik edilmesine ve insanları Kur'an'dan uzaklaştıran şüphelerin giderilmesine yardımcı olacaktır. Rızâ, bu durumun Kur'an'a yabancı, konu dışı bir açıklama olarak değil bilakis tefsirin amaçlarından olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Örneğin üstadı Abduh'un bir arkadaşının babasının cenaze masrafları için ondan borç para istediğini, onun da ailesinin o paraya ihtiyacı olduğu halde arkadaşına borç verdiğini anlatır. Sonrasında artık geri almaktan ümidini kestiği başka bir alacağının o gün içinde hocasına borcunu ödediğinden bahseder. Bu durumu, yapılan iyiliğe karşı Allah'ın özel bir yardımı olarak değerlendiren Rızâ, bu örneği vermekle maksadı idrak ve ibret olan Kur'an tefsirinin dışına çıkmadığını söyler. İnsanların dinden ve Kur'an'a uygun yaşamaktan uzaklaştıklarını ve aralarında örnek şahsiyetlerin azaldığını hatırlatarak bu gibi örneklerin onları ıslah edeceğini belirtir.⁶⁵

Tüm bu eleştirilerine rağmen *Menâr* yazarları, bazı âyetlerin tefsirinde kendileri de ayrıntılara girmişlerdir. Özellikle Rızâ, hocası Abduh'un yaptığı kısa ve öz açıklamalara ilave olarak mesela Kur'an'ın bir suresinin benzerini getirmeleri yönünde müşriklere meydan okuyan Bakara sûresinin 23.-24. âyetlerinin tefsirinde Kur'an'ın i'câz vecihleriyle ilgili ek bilgi kabilinden; A'râf sûresinin 157. âyetinin tefsirinde Rahmetullâh el-Hindî'nin (ö. 1308/1891) *İzhâru'l-Hak* adlı eserinden alıntı yaparak; Nisâ sûresinin 3. âyetini yorumlarken çok eşlilikle ilgili fikhî konularda sayfalarca geniş açıklamalar yapmıştır. Sonuç olarak Kur'an'ın adeta satır arasında yer verdiği tali meseleler üzerinde gereğinden fazla durulmasını eleştiren *Menâr* yazarları, bunun yerine onun temel mesajlarının ön plana çıkarılması gerektiğini belirtirler. Kendileri genel olarak bu prensibe uygun hareket etseler de yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere bazen bu genel ilkeleriyle çeliştikleri vakidir.⁶⁶

⁶¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/261.

⁶² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/76.

⁶³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/334.

⁶⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/306.

⁶⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 10/30.

⁶⁶ Kiraz, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar*, 38.

2.2. Âyetlerin Sonradan Ortaya Çıkan Terimlerle Açıklanması

Menâr yazarları, Kur'anî kelime ve kavramların tarihsel süreçte kazandıkları terim anlamlarından arındırılarak tefsir edilmeleri gerektiğini belirtirler. Çünkü bu kavramlara sonradan yüklenen anlamlar, Kur'an'ın indiği ilk muhataplarının zihin dünyalarındaki anlamlar değildir. Bu nedenle Kur'an'ın doğru anlamını elde etmek isteyen bir müfessir, zamanla oluşan terimlerin tarihî seyir içinde izlediği manaları bilmesi gerekir. Çünkü ancak bu yolla Kur'an'da kullanılan kelimelerle sonradan başka anlamlar kazanan ve terim hâline gelen kelimeler birbirinden ayrılabilir. Müfessirlerin Kur'an'da yer alan bazı kelimeleri ilk üç asırdan sonra oluşan terimlerle tefsir etmeleri, hatalara neden olacaktır. Oysaki gerçek bir müfessir, doğru manalara ulaşabilmek için Kur'an'daki kelimeleri, kendi nüzul ortamındaki manalarıyla açıklamalıdır.⁶⁷ Örneğin bazı müfessirler, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde yer alan *te'vîl* kelimesinin ne anlama geldiği noktasında hata etmişlerdir. Çünkü onlar bu kelimeyi terim olarak ele almışlardır. Rızâ, Kur'an kelimelerini terim olarak taşıdıkları anlamlarla tefsir etmenin sayılamayacak kadar çok hataların doğmasına yol açacağını hatırlatarak âyetteki *te'vîl* kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerdeki nüzul ortamındaki manalarını tespit etmeye çalışır.⁶⁸ Bir başka örnek: "*Onunla ancak fâsıkları saptırır.*"⁶⁹ âyetindeki fâsıklar kelimesinin terim olarak yorumlanmasıdır. Bu âyetteki fâsıklardan maksat, şer'î terim olarak bilinen "inkârın dışında günah işleyen asi Müslümanlar" değil, "Allah'ın yarattıkları hakkındaki çizmiş olduğu yoldan çıkanlar" demektir. Çünkü bu gibi terimler, Kur'an'ın indiği tarihten sonra ortaya çıkmıştır.⁷⁰ Rızâ, sonradan ortaya çıkan terimlerin tefsire etkisini şöyle izah eder:

"Sahâbîler, Kur'an'ın dilini ve Allah'ın ondan ne demek istediğini en iyi bilenlerdi. Çünkü onlar, bu âyetleri, kendisine indirilen ve onu insanlara açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber'den dinleyip öğrendiler. Sonra İslâm yayıldı ve daha önce çeşitli dinlere mensup olan yabancılar Müslüman oldu. Bunlar Kur'an'ın dilini teknik manada eğitim öğretim yoluyla öğrendi. Sonraları Arap asıllılar da kendi dilleriyle ilgili eğitim almaya başladı. Böylece din, dil ve diğer ilimlere ait ilmî ve teknik terimler doğdu. Bu terimlerle Kur'an ve hadisin dili iç içe girdi ve bunlar, onların anlaşılması için birer araç oldukları gibi aynı zamanda onlardan kast edilen anlamlardan bir kısmının belirlenmesinde de hataya düşülme nedeni oldu."⁷¹

Menâr yazarlarına göre hem Kur'anî kelimeleri sonradan terimleşmiş manalarıyla açıklamak hem de çeşitli ilim dallarına ait terimleri çok sık kullanmak sakıncalıdır. Çünkü tefsirde hedef, okurun terimlere takılıp kalmadan bizzat Kur'an'ı anlaması ve ondan ibret almasını sağlamak olmalıdır.⁷² Ama müfessir, Kur'an'ın inmesinden uzun bir süre sonra ortaya çıkan terimlerden hareket ederse bu hedefe ulaşamayacaktır.⁷³

Genel olarak önceki tefsirlere bu eleştiri yapan Rızâ, bazen kendisi teknik terimleri kullanmış ve eleştirdiği hususu kendisinin de ihlal ettiğinin farkında olarak bir açıklama yapmak zorunda hissetmiştir. Örneğin A'râf sûresindeki Hz. Mûsâ ile Firavun kıssasının tefsirini yaparken usûl olarak tefsirinde teknik ve ilmî terimlerden genellikle kaçındığı halde burada bu gibi teknik konulara yer vermesini şu üç nedenle açıklar:

- 1) Bu gibi hususların anlama noktasında karışıklığa sebep olması ve el altında bulunan tefsirlerde bunlara dair bir açıklamaya rastlayamaması;
- 2) Manaların tespit edilebilmesini, veciz anlatımın inceliklerini ve ihtilâf olduğu zannedilen yerlerde var olan ittifak noktalarını açıklamak istemesi;

⁶⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/20.

⁶⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/143.

⁶⁹ el-Bakara 2/26.

⁷⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/200.

⁷¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 9/112.

⁷² Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/18; 4/230.

⁷³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 8/16.

3) İnsanların Kur'an'ı, onun bütün anlamlarını ifade edecek şekilde başka bir dile tercüme etmekten aciz olduklarını kanıtlamak istemesi.⁷⁴

2.3. Bilimsel Tefsire Çokça Yer Verilmesi

Menâr yazarlarına göre Kur'an'ın yol göstericiliğinden uzaklaştırıcı kabul edilen tefsir yöntemlerinden birisi de bilimsel tefsir ekolüdür. Bilimsel tefsir, bilimsel terimleri Kur'an'daki ifadeler üzerinde belirleyici kılan ve çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri o ifadelerden çıkarmaya çalışan ilimdir.⁷⁵ Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bu konudaki görüşleri, bilimsel tefsir anlayışına yönelik ilk sistemli itiraz niteliğinde olup o, Kur'an'ın anlaşılmasına katkıda bulunmayan pozitif bilimlerle Kur'an'ın tefsir edilmesine karşı çıkar. Onun *ümmîlik* kavramıyla ifade ettiği bu yaklaşım, günümüzde bu ekole karşı olanlara ilham kaynağı olmuştur.⁷⁶ Emîn el-Hûlî (1895-1966) ve M. Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977) gibi âlimler, bilimsel tefsirin sağlıksız olduğunu savunmuşlardır.⁷⁷

Bazı müfessirler, garip bir şekilde ayrıntılara girmiş; mekanik, aklî, evrensel, kelâmî, tabiata dair, fikhî ve felsefî konular arasında dönüp durmuşlardır. Derveze (1888-1984), eski müfessirler arasında bunun en belirgin örneğinin Râzî olduğunu belirtir.⁷⁸ Bu bağlamda *Tefsîrü'l-Menâr*'da tefsir sahasına ilk olarak Râzî'nin çıkardığı bir anlama engelinden söz edilmektedir. O, kendi döneminde ümmet için yeni olan Yunan kökenli astronomi, matematik, doğa bilimleri gibi pozitif bilim adına ne varsa neredeyse hepsini tefsirine doldurmuştur. Bazı çağdaş yazarlar da onu örnek almış ve son dönemde ulaşılan ilmî düzeyi kitaplarına yansıtmışlar ve pozitif bilimlerden geniş alıntılar yapmışlardır. *Menâr* yazarlarına göre bazı müfessirler güya tefsir adına âyette geçen gök, yer, bitki, hayvan vb. isimleri hakkında astronomi, botanik, biyoloji gibi ilimlerin verilerinden hareketle uzun açıklamalarda bulunmuşlar ve sonunda okuyucu, bunlar arasında Kur'an'ın asıl amacını unutup gitmiştir.⁷⁹ Hâlbuki Kur'an'ın amacı, insanlara astronomi, fizik veya tarih öğretmek değil gördükleri olaylardan, geçen zamanlardan örnekler verip onları hidayete iletmeektir. Zaten ilk dönem Müslümanların, İslâm'ı seçme gerekçeleri, Kur'an'daki bilimsel gerçekler değil inançlar ve uygulamalar konusundaki doğruluk, tutarlılık ve ahlakîlik olmuştur.

Süleyman Ateş'in ifadesiyle lafzın sınırları zorlanmasa bu tür yorum sahiplerine denilebilecek bir şey yoktur; fakat onlar, Peygamber'in ve sahâbîlerin hatır ve hayallerine gelmeyen anlamlar yükleyerek haddi aşmaktadır.⁸⁰ Ayrıca gök gürlemesi, şimşek çakması, yıldırım düşmesi gibi olayların meydana geliş nedenleri, Kur'an'ın insanlara anlatmayı hedeflediği konular içerisinde değildir. Bu gibi olayların vahye dayalı bir yönleri de yoktur. Kur'an'da tabiat olaylarının zikredilmesinin ve örnek olarak sunulmasının sebebi sadece bunlardan ibret almak ve delil elde etmek amaçlıdır. Kur'an'ın tefsirini yapmak için bu gibi doğa olaylarını uzun uzadıya anlatmanın bir manası yoktur. Çünkü bu konularda bilgi edinmek isteyen bir kimse, konuyu ilgili alan uzmanlarından öğrenebilir. Ayrıca bilimsel tefsir ehlinin Kur'an'da var olduğunu söyledikleri bilimsel gerçeklerin, genellikle gayrimüslimlerin keşiflerinin ardından gündeme getirilmesi, bu anlama ve açıklama yönteminin ciddi bir çıkmazdır.⁸¹

İslah ekolünün temel prensiplerinden biri İslâm'la bilimsel hakikatlerin birbiriyle çelişmezliği teziydi. Abduh, ısrarla Kur'an'ın bir bilim, astronomi, matematik kitabı olmadığını da vurguluyordu.⁸² Yazdığı diğer eserlerde de bu konulara çok az yer veriyordu. Fakat *Menâr*

⁷⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/65.

⁷⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/349.

⁷⁶ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *Kitâbü'l-Muvâfakât*, thk. Huseyn Eyt Saîd (Fas: Menşûrâtü'l-Beşîr Bina'tıyye, 2017), 3/181-182; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 2/402.

⁷⁷ Atalay, *20. Yüzyıl Tefsîr Akımı*, 283.

⁷⁸ İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 1/249.

⁷⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/8.

⁸⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/55.

⁸¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/148.

⁸² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/6.

Tefsiri'nde Kur'an'a bazen bilimlere dair bir kaynak kitap gibi bakma eğilimi görülmektedir. Özellikle Reşîd Rızâ'nın tek başına kaleme aldığı bölümlerde daha çok olmak üzere yeri geldiğinde bilimsel verileri kullanmaktan geri durmamışlardır.⁸³ Çünkü Kitap ve Sünnet'in verdiği haberlerin tespit edilen en son bilimsel neticelerle uyumlu olduğunun görülmesinin, insanları imana sevk edecek bir unsur olmasını umut etmektedirler. Dolayısıyla bilimsel verilerin tefsirde kullanılmalarının nedenini, nasların manalarını bu ilimlere meftun ve muttali olan insanların akıllarına sığdırmak olarak açıklamaktadırlar.⁸⁴ Fakat onlar, bilimsel konularda Râzî vb. müfessirler gibi uzun ve ayrıntılı açıklamalar yapmamışlar, konuya sadece Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri olarak dikkat çekmekle yetinmişlerdir.⁸⁵ Dolayısıyla *Menâr* yazarlarının bu konudaki eleştirilerinin gereğinden fazla uzun bilimsel açıklamalara yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Sahih Olmayan Rivayetlere İtibar Edilmesi

Rivayet tefsirlerindeki en önemli sorunların başında başvuru rivayetlerin tahkik edilmeden aktarılmaları gelmektedir. Bu nedenle ilgili tefsirlerin çoğu, farklı ölçülerde de olsa tahkik edilmeyen; hükümleri, ihtiva ettiği sonuçları üzerinde durulmadan nakledilen nice zayıf ya da uydurma rivayet ve haberlerle doludur.⁸⁶ *Menâr* yazarlarının rivayetler konusunda en çok eleştirdikleri husus, müfessirlerin rivayetleri incelemeyen dikkatsizce eserlerine almalarıdır. Rızâ, müfessirlerin hâlâ Kur'an'ın kendisine yakışır manada bir tefsirini yapamadıklarını, Kur'an'ın gerektiği gibi hâlâ anlaşılmış ve açıklanmış olmadığını ve bu durumu Afgânî'nin (1838-1897): "Kur'an hâlâ bakirdir." sözüyle açıkladığını belirtir. O, kitapları elimizde olan tefsir âlimlerinin buna sebep olan eksikliklerini, onların anlayışsızlıklarına değil, Kur'an'ı anlama hususunda bağımsız bir anlayış kapasitesine sahip olmamalarına bağlamaktadır. Bu durumu da onların ele aldıkları konularda birçok rivayet arasında boğulup kalmış olmaları ile açıklar.⁸⁷ Rızâ; sıhhat derecesi incelenmemiş, Kur'an'ın gerek metnine gerek ruhuna ters tefsir rivayetlerinin Kur'an'ın anlaşılmasına ve okuyucunun, onun nefsi arındırıcı, akli aydınlatıcı yüce maksatlarına ulaşabilmesine engel olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Çünkü Kur'an'ı ne senet bakımından ne içerik bakımından hiçbir değeri olmayan bu rivayetlerle anlamaya çalışanlar, onun istediği asıl amaca bir türlü ulaşamazlar.⁸⁹ Örneğin faiz yasağıyla ilgili âyetleri tefsir ettikten sonra şöyle demektedir:

"Buraya kadar tefsir olarak anlatılanlardan maksat; Kur'an'ın şiddetli bir şekilde haram kıldığı faizi, onun haram olmasındaki hikmeti ve bu haramlığın insanlığın yararına ve Allah'ın rahmetine uygun olduğunu, yasak oluşunda hiçbir zarar ve meşakkat oluşmadığını anlamamızdır. Ayrıca Kur'an'da olmayıp da âhad haberlerde geçen, âlimlerin ve fakihlerin konu hakkında söylediklerine gelince, tefsir kitapları bunları açıklama yeri değildir."⁹⁰

Ayrıca bazı tefsir bilginlerinin, yazdıkları tefsirlerini uydurma rivayetlerle doldurmuş olmalarının çok acı olduğunu, nitekim muhakkik hadis âlimlerinin bu türden olan rivayetlerin uydurma rivayetler olduğunu açıkladıklarını hatırlatır.⁹¹

Rızâ, Kur'an'ın ilk olarak Ramazan ayındaki⁹² Kadir gecesinde⁹³ inmeye başladığını ve bu geceye "mübarek gece"⁹⁴ denildiğini ve bu âyetlerin manalarının açık olduğunu,

⁸³ Ör. bk. Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/207; 2/49; 3/42; 8/359; 9/152-154.

⁸⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 9/154.

⁸⁵ Kiraz, *Menar Tefsirinde Özgün Yorumlar*, 47.

⁸⁶ Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2009), 27.

⁸⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 4/230.

⁸⁸ Ziyad ed-Degâmin, "Menhecü't-teâ'mül me'a'l-Kur'an fi fikri's-Şeyh Muhammed Reşid Rıza", *Mecelletü's-Şer'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 17/20 (2002), 182.

⁸⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/10.

⁹⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/97-98.

⁹¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/146.

⁹² el-Bakara 2/185.

⁹³ el-Kadr 97/1.

⁹⁴ ed-Duhân 44/3.

anlamlarında herhangi bir problem bulunmadığını hatırlatır. Fakat tefsirle uğraşanların her nasılsa bu âyetin bir problem arz ettiğini söylediklerini ve güya Kur'an'ın Kadir gecesinde dünya semasına topluca indirilmiş olduğunu, sonra da oradan tadrîcî olarak parça parça indiğini söylemelerini hayretle karşılar. Çünkü Kur'an'ın dünya semasında durmasıyla diğer semalarda yahut levh-i mahfûzda durması arasında insanlar açısından bir farkın olmadığını hatırlatır. Kur'an orada durduğu sürece insanlar için hidayet olmayacaktır ve bu durumda dünya semasına indirilmesinin faydasının ne olacağı da anlaşılamayacaktır. Rızâ, üstadı Abduh'un bu tür rivayet ve izahlardan hiçbirinin sahih olmadığını söylediğini belirterek bunların sadece haşviyât (şişirmeler) olduğunu ve Ramazan ayını tazim için uydurulmuş olabileceğini söylediğini kaydeder. Hâlbuki Ramazan ayının değeri için bu tür sözlere ihtiyaç yoktur. Zira Allah'ın Kur'an'ı insanların hidayeti için bu ayda indirmiş olması, onu İslâm dininin şiarlarından biri kılması ve bu ayı ibadet mevsimi olarak belirlemesi şeref olarak ona yeterlidir.⁹⁵

Menâr yazarları, tefsirde rivayetlerin bolca kullanılmasına karşı epeyce mesafelidirler ama bûsbûtün kayıtsız da değildirlir. Zira onlara göre merfû ve sahih rivayetler her şeyden önce gelir. Sahâbenin lügavî manalar ve/veya kendi dönemlerindeki pratik uygulamalarla ilgili beyanlarıysa bilgi değeri açısından ikinci sırada yer alır. Bununla birlikte onlar, tefsir literatüründeki sahih rivayet malzemesinin gerçekten çok az olduğunu ifade ederler.⁹⁶ Bu nedenle *Menâr* yazarlarına yönelik eleştirilerin içinde belki de en yoğun olanı bunların akılcı yöntemleri gereği sahih de olsa bazı rivayetleri kabul etmedikleri ithamıdır. Onların tefsir yönteminde inşa ettikleri en önemli ilkelerden biri hadis kaynaklarında yer alan haberleri Kur'an'a arz etmekle bir nevi metin tenkitini esas almalarıdır.⁹⁷ Bu hususta Rızâ, zâhirî durumlarına aldanılarak güvenilir kabul edilen râviler olduğunu ancak onlarda gizli kusurların bulunabileceğini belirtir.⁹⁸ O, metin tenkidinin önemine şöyle işaret eder: "Rivâyetler senetler gibi, metin yönünden de tenkit edilseydi, metinler senetlerin çoğunun geçersiz olduğuna hükmederdi. Âlimler şöyle söylemiştir: "Kur'an'ın zâhirine, şeriatta kesinleşmiş kurallara, aklî, hissî, açık ve yakîn delile muhalefet, mevzû rivayetin alametlerindendir."⁹⁹

2.5. İsrâiliyat'a Yer Verilmesi

Menâr yazarlarının rivayet ağırlıklı tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri İsrâiliyatla ilgilidir ve onlar, İsrâiliyatı tefsirin en problemlili meselelerinden biri olarak algılayıp tanımlamışlardır. Onlara göre İsrâiliyat, Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisi ve belki de birincisidir. Araştırmacılara göre Abduh, daha ilk kuşaklardan silsile halinde gelmesine ve İslâmî literatürü bütünüyle kaplamasına rağmen İsrâiliyatı diye adlandırılan bilgi ve haber malzemesini tümünden reddedici bir tutum takınmıştır.¹⁰⁰ Bu nedenle özellikle Batılı araştırmacılar, Abduh'u ve Rızâ'yı İsrâiliyat tenkitçiliğinin hatta İsrâiliyatın çağdaş dönemde tamamen reddedilişinin dönüm noktası olarak görmektedir.¹⁰¹ *Menâr* yazarlarına göre müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken lafızların delâlet ettikleri anlamlardan ve masum olan Hz. Peygamber'in açıklamalarından başkasına yer vermemeleri gerekir. Fakat onlardan bazıları Yahudilerin dilinden topladıkları İsrâiliyat'la tefsirlerini doldurmaya pek düşkün olmuşlardır. Bu sebeple bu gereksiz ve zararlı şeyleri, Kur'an tefsirine yamamışlar ve bunları vahyin açıklaması gibi göstermişlerdir.¹⁰²

⁹⁵ Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 2/130.

⁹⁶ Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 3/80.

⁹⁷ Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 266.

⁹⁸ Aydın, *Reşid Rızâ ve Hadis*, 199.

⁹⁹ Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 3/116.

¹⁰⁰ Döner, *Tefsirde İsrailiyyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 57.

¹⁰¹ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, 250.

¹⁰² Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, 1/148; 2/360; 9/112.

Rızâ, üstadı Abduh'un:

“Tefsir kitaplarını güvenilir olmayan İsrâiliyat’a dair kıssalarla dolduran müfessirleri, doğrusu, iyi niyetli olmalarından dolayı mazur görüyoruz; ancak asla bu tür bilgileri kaynak olarak kabul etmiyoruz hatta yasaklıyoruz. Kur’an kıssalarının tefsirinde ancak Kur’an’ın naklettiği kadariyle yetiniyoruz ve onları sadece Kur’an’ın naklettiği hususlarla örtüşen sahih rivayetlerle açıklamaya çalışıyoruz.”

dediğini kaydeder.¹⁰³ Ayrıca Abduh’un İsrailoğulları ve diğer peygamberlerle ilgili kıssalar konusunda çok dikkatli olunması, müfessir ve tarihçilerin, Kur’an’ın zikredilmeyen bu nakillerine fazla güvenilmemesi gerektiğini öğrencilerine defalarca söylediğini vurgular. Zaten tarihî ve bilimsel araştırmalarda uzman olanların, dikkatli bir inceleme ve araştırma yapmadan ve birtakım bulgulara dayanmadan, tarihin “karanlık dönemler” diye adlandırılan kesitlerine dair aktarılan gelen bilgilere güvenilemeyeceği görüşünü savunduklarını hatırlatır.¹⁰⁴ Rızâ da İsrâiliyat haberlerinin güvenilir olmamasına rağmen kitaplara girmesinin nedeni olarak bazılarının bu rivayetlerin âyetlerin nazımlarına, üsluplarına ve ahenklerine diğerlerinden daha yakın olduğu gerekçesiyle başka rivayetlere tercih edilmeleri olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Rızâ, İsrâiliyat konusunda her zaman tetikte ve uyanık olmasına rağmen İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) bile birçok İsrâiliyat haberlerini naklettiğini söyleyerek bu hususta çok dikkatli olunması gerektiğini hatırlatır.¹⁰⁶ Bu konuda okurun bu türden İsrâiliyat haberleriyle Kur’an kıssaları aralarında hiçbir benzerliğin olmadığını fark ederek farklı kaynaklarda yer alan ve Kur’an’a ters düşen hiçbir bilgiye itibar etmemesini ister.¹⁰⁷

İsrâiliyat haberlerinin çoğunun doğru olmadığını, bunların İslâm’a komplo kurmak için Müslüman olmuş ve olmamış Yahudi kökenli kişiler¹⁰⁸ tarafından uydurulmuş olduğunu söyleyen Rızâ,¹⁰⁹ hadis ilmi açısından özetle şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

“Râviler, bu İsrâiliyat haberlerini kaynağını belirtmeksizin naklediyorlardı. Bunu duyan bazı kimselerse o haberin reyile bilinebilecek bir haber olmaması nedeniyle Hz. Peygamber’e kadar ulaşan merfû bir isnadının olduğunu zannediyorlardı. Dolayısıyla böyle bir haberi, merfû hükmünde olan mevkuf bir haber olarak kabul ediyorlardı. Böylece Kitap ve Sünnet’e muhalif olan haberlerle uygun olan haberi birbirinden ayırmak zor hâle geldi. Bu ayrımı da sadece Kur’an’ı ve Sünnet’i hakıyla anlayan muhakkik âlimler yapabiliyordu. Bu âlimler ümmetin içinde azaldıkça, tefsir, tarih ve vaaz kitaplarında yer alan İsrâiliyat türü haberleri kabul edip alanlar çoğaldı.”¹¹⁰

¹⁰³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/287.

¹⁰⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/288.

¹⁰⁵ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 9/187.

¹⁰⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 9/310 “Rivayetlerin sahihlik sorununu belki de en çok önemseyen müfessir İbn Kesîr’dir. Tefsirde takip ettiği yöntemle tefsirin rivâyet kaynaklı sorunlarına çözüm bulmaya çalışmıştır. Naklettiği haberlerin illetlerini açıklamış, senedi zikretmekle yetinmeyip râvî araştırmıştır. Buna karşılık zaman zaman bu titizliğin dışına çıkarak sahih olmayan rivâyetleri naklettiği olmuştur.” bk. Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 246.

¹⁰⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/389.

¹⁰⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 8/317.

¹⁰⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/384; 4/219.

¹¹⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 8/317. Aynı soruna Rızâ’dan önce Hindistanlı âlim Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de işaret etmiştir. O, sorunu rivayet inceliklerinden haberi olmayan sâlih bir zatın Kur’an ya da sahih hadisin muhtemel manalarından birini mana yoluyla rivayet etmesi ve böylece o muhtemel manayı merfû bir hadis şekline sokması olarak belirlemiştir. bk. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrût: Dâru'l-Cil, 2005), 1/233. Dihlevî’nin bu bakışını inceleyen Ali Karataş ise konu hakkında şunları söylemektedir: “Sahihlik sorunu olan bu rivayetler, aslen Kur’an veya hadisten anlaşılan anlamların manayla rivâyet edilerek, bunların merfu hadis şeklinde algılanması, Kur’an ve Sünnet’ten anlaşılan mananın kasten, tek başına hadis kılınması sonucunda ortaya çıkmıştır. Dihlevî’ye göre bunlar, başlangıçta birer tefsir rivâyeti değilken sonradan hadis haline gelmişlerdir. Dihlevî, tezini temellendirirken önce hadis kitaplarını beş tabakaya ayırmış, daha sonra dördüncü tabakadaki kitapların, önceki tabakalarda yer almayan rivâyetleri, az önce izah ettiğimiz şekilde hadis kılarak kendi kitaplarına dâhil ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca ilk tabakalarda yer almayıp ortalıkta dolaşan rivâyetlerin, bu tabakadaki eserlerde dercedildiğini de belirtmiştir.” Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 243; Ayrıca bk. Aydın, *Reşid Rızâ ve Hadis*, 210-211.

Rızâ, Bakara sûresinin 243. âyetiyle¹¹¹ ilgili Abduh'un şu sözünü nakleder:

“Kur'an, memleketlerinden çıkanları mutlak olarak zikretti. Ne sayılarını, ne ümmetlerini ve ne de memleketlerini belirtti. Eğer Allah Teâlâ, bunların ayrıntılı bir şekilde açıklanmasında bizim için bir hayır murad etseydi Kitabı'nda bunu bize lütfederdi. Bu nedenle biz Kur'an'ı olduğu gibi alır başkalarının zikrettiği isrâîlî rivâyetlerden hiçbirisini tefsire sokmayız. Çünkü rivâyetlerde ibret alınacak bir şey olmadığı gibi, bunların fazladan bir bilgi verdiği de yoktur.”¹¹²

Abduh'un bu görüşü, vahiy haricindeki İsrâiliyat veya mitoloji tüm bilgilere kesin bir biçimde kapıları kapatmaktadır. Ona göre Kur'an'ın çizdiği sınırlar içinde kalınmalı ve bu sınırlar aşılmamalıdır.¹¹³

Menâr yazarlarının, İsrâiliyat türü bu rivâyetlerin tefsirde olmaması gerektiğine dair tutumları, onların selefi yönünü en net ortaya koyan durumlardan birisidir. Bilindiği üzere seleflik düşünce sisteminde en büyük sorunlardan biri de dine sonradan giren bid'at ve hurafelerdir.¹¹⁴ Bu noktada onlar, Müslümanların geri kalmasında bunların etkili olduğunu ve bunlardan kurtularak dinin en saf haline döndürülmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla da bu hedefe ulaşmak için yazdıkları tefsirde bunu titizlikle uygulamak istemişlerdir. Bu noktada *Menâr* yazarlarına İsrâiliyat'a yönelik olumsuz bakış açılarının temel gerekçelerinin eski seleflikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr selefliği) oldukça farklı olduğu eleştirisi getirilmektedir. Zira eski seleflikte İsrâiliyat karşıtlığı temelde sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivayet sübut yönünden sahih ve sağlamısa muhtevasının şeriata aykırı olduğu söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i hadis ve selefi paradigmaya göre bir rivayetin Hz. Peygamber veya sahabeyle aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Fakat *Menâr* yazarlarının İsrâiliyat karşıtlığındaki temel gerekçeleri sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâiliyat'ın sayısız bid'at ve hurafe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir.¹¹⁵ Hatta *Menâr* yazarları, kaynaklarımızdaki bazı isrâîlî rivâyetleri kutsal kitaplardaki mevcut bilgilerle karşılaştırdıklarını, fakat birçoğunun bu kaynaklarda da yer almadığını gördüklerini belirtmektedir.¹¹⁶

Tüm bu eleştirilerine karşın Rızâ, bazı âyetlerin tefsirinde özellikle Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapmış ve bu alıntıları uzun tutmuştur. İsrâiliyat'a karşı takındığı keskin ve sert tavra rağmen kendisinin de Tevrat'tan nakiller yapması, birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Zehebî, A'râf sûresinin Hz. Mûsâ'nın Firavun ve ehline tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan şeklinde çeşitli mucizeler göstermesinden 133. âyetini tefsir ederken Rızâ'nın Tevrat'tan uzun uzun alıntılar yapmasını ve bunları İslâmî kaynaklardaki rivâyetlere tercih etmesini gerçekten hayret verici olduğunu söylemektedir.¹¹⁷ Abdulhamit Birişik, Rızâ'nın isrâîlî haberleri rivayet eden Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı mühtedi ravileri dini kasten bozmakla itham ettiğini ve onlar hakkında ağır ifadeler kullandığını belirttikten sonra onun fiten, deccal, kıyametin kopması ve Hz. İsa'nın nüzulü gibi konularla ilgili sahih rivâyetlerden bazılarını da İsrâiliyat olarak adlandırıp reddettiğini söyler. Öte yandan Rızâ'nın, İsrâiliyat konusunda bu kadar hassas olmasına rağmen kendisinin de bazen Kitab-ı Mukaddes'e başvurmasının¹¹⁸ izahı oldukça zor bir çelişki olduğunu hatırlatır.¹¹⁹ Mustafa Ünver de İsrâiliyat'ı toptan reddedenlerin tavırları hakkında şöyle der:

¹¹¹ “Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi? ...”

¹¹² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/362; Ayrıca bk. Dereli, *Tefsirde Yanılgı*, 39-53.

¹¹³ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 255.

¹¹⁴ Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis*, 214.

¹¹⁵ Döner, *Tefsirde İsrâiliyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 63.

¹¹⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4/219; Ayrıca bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 252.

¹¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 151-153.

¹¹⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/79-81.

¹¹⁹ Abdulhamit Birişik, “İsrâiliyat (Tefsir)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/201.

“Bu tür tefsirlerin sistemsiz ve düzensiz hücumlardan, kendilerinden önceki müellifler paylarını aldığı gibi, kaynak olarak kendilerine dayandırılan sahabe ve tabiin tabakasının mensupları da paylarını alırlar. Ne var ki doğruluğuna ve yanlışlığına bakmaksızın ve herhangi bir yorum ve açıklamada bulunmaksızın sırf İsrâiliyat olması hasebiyle hücum eden bu tefsirler; bâtil İsrâiliyat’ı körü körüne nakledenlerin düştüğü yanlışlığa bir başka yönden düşmüş görünmektedirler. Örneğin Rızâ’nın *Tefsîru’l-Menâr*’ı böyledir.”¹²⁰

2.6. İbarede Olmayan Meselelerin Tefsire Alınması

Rızâ, Kur’an’da konu edinilenin dışındaki herhangi bir meselenin tefsire dâhil edilmemesi gerektiğine sıklıkla vurgu yaparak şöyle demektedir: “Bu konudaki temel prensibim; Kur’an’ın anlaşılması ve onun rehberliğinden yararlanmayla ilgisi olmayan ihtilâflı meselelere değinmemektir. Ayrıca Müslümanların tefrikaya düşüp birbirlerine düşman olmalarına sebep teşkil eden mezheplerden herhangi birisinin görüşünü tercih etmemektir.”¹²¹ Rızâ, Kur’an’ın delâlet etmediği ihtilâflı konuları zikretmemenin üstadı Abduh’un tefsir yaparken uyguladığı genel prensibi olduğunu hatırlatır ve onun Bakara sûresinin 173. âyetini tefsir ederken şöyle dediğini nakleder:

“Bu âyetin tefsirinde bazı müfessirler leşle ilgili ihtilâflı bazı konuları zikretmişlerdir. Örneğin; leşin derisinden faydalanmanın helal oluşu veya onu yemenin dışındaki bazı şeyler gibi. Biz, Kur’an’ı tefsir ederken ibarenin delâlet etmediği ihtilâflı konulara girmeyeceğimizi söylemiştik. Çünkü Kur’an, daima her türlü ihtilâfın üstünde kalması gerekir.”¹²²

Rızâ, derinlemesine araştırma ve açıklamaya ihtiyaç duyulan bir konu olan Hz. İsa’nın kıyametten önce inişi hakkında yapılan tartışmalara işaret ederek Kur’an’da bu konuda açık bir bilginin bulunmadığından dolayı bu tartışmaların yerinin tefsir kitapları olamayacağını söyler.¹²³

Rızâ, ibarede olmayan ihtilâflı konularla ilgilenmenin boş bir iş olacağına ve Allah’ın Kitabı’nın boş şeylerle meşgul olmaktan münezzehe olduğuna işaret eder. Bazı müfessirlerin âyetlerin tefsirine lafzının delalet etmediği birtakım manalar kattıklarını söyler. Bunun da başlıca sebebinin; zayıf rivayetlere uymaları veya fıkıhçıların tartışmalarına kendilerini kaptırmaları olduğunu söyler.¹²⁴ Rızâ, olanca zekâsına ve anlayışına rağmen Râzî’nin bu hataya sıkça düşmesini eleştirerek onun âdeti üzerine tefsirinde kendisinin ortaya attığı meselelere yine kendisinin bazı itirazlar getirdiğini ve sonra da bunlara cevaplar verdiğini hatırlatır. Onun Nisâ sûresinin 83. âyetini tefsir ederken “yestenbitûnehû” kelimesi hakkında zikrettiği yorumların ve cedellerin âyetin manası dışında olduğunu, tartışılan meselelerin hakikat, mecaz veya kinaye yönüyle bu kelimenin manasına girmediğini, dolayısıyla Râzî’nin söylediklerinin tümünün temelsiz ve abes olduğunu belirtir. Ayrıca bu örneğin, müfessirlerin Kur’an’ı sonradan çıkan terimlerle tefsir etmelerinin anlama hatasına neden olduğuna dair yaptığı tespiti delil gösterilebileceğini hatırlatır.¹²⁵

Hal böyleyken Reşîd Rızâ, üstadı Abduh’un vefatından sonra yazmaya devam ettiği tefsiri, bütün entelektüel faaliyetlerine bir dayanak noktası olarak görmüş ve hayatı boyunca vermiş olduğu mücadelede mevzi olarak *Menâr*’ı kullanmıştır. Bu bakımdan tefsir, oldukça geniş bir hacme ulaşmıştır. Kuşkusuz burada Abduh’un yeni tefsir tasavvuruna aykırı bir durumun olduğu hemen sezilmektedir. Zira Abduh, kendi neşrettiği eserlerde gayet veciz bir üslubu benimsemiş, ancak okuyucunun anlamakta zorlanacağı noktalara ıssık tutmayı amaçlamıştır.¹²⁶ Reşîd Rızâ, ibarede olmayan konuları tefsirine almak noktasında yöntem olarak üstadından ayrıldığını şu şekilde ifade etmiştir:

¹²⁰ Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celaleyn’de İsrailiyat* (Samsun: Sidre Yayınları, 2008), 57.

¹²¹ Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 5/15.

¹²² Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 2/81; 3/231.

¹²³ Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 6/18.

¹²⁴ Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 7/65.

¹²⁵ Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 5/244.

¹²⁶ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, 70.

“Üstad Abduh'un vefatından sonra ben onun yönteminden daha farklı bir yol izledim. Âyetle ilgisi olan sahih Sünnet'e yer verirken onun âyetin tefsiri mahiyetinde ya da onun hükmü hakkında olup olmadığına bakmadım. Bazı kelimelerin, cümle yapılarının ve âlimler arasında görüş ayrılığı bulunan meselelerin tetkikine, bir âyetin başka sûrelerdeki benzerlerine geniş yer ayırdım. Müslümanların şiddetle ihtiyaç duydukları konularla ilgili olarak ek mahiyetinde başlıklar açtım ve buralarda zamanımızda inananların imanlarını ve din karşısı inkârcı ya da bidatçılar karşısında onların konumlarını güçlendirecek, bir türlü çözüme kavuşturulamayan bazı konulara kalbe huzur verecek çözümler getirecek açıklamalar yaptım.”¹²⁷

Rızâ, üstadının görüşünü de göz önünde bulundurarak okurlarına bu uzun ek mütalaaları ayrıca okumalarını tavsiye etmiştir. Çünkü her ne kadar bu ek bilgileri tefsirine almış ise de ona göre tefsir okumaktan maksat bu ilave konuları okuyup anlamak değil, doğrudan Kur'an'ı anlamak, bizzat onun hidayet oluşunu ortaya çıkarmak ve ondan yararlanmaktır.¹²⁸

Rızâ, bazen kendisi de âyetin ibaresinde olmayan konulara girmiştir. Bu durumun kendi tefsir kurallarıyla çeliştiğinin farkında olan müfessir, neden konu dışına çıktığını açıklamak zorunda hissetmiştir. Bazen de böyle yapmakla metodunun dışına çıkmadığını iddia ederek nedenini izah etmiştir. Örneğin Bakara sûresinin 229. âyetinin tefsirinde talak çeşitleri ve bunların gerçekleşme şartları konusunda uzun bir izah yaptıktan sonra şöyle demektedir: “Tefsirimizde görüş ayrılıklarına yer vermekten kaçınmamıza rağmen, bu konudaki ihtilâfları zorunlu olarak uzun uzadıya zikrettik. Çünkü bazı kişiler, cumhurun uygulamasını üzerinde icmâ edilmiş bir konu olarak algıladılar.”¹²⁹ Rızâ, Âl-i İmrân sûresinin 145. âyetini tefsir ederken irade konusuna uzun uzun değindikten sonra bunun nedenini şöyle açıklamıştır:

“İnsanların işlerini düzenleyen ve onları mutluluğa veya bedbahtlığa yönlendiren iradenin konumuna işaret etmekle ben bu âyetin tefsirin konusu dışına çıkmış olmuyorum. Çünkü Allah Teâlâ, insanlara olan bağışını onların iradelerine bağlı kılmıştır. Ne yazık ki insanların pek azı hariç bunu hakkıyla değerlendiremedikleri için böylesi bir hatırlatmaya hatta bundan daha fazlasına da muhtaçtırlar.”¹³⁰

Dolayısıyla *Menâr* yazarları ibarede olmayan ihtilâflı meselelerin tefsire alınmamasını savunmalarına, diğer müfessirleri bu konuda eleştirmelerine rağmen lüzum gördüklerinde kendileri de bu tür meseleleri tefsirlerine almışlardır. Bu da bir konunun, tefsire alınıp alınmamasının müfessirin bakış açısına ve önem verdiği noktalara göre değişebileceğini ve kişisel görüşlere dayanarak diğer müfessirlerin eleştirilmesinin pek doğru olmadığını göstermektedir.

2.7. Şahsi Görüşlere ve Mezhebî Kaygılara Dayalı Yorumların Yapılması

Rızâ, ilk dönemlerde olmayıp sonradan ortaya çıkan ve Kur'an'ı anlama noktasında sorun teşkil eden, ayrılık ve ayırmacılık aleyhinde şiddetli uyarılar olmasına rağmen Müslümanları parçalayan mezhep ve grup taassubuna dikkat çekmiştir. Ona göre bir gruba veya hizbe mensup olan herkes, araştırma ehlinde olup ictihad ve bağımsızlık iddiasında bulunsun da Kur'an'a ve Sünnet'e sadece mezhebinin görüşleri çerçevesinden baktığında yanılması muhtemeldir. Çünkü mezhep bağlılığıyla onların mutlak ictihad dedikleri gerçek bağımsızlık birbirine karşıttır.¹³¹ Bu nedenle Rızâ, Kur'an'ı tefsir eden kişinin şahsi görüşünü ve mezhebini ön plana çıkarmasının tefsirde düşülen hatalardan biri olduğunu ifade eder. O, konu hakkında şöyle der: “Kur'an'ı kendi şahsi görüşüyle tefsir etmenin manası şudur: İnsan herhangi bir konuda kendisi için bir görüş, bir mezhep tercihi yapar ve Kur'an lafızlarını, ilk planda akla gelen zâhirî manalarından çıkararak bunu kendi görüş ve mezhebine uygun hale getirmeye çalışır.”¹³² Bu hataya düşmemek için tefsirinde şu temel prensibi benimsediğini

¹²⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/16.

¹²⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/16.

¹²⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/306.

¹³⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4/140.

¹³¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/112.

¹³² Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4/325.

söyler: “Kur’an’ın anlaşılması ve rehberliğinden yararlanmayla ilgisi olmayan tartışmalı konulara hiç girmemek, Müslümanların ayrılığa düşüp birbirlerine düşman olmalarına neden olan mezheplerden herhangi birisinin görüşünü tercih etmemek.”¹³³ Çünkü ona göre Kur’an’ın tefsir edildiği eserler, müfessirin kendi mezhebinin görüş ve düşüncelerini destekleyerek diğerlerine karşı üstün gelmeye çalıştığı yerler değildir.¹³⁴

Menâr yazarları, müfessirlerin şahsi görüşlerini ön plana çıkarmak adına gereksiz ilimler ve lügavî bilgiler vermek suretiyle fazla ayrıntılara dalarak insanları Kur’an’dan uzaklaştırmalarını ve mezhebî bakış açılarını Kur’an’a dayandırmak istemelerini eleştirmektedirler.¹³⁵ Abduh’un *Celaleyn Tefsiri*’ne yönelttiği eleştiri bu konuya örnek olarak verilebilir. Süyûtî, bu eserde Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetini tefsir ederken: “*Hayr, Senin elindedir!*” şeklindeki âyete Mu‘tezile’nin görüşüne katılmadığını belirtmek için “ve şer” takdiri yapmıştır.¹³⁶ Hâlbuki âyetin metninde şerrin Allah’ın elinde olduğuna veya olmadığına dair herhangi bir ibare yoktur. Bu nedenle âyetin nüzul sebebi özel veya genel de olsa belagat, burada sadece “hayr”ın zikredilmesini gerektirmektedir. Abduh, tefsir kitaplarının mezhepler arası çatışma yeri olmadığını söyler ve bu konuda âyetin devamındaki: “*Sen her şeye kadirsin.*” ifadesinin kendisi için yeterli olduğunu belirtir.¹³⁷

Sonuç

Bu araştırmada İslâm tefsir yorum geleneği bağlamında *Tefsîrû'l-Menâr* adlı tefsirin yazarları olan Reşîd Rızâ ve hocası Muhammed Abduh’un tefsir yapmanın amacı ve müfessirleri bu amaçtan uzaklaştıran tefsir yöntemlerine dair eleştirilerinin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. *Menâr* yazarlarının tefsirlerinde birçok meseleyi ele almalarının yanında özellikle İslâm dünyasında yaşanan ilmi ve fikrî duraklama ve gerileme sorununa Kur’an temelli çözümler bulmaya gayret ettikleri görülmektedir. Bu konudaki temel görüşleri, Kur’an’ın bir hidayet ve irşat rehberi olduğu ve bu rehberden günümüz Müslümanlarının yeteri kadar istifade edemedikleri noktasında yoğunlaşmaktadır. Bunun bir nedeni olarak müfessirlerin Kur’an’ı bu ana hedefinden uzaklaştırmaya yönelik yöntemlere başvurmaları ve böylece okurlarını da Kur’an’dan uzaklaştırmaları olarak görmüşlerdir.

Bu çalışma, *Tefsîrû'l-Menâr*’ın eleştirel bir bakış açısıyla incelenmesi sonucunda, müfessirlerin Kur’an’ın ana hedeflerinden sapmalarını ele aldıkları yedi ana başlığı tespit etmiştir. Bunlar arasında tefsirlerde gereksiz ayrıntılara girilmesi, ayetlerin sonradan ortaya çıkan teknik terimlerle yorumlanması ve sahih olmayan rivayetlere dayalı yorumlar yapılması gibi eleştiriler öne çıkmaktadır. Ayrıca, *Menâr* yazarlarının tefsirde kullanılan araç ve ilimlerin gereğinden fazla üzerinde durulmasının, Kur’an’ın ana mesajından sapmaya neden olduğunu belirttikleri görülmüştür. Bu eleştiri noktalarına, özellikle tefsirin mukaddime bölümünde işaret edilmiş ve âyetlerin yorumları yapılırken yeri geldikçe örnekler verilerek izah edilmiştir. Bu eleştiriler, yazarların yaşadıkları zaman ve çevreyi etkilemekle kalmamış, günümüze kadar etkisini sürdürebilmiştir. Bu nedenle *Menâr* tefsirinin, klasik tefsir geleneğini eleştirmekle kalmayıp günümüz Müslümanlarının Kur’an’a yaklaşımında bir rehberlik sunma iddiasında olduğu da görülmektedir. Her ne kadar bu eleştirilerden bazıları Müslümanlar arasında kabul görmüş olsa da bazıları hakkında aşırı, hatalı, gereksiz oldukları yönünde görüşler de vardır.

Tefsîrû'l-Menâr yazarlarının ortaya koydukları bu eleştirilere bazen kendilerinin de riayet etmedikleri görülmüştür. Bu noktada Rızâ’nın tefsir anlayışının hocası Abduh’dan sonra farklılaştığı, daha önceden hocası ile beraber eleştirdiği birçok konuya kendisinin de uymadığı barizdir. Hatta Abduh’un öz ve ayrıntısız tefsir üslubu Rızâ’da gerek gördüğü yerlerde uzun

¹³³ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 5/15.

¹³⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 4/230; 5/339; 9/28.

¹³⁵ Ziya Şen, “Reşîd Rıza ve Tabatabâî’nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 105.

¹³⁶ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 53.

¹³⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/224.

açıklamalar ve alıntılar şeklini almıştır. Bu konuda Rızâ'nın tefsirinde âdeti bir dergi gibi makaleler yayımladığı görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak da daha Yûsuf sûresinde tefsir 12 cilt olmuştur. Aslında bu durumun farkında olan Rızâ, sınırları neden ihlal ettiğine dair açıklamalarda bulunarak kendini bir bakıma mazur göstermeye çalışmış ve bu tür uzun alıntı ve açıklamaların tefsir okumaları haricinde okunmasını tavsiye etmiştir. Çalışma sonucunda *Tefsîrü'l-Menâr*'da salt bir tefsir geleneği eleştirisinin olmadığı tespit edilmiştir. Büyük bir çoğunlukla Kur'an'ı tefsir için kullandıkları yöntem ve araçlar tefsir geleneğimizde kullanılanlarla aynıdır. *Menâr* yazarlarının eleştirdikleri nokta, tefsirde kullanılan araç ilimlerinin gereğinden fazla üzerinde durulup amaç haline getirilmesi hususudur. Bu eleştirilerinin bazılarında haklı görülseler ve kendilerinden sonraki birçok müfessiri etkilemiş olsalar da özellikle Rızâ'nın eleştirdikleri hususlara titizlikle uymaması karşı eleştiriye ve görüşlerinin tutarlı/geçerli olmadığı iddiasına neden olmuştur.

Sonraki araştırmalarda *Menâr* yazarlarının Kur'an tefsirine dair eleştirilerinin daha derinlemesine incelenmesi, bu eleştirilerin tefsir ilmine katkı ve sınırlarının detaylandırılması söz konusu olabilir. Ayrıca, *Menâr* yazarlarının klasik tefsirlerdeki aşırılıklara yönelik eleştirilerinin ışığında, klasik ve modern tefsir yöntemleri arasında kapsamlı karşılaştırmalar yapılabilir. Bunun yanı sıra Abduh ve Rızâ'nın yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal şartlarının bu tefsir üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak *Menâr Tefsiri*'nin sosyolojik arka planı detaylı bir şekilde araştırılabilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: İY (%40), MK (%60) Veri toplanması / Data collection: İY (%60) MK (%40) Veri Analizi / Data Analysis: İY (%60), MK (%40) Makalenin Yazımı / Writing up: İY (%60) MK (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: İY (%60), MK (%40).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Fâtîha*. Mısır: Matba'atu'l-Mevsû'ât, 1319.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Arpa, Enver. "Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı: 1 (2019), 899-918. <https://doi.org/10.33206/mjss.459655>
- Atalay, Orhan. 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an'a Yaklaşımda Islâh Akımı (Modernizm)". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. ed. Fikret Gedikli. 1/33-53. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Aydın, Mustafa. "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 845-858. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2598>
- Aydın, Mustafa. *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Birişik, Abdulhamit. "İsrâiliyat (Tefsir)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Candan, Abdülcelil. *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çelik, İmran. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya Göre İsrâiliyat'ın Delil Oluşu (Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Tabâtâbâî Örneği)". *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 223-238.
- Çelik, Mehmet. *Muhammed Abduh ve Tefsirdeki Metodu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Degâmin, Ziyâd. "Menhecü't-te'âmül me'a'l-Kur'ân fî fikri's-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ". *Mecelletü's-Şer'îa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye - Câmî'atü'l- Kuveyt* 17/20 (2002), 167-218.
- Demir, Fatma. *Reşîd Rızâ'nın Dini ve Siyasi Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 57. Basım, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2009.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 2005.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrailiyyatın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Gökkır, Necmettin. "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (18 Nisan 2012), 75-103.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'ta Dini Düşüncede Islah ve Yenilik ya da Fikrî Çağdaşlaşma". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 9 (2015), 117-144.
- Karagöz, Mustafa. "Modern Dönem Tefsir 'Geleneği'nin Tahlili: Yapılanlar, Yapıl(a)mayanlar ve Yapılmaması Gerekenler". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. 2/131-158. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Karagöz, Mustafa. "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 307-338. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2021.
- Kavak, Özgür. "Reşîd Rızâ'nın İslah Anlayışı ve Davet ve İrşad Okulu Projesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Kaya, Tuğba Nur. *Tefsîru'l-Menâr'ın Usûl Açısından Değerlendirilmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kızmaz, Zahir. "İslam Dünyasında Geri Kalmışlık Sorunu ve Fuat Sezgin'in Konuya İlişkin Görüşleri". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (Güz 2019), 97-120. <https://doi.org/10.29029/busbed.640930>
- Kiraz, Celil. *Menar Tefsirinde Özgün Yorumlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Koçyiğit, Hikmet. "Modern Tefsir Hareketinin Niteliği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260.
- Mahallî, Celâleddîn - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1407.
- Na'nâa, Remzî. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübî't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Ören, Mehmet Furkan. *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özdemir, Ahmet. "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83-101. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.443231>
- Öztürk, Mustafa. "Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşîd Rızâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 77-106.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1990.
- Rûmî, Fehd. *İtticâhâtü't-tefsir fi'l-karnî'r-râbî' aşere*. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1997.
- Salmazzem Mehmet, "Tehaddî" Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 64 (2015), 115-134.
- Salmazzem, Mehmet. *Modern Tefsirlerde Kur'an İ'cazı, (Menar Örneği)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sezgin, Fuat. "İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri". *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye*. ed. M. Savaş Kafkasyalı. 1/157-174. Ankara, 2012.
- Sözen, Kemal. "İslâm Düşüncesinin Duraklama Sürecine Girmesinin Sebepleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 101-116.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *Kitâbü'l-Muvâfakât*. thk. Huseyn Eyt Saîd. 7 Cilt. Fas: Menşûrâtü'l-Beşîr Bina'tıyye, 2017.
- Şen, Ziya. "Reşîd Rızâ ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 95-122.
- Şimşek, Mehmet Sait. "Tefsir Kitaplarına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*. Samsun: Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1992, 81-90.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Webster, Jane - Watson, Richard T. "Analyzing the Past to Prepare for the Future: Writing a Literature Review". *MIS Quarterly* 26/2 (2002), 13-23.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil Ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 7. Basım, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 599-619

G. H. A. Juynboll'un Hadis Edebiyatına Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi -Muslim Tradition Adlı Eseri ve Encyclopaedia of Islam Second Edition'daki Maddeleri Özelinde-

*G. H. A. Juynboll's Views and Assessment of Hadīth
Literature -Specially in His Work Named Muslim Tradition
and His Articles in the Encyclopaedia of Islam Second
Edition-*

Bilge KILIÇ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
Diyarbakır/Türkiye

 bilgetes@hotmail.com  orcid.org/0000-0001-9569-6570

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 29.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Kılıç, Bilge. "G. H. A. Juynboll'un Hadis Edebiyatına Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi - Muslim Tradition Adlı Eseri ve Encyclopaedia of Islam Second Edition'daki Maddeleri Özelinde-". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 599-619. <https://doi.org/10.52637/kiid.1515971>

Cite as: Kılıç, Bilge. "G. H. A. Juynboll's Views and Assessment of Hadīth Literature -Specially in His Work Named Muslim Tradition and His Articles in the Encyclopaedia of Islam Second Edition-". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 599-619. <https://doi.org/10.52637/kiid.1515971>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Bilge KILIÇ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

G. H. A. Juynboll'un Hadis Edebiyatına Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi -Muslim Tradition Adlı Eseri ve Encyclopaedia of Islam Second Edition'daki Maddeleri Özelinde-

Öz

Bu makale, Gualtherus Hendrik Albert Juynboll'un hadis tenkidi ve rivayetiyle ilgili temel teorilerini incelemekte ve analiz etmektedir. Çalışma; Juynboll'un merkezi kavramlarını sistematik olarak derleyip sunmakta, bu kavramların çağdaş hadis ilmi açısından önemini ve uygulanabilirliğini vurgulamaktadır. Ayrıca araştırma onun en önemli katkılarına genel bir bakış sunarken çalışmasının tüm yönlerini kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamamaktadır. Kullanılan yöntem, birincil ve ikincil kaynakların eleştirel analizine dayanmakta olup Juynboll'un isnad-metin analizine özgü yaklaşımına ve hadis rivayetinde kolektif hafızanın rolüne dair yorumlarına odaklanmaktadır. Bu doğrultuda isnadın menşei, geriye doğru gelişimi ve müşterek râvi gibi iddiaları, hadis literatürüne yaklaşımındaki değişim ve dönüşümleri gösterilmiş ve temel ön kabulleri analiz edilmiştir. Juynboll'un müslüman âlimlerin hadis ilmiyle ilgili görüşlerinden ayrılan yönleri öne çıkarılmıştır. Böylece farklı kültürel ve metodolojik bakış açılarının daha net görülmesi amaçlanmıştır. Söz konusu farklılıkların sonuçları da dikkate alınarak Juynboll'un çalışmalarının hadis literatürünü anlamaya ne tür bir etkide bulunduğu gösterilmek istenmiştir. Öte yandan makalede analizlerinde ve iddialarında sunduğu kanıtlar, bu kanıtların eksikliği, tespitlerinin ve iddialarının ikna ediciliği de tartışılmış ve eleştirilmiştir. Çünkü o, hadis ilminin kökenine yönelik temel iddiaları bağlamında kendisini destekleyen argümanlara ağırlık vermiş, muhalif argümanları ise ya görmezden gelmiş ya da aidiyet problemleriyle reddetmiştir. Bunun için yeterli somut deliller de sunmamıştır. Çalışma sonucunda Juynboll'un hadis edebiyatına yaklaşımında temel argümanlarını ölçü aldığı kaynakları göreceli yorumladığı ve varsayımsal söylemlerle ciddi iddialarda bulunduğu görülmüştür. Atıfta bulunduğu hadis kaynaklarının tarafımızca yapılan tahkikinden sonra pek çok noktada hatalı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu anlamda araştırmamız, Batılı bir araştırmacının Müslüman âlimlerin hadis literatürü mirasına nasıl yaklaştığını, bunu ne şekilde değerlendirip analiz ettiğini ve bu yaklaşımların olası sonuçlarını bütüncül bir çerçevede ortaya koyarak önemli bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Juynboll, Muslim Tradition, Encyclopaedia of Islam, Hadis Edebiyatı.

G. H. A. Juynboll's Views and Assessment of Hadith Literature -Specially in His Work Named Muslim Tradition and His Articles in the Encyclopaedia of Islam Second Edition-

Abstract

This article examines and analyzes the key theories of Gualtherus Hendrik Albert Juynboll related to hadith criticism and transmission. The study systematically compiles and presents Juynboll's central concepts, emphasizing their relevance and application in contemporary hadith scholarship. Additionally while the article offers an overview of his most important contributions, it does not attempt to exhaustively cover all aspects of his work. The methodology employed involves a critical analysis of primary and secondary sources, focusing on Juynboll's unique approach to isnād-cum-matn analysis and his interpretations of the role of collective memory in Hadith transmission. In this context the origins and backward development of isnād and the common link narrator have been demonstrated, highlighting the changes and transformations in the approach to hadith literature. Additionally, the fundamental assumptions have been analyzed. The aspects in which Juynboll's views diverge from those of Muslim scholars regarding the science of hadith have been emphasized. Thus it is aimed to make different cultural and methodological perspectives more clearly visible. Taking into account the consequences of these differences, it is intended to show what kind of impact Juynboll's works have had on understanding hadith literature. In addition, the evidence presented in his analyses and claims, the lack of this evidence, and the persuasiveness of his findings and claims are also discussed and criticized in the article. Because he focused on the

arguments that supported him in the context of his basic claims regarding the origin of the science of ḥadīth and either ignored the opposing arguments or rejected them with problems of belonging. He did not provide sufficient concrete evidence for this. As a result of the study, it has been observed that Juynboll's approach to ḥadīth literature is based on his core arguments, that he interprets sources relatively, and that he makes serious claims through hypothetical discourses. After the verification of the ḥadīth sources he referenced was conducted by us, it was concluded that he was incorrect on many points. In this sense, our research provides a significant contribution by comprehensively demonstrating how a Western scholar approaches, evaluates and analyzes the ḥadīth literature heritage of Muslim scholars, as well as the potential outcomes of these approaches.

Keywords: Ḥadīth, Juynboll, Muslim Tradition, Encyclopaedia of Islam, Ḥadīth Literature.

Giriş

Hadis ile ilgili çalışmalara Batı'da ilginin artmasına öncülük eden oryantalistlerin başında hiç şüphesiz Ignaz Goldziher (1850-1921) gelir. Goldziher, Batı'daki İslâm araştırmalarının tartışılmaz üstadı kabul edilir. Farklı dillerde 700 civarında yayımlanmış kitap ve makalesi bulunur. *Muhammedanische Studien* isimli kitabının ikinci cildi hadis ile ilgilidir. Söz konusu eser ile Goldziher, hadis ilminin Batı'da müstakil bir araştırma konusu haline gelmesini sağlamıştır.¹ Goldziher'den sonra Batı'da hadis alanında etkili olan ikinci oryantalist Joseph Schacht'tır (1902-1969). Schacht, daha çok İslâm hukuku ve hadis ile ilgili çalışmalarıyla tanınır. Bu çalışmalarında, Kitâb-ı Mukaddes eleştirilerini İslâm'ın kutsal metinlerine uygulayan Goldziher'in metodunu benimser. Schacht'ın önemli eseri olan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Batılı ilim adamları üzerinde derin bir etki bırakmıştır.² Yayımlanmasından kısa bir süre sonra, İslâm'ın erken dönemiyle ilgili Batı'daki çalışmaların başvuru kaynağı haline gelir. Eserde, Goldziher'in metodolojisine sık sık atıfta bulunur ve onun mirasını devam ettirir. Ayrıca Goldziher'in hadislerle ilgili çıkarımlarını takdirle karşılar ve onların doğruluğunu teyit eder.³ Schacht'ın ardından Batı'da öne çıkan üçüncü oryantalist Gualtherus Hendrik Albert Juynboll'dur (1935-2010). O, Schacht'ın eserine ve sonuçlarına hayranlık duyar ve metodolojisine genellikle bağlı kalır. İsnad konusunda ileri sürdüğü teorileri geliştirir. Bu sebeple Schacht'ın önemli bir takipçisi olduğu söylenebilir.⁴ Öte taraftan hadis ile ilgili birçok eser, makale ve ansiklopedi maddesi yazarak alanın incelenmesinde etkin bir rol oynar. En önemli eseri *Muslim Tradition* isimli kitabıdır. Bu eserde erken dönem hadis literatürüne yaklaşımını açıkça ortaya koyar, makalelerinde ve birçok ansiklopedi maddelerinde bunu açmaya ve yenilemeye gayret gösterir. Bir hadisin nasıl, ne zaman ve kim tarafından dolaşıma sokulduğu gibi soruları isnad analizleriyle cevaplar. Dolayısıyla Juynboll için isnad analizleri, hadis literatürünün incelenmesinde temel bir unsur olarak kabul edilir.⁵

Günümüz hadis araştırmalarında Juynbol, pek çok çalışmaya konu edilmiş ve bu çalışmalarda kendisinin hadis ilmine ilişkin spesifik temel iddiaları değerlendirilmiştir.⁶ Ancak

¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber, S. M. Stern (London: George Allen & Unwin, 1971).

² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1950).

³ Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (Oct. 1949), 143.

⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 32-39.

⁵ Salih Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", *İsnad Analiz Yöntemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 12-24.

⁶ Juynboll'un hadis literatürüne ilişkin çeşitli iddiaları üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda onun hadis senedi ve tenkidi, mütefik ve müfterik kavramları, kussâs ve hadis uydurmadaki rolleri, mütevâtir hadisler, evâil kavramı, fitne ifadesinin anlamı ve tarihçesi, bazı eserlerindeki metodolojisi, râviler hakkındaki iddiaları/teorileri tartışılmıştır. Bu makalenin konusu ve amacı Juynboll'un sahîfe, tedvin, sahih, sünen, musannef, müsned ve ricâl/tabakât gibi temel hadis kaynaklarına yaklaşımını bir bütün olarak incelemek ve değerlendirmektir. Dolayısıyla yapılan çalışmalardan tamamen farklıdır. bk. Alam Khan, *Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,

erken dönem hadis edebiyatına ve kavramlarına yaklaşımı, genellikle ihmal edilen bir konu olmuştur. Bu makalede Juynboll'un *Muslim Tradition* isimli eseri⁷ ve *Encyclopaedia of Islam*'da (*Second Edition*) yazdığı 'Tadwîn', 'Şahîh', 'Sunan', 'Muşannaf', 'Musnad' ve 'Ridjâl' maddeleri özelinde erken dönem hadis literatürüne ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır. Bu bakımdan makalenin hem özgün hem de alana yapması beklenen katkısı itibarıyla önemli olduğu ifade edilebilir. Zira hadis literatürü araştırmalarına yeni bir boyut kazandırmakta ve Juynboll'un hadis literatürüne yaklaşımının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Araştırmancının temel amacı eleştiriyi birlikte onun konuya yaklaşımını tüm açıklığıyla ortaya koymak, anlamak ve değerlendirmektir. Bu doğrultuda Juynboll'un hadis literatürüyle irtibatlı iddialarının tespiti ve değerlendirilmesi yapılacak ve bu tespitle tasviri bir metot kullanılacaktır. Hadis literatürü konusundaki görüşleri eserlerin teşekkül etme sırasına uygun olarak verilecektir ve kronolojik bir sıra takip edilecektir. Literatür konusundaki görüşlerinden önce hadis ilmine yönelik temel iddialarına, ortaya attığı bu iddiaların nasıl bir araştırmanın sonucu olduğuna ve hangi ön kabulleri taşıdığına da kısaca değinilecektir. Bu şekilde Juynboll'un hadis literatürüne dair bakış açısının daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir.

1. Hadis İlmine Yönelik Temel İddiaları

Juynboll'a göre bir hadis: "*Muhammed'e atfedilen bir sözün veya fiillerinin tasvirinin kaydı*" demektir. Zamanla bu kayıtlar, hadis literatürünü oluşturan çeşitli derlemelere dönüştürülmüştür.⁸ Hadisler, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık üçyüz yıl önce, bir şekilde ve çoğunlukla râvi ismi belirtilmeden aktarılmıştır.⁹ Bu iddiasını o, ağırlıklı olarak isnadın menşei, müşterek râvi ve isnadın geriye doğru gelişimiyle açıklamaya çalışır. İlgili temel prensipler, Juynboll'un hadis literatürüne bakış açısını belirleyen ve çalışmalarının temelini oluşturan unsurlardır.

1.1. İsnadın Menşei

Gerek müslüman âlimler gerekse Batılı araştırmacılar isnadın menşei konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Görüşler genel itibarıyla üç ana kronolojiyle ifade edilir. Birincisi; Hz. Osmân'ın 35/656 yılında şehit edilmesiyle başlayan ilk iç savaştır. İkincisi; Emevî halifesi Velîd b. Yezîd'in 126/744 yılında öldürülmesi neticesinde meydana gelen dâhili isyandır. Üçüncüsü de Abdullah b. ez-Zübeyr'in (öl. 73/692) halifelikliğini ilan etmesiyle ve Şam'da Emevî iktidarına başkaldırmasıyla başlamış ve hicrî 73 yılına kadar sürmüş olan olaydır.¹⁰ Juynboll, müslüman âlimlerin birinci kronolojiyi benimsediklerini söyler. Buna tarihsel dayanak olarak da İbn Sîrîn'in (öl. 110/729) "*Onlar isnadı sorgulamazlardı. Fakat fitne ortaya çıkınca 'Kimden aldığını söyle' dediler. Böylece Ehl-i sünnetten olanların hadislerini almaya bid'at ehlinden olanların hadislerini ise terk etmeye başladılar.*" şeklindeki sözünü delil getirirler.¹¹ Buradaki 'fitne'nin Hz. Osmân'ın şehit edilmesinden sonraki iç karışıklığa işaret

2019); Ayşe Özgür, *Oryantalistlerin Tek Râvili Tarihlerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷ Bu eser Salih Özer tarafından *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* isimliyle dilimize kazandırıldı. bk. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

⁸ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (London/NewYork: Cambridge University Press, 1985), 1.

⁹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 5.

¹⁰ G. H. A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled from Early Ḥadīth Literature", *Arabica* 39/3 (Nov. 1992), 290-291. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Rahile Yılmaz, "Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar (G. H. A. Juynboll)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 121-144.

¹¹ bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 2/559; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1412/1991), 1/15; Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/123; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 6/231; Ebû İshak el-Cüzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Semerrâî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/35-36; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1412/1992), 1/82; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2/ 28.

ettiğini ileri süren müslümanların görüşüne Juynboll katılmaz. Ona göre ilgili rivayetteki fitnenin Abdullah b. ez-Zübeyr ve Emevî halifeleri arasındaki dâhili kargaşaya işaret etmesi daha muhtemeldir. İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) Mâlik b. Enes'ten (öl. 179/795) naklettiği: "Evvelu men esnede'l-hadîs İbn Şihâb" sözünün bu iddiasını desteklediğini söyler.¹² Buradaki 'esnede' fiili iki yoruma açıktır. Birincisi isnadı düzenli olarak kullanan ilk kişinin Zührî (öl. 124/742) olduğudur. İkincisi de Zührî'nin muttasıl-merfû rivayetleri topladığıdır. İkinci ihtimal dikkate alındığında 'esnede' kelimesi Zührî'nin merfû isnadları tedvin işini düzenli olarak üstlendiği anlamını taşır.¹³ Oysa Zührî, müsned olmayan hadislerle de ilgilenmiştir. Onun bu durumu Zührî'nin sahâbe sözlerini de derlediğini dile getiren Sâlih b. Keysân'ın (öl. 140/757) ifadelerinde açıkça görülür.¹⁴ Juynboll, Zührî'nin merfû rivayetler dışında sahâbe kavillerini de topladığını anlatan bu nakilden hareketle ilk ihtimali daha muhtemel bulur. 'Esnede' tabirinden yola çıkarak isnadı düzenli olarak kullanan ilk kişinin Zührî olduğunu ve Zührî'nin yaşamına yakınlığı dolayısıyla İbn Sîrîn'in ifadesindeki 'fitne' sözcüğü ile İbnü'z-Zübeyr ayaklanmasının ima edildiğini söylemenin daha doğru olacağını iddia eder.¹⁵ Böylece Juynboll, isnadın en erken Hz. Peygamber'in vefatından yarım yüzyıldan daha fazla bir zaman sonrasında oluştuğunu söyler.¹⁶ Buna uygun olarak bir hadisin nerede, ne zaman ortaya çıktığı ve hadisin tedavülünde kimin sorumlu tutulabileceği sorularına cevap verir. Ona göre muhtemelen hadislerin ilk büyük çoğalmasa, hicrî birinci asrın dönümünden birkaç on yıl sonra ve sonrasında gerçekleşmiştir. Bu, isnadların bir sonraki kademesini, yani tebeu't-tâbiîn olarak bilinen tabakayı daha olası adaylar haline getirir.¹⁷ Dolayısıyla bir hadisin kimden alındığı bilgisi zorunlu olduğunda sahâbe artık hayatta değildi. Bu bakımdan ilgili tarihten itibaren haberin doğruluğunu teyit etme imkânı yoktu.¹⁸ Bununla birlikte hicrî birinci yüzyılda hadislerin sayısı çok azdı. Erken İslâm belgelerinde hadislerin bulunmaması bunu destekler. Örneğin, Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) Abdülmelik b. Mervân'a (öl. 86/705) yazdığı ya da Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/720) Kaderiyye hakkında kaleme aldığı risâlelerde hadisler yer verilmemiştir. Bu hususlar, hadisin hicrî birinci yüzyılın son yıllarından daha önce ortaya çıkmadığını gösterir.¹⁹ Juynboll'un bu iddiaları, hadis literatürünün doğasını anlamak için ilginç bir perspektif sunsa da sağlam kanıtlarla desteklenmemekte ve eleştirilere açık bir nitelik taşımaktadır. Zira sunduğu deliller ile ulaştığı sonuçlar tutarlı değildir. Hasan-ı Basrî'nin risâlesinde kader ile ilgili rivayetlerin yokluğu hadisin olmayışını değil aksine kader konusunda hadisin eksikliğini gösterir. Ömer b. Abdülazîz için de aynı husus geçerlidir. Bu çıkarımının hatalı olduğu söylenilebilir.

1.2. Müşterek Râvi

İsnad merkezli yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri olan Schacht, isnadla ilgili bazı teoriler geliştirmiştir. İsnadın kendisinden sonra birtakım kollara ayrıldığı râviye tekabül eden müşterek râvi teorisi bunlardan biridir.²⁰ Bu teoriye göre bir hadisin tedavüle sokulmasından müşterek râvi sorumludur. Müşterek râvi ile ilgili bir diğer önemli iddiası ise müşterek râviden Hz. Peygamber'e doğru olan isnadın uydurulmuş olmasıdır. Buna mukabil müşterek râviden sonraki isnadda yer alan râviler tarihi olarak gerçekleştirir. Juynboll, Schacht'ın bu teorisinden faydalandığını hayranlıkla itiraf eder. Onun bulgularını daha da

¹² bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990), 9/345.

¹³ bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm, 1414/1993), 9/447-448.

¹⁴ bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-İş (Beyrût: Dâru lhyâi's-Sünneti'n-Nebevîyye, 1974), 106-107. Benzer bir rivayet helâl ve harâmla ilgili malzemeyi toplamaya kendini adayan Ebü'z-Zinâd'a (öl. 133/749) atfedilmiştir. bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/448.

¹⁵ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 17-19. Schacht'ın iddiası için bk. G. H. A. Juynboll, "İslâm'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 39-58.

¹⁶ Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", 290-291.

¹⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 71-73.

¹⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 72-73.

¹⁹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 73.

²⁰ Müşterek râvi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014).

geliştirmek için onu başlangıç noktası yapmak yerine aşağı yukarı aynı noktalara değinerek ve kendi kaynak malzemesini kullanarak açıklamalar yapmaya özen gösterir. Öte taraftan Schacht gibi kendini fikhî hadislerle de sınırlamak istemez. Onun kullandığı kaynakları kullansa da bunları ondan farklı bir üslup ile sunma eğilimindedir. Schacht'ın, müşterek râviden Hz. Peygamber'e doğru giden senedin uydurma olduğu görüşüne katılır. Müşterek râviden sonraki isnadın gerçek olduğu görüşüne ise katılmaz. Burada gerçek isnad kümeleri ile tek râvili isnad zincirinden oluşan isnadlar arasında ayırım yapar. Sadece müşterek râvi ve kısmî müşterek râvileri kapsayan isnad kümelerinin gerçek olma ihtimali üzerinde durur. Tek râvili isnad ağlarının ise gerçek olmadığını iddia eder.²¹ Juynboll'un isnad kümelerini genel olarak kategorize etme ve kesin yargılarda bulunma eğilimi, hadislerin değerlendirilmesinde daha esnek ve duruma özgü yaklaşımlar benimsenmesi gerekliliğini ihmal eder. Zira her hadisin ve isnadın kendi bağlamında değerlendirilmesi, daha doğru ve kapsamlı sonuçlara ulaşılmasını sağlar. Aksi takdirde bazı sahih ve güvenilir hadislerin göz ardı edilmesi problemi ortaya çıkar.

1.3. İsnadın Geriye Doğru Gelişimi

Schacht'ın ileri sürdüğü diğer bir teori isnadların geriye doğru gelişim göstermesidir. Juynboll, onun bu teorisini kabul eder ve ilk dönem müslümanların ve fakihlerin ürettikleri fikhî çözümlerin daha sonra muttasıl isnadlarla Hz. Peygamber'e nispet edildiğini savunur. Buna göre, fakihlerin fikhî çözümleri zamanla Hz. Peygamber'e atfedilmiştir. Bu fikhî çözümler önce mürsel hadis formuna dönüşmüş, sonra muttasıl isnadlarla sahâbeye izafe edilmiş ve son olarak Hz. Peygamber'e dayandırılarak merfû hadisler haline getirilmiştir.²² Bu süreci örneklemek için Saîd b. el-Müseyyeb'in (öl. 94/713) fikhî hükümlerini kullanır. Buna göre İbnü'l-Müseyyeb'e atfedilen fikhî hükümler, yüz elli küsur yıl sonra derlenen hadis eserlerinde zikredildiği gibi Hz. Peygamber'e veya sahâbeye değil aksine kendisine aittir. Zira hakikatte Hz. Peygamber'e veya sahâbeye ait olan bir hüküm ne İbnü'l-Müseyyeb'in akıl yürütmesine ne de ağzından söylettirilme ihtiyacı duyar.²³ Bu teori, hadislerin tarihsel ve metodolojik olarak hadis literatüründeki yerlerini almadan önce geçirdiği evrimi betimler. Ancak bu yaklaşımdaki genel geçerlilik sorunu bazı eleştirileri/eksiklikleri de beraberinde getirir. Zira iddia, tüm hadisler için geçerli olmayabilir. Dolayısıyla bazı sahih hadislerin varlığı burada göz ardı edilmektedir.

Juynboll, bu şekilde oluşturulan Peygamber'in sözlerinin ve/veya faaliyetlerinin en azından kısmen, sahâbeden biri veya birkaçı tarafından bildirildiğini kabul eder. Ancak sahih nebevî hadis olarak elimizde mevcut olan malzemelerin gerçekten de iddia edildiği gibi kesin olarak ispatlanabileceği konusunda şüphelidir. Ona göre *Kütüb-i sitte* ve dışındaki kaynaklardaki hadislerin tarihsel doğruluğunu tartışmasız bir kesinlikle kanıtlayabilecek makul derecede başarılı bir yöntem bulmamız mümkün değildir.²⁴ Böylelikle hadis literatürünü eleştirel bir şekilde değerlendirirken önüne çıkan belirsizlikleri ve sınırlılıkları en başından itiraf eder. Juynboll'un sonuçlarının sorunlu olduğu söylenebilir. Sözünü ettiği mevkuf ve maktû rivayetlerin ref' edilmesi müslüman ulemâ ve muhaddislerin farkında oldukları bir husustur. Aslı merfû olan bir hadisi sahâbî ya da tâbiînin "Kâle Resûlullâh" demeden nakletmesi ihtimalini hiç tartışmaya açmamaktadır. Oysa erken dönemde özellikle de kendisinin iddia ettiği gibi henüz isnadın sorulmadığı yaklaşık üççeyreklik asırda bu son derece normal ve doğaldır.

²¹ Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", 12-24; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 3-4.

²² Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 162-163; G. H. A. Juynboll, "Mursal", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/631; G. H. A. Juynboll, "Raf", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/383-385. Bu teorisinin ayrıntıları için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 246-251.

²³ Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", 12-24.

²⁴ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 71.

2. Hadis Literatürüne Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi

Müslüman âlimler, hadis literatürünü Hz. Peygamber'in söz, fiil ve kararlarını, ikrârlarını ve kişiliğinin tasvirlerini kapsayan bir literatür olarak tanımlarlar. Bu tanıma benimseyen müslüman âlimlere göre hadisler başlangıçta ezberlenmiş ancak hicrî birinci yüzyıldan sonra yazılı kaynaklara aktarılmıştır. Bu kaynaklar hadis literatürünü meydana getirmiştir.²⁵ Juynboll, onlara katılmaz ve bu hususta farklı görüşler ortaya koyar. Juynboll'a göre Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki ilk elli yıl içinde müslüman Araplar arasında ve tabii ki fethedilen topraklarda yaşayan insanlar arasında yayılan ve gittikçe artış gösteren birtakım söylemler (ahâdith) mevcuttu. Muhtemelen bu söylemlerin muhtevası tergîb ve terhîb içerikli kıssalardan ve dinî-politikayla ilişkili fezâil rivayetlerinden oluşuyordu.²⁶ Kıssa, fezâil ve bunlara nispetle biraz geç dönemde ortaya çıkmış olan ahkâm içerikli rivayetler tedavüle çıktıkları andan itibaren râvilerin kişisel görüşlerini de içermişlerdir. Bunların hepsi sonunda kolektif olarak 'ilim' genel terimi ile ifade edildi. Başlangıçtan itibaren bu kategoriler, aktaran kişilerin bireysel zevklerine duyarlıydı. Juynboll, buradan hareketle hadis literatürünü oluşturan hadisin menşesine yönelik bir kronoloji denemesi yapar ve üç grup insana rol verir. İlki; Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona ve sahâbeye ilişkin mahiyette kıssalar yayanlar ki bunların büyük çoğunluğu muhtemelen kussâstır.²⁷ İkincisi; fezâil rivayetlerini tedavüle süren taraftarlardır. Üçüncüsü ise ilk fıkıh âlimleri tarafından formüle edilen kişisel yargılardır.²⁸ Tergîb ve terhîb kapsamında tasnif edilebilen ve genellikle zararsız düşünülen hadislerin hızla çoğalması şüpheli hadis müdevvinlerini, hadislerin isnadlarını incelemeye sevk etmiştir.²⁹ Juynboll'un görüşlerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığımızda bazı noktalarda dikkat çeken sorunlar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle hadislerin ortaya çıkmaya başladığına ilişkin iddiası, İslâm'ın erken dönemlerindeki hadis toplama ve yazma faaliyetlerine dair mevcut bilgilere aykırıdır ve ciddi bir kanıt gerektirir. Dolayısıyla bu iddiası tarihsel kanıtlarla desteklenmeyen bir genellemedir ve bu nedenle güvenilirliği tartışmalıdır. Hadislerin sadece 'kıssalar', 'fezâil rivayetleri' ve 'fıkıh âlimleri tarafından formüle edilen yargılar' olmak üzere üç gruba ayırması da hadis literatürünün çeşitliliğini yeterince yansıtmaz. Hadislerin kökeni ve çeşitliliği, bu kadar basit bir sınıflandırmayla anlaşılamayacak kadar geniştir. Son olarak onun belli parametreler üzerinde ortaya koyduğu kronoloji hadis literatürünün realitesindeki çeşitliliği anlamak için yetersizdir. Zira hadis literatürünün oluşumunda siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerin dışında başka etkenler de önemli rol oynamıştır.

2.1. Sahîfeler

Hz. Peygamber sonrası müslüman toplumun bilgileri çoğunlukla sahâbenin Hz. Peygamber hakkında sahip oldukları bilgilere dayalı olmuştur. Ancak Juynboll, müslüman âlimlerin sahâbenin Hz. Peygamber hakkındaki söylemlerinin onun vefatından hemen sonra düzenli hale geldiğine ve temelde değiştirilemeyecek belirgin bir şekle dönüştüğüne ilişkin iddiaları kabul etmez. Juynboll'un hadis literatürüne yaklaşımının müslüman âlimlerden farklılaştığı nokta burasıdır. Ona göre hadis literatürünün oluşumu, çoğu müslüman âlimin düşündüğünden çok sonraki bir tarihe dayanır.³⁰ Bu hipotezine uygun olarak kimi sahîfelerin otantikliğini kabul etmez. Hemmâm b. Münebbih'in (öl. 132/750) sahîfesi bunlardan biridir.³¹ Hemmâm b. Münebbih'in sahîfesinin İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in hadislerinin muhtemelen hayatta kalan en eski kitabı olarak kabul edildiğini söyler. Bu koleksiyonun sözde

²⁵ G. H. A. Juynboll, *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 12-18.

²⁶ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 162.

²⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 17, 162.

²⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 17.

²⁹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 74-75.

³⁰ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 9-10.

³¹ Söz konusu sahîfe için bk. Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 109-154; Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi -Tertip, Terceme, Yorum-*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 13-345.

yazarının, müslüman akademisyenlerin çoğunda şüphe uyandırmış gibi görünmediğini hatta pek çok Batılı hadis uzmanlarının bile sahîfenin Hemmâm'a atfını kabul ettiğini belirtir. Ancak o, burada Hemmâm'ın sahîfesi başlığıyla anılan şeyin büyük ölçüde Abdürrezzâk'tan (öl. 211/826-27) başkasının eseri olmadığını öne sürer ve bunu Abdürrezzâk'ın kendisinin oluşturduğuna veya başkalarından kopyaladığı hadisleri desteklemek için kullandığına işaret eder. Buna göre Abdürrezzâk'ın Ma'mer → Hemmâm → Ebû Hüreyre isnad silsilesi, diğer genç koleksiyoncular tarafından kendi hadislerini desteklemek için kullanılmak üzere kopyalanmıştır. Kaynaklarda bu isnad zincirini geniş ölçekte kullanan üç önemli müdevvin fark edilir ki bunlar; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'dir (öl. 261/875). Ancak bu silsilenin Mizzî (öl. 742/1341) tarafından listelenen demetlerinde/isnad zincirlerinde Abdürrezzâk, en eski ve tek makul müşterek râvidir.³² Müşterek râvi teorisi bağlamında o, sahîfenin otantik olmadığını ima eder. Ancak kendisi dünyada çeşitli el yazması kütüphanelerinde bulunan bu sahîfenin yazmalarına ulaşmış bunlar üzerinden bir otantik tespiti yapmaz. Dolayısıyla Juynboll'un sahîfeyi Abdürrezzâk'ın uydurması olarak nitelemesi için sunduğu kanıtlar, genellikle spekülâtif niteliktedir ve doğrudan sahîfenin otantikliğini reddetmeye yetecek sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Juynboll, kimi aile sahîfeleri konusunda da bu kanaate sahiptir. Bu görüşünü ilk döneme ait paleografik örneklerle ve yazılı belgelere yoğunlaşan ve erken dönemden itibaren hadislerin yazıyla kaydedildiği kanaatini taşıyan Nabia Abbott'u (öl. 1981) eleştirirken açıkça söyler.³³ Abbott'un sahîfelere ilişkin iddialarını ikna edici bulmaz ve sonraki kaynaklara intikal eden aile sahîfelerinin tamamen otantik olmadığını savunur. Ona göre bu isnadlarda yer alan tabakalardaki râviler ricâl kitaplarına arz edildiğinde râvilerin çoğunun aile isnadlarında yer almayan diğer râviler gibi tartışmalı olduğu görülür. Dolayısıyla bu sahîfelerde uydurma olan birçok rivayet bulunmaktadır ve bu rivayetler, sonraki dönemlerdeki kaynaklara aktarılmıştır. Hicrî ikinci ve üçüncü asır muhaddisleri başka şekillerde toplanan koleksiyonlardan ziyade bu sahîfelerle yanıtlanmışlardır ki muhtemelen bu, sahîfelerin şöhretinden kaynaklanmıştır.³⁴ Juynboll'un sahîfelerin otantik olmadığı ön yargısı, Abbott'un sahîfelere ilişkin iddialarını ikna edici bulmamasını etkileyen önemli bir faktördür. Ön yargısı doğrultusunda Abbott'un sahîfelerin otantikliği konusundaki iddialarını sorgulamakta ve aile sahîfelerinin güvenilirliği konusunda daha dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun yaklaşımının eleştiriye açık olduğu noktalar bulunmaktadır. Öncelikle sahîfelerin otantikliği konusundaki kanaati, kendi metodolojik tercihleri ve belge değerlendirme yöntemleriyle sınırlıdır. Ancak bu, sahîfelerin otantikliği konusunda genel bir kanı oluşturmaz. Zira araştırmacılar ve uzmanlar farklı sonuçlara ulaşabilir ve bu konuda muhtelif görüşler ortaya çıkabilir. Araştırmacılar arasındaki bu tür iddiaların geçerliliği ancak daha fazla kanıt ve belgenin incelenmesiyle netlik kazanır. Bu nedenle Juynboll'un görüşlerinin mutlak olarak kabul edilmesi yerine delillerle desteklediği iddialarının dikkate alınması gerekir. Bunun dışında onun aile sahîfelerinin güvenilirliğini sorgulaması önemlidir, ancak bu genelleştirilmiş bir şekilde yapılmamalıdır. Her bir belge veya sahîfe, kendi özgün koşulları ve tarihsel bağlamı içinde ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bu şekilde, her bir belgenin/sahîfenin güvenilirliği hakkında daha doğru/sağlıklı bir anlayış geliştirilebilir ve daha güvenilir sonuçlara ulaşılabilir.

2.2. Tedvin Edilen Koleksiyonlar

Juynboll, hadis ilminde 'tedvin' teriminin, hukukî hükümler çıkarmak için hadislerin toplanması anlamına geldiğini söyler ve ayrıca tedvinin sadece hafızaya yardımcı bir faktör olarak kullanılmadığının da altını çizer. Bunun için kaynaklarda daha çok 'kitâbetü'l-ilm' ve 'kitâbetü'l-hadîs' terimlerinin tercih edildiğini belirtir. Tedvin döneminin hicrî birinci asrın sonunda Ömer b. Abdülazîz ile başladığı varsayımı üzerinde durur. Bilindiği üzere o, İbn Hazm

³² G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 64-65.

³³ Geniş bilgi için bk. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1967), 2/5-32.

³⁴ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 5-6.

(öl. 456/1064) ve Zührî'ye (öl. 124/742) sahip oldukları ilmi/merviyâtı yazmaları talebinde bulunur. Bu talebe ilk olumlu karşılık verdiği söylenen kişi Zührî'dir.³⁵ Zührî, Hz. Peygamber'in sözlerinin dışında kendisine intikal eden sahâbe kavillerini de bir araya getirir. Juynboll, burada hem nebevî hadisleri hem de sahâbe kavillerini içeren düzenli bir hadis eseri örneğiyle karşı karşıya olduğumuzu dile getirir. Ancak bu örneğin Medine, Suriye veya diğer merkezlerde eş zamanlı takip edildiği varsayımını hatalı bulur. Çünkü Zührî'nin muasırlarının terâcimlerinde hadis toplama faaliyeti ondan hemen sonra sistematik olarak gerçekleştirilememiştir. Bunun arka planında aslında farklı merkezlerdeki muhaddislerin birbirlerinden haberdar olmamaları vardır.³⁶ Juynboll, buna ek olarak Zührî'nin hadislerle ilgili çalışmalara kesinlikle hicrî 70'ten önce değil büyük bir ihtimalle birkaç yıl sonra başladığını söyler.³⁷ Benzer bir kronolojiyi Ali b. el-Medîni'den (öl. 234/848-49) isnadın medârına dair rivayetini naklederken de dile getirir. Juynboll'a göre rivayette yer alan anahtar isimler hadisin ilk gelişimine ilişkin tam ve genel bir panorama çıkarmaktadır bu da kendisinin önerdiği kronolojiyle aynı çizgide durmaktadır. Hadisin menşesine ilişkin kronolojisi konusundaki önerisine paralel olarak bu kişilerin en yaşlısının ancak hicrî birinci asrın bitimine yirmi veya yirmi küsur yıl önce faal hadis müdevvinlerine dönüştüklerini varsayar.³⁸ Böylece demek ister ki kâmil manada hadis koleksiyonlarının oluşumu ile isnad gelişimi arasında bir paralellik söz konusudur. Juynboll'un hadisin ilk gelişimine ilişkin Ali b. el-Medîni'den iktibasta bulunduğu rivayetin içeriğinde önemli bir husus görülür. O da gerek hadisin medârı olan kişilerin gerekse musanniflerin vefat tarihlerinin birbirine çok yakın olmasıdır.³⁹ Bunların birbirinden habersiz bir şekilde benzer çalışmalarda bulunmaları birbirlerinden haberdar olmadıklarını değil aksine aralarında iletişim ve etkileşim olduğunu gösterir. Bu nedenle Juynboll'un Zührî'den sonra hadis toplama faaliyetinin hemen sistematik olarak gerçekleştirilmediği ve bunun arka planında farklı merkezlerdeki muhaddislerin birbirlerinden haberdar olmadıkları iddiası yerinde değildir. Onun bu konudaki varsayımlarının realite ile örtüşmediği ifade edilebilir.

2.3. Tasnif Edilen Koleksiyonlar

Hadis tasnifi, İslâm tarihi boyunca büyük bir çaba ve özenle yürütülen bir süreç olmuştur. Bu süreçte muhaddisler, hadisleri derlemek ve sınıflandırmak için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Juynboll, hadisin bu tasnif sürecine yaklaşımını sahih, musannef ve sünen türü eserleri ile bazı rivayetler üzerinden ortaya koymuştur.

2.3.1. Sahih

Juynboll, ilk sahih hadis koleksiyonunun derlendiğine inanılan kişinin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseriyle Buhârî olduğunu belirtir. Buhârî'nin eserine benzer şekilde Müslim ve Tirmizî (öl. 279/892) tarafından da *el-Câmi'u's-sahîh* adlı hadis koleksiyonlarının derlendiğini açıklar.⁴⁰ Tasnif olarak o, Müslim'in eserini tercih eder. Tespitlerine göre, Buhârî'nin yaklaşımıyla

³⁵ G. H. A. Juynboll, "Tadwîn", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/81.

³⁶ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 34-35.

³⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 41.

³⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 164.

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Lübân: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, 2000), 16; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tenvîrül-havâlik* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 5-6; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 337-340; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 280-283; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 86-87.

⁴⁰ G. H. A. Juynboll, "Şahîh", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/836. Müslim'in eser isminde *câmi'* lafzına yer verilmemiştir. bk. Ebü Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 12/568; Ebü'l-Kâsım et-Tüccibî, *Bernâmec*, thk. Abdülhafız Mansûr (Tûnus/Libyâ: Dâru'l-Arabiyye, 1981), 93; Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî, *el-Müf'hîm limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/101; Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün'im* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 1/16; Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehrese*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 135. Söz konusu üç eserin isminin tahkiki için bk. Abdülfettâh Ebü Gudde, *Tahkîku ismeyî's-sahîhayn ve ismi Câmi'i't-Tirmizî* (Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1414/1993), 9-88.

Müslim'in tasnif metodolojisi arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Buhârî, benzer konularla ilgili hadisleri nadiren aynı bâbta toplamış ve genellikle farklı tarikleri muhtelif bâblarda tekrar etmiştir. Öte yandan Müslim, tek bir konuyla ilgili hadisleri genellikle aynı bâbta bir araya getirmiş, diğer bâb ve kitaplarda bu hadisleri nadiren tekrarlamıştır. Bu nedenle onun eseri, Buhârî'nin eserinden daha iyi bir tasnife sahiptir.⁴¹ Müslim'in eseri, bir hadisin farklı versiyonlarını belirlemede de oldukça önemli bir kaynaktır. Diğer hadis derleyicilerinin tasnifleri, Müslim'in eserindeki netlikle karşılaştırıldığında genellikle eksik kalmaktadır. *Kütüb-i sitte* müellifleri, bazen desteklenen konuları vurgulamak için çeşitli tariklerin icadında başarılı olmuşlarsa da bu konuda diğer beş müellife göre daha fazla çaba harcayan Müslim'dir.⁴² Juynboll, üç sahih eserin yanı sıra iki sahih eserden daha bahseder. İlk olarak, İbn Hibbân (öl. 354/965) tarafından derlenen ve *Sahîhu İbn Hibbân* olarak kısaltılan *el-el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* adlı post-kanonik koleksiyona işaret eder.⁴³ Diğeri ise Rebî' b. Habîb (öl. 180/796 [?]) tarafından derlenen ve *el-Câmi'u's-sahîh* olarak da adlandırılan erken dönem koleksiyonudur.⁴⁴ Juynboll, Rebî'in eserinin tarihsel gerçekliğine dair Ahmed b. Hanbel'in *İlel* adlı eserine atıfta bulunur. Ayrıca şu anda ulaşılabilen en eski basılı eserin Rebî'in eseri olduğunu iddia eder. Ancak ilk eseri belirlemenin zor olduğunu da itiraf eder. Bu nedenle Zeyd b. Ali'ye (öl. 122/740) nispet edilen *el-Mecmû'u'l-fikh* adlı eserinden bahseder. Ona göre bu eserin Zeyd'e aidiyeti net değildir.⁴⁵ Zira Zeyd'in bu kitabı yazıp yazmadığı ve hadislerin muhtevasının ağırlıklı olarak Hanefî mezhebini yansıttığı hususu tartışmalara konu edilmiştir. R. Strothmann, eserin Zeyd'e aidiyetinin reddi konusunda ikna edici deliller sunmuştur. Fuat Sezgin (1924-2018) de buna karşıt argümanlar geliştirmiştir. Sezgin, Madelung'a atıfta bulunmasına rağmen Madelung'un *el-Mecmû'u'l-fikh*'in Zeyd'den en az yarım yüzyıl sonra ortaya çıktığına ilişkin iyi temellendirilmiş iddiasına katılmamaktadır.⁴⁶ Öte yandan Rebî'den önce gelen Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) atfedilen *Müsned* adlı hadis eserinin de kendisine aidiyeti tartışmalıdır.⁴⁷ Juynboll, söz konusu eserlerin aidiyet problemlerinden hareketle dolaylı olarak en eski basılı eserin Rebî'in kitabı olduğunu ifade etmeye çalışır. Ancak Rebî'in eserinin de diğer mezkûr eserler gibi müellife aidiyetinde problemler söz konusudur.⁴⁸ O, bu problemi dile getirmez. Rebî'in eserine ilişkin bu aidiyet sorununu göz ardı etmesi, diğerlerini ise dikkate alması tespitlerinde ön yargılı bir yaklaşım benimsediğine işaret etmektedir. Bu durum, çalışmasının metodolojik kusurlarından biri olarak kabul edilebilir.

2.3.2. Musannef

Sahih literatürüne ilişkin bu bilgilerle iktifa eden Juynboll, musannef literatürüne dair geniş bilgiler verir. Musannefin Arap literatüründe bölümler halinde düzenlenmiş dinî koleksiyonlar için kullanılan erken dönemle ilgili teknik bir terim olduğunu söyler ve onu râviye göre düzenlenmiş bir koleksiyon olan müsnedin zıttı olarak konumlandırır. Evâil rivayetler doğrultusunda musannef kapsamında hadis kaynağı oluşturan ilk kişinin İbn Cüreyc (öl. 151/768) olduğunu ifade eder. Buna göre Mekke'de hadis toplayan İbn Cüreyc bu konudaki cabasını: *"Bu ilmi hiç kimse benim gibi tedvin etmemiştir."* sözleriyle açıklar.⁴⁹ Onun eseri gibi günümüze ulaşmayan erken dönem, yapılandırılmış olduğu iddia edilen koleksiyonların diğer

⁴¹ G. H. A. Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science", *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 316.

⁴² Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science", 343.

⁴³ 'Canonical collection' ile *Kütüb-i sitte* eserleri kastedilir. İbn Hibbân'ın eseri, bu eserlerden sonra telif edildiği için 'post-canonical collection' olarak isimlendirilmiştir.

⁴⁴ Juynboll, "Şahih", 8/836.

⁴⁵ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 102-103.

⁴⁶ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 106.

⁴⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 103.

⁴⁸ Ahmet Özdemir, *Rebî' b. Habîb'in Müsned'i* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2008), 101-103.

⁴⁹ G. H. A. Juynboll, "Muṣannaf", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/662; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 22. bk. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, 311-312; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâk'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983), 2/281; Zehebî, *Siyer*, 7/111.

yazarları Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Hammâd b. Seleme'dir (öl. 167/784). Bu konuda adı geçen diğer isimler ise er-Rebî' b. Sabîh (öl. 160/777), Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773), Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Velîd b. Müslim (öl. 195/810), Cerîr b. Abdulhamîd (öl. 188/804), Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797), Hüseyim b. Beşîr'dir (öl. 183/799).⁵⁰ Günümüze ulaşan en eski musannef kitaplar ise İbn İshâk'ın (öl. 152/769) *Sîret*, Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*, Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (öl. 189/805) eserleridir. *Kütüb-i sitte* öncesi koleksiyonlar ile günümüze varan diğer hadis derlemelerinin tümü musannefât olarak adlandırılmamış ancak musannef olarak düzenlenmiştir. Rebî'nin *Müsned*'i, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i, Saîd b. Mansûr'un (öl. 227/842) *Sünen*'i, *Müsned* olarak isimlendirilen İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'i, hem *Sünen* hem de *Müsned* olarak isimlendirilen Dârimî'nin (öl. 255/869) eseri buna örnektir.⁵¹ Juynboll'un hadis literatürü üzerine yaptığı açıklamalar, erken dönem kaynakların anlaşılmasına katkı sunmakla birlikte kaynakların daha geniş bir yelpazede değerlendirilmesi noktasında yetersizdir. Zira onun tanımlamaları ve tarihsel yorumları, hadis literatürünün mahiyetini tam/detaylı olarak yansıtmamaktadır.

2.3.3. Sünen

Juynboll, sünen türü eserlerin de musannef sistematiğine göre yani fıkıh edebiyatındaki ibâdât ve muâmelât konuları gibi ayrı bölümlere göre düzenlenen eserler olduğunu söyler. Bu kavramın hadis ve fıkıh literatüründe önemli hadis ve hukukî açıklamalara atıfta bulunmak üzere ayrı ayrı kullanıldığına da dikkat çeker. Söz konusu kavramın tıpkı sahih teriminde olduğu gibi bu tür eserlerin genel bir kitap türüne verilen isim olduğunu açıklar. Musannef türü eser kapsamında zikrettiği kimi müellif ve eserleri burada da zikreder. *Sünen* veya *es-Sünen fi'l-fikh* olarak adlandırılan en eski koleksiyonların bize ulaşmadığını ayrıca Mekhûl (öl. 112/730), İbn Cüreyc ve İbn Ebî Zî'b'in (öl. 159/776) *Sünen*'i gibi eserlerinin sadece İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *Fihrist*'inde yapılan atıflardan bilindiğini dile getirir.⁵² Yaptığı tespiti göre en erken basılı ulaşılabilir olan eserler, Saîd b. Mansûr ve Dârimî'nin kanonik öncesi derlemeleridir. Altı kanonik kitaptan dördünün yani Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Tirmizî, Nesâî (öl. 303/915) ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) koleksiyonlarının da *Sünen* adını taşıdığını, Tirmizî'nin eserinin *el-Câmi'u's-sahîh* olarak isimlendirildiğini ve Nesâî'nin ise sonraları *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ* adlı eserini *el-Müctebâ* olarak da adlandırılan *Kitâbü's-sünen* isimli eserinde kısaltıldığını belirtir.⁵³ Ona göre Nesâî'nin *Sünen*'ine dair elimizde bulunan matbu nüsha, onun eserinin tamamı değil sadece ondan bir seçki olmalıdır.⁵⁴ Juynboll son olarak *Sünen* ismiyle bilinen ve basımı yapılan diğer prestijli koleksiyonların Dârekutnî (öl. 385/995) ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) eserleri olduğuna işaret eder.⁵⁵ Juynboll'un sünenleri ele alışı genel itibarıyla muhtasardır. Ancak, Nesâî'nin eserinde olduğu gibi bazı iddialarını destekleme noktasında yeterince belgeleme ve destekleyici kanıtlar sunmaz. Bunun yerine, varsayımlar üzerinden hareket eder. Bu tutumu iddialarının yeterince desteklenmediği izlenimini uyandırmaktadır.

⁵⁰ Geniş bk. Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1980), 36-38; Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, 6/230; el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 611-613, 614-618; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2001), 1/440-441; Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/294; Ebû Abdillâh ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/776; Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaa*, çev. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 1/71.

⁵¹ Juynboll, "Muşannaf", 7/662-663.

⁵² bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1430/2009), 2/86; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957), 12/319.

⁵³ G. H. A. Juynboll, "Sunan", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/874.

⁵⁴ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 109.

⁵⁵ Juynboll, "Sunan", 9/874.

2.3.4. Rivayet Ekseninde Juynboll'un Tasnif Edilen Kaynaklara Yaklaşımı

Juynboll, genel hatlarıyla ifade ettiği hadis literatürüne eşit mesafede durmaz. Zira bazı eserlerin aidiyetini sorgularken diğerlerini bu konuda göz ardı eder. Genellikle temel iddialarını destekleyen eserlere öncelik verir, olmayanları ise aidiyet problemleriyle karşılayarak dikkate almaz. Söz konusu yaklaşımını eserinin üçüncü bölümünde 'men kezebe' hadisi ile 'ölünün arkasından ağıt yakma' hadislerini incelerken açıkça ortaya koyar. İncelemesinde ilk dönem temel hadis kaynaklarına başvurur. İlk olarak ölünün arkasından ağıt yakma hadisini ele alır. İlgili hadisi incelemek üzere matbu en eski eser olarak tavsif ettiği Rebî'in *el-Câmi'* isimli eserine başvurur. Rebî'in eserinde söz konusu hadisi 'nevh' veya 'niyaha' yerine 'bükâ' ile rivayet ettiğini söyler. İbâdîlerin Basra'da ortaya çıkması doğrultusunda bu isnadın Basra kökenli olabileceğine ilişkin çıkarımda bulunur.⁵⁶ Rebî'in eserinden sonra kendisinde mevcut olan en eski ikinci eser olduğunu söylediği Mâlik'in *Muvatta'*ına geçer. Burada 'nevh'in izine rastlamadığını dile getirir. Ancak aşağı yukarı Rebî'in eserindeki gibi Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) dayanan isnadı Medine kökenli bir hadisin varlığına dikkat çeker. *Muvatta'*dan sonra ise Abdullah b. Vehb'in (öl. 197/813) *el-Câmi'* isimli eserinden bahseder. Bunun, elindeki bir diğer en eski eser olduğunu belirtir. İncelemesi sonucunda mezkûr hadisin 'b-k-y' veya 'n-h-v' köküyle geçmediği bilgisini verir. Ona göre Abdullah b. Vehb'in *el-Câmi'*inin matbu olan hali, orijinalinde mevcut olan her şeyi içermesi pek muhtemel değildir. Bu bakımdan, matbu hali eksiktir. Eser mevcut haliyle tam olsaydı *Muvatta'*da olan rivayetleri muhtemelen içerirdi. Çünkü İbn Vehb, Mâlik'in vefatına kadar yanında olan sadık bir öğrenciydi. Juynboll son olarak Irak menşeli en eski matbu hadis kitabı olarak tarif ettiği Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *Müsned'*ine başvurur. Bu eserde ölüye ağlamak ve onun için hayıflanmakla ilişkili ifadelerle dair her isnadın Irak kaynaklı olduğunu ifade eder.⁵⁷ İncelemesinden hareketle isnadı Suriye ve Mısır kaynaklı olanlar hariç 'n-h-v'nin türevlerinin geçtiği Sünnî koleksiyonlardaki hadislerin tümünün Irak kökenli olduğunu ileri sürer. Zeyd'in *el-Mecmû'u'l-fikh'*inde toplamda dört rivayetin geçtiğini ve bunlardan biri 'n-h-v' türevli olan Medine kökenli bir isnadın olduğunu da açıklar. Ama o, bu eseri ilgili hadisi tarihlendirirken dikkate almaz. Çünkü Zeyd'in bu kitabı otantik değildir.⁵⁸ Juynboll, Zeyd'in eserinin aidiyet probleminden dolayı eserde bulunan Medine kökenli isnada sahip hadisi incelemeyerek Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'deki Irak menşeli hadisi dikkate alır ve buradan 'niyâha'nın Irak kökenli bir mefhum olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e atfedilemeyeceği sonucuna ulaşır ve hadisin tarihini geç bir dönemine dayandırır.⁵⁹

Juynboll'un Tayâlisî'nin eserinden önceki eserleri aidiyet probleminden dolayı dışarda tutup onun eserini esas alması anlaşılabilir bir şey değildir. Zira Tayâlisî'nin *Müsned'*inin de ona aidiyeti tartışmalıdır. Kaynaklarda verilen bilgiye göre eseri Horasanlı hâfızlardan biri derlemiştir. Bu kitap, telif bakımından İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Müsned'*ine benzemektedir. Nitekim *Müsned* de İmâm Şâfiî'nin eseri değildir. Onu Nîşâburlu hafızlardan biri Esam'ın (öl. 346/957) naklettiği *el-Ümm'*den semâ' ettiğinden derlemiş ve ona arz etmiştir.⁶⁰ Ebû Nu'aym el-İsfahânî'den (öl. 430/1039) gelen bir nakle göre Tayâlisî'nin *el-Müsned'*ini, Yûnus b. Habîb için Ebû Mes'ûd er-Râzî (öl. 258/872) tasnif etmiştir.⁶¹ Juynboll'un normalde hadisin menşei tarihlerdirirken aidiyet problemi olan bu eseri de dikkate almaması gerekirdi. Ancak o burada farklı bir tutum sergiler ve akademik açıdan tarafsızlık ilkesine uygun davranmaz. Onun bu ilkeyi işletmemesi araştırmasının tarafsızlığına zarar vermekte ve hatalı sonuçlara ulaşmasına sebep olmaktadır. Bu hadisten sonra 'men kezebe' ile ilgili yaptığı incelemeye geçer. Bu incelemeye göre Abdullah b. Vehb'in *el-Câmi'* ve Mâlik'in

⁵⁶ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 103.

⁵⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 103-104.

⁵⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 106.

⁵⁹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 105-106.

⁶⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/190-191.

⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 9/362.

Muvatta'nın her ikisinde de 'kezib' formuna ilişkin değiniler görülürken 'men kezebe' formülasyonu görülmez. Bu değinileri 'men kezebe'ye işaret eden hadisler olarak nitelendirir. Bu itibarla o, bunları Irak menşeli hadis kitaplarındaki çok sayıda 'men kezebe' hadisinin habercileri olarak değerlendirir. Juynboll, İbn Vehb ile *el-Câmi*'de görülen 'men kezebe'nin habercisi sayılabilecek hadisin Tayâlisî'nin *Müsned*'inde olduğunu açıklar. Bu hadis, İbn Vehb'de kusurlu bir isnada sahipken Tayâlisî'de ise görünüş itibarıyla kusursuzdur. Irak menşeli olan başka eski kaynaklarda da bu hadisin geçtiğini belirtir.⁶² Böylece Juynboll, 'men kezebe' hadisine ilişkin üç temel sonuca ulaşır. İlki; hadisin düzenleme durumunun onun tedavüle çıkma tarihini göstermesidir. Diğeri; 'men kezebe'nin Rebî' b. Habîb ile Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin vefat tarihleri arasındaki zaman diliminde Irak'ta çıkmış olmasıdır. Sonuncusu; bu sözün orijinal lafzının 'kâle', 'kavvele', 'tekavvele', 'kezebe' ve 'ifterâ'ya doğru evrim geçirmesidir.⁶³ Sonuç olarak ona göre hadisin en erken geçtiği kaynak Irak menşeli olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'idir Irak bölgesinde hadislerin serbestçe uydurulmasının önünü almak adına muhaddisler söz konusu hadisi uydurmak durumunda kalmışlardır. Daha önce tedavüle çıkmış olsaydı bu hadis Ebû Dâvûd Tayâlisî'den önce başka müelliflerin eserlerinde olurdu. Zira İmâm Mâlik, bu hadisi eserine almamıştır. Rebî' b. Habîb'in eserinde bunun izine bile rastlanmaz. Ebû Hanîfe'nin eserinde ilgili hadisin olması ise Juynboll nezdinde bir anlam ifade etmez. Çünkü ona göre eserin otantikliği şüphelidir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin hadise karşı menfî bir tavır söz konusudur. Onun hocalarından öğrencilerine aktardığı tüm hadisleri içerdiği söylenen koleksiyonun onunla ilgisi yoktur. Bunu hadislere ilgi duymadığına ilişkin kendisine karşı geliştirilen eleştirileri yumuşatmak için takipçileri yapmıştır. Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776), Abdullah b. el-Mübârek, Yahyâ b. Sa'îd (öl. 198/813), Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ya da İbn Hanbel gibi daha sonraki münekkitlerin sert eleştirilerini bu koleksiyonlarla yumuşatmaya çalışmışlardır. Bunun Ebû Hanîfe'ye hadis rivayeti konusunda daha fazla saygınlık kazandırmak ve Ehl-i re'y ile Ehl-i hadîs arasındaki bir tür uçurumu kapatmak için yapılmış olması muhtemeldir.⁶⁴

Juynboll, farklı gerekçelerle söz konusu eseri dikkate almasa da 'men kezebe' hadisi Ebû Hanîfe'nin eseri dışında Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-âsâr*'ında hem de senesinde Ebû Hanîfe'nin olduğu bir tarikla nakledilmiştir.⁶⁵ Bunun dışında bahse konu olan hadis Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inden önce Ma'mer b. Râşid'e nispet edilen *el-Câmi*'de 'Bâbu'l-kızb 'ale'n-nebî' isimli bâb başlığının altında üç tarikla geçmektedir.⁶⁶ Juynboll'un Ma'mer'in eserini dikkate almamasının tek bir nedeni olabilir. O da Abdürrezâk'ın eserinin sonunda bulunan ve Ma'mer'e nispet edilen eseri, Ma'mer'in bir kitabı olarak değil Abdürrezâk'ın eserinin bir bölümü olarak görmesidir. Nitekim kimi yerlerde *Kitâbü'l-câmi*'den iktibaslarda bulunmuş, bu iktibaslar için Abdürrezâk'ın eserini referans göstermiştir.⁶⁷ Ma'mer'in dışında Rebî'nin *el-Câmi*'nde de 'men kezebe...' hadisi geçmektedir. Juynboll'un iddia ettiğinin aksine burada 'bâbu ismi men kezebe 'alâ Resûlillâh' isimli bâb başlığının altında iki rivayet nakledilir.⁶⁸ Dolayısıyla Juynboll'un 'men kezebe' hadisini Tayâlisî'nin *Müsned*'inden hareketle tarihlendirmesi ve bunun Rebî'nin eserinde bulunmadığını ileri sürmesi hatalıdır. Juynboll, temel kabullerini destekleyen kaynaklara dayanarak tarihlendirme yapmış ve bu kabullere uymayan eserleri dikkate almamıştır. Onun bu yaklaşımı, belirli bir sonuca ulaşmak için önceden belirlenmiş kabullere dayanmış gibi görünmekte, bu da araştırmanın nesnelliğini ve tarafsızlığını zedelemektedir. Ayrıca Juynboll'un bazı kaynakları dikkate almaması veya değerlendirme sürecinde belli gerekçelere dayanarak bazı eserleri dışlaması, araştırmanın kapsamlılığını ve

⁶² Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 109-125.

⁶³ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 128-129.

⁶⁴ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 122-123.

⁶⁵ Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahîm, *Kitabu'l-âsar*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afganî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), 207.

⁶⁶ Abdürrezâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 11/261.

⁶⁷ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 108; Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", 333.

⁶⁸ Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *Kitâbü't-tertib* ('Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003), 323-325.

güvenilirliğini de etkilemektedir. Bu nedenle onun kaynaklara yaklaşımı, belirli bir sonuca varmaya yönelik önyargılı bir tutum olarak görülebilir.

2.4. Müsnedler

Juynboll, müsnedin muttasıl bir isnadla Hz. Peygamber'e dayanan rivayet anlamına geldiğini söyler. Hatîb el-Bağdâdî'den iktibasla bazı âliminin müsnedleri merfû ile aynı gördüğünden söz eder.⁶⁹ Ancak çoğu hadis âlimlerinin merfû rivayetin isnadında muttasıllığı şart koşmadığını belirtir. Bu itibarla Juynboll, merfû isnadların uygulamada muttasıl olmalarına pek bakılmadığını zira İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Lisânü'l-mîzân*'ında buna ilişkin fazlasıyla delil olduğunu ileri sürer. Bunlara ek olarak şu bilgileri verir. Hadis literatüründe teknik bir terim olan müsned, Hz. Peygamber'e dayanan isnaddaki ilk otoriteye, yani sahâbeye göre düzenlenen bir hadis koleksiyonunu tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamıyla müsned, eser adına tekabül etmektedir. Bir müsned koleksiyonu, sahâbeden birinin, birkaçının veya tümünün müsnedlerini içerebilir. Farklı müsnedlerin tasnifi çoğunlukla her sahâbenin yaşı ve İslâm'a geçiş tarihine dayalıdır, ancak alfabetik olarak düzenlenmiş müsnedler de bulunmaktadır. Her iki tasnifte de hanım sahâbe çoğunlukla erkeklerden sonra listelenir.⁷⁰ Öte taraftan müsnedler en eski hadis koleksiyonları değildir. *GAS*'ta listelenen kişisel sahifelerde olduğu gibi genellikle cüz, hadis veya ehâdis olarak adlandırılan ve henüz herhangi bir tasnif sisteminden yoksun birkaç düzine kadar koleksiyon bulunmaktadır. Bu koleksiyonlar muhtemelen müsnedlerden yaklaşık on yıl öncesinde veya ilk müsnedlerle aynı zamanda ortaya çıkmıştır.⁷¹ Kûfe'de müsned türünde ilk eser tasnif eden Yahyâ b. Abdulhamîd (öl. 228/847), Basra'da Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843), Irak'ta ise Nu'aym b. Hammâd'dır (öl. 228/843).⁷² Her ne kadar müsned adıyla bilinse de çeşitli koleksiyonlar konulara göre tasnif edilmiş yani hukuki konularla ilgili bölümlere ayrılmıştır. Ebû Avâne'nin (öl. 316/929) *Müsne'd*i ve Hârizmî'nin (öl. 665/1267) *Câmî'u'l-mesânîd* isimli eserleri buna örnektir.⁷³ Bunun dışında bazı koleksiyonlar müsnedle birlikte başka bir isimle de bilinir. Dârimî'nin eseri *Sünen*, İbn Ebî Şeybe'ninki *Musannef* olarak isimlendirilmiştir. Bu durum, hadis koleksiyonlarının bir türe veya diğerine ait olarak Müslim'den nakledilen bir açıklamada da örneklenmiştir. Rivayete göre o, "*el-Müsne'dü's-sahîh'i işittiğim 300.000 hadisten seçerek tasnif ettim*" demiştir.⁷⁴ Müslim'in açıklamasındaki müsned terimi isnadlarla desteklenen bir koleksiyon fikrini yansıtır. Taberî'nin (öl. 310/923) *Tehzîbü'l-âsâr* adlı tamamlanmamış bir koleksiyonu vardır. Bu koleksiyonda İbn Abbâs, Ömer b. el-Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib gibi sahâbenin müsnedleri yer alır. Günümüzde mevcut olan matbu baskıların en eski müsnedleri, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, İmâm Şâfiî ve Humeydî'nindir (öl. 219/834).⁷⁵ Kısmen basılı mevcut olan ilk müsnedlerden bir diğeri İbn Şeybe'nin (öl. 262/875) *el-Müsne'dü'l-mu'allel*'idir. Bu

⁶⁹ bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1357), 21. Müsne'd için bk. Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmî'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 137-144; Ebû Amr Osmân Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 42, 43; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 32; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmî'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 123-124; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/199-201.

⁷⁰ Ancak bu durum her eser için söz konusu değildir. bk. Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsne'd*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1417/1996), 1/241-362, 2/175-332, 357-362; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsne'd*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999), 3/5-244.

⁷¹ G. H. A. Juynboll, "Musnad", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/705.

⁷² Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 22.

⁷³ Juynboll, "Musnad", 7/705.

⁷⁴ bk. Zehebî, *Siyer*, 12/565; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1422/2001), 15/122; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 58/92; Tüccibî, *Bernâmeç*, 93.

⁷⁵ Juynboll, "Musnad", 7/706.

eserin günümüze sadece 'Müsnedü Ömer b. el-Hattâb' içeren kısmı ulaşabilmiştir.⁷⁶ Mervezi (öl. 292/905), Hz. Ebû Bekir'in hadislerinden müteşekkil, İbnü'l-Bâğandî (öl. 312/925) ise Ömer b. Abdülazîz'in rivayet ettiği hadisleri derleyen bir müsned derlemiştir. İbn Râhûye (öl. 238/853) tarafından da bir müsned düzenlenmiştir.⁷⁷ Hadislerin izini *Kütüb-i sitte* öncesi erken dönem müsnedlerine kadar sürmek sorunlara yol açsa da bu koleksiyonlar yine de isnad analizinde vazgeçilmez araçlardır. Bu husus aynı zamanda erken dönem musannefleri için de geçerlidir.⁷⁸ Bu bağlamda Juynboll'un metodolojisi, isnad analizine büyük önem veren ve bu analizlerin sonuçlarına dayalı olarak hadis literatürü hakkında çeşitli iddialarda bulunan bir yaklaşımı yansıtır.

Juynboll, *Kütüb-i sitte* öncesi telif edilen bu eserlerde çok sayıda mevkuf ve mürsel hadisin olduğunu bazı eserlerde neredeyse mevkuf ve mürsel rivayetlerin tümünün İmâm Şafî'nin merfû hadise vurgusunun etkisinde kalan müellifler tarafından silinmiş olabileceğini de iddia eder. Bu durumun Tayâlisî'nin *Müsned*'inin başına gelmiş olabileceğini dile getirir. Elinde 1321 tarihli Haydarâbâd nüshasına sahip olduğu Tayâlisî koleksiyonunun onu telif ettiği orijinal halinde farklı olabileceğini söyler. Tayâlisî'yle muasır olan veya daha genç olan kişilerin koleksiyonlarında olduğu üzere büyük bir ihtimalle orijinali binlerce mevkuf ve mürsel içermiş olmalıdır. Tayâlisî'nin *Müsned*'inin şimdiki halinden sorumlu olan kişinin tespit edilemeyeceğini ve söz konusu orijinal eserin Abdürrezzâk, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in eserleriyle aşağı yukarı aynı boyutta olabileceğini belirtir.⁷⁹ Bu ifadelerle o Tayâlisî'nin eserinin aidiyet/sansür problemi olduğuna işaret eder. Tayâlisî'nin *Müsned*'inin İbn Hanbel'in *Müsned*'i kadar olması gerekirdi iddiasının hiçbir ikna edici kanıtı yoktur. Çıkarılmış iddiası da eklenmiş iddiası kadar ispatlanamazdır. Bu yaklaşımlar Juynboll'un en zayıf yönüdür denilebilir. Öte yandan Juynboll'un araştırmasında bu eseri, aidiyet problemi gerekçesiyle dışarda tuttuğu Zeyd b. Ali ve Ebû Hanîfe'nin eserleri gibi dikkate almaması gerekirdi. Ancak daha önce geçtiği üzere aksi bir tutum sergilemiş hadislerin tarihlendirilmesinde Tayâlisî'nin eserini itibara almıştır. Dolayısıyla metodolojik olarak tutarlı bir yaklaşım sergilememiş ve kendisiyle çelişmiştir. Bununla birlikte orijinal metinde bulunabilecek mevkuf ve mürsel rivayetlerin çıkarıldığına dair varsayımını destekleyecek somut kanıtlar sunmaz. Bu nedenle Juynboll'un argümanlarının varsayım olduğu ve sağlam bir temele dayanmadığı söylenebilir.

2.4. Ricâl Literatürü

Juynboll, her isnadı gözden geçirip râvilerin güvenilirliklerini rivayetlerin kabulünde şart koşan ilk isnad tenkitçisinin Şu'be b. el-Haccâc olduğunu belirtir.⁸⁰ Bu kapsamda ricâl ilminin müstakıl bir ilim dalı haline gelmesinin Haccâc ile başladığını fakat onun muhtemelen kitap yazmadığını dile getirir.⁸¹ Çok geçmeden Yahyâ b. Sa'îd, Abdurrahmân b. Mehdî (öl. 198/813), megâzî yazarı Vâkıdî (öl. 207/822), Ebû Nu'aym gibi birçok hadis uzmanı onu takip etmiştir. Juynboll daha sonra derlenen biyografik eserlerde ara sıra yapılan alıntılar dışında bu müelliflere ait koleksiyonların korunamadığı bilgisini verir.⁸² Böylece kendi temel iddialarını destekleyecek şekilde hadis ilminin temelini oluşturan isnadın ve metnin eleştirel incelenmesinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını kendince açıklığa kavuşturur ve bu meyanda geniş bilgiler vermeye devam eder. Verdiği bilgilere göre günümüzde mevcut en eski basılı ricâl

⁷⁶ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrut: Dâru'l-Beşâr, 1414/1993), 69.

⁷⁷ Juynboll, "Musnad", 7/706. Juynboll, hadisin tedvininde etkin olan Ömer b. Abdülazîz'in katkısıyla elde edildiği kabul edilen bir müsnedin varlığından da bahseder. Bu müsned Hz. Peygamber'e nispet edilen toplamda 43 hadis ihtiva etmektedir. Burada yer alan isnadlar büyük oranda kusurlu ve gelişmemiş bir haldedir. Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 37-38, 148.

⁷⁸ Juynboll, "Musnad", 7/706.

⁷⁹ Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", 300.

⁸⁰ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 20.

⁸¹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 164.

⁸² G. H. A. Juynboll, "Ridjâl", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/515.

eseri İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *Kitâbü't-tabakâtî'l-kebîr*'idir. İbn Sa'd, önceleri Vâkıdî'nin sekreteriydi ve bu durum, onun çalışmasında bulunan verilerin en azından kısmen Vâkıdî'ye ait olabileceği varsayımını güçlendirir. İbn Sa'd'ın eseri dışında çağdaşları ve kendisinden sonraki yazarlar tarafından da çeşitli eserle telif edilmiştir. Ancak, hicrî 3./9. yüzyıla ait birçok 'ilel, tabakât ve tarîf çalışmaları günümüze ulaşmadığı ve GAS'ta bu eserlere atıflar yapıldığı belirtilmektedir. Bununla beraber klasik dönemde telif edilmiş birçok eserin baskısı yapılmıştır. Bu baskılar arasında ilk sırada Yahyâ b. Ma'în'in eseri yer alır. Daha sonra sırasıyla Ali el-Medî'nî'nin *'İlel-ü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl*, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*, *et-Târîhu'l-evsat*, *et-Târîhu's-sagîr*, Cûzcânî'nin (öl. 259/873) *Ahvâl-ü'r-ricâl*, Müslim'in *el-Künâ ve'l-esmâ*, İclî'nin (öl. 261/875) *Târîhu's-sikât*, Ebû Zür'a'nın (öl. 264/878) *Kitâbü'd-du'afâ*, Fesevî'nin (öl. 277/890) *el-Ma'rife ve't-târîh*, Tirmizî'nin *'İlel*, Berdîcî'nin (öl. 301/914) *et-Tabakât fi'l-esmâ'l-müfrede*, Ukaylî'nin (öl. 322/934) *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*, İbn Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, İbn Şâhin'in (öl. 385/996) *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nukile 'anhümü'l-'ilm*, Dârekutnî'nin *Kitâbü'd-du'afâ* ve'l-metrûkîn isimli eserleri gelir.⁸³ Zikredilen bu eserlerin bazılarının baskıları tam değildir. İbn Sa'd'ın matbu tabakât nüshası ve sadece birinci cildi mevcut olan İbn Hanbel'in *Kitâbü'l-'ilel ve ma'rifetü'r-ricâl* eserinde eksiklikler söz konusudur. Ali b. el-Medî'nî'nin eserinin matbu nüshasında da aynı durum görülür. Şu anki Ali b. el-Medî'nî'ye nispet edilen matbu eser, *Tehzîbü't-tehzîb*'te dağınık olarak kaydedilen malzemenin sadece bir kısmını içerir. Hicrî 628 tarihine dayanan tek yazmanın neden eksik olduğu belli değildir. Ali b. Medî'nî'ye ait orijinal metnin sonraki ricâl âlimlerin görüşleriyle örtüşmediğine işaret eden Juynboll, eserin ekseriyetinin sansüre uğramış olma ihtimalini dile getirir.⁸⁴ Juynboll'un analizi, hadis literatüründeki ricâl eserlerinin zenginliğini anlamada bir bilgi kaynağı olarak hizmet eder. Ancak eleştirileri, kaynakların eksiklikleri ve güvenilirliği konularında önemli ölçüde zayıflık gösterir. O, iddia ettiği sansürün varlığını desteklemek için sağlam temellere dayanmaz ve eserlerin eksikliklerinin ve güvenilirlik sorunlarının arkasındaki nedenleri ayrıntılı ve somut örneklerle açıklamaz. Kaynakları ve yazma eserleri dikkatli bir şekilde inceleyerek iddialarını güçlendirmez. Bu açıdan Juynboll'un tespitleri/iddiaları ikna edici değildir ve yine varsayımlara dayalıdır.

Juynboll, 4./10. yüzyılın başlamasıyla birlikte ricâl eserlerinin derlenmesinde başlangıca nispetle daha az faaliyetin görüldüğü klasik sonrası dönemin başladığını açıklar. İlk olarak İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Kitâbü'd-du'afâ* ve'l-metrûkîn isimli eserini zikreder. İbnü'l-Cevzî'den sonra giderek daha kapsamlı ve çeşitli hale gelen ricâl eserlerinin sonraki derleyiciler tarafından sürekli olarak genişleme ve kısaltma olanağı bulunduğu söz eder. Bu faaliyetlerin merkezinde ona göre Mizzî vardır ki o *Kütüb-i sitte*'de yer alan devasa biyografik râvî sözlüğünün ve *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* isimli derlemenin yazarıdır. Mizzî'nin çalışması, öğrencisi Zehebî (öl. 748/1348) ve İbn Hacer'in eserlerinin temelini teşkil etmektedir. *el-Mugnî fî'd-du'afâ*, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Tezkiretü'l-huffâz*, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübi's-sitte* ve *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı derlemeler, Zehebî'nin ricâl eserlerinin birkaçını oluşturur. Mezkûr son çalışmasında Zehebî, sadece bulabildiği tüm zayıf râvileri değil aynı zamanda ilk bakışta kusursuz olan çok sayıda râviyi de bir araya getirir. Bu eser, İbn Hacer tarafından revize edilerek genişletilir. Bunun sonucunda onun *Lisânü'l-mîzân*'ı ortaya çıkar. Her iki eserde de siyasi, kültürel, literal tarih ve teolojik tartışmalara ilişkin çok sayıda veri vardır.⁸⁵ Mezkûr ifadeleriyle Juynboll, hadis literatürünün gelişimi ve kaynaklarının

⁸³ Juynboll, "Ridjâl", 8/515-517. Juynboll'un ricâl literatürüne yönelik temel yaklaşımı, bu doğrultuda ortaya attığı iddiaları, ilgili iddialara nasıl bir incelemeyle ulaştığı, hangi ön kabullere sahip olduğu, sunduğu iddiaların gerçeği ne kadar yansıttığı, iddialarındaki delillerin durumu, öne sürdüğü iddiaların dışında ne gibi ihtimallerin olabileceği ve muhtemel durumlara temas edip etmediği konusunda geniş bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz - Kadir Sekmen, "G. H. A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.

⁸⁴ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 136.

⁸⁵ Juynboll, "Ridjâl", 8/517.

değerlendirilmesi üzerine bilgiler verir. Bu bilgiler, hadis literatürünün evrimi ve metodolojisi üzerine yaptığı eleştirilerden ziyade ağırlıklı olarak kaynakların incelenmesi ve yorumlanmasıyla ilgili temel konuları içerir.

Juynboll, listelenemeyecek çoklukta ricâl koleksiyonunun ortaya çıktığını belirterek bunları türlerine göre tasnif eder. Birincisi; sahâbeye ve onların Hz. Peygamber'in sözlerinin aktarımındaki rollerine ayrılmış koleksiyonlardır. Bu kapsamda çalışma yapan ilk kişi Hadramî'dir (öl. 297/909). Daha sonra İbn Hibbân *Târîhu's-sahâbe ellezîne ruviye 'anhümü'l-ahbâr* isimli bir eser derlemiştir. Bu çalışma İbn Abdülber'in (öl. 463/1071) *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Zehebî'nin *Tecrîdü esmâ'i's-sahâbe*, İbn Hacer'in *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* isimli eserleriyle geliştirilmiştir. İkincisi; özellikle Mu'tezile etkisiyle oluşturulan ricâl koleksiyonlarıdır. Kâ'bî'nin (öl. 319/931) *Kabûlü'l-ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl* isimli eseri buna örnektir. Üçüncüsü; Şîî ricâl çalışmalarıdır. İlk şîî ricâl çalışması Ebû Amr el-Keşşî'nin (öl. 340/951) eseridir. Dördüncüsü; Buhârî ve Müslim'in eserleri özelinde yapılan isnad incelemeleri sonucunda oluşturulan çeşitli koleksiyonlardır. Beşincisi; bölge veya şehir tarihleridir. Altıncısı; etrâf çalışmalarıdır. Bu türün en meşhur eseri Mizzî'nin *Tuhfetü'l-esrâf*'ıdır. Yedincisi; râvilerin isimleri etrafında ortaya çıkan müphem hususları çözmek amacıyla telif edilen eserlerdir. Sekizincisi; kadın râvi çalışmalarıdır. Dokuzuncusu; yıllara göre düzenlenmiş, o yıl ölen muhaddislerin ve diğer din âlimlerinin sıralandığı, sonunda da saf tarihsel verilerin eklendiği koleksiyonlardır. Onuncusu; hadis hocalarının listelerinin derlendiği zengin koleksiyon türü, diğer bir ifadeyle meşyeha olarak adlandırılan çalışmalardır.⁸⁶ Sonuç olarak ricâl koleksiyonlarını hadis râvilerinin biyografilerini, isnadlarını ve hadislerini içeren kapsamlı kaynaklar olarak değerlendirir ve bunların çeşitli türlerini ve her birinin hadis literatüründeki yerini açıklar. Yine bunların tarih içinde nasıl geliştiğine ve farklı akımlar veya topluluklar arasındaki hadis geleneğinin yansımalarına nasıl dönüştüğüne de odaklanır. Ricâl eserlerinin belirli türlerinin, özellikle Mu'tezile veya Şîî etkisi altında oluşturulduğu ve bu nedenle de belirli bir ideolojik veya metodolojik bakış açısını yansıtabileceğine dikkat çeker. Bu durum, kendi içinde belirli tür ricâl eserlerinin objektifliği veya tarafsızlığı konusunda potansiyel endişelere işaret eder. Bu şekilde ricâl koleksiyonlarının çeşitli türlerinin değerlendirilmesi gereken farklı yönlerini ele alır ve okuyuculara kendi perspektifinden bir bakış açısı sunar. Ayrıca bu çalışmalarla ilgilenenlerin kaynakları nasıl kullanacaklarını ve değerlendireceklerini anlatmaya çalışır.

Sonuç

Juynboll'un çalışmalarına topluca bakıldığında onun belli bir şablon üzerinden hadis literatürüne baktığı hemen fark edilecektir. Bu şablon da onun temel iddialarından oluşur. Bu iddiaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İsnad hicrî 70'li yıllardan itibaren başlamış ve giderek olgunlaşmıştır. Bu da yaklaşık hicrî ikinci asrın sonlarıdır.
2. İsnadın hicrî 70'li yıllardan öncesine doğru yansıtılması büyük oranda uydurmadır.
3. Cerh ve ta'dîl kuralları geç dönemde olgunlaşmış ve bu arada pek çok uydurma rivayet tedavüle sokulmuştur. Dolayısıyla hadis uydurmacılığı isnadın önleyiciliğine rağmen hala artmaya devam etmiştir.
4. Mevkuf ve maktû rivayetlerin ref' edilmesi olgusu kaynaklardaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tartışmalı hale getirmektedir.
5. Çoğunluğu tebeu't-tâbiîn olan müşterek râviler hadisin tedavüle çıkmasından ve isnadın geriye doğru yansıtılmasından sorumludur.
6. Müşterek râvi ve ondan rivayette bulunanlardan iki ve daha fazla râvisi olan kısmî müşterek râviler ile müdevvinler yani eser sahibi muhaddisler gerçek tarihi şahsiyetlerdir.

⁸⁶ Juynboll, "Ridjâl", 8/517-518.

Bunlar ve diğer ön kabulleri nedeniyle Juynboll, bilimsel objektifliğini daha en başından ihlal etmiş olmaktadır. Makalede üzerinde durulduğu üzere bu ön kabullerin kimi noktalarında ulaştığı sonuçlar ve genellemeler kabul edilemezdir. Müşterek râvinin hadisin icadından sorumlu tutulması ve isnadı güvenilir kılma çabası kendi iddiasıyla çelişkili ve tutarsızdır. Çünkü isnad sorulmaya hicrî 70'li yıllarda başlanmışsa bu şu anlama gelir; o yıllarda pek çok sahâbe hayattadır. Tâbiîn nesli de sadece bir nesil önde olan sahâbeden duydukları rivayetleri kendilerine 'kimden duydun' diye sorduklarında sahâbe hatırlayabilecek durumdadır. Isnad sorulmazken doğrudan 'Kâle Resûlullâh' diyen tâbiîn, isnad sorulunca zaten hafızasında taze olan sahâbeyi neden hatırlayamasın da isnadı geriye doğru uydursun? Bu husus tebeu't-tâbiîn nesli için de böyledir.

Temel iddialarını desteklemek için kaynaklara olan yaklaşımı da hem akademik hassasiyete hem de tarihsel verilere aykırıdır. Kendi görüşünü destekleyen kaynaklar otantik iken diğerleri uydurma olabiliyor. Örneğin, 'men kezebe' hadisi için Juynboll ilk kaynaklarda neden olmadığını sorguluyor. 'Şayet böyle bir hadis olsa ilk eserlerde olmalıydı' tahmininde bulunuyor ama konu hadis edebiyatının otantikliğine geldiğinde 'eserler sansürlenmiştir' diyebiliyor.

Juynboll'un hadis edebiyatına dair yaklaşımları ve bu konudaki değerlendirmeleri bilimsel anlamda birçok tartışmaya açık noktalar barındırmaktadır. Özellikle hadis edebiyatının oluşum süreçleri, eser adlarının kavramsallaşması ve bu süreçlerde karşılaşılan problemlerle ilgili verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Ancak başta ricâl ilmi olmak üzere sahih, musannef, sünen ve müsned gibi hadis edebiyatının temel kaynaklarına dair yaptığı analizlerin büyük bir kısmına katılmak mümkün değildir. Hangi türden olursa olsun kaynakların otantikliğine dair görüşleri genel olarak zayıf ve temelsizdir. Çünkü söylemlerinin çoğu varsayımsaldır, ideolojiktir ve delillerle desteklenmemektedir.

Oryantalist gelenek içinde görece objektifliği ve akademik hassasiyeti ile bilinen Juynboll, arz edilen noktalar itibarıyla bu intibaini zedelemektedir. İdeolojik tutumları ve bu tutumlar çerçevesinde ileri sürdüğü iddialar, onun çalışmalarına daha ihtiyatlı bir şekilde yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu kapsamda Juynboll'un hadis literatürüne dair ortaya koyduğu iddialar eleştirel bir gözle değerlendirilmelidir. Aksi takdirde hadis ilminin zengin literatürü ve metodolojik derinliği hakkında hatalı ve yetersiz sonuçlara varılabilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-îlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. 3 Cilt. Lübnân: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2000.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehzîb*. 15 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm, 1414/1993.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Câmî li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1357.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Yûsuf el-İş. Beyrût: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebevîyye, 1974.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1422/2001.
- Cûzcânî, Ebû İshak. *Ahvâlu'r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Semerrâi. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî vd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Tahkîku ismeyi's-sahîhayn ve ismi Câmî'i't-Tirmizî*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. çev. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmam'ın Sahifesi -Tertip, Terceme, Yorum-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. ed. S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber, S. M. Stern. London: George Allen & Unwin, 1971.
- Haccâc, Müslim. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1412/1991.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Hatîb, Muhammed Accâc. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1417/1996.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- İbn Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1412/1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferrec. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1430/2009.
- İbrahimî, Ebû Yûsuf Yakûb. *Kitabu'l-âsar*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afganî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehrese*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Juynboll, G. H. A. "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature". *Arabica* 39/3 (Nov. 1992). 287-314.
- Juynboll, G. H. A. "Mursal". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/631. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G. H. A. "Muşannaf". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/662-663. Leiden: Brill, 1993.

- Juynboll, G. H. A. "Musnad". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/705-707. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G. H. A. "Ridjāl". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/514-519. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G. H. A. "Raḥ". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/383-385. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G. H. A. "Şaḥīḥ". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/835-836. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G. H. A. "Sunan". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 9/874. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G. H. A. "Tadwīn". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 10/81. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G. H. A. "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science". *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 303-349.
- Juynboll, G. H. A. "İslâm'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi". *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. çev. Mustafa Ertürk. 39-58. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Juynboll, G. H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Juynboll, G. H. A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- Juynboll, G. H. A. *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru'l-Beşâr, 1414/1993.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile - Sekmen, Kadir. "G. H. A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- (Kızılkaya) Yılmaz, Rahile. "Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar (G. H. A. Juynboll)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 121-144.
- Khan, Alam. *Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs. *el-Müfḥîm limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb vd. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Medînî, Ali. *el-İlel*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1980.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2001.
- Mübârekfûrî, Safiyyürrahmân. *Minnetü'l-mün'im*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Özdemir, Ahmet. *Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Özer, Salih. "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri". *İsnad Analiz Yöntemleri*. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özgür, Ayşe. *Oryantalistlerin Tek Râvîli Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Schacht, Joseph. "A Revaluation of Islamic Traditions". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (Oct. 1949), 143-154.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1950.

- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî*. 2 Cilt. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tenvîrü'l-havâlik*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Osmân Abdîrrahmân. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tüccîbî, Ebü'l-Kâsım. *Bernâmec*. thk. Abdülhafız Mansûr. Tûnus/Libyâ: Dâru'l-'Arabiyye, 1981.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb. *Kitâbü't-tertib*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 620-647

Buhârî ile İlişkisi Bağlamında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin Hadis İlmindeki Yeri

The Position of Muhammad b. Salâm al-Bîkandî in the Science of Hadith in the Manner of His Relationship with al-Bukhârî

Muhammet Ali ASAR

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Hadith
Ankara/Türkiye

 muhammetali.asar@gmail.com  orcid.org/0000-0002-3672-5885

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 04.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Asar, Muhammet Ali. "Buhârî ile ilişkisi bağlamında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin Hadis İlmindeki Yeri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 620-647. <https://doi.org/10.52637/kiid.1507893>

Cite as: Asar, Muhammet Ali. "The Position of Muhammad b. Salâm al-Bîkandî in the Science of Hadith in the Manner of His Relationship with al-Bukhârî". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 620-647. <https://doi.org/10.52637/kiid.1507893>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Muhammet Ali ASAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial
4.0 (CC BY-NC) International License

Buhârî ile İlişkisi Bağlamında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin Hadis İlmindeki Yeri

Öz

Ebû Abdullah Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (öl. 225/839), 160/776 yılında âlimlerinin çokluğu ve halkının zenginliğiyle bilinen Buhara yakınlarındaki Bîkend kasabasında doğdu. Tarihî milattan önce yedinci asra kadar dayanan ve Mâverâünnehir bölgesinin başkenti de olan Bîkend şehri, ilk defa Muâviye (öl. 60/680) döneminde Müslümanların hâkimiyetine girse de şehrin tam ve kalıcı fethi Mâverâünnehir fâtihisi Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) tarafından gerçekleştirildi. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra önemli ilim merkezlerinden olup âlimleri ve muhaddisleri ile bilinen Bîkend şehrinde yetişen hadisçilerin önde gelenlerinden biri Muhammed b. Selâm'dır. Mâverâünnehir muhaddisi olarak meşhur olan ve Horasan'ın iki ilim hazinesinden biri kabul edilen Muhammed b. Selâm; hadis yolculukları yapmış, binlerce hadis ezberlemiş, yüzlerce hocadan hadis yazmış, çok sayıda kitap telif etmiş ve hadis tarihindeki etkileri günümüze kadar devam eden öğrenciler yetiştirmiştir. O; Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi meşhur hocaları ile Ebû Muhammed ed-Dârimî (öl. 255/869), Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (öl. 256/870) gibi yetiştirdiği talebeleri arasında ilmin intikaline katkı sağlamıştır. Onun en önemli talebesi Buhârî'dir. O, Buhârî'nin hadis öğrendiği ilk hocalarındandır. Bu makalede; Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin hayatı ve hadis ilmindeki yeri işlenmekte, Buhârî ile olan ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde Muhammed b. Selâm'dan naklettiği rivayetlerin detaylı analizleri yapılmakta, *Sahîh* özelinde o rivayetlerin sened formları çıkarılarak İbn Selâm'ın hocaları ve ilişkiler ağı ortaya konulmakta, kullanılan rivayet lafızları üzerinden dönemin hadis öğrenim yöntemleri tespit edilmektedir. Muhammed b. Selâm'ın *Sahîh*'te 125 rivayetinin olması, hadislerinin *Kütüb-i tis'a* içinde sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde bulunması ve onun eserleri vasıtasıyla günümüze ulaşması, Buhârî'nin İbn Selâm'dan naklettiği bazı rivayetlerin başka hiçbir hadis kaynağında bulunmaması gibi hususlar çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Buhârî, *Sahîh*, Rivayet.

The Position of Muhammad b. Salâm al-Bîkendî in the Science of Hadith in the Manner of His Relationship with al-Bukhârî

Abstract

Abû 'Abdullah Muhammad b. Salâm al-Bîkendî was born in 160 AH in the town of Bîkend, located near Bukhâra. This region was renowned for the abundance of its scholars and the wealth of its people. The city of Bîkend, which dates back to the seventh century BC, was the capital of the Transoxiana region. It was firstly brought under Muslim rule during the reign of Mu'awiya (d. 60/680), but the city was not permanently conquered until the time of the Qutayba b. Muslim (d. 96/715), conqueror of Transoxiana. Muhammad b. Salâm was one of the most prominent hadith scholars from the city of Bîkend, which was renowned for its scholars and muhaddiths. Following the city's conquest by the Muslims, Bîkend became one of the most significant centres of knowledge. Muhammad b. Salâm, renowned as the muhaddith of Mâverânayn and regarded as one of the two most esteemed scholars of knowledge in Khorasan, set forth many journeys on the purpose of acquiring hadith. He not only memorized thousands of hadiths and transcribed hadiths from hundreds of narrators but also authored numerous books, and trained students whose influence on the history of hadith persists to this day. He played a significant role in the transmission of knowledge between his esteemed teachers, including Abdullah b. Mubarak, Muhammad b. Hasan al-Shaybânî, Sufyân b. Uyayna, and his own students, such as Abû Muhammad al-Dârimî and Muhammad b. Isma'il al-Bukhârî. No doubt, al-Bukhârî was recognized as his most prominent student. It is known that Muhammad b. Salâm was one of al-Bukhârî's inaugural instructors. This article examines the life of Muhammad ibn Salâm al-Bîkendî and his contribution to the field of hadith, with

particular emphasis on his relationship with al-Bukhârî. In this context, the narrations that al-Bukhârî narrated from Muhammad b. Salâm in his work al-Jâmi al-Sahîh are analyzed in detail, the sanad forms of the narrations in the Sahîh are examined, Ibn al-Salâm's teachers and network of relations existed individuals are revealed. Also, the hadîth learning methods of that era are explained through lexical sophistication of the terms in Riwâyas. In essence, it is important that Muhammad b. Salâm revealed 125 narrations in the Sahîh, that the narrations in which he takes part in the isnad chain are found only in al-Bukhârî's Sahîh among the Kutub al-Tis'a and have survived to the present day through his other works, and that some of the hadiths he narrated are not found in any other hadith source demonstrates the significance of this study.

Keywords: Hadith, Muhammad b. Salâm al-Bîkendî, Bukhârî, *Sahîh*, Narration.

Giriş

Muhammed b. Selâm (160-225) Mâverâünnehir bölgesinde yer alan ve Buhara'ya yaklaşık kırk beş kilometrelik bir mesafede bulunan Bîkend şehridir. Bîkend büyük ve güzel bir belde olması ve âlimlerinin çokluğu ile bilinmektedir. Tüccarları ve ribatlarıyla meşhurdur. Kaynaklarda korunaklı bir kalesi, mihrabının süslemeleriyle dillere destan olmuş bir Cuma caminin varlığından bahsedilir.¹ Tarih boyunca bir Türk şehri olan Bîkend'in Müslümanların hâkimiyetine girmesi Muâviye b. Ebû Süfyân (öl. 60/680) zamanına dayanır.² Ancak şehir tam ve kalıcı olarak Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) tarafından hicrî 87 yılında fethedilmiştir. Bîkend'in fethi sayesinde Müslümanlar elde ettikleri altın, gümüş, değerli eşyalar ve silahlarla ciddi manada zenginliğe ve refaha kavuşmuşlardır.³ Ayrıca Bîkend âlimleriyle özellikle de muhaddisleriyle meşhurdur.⁴

Muhammed b. Selâm'ın yaşadığı yıllarda İslâm dünyasına Abbâsî devleti egemendir. O dönemde Muhammed Mehdî (158-169), Mûsâ el-Hâdî (169-170), Hârûnurreşîd (170-193), Muhammed Emîn (193-198), Me'mûn (198-218) ve Mu'tasım (218-227) olmak üzere altı halife idareyi üstlenmiştir.⁵ Onun gençlik yıllarının geçtiği halife Hârûn dönemi, Abbâsî devletinin en parlak devridir. Bu dönemde devletin birliği sağlanmış, adalet ve emniyet tesis edilerek ticaret, sanat ve ilim adamlarının memleketin her tarafına seyahat etmeleri temin edilmiş, halifenin sarayı dünyanın dört bir yanından gelen âlimler, hâkimler tarafından ilim-irfan merkezine dönüştürülmüştür.⁶ Hârûn'dan sonra yerine geçen oğulları Emîn ve Me'mûn'un saltanatları zamanında da ilim, kültür ve sanattaki terakki devam etmiştir.

Me'mûn dönemi ve sonrasının en etkili siyasî olayı mihnedir. Muhammed b. Selâm'ın hayatının önemli bir bölümü mihne yıllarında geçmiştir. Mihne; ilmî ve ideolojik baskının

¹ Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/533.

² Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Hicr, 1997), 11/271.

³ İbn Kesîr, *Bidâye*, 12/408.

⁴ Bîkendli muhaddislerin önde gelenlerinden bazıları şunlardır: Ebû Ahmed Muhammed b. Yûsuf el-Bîkendî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Bîkendî, Ebû Saîd el-Bîkendî, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ca'fer el-Bîkendî, Muhammed b. İshâk el-Bîkendî bunların önde gelenlerindendir. bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/533. Hicrî dördüncü asra kadar Bîkend beldesinin hadis ilmindeki yerinin incelendiği bir tebliğde aralarında Muhammed b. Selâm'ın da olduğu Bîkend'in önde gelen on dokuz muhaddisi kısaca tanıtılmıştır. İlgili çalışma için bk. Dursun Sarı, "Bîkend Beldesinin Hadis İlmindeki Yeri (Hicrî Dördüncü Asra Kadar)", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı*, ed. Murat Şimşek - Yakup Koçyiğit (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 65-79. İlgili tebliğinde Sarı, Bîkend belesindeki muhaddisleri incelemiş, beldenin hadis ilmindeki yerini tespit etmiştir. İncelemenin neticesinde Bîkendli muhaddislerin hem Buhara hem de diğer İslam coğrafyalarında yetiştirdikleri öğrencilerle ve yaptıkları rihlelerle hadis ilmine katkı sundukları tespit edilmiştir. Bîkend beldesinin ve Bîkendli muhaddislerin tanıtıldığı tebliğde hakkında bilgi verilen on dokuz muhaddisten biri de Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'dir.

⁵ Nuri Ünlü, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1984), 127-137.

⁶ Ünlü, *İslâm Tarihi*, 129-132.

şiddete dönüştüğü yönetim organizasyonudur. Mihne, gerçekleştiği süreçte ve sonrasında İslâm dünyasının siyaset, ilim ve kültür hayatını derinden etkilemiştir.⁷

Muhammed b. Selâm'ın gençlik yıllarını geçirdiği dönemde hadis ekolü ile kelam ve fıkıh ekolleri arasındaki fikrî tartışmalar oldukça sertleşip politik bir hüviyet kazanmıştı. Tartışmalardaki temel ayrışma noktası itikâdî konulardı. Özellikle sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde görülmeyip daha sonraları ilmî ve siyasî gündemi meşgul eden Kur'ân'ın yaratılmışlığı mevzu bu konular arasında başat rol oynamıştır.⁸ Siyasî ideolojinin taraf ya da karşıtları itikâdî meseleler üzerinden belirlenir olmuştur. Neticede hicrî 218-234 yılları arasında halku'l-Kur'ân inancını herkesin benimsemesi resmen istenmiş, bu inancı benimsemeyenler ağır yaptırımlarla karşılaşmıştır.⁹

İslâm ilim ve kültür tarihi içinde Abbâsî devrinin ilk iki asrı İslâmî ilimlerin gelişimi açısından önem arz etmektedir. Özellikle Muhammed b. Selâm'ın da yaşadığı iki ve üçüncü asırlarda İslâmî ilimlerin tüm dallarında asırları sâri etkisi olan eserler telif ve tasnif edilmiştir.¹⁰

Bu dönemde Müslümanlar gerek naklî gerekse aklî ilimlerin hemen hepsiyle meşgul olmuşlar, Kûfe ve Basra'dan sonra Bağdat da İslâmî ilimlerin merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Dil, astronomi, tıp, coğrafya sahasında da önemli çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Özellikle Me'mûn zamanında sarayda kelâmî ve felsefî tartışma programları düzenlemiş, Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesi ivme kazanmış, onun Bağdat'ta kurduğu Beytülhikme; tercüme ve araştırma enstitüsü, gözlemevi ve kütüphane fonksiyonlarını icra etmiştir.¹²

Muhammed b. Selâm'ın yaşadığı dönemde hadis ilmine gelince; sahâbe döneminden itibaren hadisleri anlama ve yorumlamadaki yaklaşım farkı ikinci asrın ortalarından itibaren Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y adı altında ekolleşmiş, her iki ekolün farklı yaklaşımları hadislerin sübutunun tespiti ve anlaşılmasında tezahür etmiştir. İmanın tanımı ve mahiyeti çerçevesindeki farklı görüşler de başka bir ayrışma noktasını teşkil etmiştir. İkinci asrın ortalarına doğru Mu'tezile mezhebinin de ortaya çıkmasıyla inanç konusundaki tartışmalar hararetlenmiş, üçüncü asırda ise Mu'tezile, Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y arasındaki fikrî tartışmalar yoğunlaşmıştı. Bu dönemde Ehl-i hadîse yöneltilen eleştirilere cevaplar verilmiş, hadis usul ve kaideleri yazılı hale getirilmiş, hadis ilimleriyle ilgili temel eserler kaleme alınmış, hadis kaynaklarında Ehl-i hadîsin İslâm anlayışı ortaya konmuştur. Hadisçiler, konulu hadis kitaplarında itikâdî ve fikhî görüşlerini beyan etmiş, özellikle fikhî kanaatlerini sergilemek için sünenleri telif etmişlerdir.¹³

Muhammed b. Selâm'ın doğduğu yıllarda hadis tasnif faaliyetlerinin günümüze ulaşan ilk örnekleri ortaya çıkmaya başlamış, onun yaşadığı dönemde önemli eserler telif edilmiştir. Kendisinin de hadis ilminin her alanına dair eserler tasnif ettiği nakledilmektedir.¹⁴ Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'*, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *el-Müsne'd*i, Abdürrezzâk'ın (öl. 211/826) *el-Musannefi* o hayatta iken tasnif edilmiş eserlerdendir.

⁷ "Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü devlet zoruyla benimsetmek amacıyla bazı hadis âlimlerinin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylar ve yönetimin bu konudaki tavrı Mihne olarak isimlendirilmiştir." bk. Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 144.

⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakkı min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Az (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1419), 1/39.

⁹ Kaya, *Hadis Tartışmaları*, 148.

¹⁰ Kaya, *Hadis Tartışmaları*, 171.

¹¹ Ünlü, *İslâm Tarihi*, 146.

¹² Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/101-104.

¹³ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 135-140.

¹⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/630.

Bu makalede; Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin hayatı ve hadis ilmindeki yeri, has talebesi Buhârî ile ilişkisi çerçevesinde işlenmektedir. Buhârî'nin çocukluk döneminde hocalığını yapan Muhammed b. Selâm'ın *Sahîh*'te 125 rivayeti bulunmakta, Buhârî'nin diğer eserlerinde de hadisleri yer almaktadır. Ancak Buhârî'nin eserleri dışında hiçbir temel hadis kaynağında rivayeti bulunmamaktadır. Bu durum hem Muhammed b. Selâm'ı daha yakından tanıma ve tanıtmayı hem de İbn Selâm-Buhârî ilişkisini detaylı bir şekilde incelemeyi gerektirmektedir. Muhammed b. Selâm'ın hadisçiliğine dair herhangi bir ilmî çalışmanın şu ana kadar yapılmamış olması da konunun önemini ve çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

1. Hayatı, İlmî Kişiliği ve Hadisçiliği

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâm b. el-Ferec es-Sülemî el-Buhârî el-Bîkendî'dir. Buhârâ yakınlarındaki Bîkend kasabasına nisbet edilir.¹⁵ Bundan dolayı Bîkendî nisbesiyle anılır. Bîkend ismini Beykend şeklinde kaydedenler olsa da¹⁶ yaygın ve kabul görmüş kullanımı Bîkend'dir.¹⁷ Bir Arap kabilesi olan Beni Süleym'in azatlısıdır. Babasının adının "Selâm mı yoksa Sellâm mı?" olduğu tartışmalıdır. Ancak kendisinden babasının adının Sellâm değil de Selâm olduğu nakledilir.¹⁸ Aslında bu ismin genel kullanımı "Sellâm" şeklindedir. Çoğu kişi için de bu şekilde telaffuz edilmiştir. Bu genel kullanımın istisnası meşhur sahâbî Abdullah b. Selâm ve Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'dir.¹⁹ Bu istisnanın beş kişi için söz konusu olduğu nakledilmektedir.²⁰ İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) kimi âlimlerin bu ismi teşdîd ile "Sellâm" kiminin de tahfîf ile "Selâm" olarak söylediğini ancak şeddeli kullanımın daha yaygın olduğunu belirtir. Kendi tercihinin şeddesiz kullanım olduğunu bildiren İbnü's-Salâh bu görüşü daha sağlam bulmaktadır.²¹

Muhammed b. Selâm, Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) vefat ettiği gece doğmuş,²² hicrî 225 yılında Safer ayının yedisinde Pazar günü atmış beş yaşında vefat etmiştir.²³ Hicrî 227 tarihinde vefat ettiği de nakledilmektedir.²⁴ Kaynaklarda oğlu Ebû İshâk İbrâhim'den bahsedilmekte onun da muhaddis olduğu vurgulanmaktadır.²⁵

Muhammed b. Selâm imam, hâfız ve münekkîd bir muhaddis olarak tanıtılmakta ve ilim deryalarından biri olarak nitelendirilmektedir.²⁶ Horasan'ın iki büyük ilim hazinesi olduğu bunlardan birinin İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) diğerinin de Muhammed b. Selâm'ın yanında bulunduğu belirtilir.²⁷ Büyük muhaddislerden olup çok sayıda hadis naklettiği ve hadis öğrenimi için çeşitli yolculuklar yaptığı bilinmektedir.²⁸ Kaynaklarda Buhara'nın muhaddisi²⁹

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/628; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (B.y: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 6/146.

¹⁶ Sarı, "Bîkend", 67.

¹⁷ Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed el-Huveyyî, *Naẓmu 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Nevaf Abbâs Habîb el-Münâvîr (Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ, 2015), 317.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 10/629.

¹⁹ Abdurrahman Celâleddîn es-Süyûtî, *et-Tevşîḥ şerḥu'l-câmi'i's-şahîḥ*, thk. Rıdvân Câmî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998), 1/110.

²⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferah el-İşbîlî, *el-Ġarâmiyye fî muşṭalaḥi'l-ḥadîs* (Medine: Dâru'l-Meâsir, 2003), 77.

²¹ Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Ma'rîfetü envâ'i 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Nûreddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 345.

²² Zehebî, *Siyer*, 10/630.

²³ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr* (Haydarâbad: Dâiretü'l-meârif, ts), 1/110; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, 1962), 2/405; Zehebî, *Siyer*, 10/630.

²⁴ Huveyyî, *Naẓmu 'ulûmi'l-ḥadîs*, 317.

²⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1952), 2/129.

²⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/628.

²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/362.

²⁸ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 25/343.

²⁹ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehabî, *Tezķiratü'l-ḥuffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/9.

ve Mâverâünnehir'in muhaddisi olarak tanıtılması önemlidir.³⁰ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi hadis tarihinin büyük âlimleri ona hürmet gösterip onun hadis ilmindeki üstün mevkiini ikrar etmişlerdir.³¹

O, genelde hadis ilminde ta'dîl lafızlarının en üstünlerinden ve kişinin hadis rivayetinde sağlamlığına vurgu yapan "sebt" vasfıyla anılıp sika bir muhaddis olarak tanıtılmakta,³² aynı zamanda fakih olarak da bilinmektedir. Beş bin hadis ezberlediği nakledilmekle birlikte³³ elli bin hadis ezberlediği de belirtilmektedir.³⁴

Muhammed b. Selâm, imlâ meclislerine ve bu meclislerde hadis yazmaya çok ehemmiyet vermektedir. Bu bağlamda bir gün hocasının huzurunda ders halkasında iken İbn Selâm'ın kalemi kırılır. Kendisine bir kalem getirene bir dinar vereceğini ilan eder. Bunun üzerine o kadar çok kalem getirilir ki adeta kalem yağar.³⁵ Onun bir kaleme bir dinar gibi çok yüksek bir meblağ ödeyeceğini söyleme sebebi hadis tahammülünden kısa süreliğine de olsa mahrum kalma endişesidir. Zira o sırada imlâ meclisindedir ve hocası hadis yazdırmaktadır.³⁶ Bu durum onun için hadis yazmanın ne denli önemli olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. O, mal varlığını ilim yolunda harcamaktan çekinmemiş; ilim tahsili ve neşri için kırkar bin dinar harcamıştır. Ancak o, ilmin neşrinde harcadığı kırk bin dinarı da ilim öğrenme uğrunda harcamadığı için hayıflanmıştır.³⁷ Muhammed b. Selâm, engin ilmî birikimi ve Buhara'daki ders halkalarından dolayı adeta efsaneleşmiştir. Bu çerçevede cinlerin ondan kendileri için özel bir imlâ meclisi kurmasını istedikleri, şayet bunu yaparsa meclislerinin insanlarınkinden daha kalabalık olacağını söyledikleri iddia edilmiştir.³⁸

İbn Selâm, Ehl-i re'yin önde gelen temsilcilerinden biri olan³⁹ ve aralarında dinî konularda görüş ayrılıkları ve fikhî konularda yaklaşım farkları bulunan Ahmed b. Hafs⁴⁰ ile çok yakın dosttur. Ehl-i re'y-Ehl-i hadîs çatışması dikkate alındığında Muhammed b. Selâm'ın kişisel ilişkilerini dinî konulardaki görüş ayrılıkları üzerine inşa etmediği görülmektedir. O, öğrencilerini ilme teşvik etmiş, onların ilmî seviyelerini övmüş, onlarla övünmüş ve onları diğer âlimlere tanıtmıştır. Henüz küçük bir çocuk iken yetmiş bin rivayeti ezberleyen seçkin talebesi Buhârî'yi diğer âlimlerle tanıştırmıştır.⁴¹

Muhammed b. Selâm, hadisleri dinin kaynağı olduğu için öylece kabul ederek öğrenmek isteyen (sâhib-i sünne)⁴² sünnet ehli; hadisi kendi re'yini güçlendirmek için elde etmek isteyen de (sâhib-i bid'a) bid'at ehli olduğunu savunur.⁴³ Buradan hareketle kendisinin Ehl-i hadîse müntesip olduğu ve Ehl-i hadîsin karşısındaki tüm gruplar için çatı isim olan re'y ya da bid'at taraftarlarına muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

Ehl-i hadîs ekolünden olan Muhammed b. Selâm'ın Allah'ın eli, yüzü, istivâsı, nüzûlü gibi haberî sıfatlara bakışı da Ehl-i hadîsin yaklaşımı ile aynen örtüşmektedir. Bu çerçevede o, bir

³⁰ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbad: Matbaatü Dâri'l-Meârif, 1326/1908), 9/212; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/146.

³¹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/165.

³² Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîşu'l-müteşâbih fi'r-resm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimeşk: Dâru Talas, 1985), 1/127; Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *es-Şikât* (Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, 1373), 9/75.

³³ Sem'ânî, *Ensâb*, 2/404.

³⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *el-İber fî haberî men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/310.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/629.

³⁶ Abdülfettah Ebû Gudde, *Kıymetü'z-zemen 'inde'l-'ulemâ* (Haleb: Mektebü'l-Matbûât, ts.), 32.

³⁷ Zehebî, *Siyer*, 10/628-630.

³⁸ Zehebî, *Siyer*, 10/629.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), Mukaddime/93.

⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, 10/630.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/340.

⁴² Sâhib-i sünne ve sâhib-i bid'a terimleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 40-52.

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 9/144.

gün hocası Abdullah b. el-Mübârek'e Şaban ayının on beşinci gecesinde Allah'ın yeryüzüne nüzûlü konusunu sorar. Hocası İbnü'l-Mübârek de ona: "Niçin Şaban ayının on beşinci gecesi olsun ki her gece iner?" diyerek cevap verir. Orada bulunan bir kişi: "Nasıl iner? O, mekândan münezzeh değil mi?" diye sorar. Bunun üzerine Abdullah b. el-Mübârek: "Dilediği gibi iner." şeklinde karşılık verir. Bu olayı nakleden İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Abdullah b. el-Mübârek'in: "Kim seni bu fikrinden dolayı müşebbih olarak tanımlarsa bil ki o kişi Cehmî'dir." sözünü de nakleder.⁴⁴ Muhammed b. Selâm'ın Allah'ın nüzûlü ile ilgili hocasının verdiği cevabı kabul etmesi ve herhangi bir çekince ya da itirazda bulunmaması Muhammed b. Selâm'ın aynı görüşü benimsediğine delalet etmektedir.

Hadisin her alanında olduğu gibi İslâmî ilimlerin farklı dallarına dair de çok sayıda eseri bulunan⁴⁵ Muhammed b. Selâm'ın "*Kitâbü's-sünne ve'l-cemâ'at*" adlı bir eseri de vardır. Bu kitabında o; Cehmîyye'nin ve Sümeniyye'nin⁴⁶ ortaya çıkışı, fikirleri ve Allah'ın âyetlerini nasıl inkâr ettikleri konusunu işlemektedir. İbn Teymiyye bu esere atıfta bulunmaktadır.⁴⁷

Hız. Peygamber'in güzel ahlakını kendine rehber edinen Muhammed b. Selâm, sünnet-i seniyyeye tam olarak ittiba etmiştir. Ona göre düzgün bir hayat ancak Allah Resûlü'nün örneğinde yaşanabilir. Sünnetin belirlediği sınırların dışına çıkan her mezhep ve ideoloji yok olmaya mahkumdur.⁴⁸

Muhammed b. Selâm'ın hadisçiliğine dair verilen bilgilerde onun hadis tahammül ve edâ yöntemlerinden arz metodunu kabul etmediği anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'den (öl. 463/1071) yapılan bir nakilde bu husus açıkça görülmektedir. Bu nakilde Hatîb, aynı zamanda Muhammed b. Selâm'ın hocası da olan Vekî' b. Cerrâh'ın: "Arz yöntemiyle tek bir hadis dahi almadım." sözünü aktardıktan sonra Muhammed b. Selâm'ın da İmam Mâlik'in ders halkasında bulunmasına rağmen ondan hadis nakletmemesini buna bağlamaktadır. O, ders halkasındaki öğrencilerin İmam Mâlik'e hadis arz ettiklerine şahit olmuş bundan dolayı İmam Mâlik'ten hadis tahammül etmemiştir.⁴⁹ Öğrencisi Buhârî'nin hoca ile öğrencisi arasında semânın gerçekleşmemesini hadis öğretimi açısından büyük bir eksiklik olarak görmesinin⁵⁰ temelinde hocası Muhammed b. Selâm'ın bu yaklaşımının etkili olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Buhârî, hadis edâ ve tahammülünde kıraat ve arz yönteminin sıhhati konusunda hocası gibi düşünmemekte; hadis öğretiminde kıraat ve arz metodunun sıhhatinde ve cevazında şüpheye mahal olmadığını vurgulamaktadır.⁵¹ Muhammed b. Selâm'ın da aralarında bulunduğu kimi muhaddisler hadis naklinde kıraat ve arz yöntemini mekruh saymaktadır. Hatta bunlara göre bir muhaddisin ağzından işitilmeyen bir hadisin rivayet edilmesi ve ezberlenmesi helal dahi değildir.⁵²

Hicrî ilk asırda lehte ve aleyhteki rivayetlerden kaynaklı ciddi tartışma konularından biri olan hadislerin yazılması meselesinde Muhammed b. Selâm, hadislerin yazılmasının yasak

⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi'n-nüzûl* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1977), 52.

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/630.

⁴⁶ Sümeniyye; Müslümanlar tarafından Budist inancını benimseyenler için kullanılan bir teridir. İslâm'dan hemen önce ve daha eski devirlerde Mâverâünnehir halkının çoğunlukla bu mezhebin müntesibi olduğu nakledilir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/132-133.

⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 6/361.

⁴⁸ Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, *el-Ahlâku'l-fâzıla* (Riyad: Matbaatü Sefir, ts.), 64.

⁴⁹ İbrâhim b. Mûsâ b. Eyyûb el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Salâh Fethî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/284.

⁵⁰ Mustafa Karabacak, "Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri", *Mütefekkir* 6/12 (2019), 371.

⁵¹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühry b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 6.

⁵² Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd (b.y.: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/508.

olmadığını savunmaktadır. Onun Hz. Ali'nin hadis sahîfesinin olduğuna dair nakli bunu göstermektedir.⁵³

Kendisinden asırlar sonra gelen hadis âlimlerinin ilmî merakını celbeden Muhammed b. Selâm hakkında bazı eserler de yazılmıştır. Bu çerçevede; meşhur hadis hâfızı Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzîrî'nin (öl. 656/1258) *el-İ'lâm bi-ahbâri şeyhi'l-Buhârî Muhammed b. Selâm* adlı eseri telif etmesi Muhammed b. Selâm'ın hadis alanındaki değerini gösterir.⁵⁴

2. Hocaları

Muhammed b. Selâm, dört yüz civarında hocadan hadis yazmıştır. Hadis tarihine etki etmiş, eserleri ve isimleri altında oluşan ekoller ile hadis ilminde çığır açmış, hadisın tespiti, yorumlanması, ricâli, hadis ilimleri vb. alanlardaki katkılarıyla hadis ilmiyle özdeşleşmiş hocalardan hadis öğrenmiştir. İmam Mâlik, Abdullah b. el-Mübârek, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. el-Cerrâh, Ebû İshâk el-Fezârî gibi isimler burada zikredilebilir. Bunların dışında meşhur hocaları arasında; İsmâil b. Ca'fer, Hüseyim b. Beşîr, Celîl b. Abdülhamid, Ebû Bekr b. Ayyâş, İbrâhim b. Abdurrahman el-Harezmi, İsmâil b. Uleyye, Ebû Damra Enes b. İyâz, Ebû Abdurrahman el-Mervezî, Hasan b. Mihrân el-Kirmânî, Humeyd b. Abdurrahman er-Ruâsî, Hâlid b. Abdullah el-Vâsitî, Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî, Abdullah b. Hâlid el-Becelî, Ubeydullah b. Saîd el-Kûfî, Ebû Abdurrahman Ubeyd b. Ömer el-Basrî, Abîde b. Humeyd, Ömer b. Ubeyd et-Tanâfisî, Muhammed b. Hasan el-Vâsitî, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, Ebû Ömer Hafs b. Mansûr el-Bikendî, Abdullah b. Nümeyr, Mu'temir b. Süleyman, Abde b. Süleyman, Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, Yezîd b. Hârûn gibi birçok muhaddis bulunmaktadır. Muhammed b. Selâm; İmam Mâlik'in ders halkalarına katılmış, öğrencilerin ona hadisleri arz ettiklerini müşahade edince ondan hadis almamıştır.⁵⁵ Ondan hadis dinlediğine dair bilgi de nakledilir.⁵⁶ Ayrıca İmam Mâlik'e hadis arz edildiğinde ondan hadis almadığı ancak İmam Mâlik'in bizzat hadis naklettiğini görünce ondan hadis aldığı ifade edilmiştir.⁵⁷

2.1. Buhârî'nin Sahîh'indeki Hocaları

Fuat Sezgin (1924-2018), Buhârî'nin Muhammed b. Selâm'dan 119 müsned hadis tahrîc ettiğini belirtmiş ve onun 28 hocasını tespit etmiştir.⁵⁸ Buhârî'nin *Sahîh*'inin ve hocalarının incelendiği başka bir çalışmada Buhârî'nin Muhammed b. Selâm kanalıyla 125 hadis tahrîc ettiği nakledilmektedir.⁵⁹ Bizim tespitimize göre Buhârî, hocası Muhammed b. Selâm'dan merfû, mevkuf ve maktû olmak üzere 125 hadis nakletmiş, İbn Selâm bunları 34 hocasından almıştır. *Sahîh*'teki hocalarının sayısındaki farklılıklar genellikle Muhammed b. Selâm'ın kimliğinin tespitindeki problemten kaynaklanmaktadır. Buhârî, eserinde yirmi dört yerde hocasından hadis naklederken "haddesenî Muhammed" kalıbını; otuz bir yerde de "haddesenâ Muhammed" kalıbını kullanmıştır. Bu şekildeki kullanımların bazılarında Muhammed'in kim olduğu tartışmalıdır. Yalın olarak kullanıldığında Muhammed'in çoğunlukla Muhammed b. Selâm'a delalet ettiği ifade edilse de bu konuda farklı görüşler de dile getirilmiştir. Örneğin "Cenâiz" bölümünde Muhammed→Abdülvehhâb es-Sekaff→Eyyûb→Muhammed→Ümmü Atiyye→Hz. Peygamber şeklindeki bir senedde Buhârî'nin hocası Muhammed'in kimliği tartışılmıştır.⁶⁰ Aynî (öl. 855/1451), buradaki kişinin öncelikle Muhammed b. Selâm olduğunu

⁵³ Abdülhalîm Mahmûd, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 41.

⁵⁴ Muhammed Râşid Halîfe, *Medresetü'l-hadîs fi Mısr* (Kahire: el-Heyetül'l-Âmmeti li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, ts.), 67.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/340-341; Zehebî, *Siyer*, 10/629.

⁵⁶ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 3/117.

⁵⁷ Burhânüddîn İbrâhim el-Bikâî, *en-Nuketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-elfiye*, thk. Mahir Yasin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 2/47.

⁵⁸ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 283.

⁵⁹ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları* (Konya: Nükte Kitap Yayınları, 2003), 163.

⁶⁰ Buhârî, "Cenâiz", 9.

ifade ederken⁶¹ Kastallânî (öl. 923/1517) bu kişinin Muhammed b. Müsennâ olduğunu, Muhammed b. Selâm olabilmemesinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu belirtmektedir.⁶²

Bazı tariklerde de hoca talebe ilişkileri ve senedin formu dikkate alındığında yalın "Muhammed" kullanımının tam olarak Buhârî'nin hocası Muhammed b. Selâm'ı andırmasına karşın oradaki "Muhammed" ifadesinden kasıt İbn Selâm değildir. Örneğin "Ehâdisü'l-enbiyâ" bölümünde geçen bir hadisin senedi şöyledir: Muhammed→Abdullah→Ma'mer→Zührî→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Ömer→Hz. Peygamber.⁶³ Burada genellikle İbn Selâm'a delalet eden "haddesenî Muhammed" kalıbı kullanılmıştır. Seneddeki Abdullah; İbn Selâm'ın hocası İbnü'l-Mübârek'tir. Hal böyle iken muhaddislerin ittifakıyla Buhârî'nin bu senedde hadis aldığı kişi İbn Selâm değil Muhammed b. Mukâtil'dir.⁶⁴

Bazı senedlerde yalın olarak kullanılan "Muhammed"i şârihlerin İbn Selâm olarak yorumlaması da hoca ve rivayet sayısındaki farklılıkların sebebidir. Bunun örneği Muhammed b. Selâm-Abdürrezzâk b. Hemmâm ilişkisinde görülmektedir. Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın, İbn Selâm'ın hocaları arasında zikredilmesine rağmen bu konuda tereddütler de söz konusudur. Şöyle ki; rivayetin aynı sened ve metinle Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde yer alması ve Müslim'in hocası Muhammed b. Râfi'nin Buhârî'nin de hocası olması tereddüdün temel kaynağıdır. Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bir rivayetle⁶⁵ Müslim'in *Sahîh*'indeki bir rivayet⁶⁶ sened ve metin itibarıyla aynıdır. Müslim'in Muhammed b. Râfi' olarak kimliğini açıkça verdiği râvi Buhârî tarafından "haddesenâ Muhammed" şeklinde söylendiği için kapalıdır. Buhârî şârihi Kastallânî; söz konusu râvinin öncelikle Muhammed b. Selâm olduğunu, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî de olabileceğini, Muhammed b. Râfi' olmasının da muhtemel bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Buhârî şârihlerinden Zekeriyâ el-Ensârî de (öl. 926/1520) Muhammed b. Selâm'ı önelemekle birlikte söz konusu râvinin Kastallânî'nin zikrettiği üç Muhammed'den biri olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁸ Bu çalışmamızda da Buhârî şârihlerinin tercihi dikkate alınarak hareket edildi ve hem hoca hem de rivayet sayılarında "Muhammed" adlı râvi İbn Selâm olarak kabul edildi. Ancak bu rivayetteki kanaatimiz onlardan farklıdır. Çünkü ricâl ve tabakât kitaplarında Muhammed b. Selâm ile Abdürrezzâk arasında hoca-talebe ilişkisine dair bir bilgi yer almamaktadır. Söz konusu rivayette Buhârî'nin hocasının Muhammed b. Selâm değil de Muhammed b. Râfi' olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimali kuvvetlendiren etkenler şunlardır: Mezkûr rivayet aynı sened ve metinle Müslim'in *Sahîh* adlı eserinde yer almaktadır ve orada Muhammed'in kimliği açıktır. Muhammed b. Râfi', Buhârî'nin *Sahîh*'te hadis tahrîc ettiği "Muhammed" adlı hocalarındandır ve ondan yedi hadis almıştır.⁶⁹ İbn Selâm ile Abdürrezzâk'ın ilişkisine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yokken Muhammed b. Râfi' ve Abdürrezzâk arasında hoca-talebe ilişkisi vardır.⁷⁰

Aşağıda Muhammed b. Selâm'ın *Sahîh*'teki hocaları *Sahîh*'teki rivayet sayıları dikkate alınarak tanıtılmakta, makale hacmi de gözetilerek *Sahîh*'te beş ve daha fazla hadisi tahrîc edilen hocalara yer verilmektedir.

⁶¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/42.

⁶² Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi şahîhi'l-Buḥârî* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323/1905), 2/385.

⁶³ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 18.

⁶⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 5/368.

⁶⁵ Buhârî, "İtk", 17.

⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), "Kitâbü'l-elfâz mine'l-edeb", 15.

⁶⁷ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 4/323.

⁶⁸ Ebü Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Tuḥfetü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Süleyman b. Azemî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 5/333.

⁶⁹ Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, 161.

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 12/215.

Abde b. Süleyman (öl. 187/802)

İsmi Abdurrahman, lakabı Abde, künyesi Ebû Muhammed'dir. Hicrî 187 senesinde Kûfe'de vefat etmiştir. Sikadır.⁷¹ Zehebî onu hâfız, hüccet ve kudve gibi vasıflarla nitelendirmiş, Ahmed b. Hanbel ve İclî de sika olduğunu vurgulamıştır.⁷² *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Abde b. Süleyman'dan naklettiği on dokuz hadis vardır.

Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzım es-Sa'dî (öl. 194/809)

Hicrî 113 senesinde doğmuş, 194'de vefat etmiştir. Zehebî onu imam, hâfız ve hüccet olarak tanıtır. Çocuk yaşta gözlerini kaybetmiştir. Hişâm b. Urve ve A'meş en çok etkilendiği hocalarındandır. Yirmi yıl A'meş'in meclisine devam etmiştir. A'meş'ten bin altı yüz hadis ezberlediği nakledilir. Ali b. el-Medîni (öl. 234/848) Ebû Muâviye'den A'meş kanalıyla gelen bin beş yüz hadis yazdığını belirtmektedir. Hadis münekkitlerinin çoğu onu sika kabul etmekle birlikte tedlîs yapmakla eleştirilmiştir. Ayrıca ircâ görüşünü benimsediği için tenkit edilmiş, Ebû Dâvûd onu Kûfe'de Mürcie'nin başı olarak tanıtmıştır. Hatta Vekî' b. el-Cerrâh bu yüzden cenazesine katılmamıştır.⁷³ Müdellis râvileri tanıtan eserlerde de ismi geçmektedir.⁷⁴ *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Ebû Muâviye'den naklettiği on sekiz hadis vardır.

Abdülvehhâb b. Abdülmecid b. es-Salt es-Sekafî (öl. 194/809)

Hicrî 108 yılında doğup 194 senesinde vefat etmiştir. Eyyûb es-Sahtiyânî ve Mâlik b. Dînâr meşhur hocalarındandır. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshâk b. Râhûye, Kuteybe b. Saîd ise öğrencilerindendir. Sika kabul edilmekle beraber ömrünün sonlarına doğru ihtilât yaptığı, bundan dolayı da hadis rivayetinde sika olan durumunun değiştiği nakledilir. Ancak ihtilât yapmaya başladıktan sonra hadis rivayet etmediği ve sika vasfının değişmediği de vurgulanmaktadır.⁷⁵ *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Abdülvehhâb'tan naklettiği on beş hadis vardır.

Mahled b. Yezîd el-Harrânî (öl. 193/808)

Hicrî 193 senesinde vefat etmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, İbn Cüreyc ve Evzâî gibi dönemin önde gelen hadisçilerinden hadis öğrenmiş; Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve İbn Ebû Şeybe gibi hadisçilere hocalık yapmıştır. Sika olduğu konusunda hadis münekkitleri müttetikdir.⁷⁶ *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Mahled'den naklettiği on üç hadis vardır.

Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (öl. 197/812)

Hicrî 129 senesinde doğmuş, 197 senesinde vefat etmiştir. Hişâm b. Urve, İbn Cüreyc ve Şu'be gibi hadis hocalarından hadis öğrenmiş; kendisi de Yahyâ b. Maîn, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Abdullah b. el-Mübârek gibi hadis tarihinin en şöhretli âlimlerine hadis öğretmiştir. Hadis imamı ve ilim deryalarından bir derya gibi yüce sıfatlarla anılmıştır. Büyük hadisçi ve mezhep imamı Süfyân es-Sevrî ile kıyaslanmış ve o ölünce onun ilmî makamına oturmuştur. En güvenilir hadis imamlarından biri olarak kabul edilir. Şîî ve Râfîzî olmakla itham edilse de o Mu'tezilî fikirlerin karşısında duran Ehl-i hadîsin seçkin bir temsilcisidir. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y tartışmasının yoğun olarak hissedildiği günlerde yaşamasına karşın re'y düşmanı bir tutum sergilememiştir.⁷⁷ *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Vekî'den naklettiği sekiz hadis vardır.

⁷¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *eş-Tabağâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/362.

⁷² Zehebî, *Siyer*, 8/511.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 9/73-78.

⁷⁴ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevşûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 36.

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 9/237-239.

⁷⁶ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1204.

⁷⁷ Ebû'l-Kâsım Ali İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Ömer b. Çarâme el-Amravî (Şam: Dârü'l-fikr, 1415/1995), 63/58-109; Zehebî, *Siyer*, 9/140-168; Zehebî, *Siyer*, 9/140-168.

Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Hâris el-Fezârî (öl. 185/801)

Kûfe'de doğmuş, daha sonra Dımeşk'e gelmiş, orada hadis nakletmiş, hicrî 185 senesinde vefat etmiştir. A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Hişâm b. Urve gibi hocalardan hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. el-Mübârek, Velîd b. Müslim gibi muhaddisler hadis nakletmiştir. Hadis tarihinin şöhretli simalarından Evzâî, bazı talebelerini ona yönlendirmiş ve Fezârî'nin kendisinden daha bilgili olduğunu söylemiştir. Nesâî, Ebû Hâtîm gibi hadis münekkithleri onun sika olduğunu belirtirken; o, İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) ile mukayese edilmiştir.⁷⁸ Genellikle ta'dîl edilen Ebû İshâk, hadis rivayetinde çok hata etmesinden dolayı da eleştirilmiştir.⁷⁹ Çok sayıda kitabı olmasına rağmen sadece *Kitâbü's-siyer*'i bilinmektedir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, o öldüğünde yeryüzünde daha faziletli bir kimse kalmadığını söylemiştir.⁸⁰ *Sahîh*'te İbn Selâm'ın el-Fezârî'den naklettiği yedi hadis vardır.

Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân ed-Dabbî (öl. 195/810)

Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi hocalardan hadis öğrenmiş, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye gibi âlimlere hadis öğretmiştir. Önde gelen hadisçiler onu ta'dîl lafızlarıyla tevsik etmişlerdir. Ancak Ebû Dâvûd, onun ateşli bir Şîa taraftarı olduğunu belirtmiş, bu yönüne başka hadisçiler de dikkat çekmiştir.⁸¹ Fakat burada şu ifade edilmelidir ki; erken dönemdeki Şîa taraftarı şeklindeki kullanımlar daha çok Kûfeli hadisçilerin Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün saymalarını ifade etmektedir.⁸² Yoksa bu tanımlama bilindik mezhep taassubuna işaret etmemektedir. ed-Dabbî, Hicrî 195 senesinde vefat etmiştir. *Sahîh*'te İbn Selâm'ın Muhammed b. Fudayl'dan naklettiği altı hadis vardır. Muhammed b. Selâm, hadis tarihinin şöhretli simalarından olan hocaları Abdullah b. el-Mübârek ve Süfyân b. Uyeyne'den de dörder hadis nakletmiştir. *Sahîh*'teki diğer hocaları şunlardır: Ebû'l-Ahvas Sellâm b. Süleyman, Süreyc b. Nu'mân, Yezîd b. Hârûn, Osman b. Karkad, Ya'lâ b. Ubeyd, İsmâil b. Ca'fer, Ömer b. Ubeyd et-Tenâfisî, Ahmed b. Beşîr, Abdullah b. Nümeyr, Attâb b. Beşîr, el-Muhâribî Abdurrahman b. Muhammed, Ebû Tümeyle Yahyâ b. Vâdîh, Abdül'lâ b. Abdüla'lâ, Hâlid Ahmar, Cerîr b. Abdülhamid, İbn Cüreyc, Abîde b. Humeyd Ebû Abdurrahman, İsmâil b. Uleyye, Hüseyim b. Beşîr, Ebû Damra Enes b. İyâz, Abdürrezzâk, Sehl b. Yûsuf, Abdullah b. İdrîs, Muhammed b. Hasen el-Vâsîti, Ubeydullah b. Mûsâ.

Bu hocalardan altısı; Osman b. Ferkad, Hâlid Ahmar, İbn Cüreyc, Ebû Damra Enes b. İyâz, Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Sehl b. Yûsuf, Fuat Sezgin'in listesinde bulunmamaktadır. Onun tespit ettiği listedeki yirmi sekiz hocanın tamamı bu listede mevcuttur.

3. Talebeleri

Muhammed b. Selâm hakkında bilgi veren kaynaklar genellikle onu Buhara'nın muhaddisi ya da Mâverâünnehir'in muhaddisi şeklinde tanıtmaktadır.⁸³ Bu tanımlama ile talebelerinin kimlikleri birlikte düşünüldüğünde onun tedris faaliyetlerini yoğunlukla memleketinde sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda o, hadis öğrenmek için yolculuk yaptığına delalet eden rehhâl, cevval gibi sıfatlarla tanıtılsa da⁸⁴ bu yolculuklar seçkin talebesi Buhârî'nin yolculukları gibi İslâm ilim coğrafyasının genelini kapsar mahiyette değildir. Gerek onun İslâm âleminde fazla tanınmaması, gerekse öğrencilerinin kimliği onun daha çok Mâverâünnehir bölgesinde bilinen ve tedris faaliyetlerini orada sürdüren bir âlim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla öğrencilerinin kahir ekseriyeti Mâverâünnehir bölgesindedir. Zaten Buhârî'yi de çocuk yaşlarda memleketinde okutmuştur. Öğrencilerinin nisbeleri de

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/798.

⁷⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/488.

⁸⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/58.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/298.

⁸² Mehmet Emin Özaşar, "Vekî b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/8-9.

⁸³ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/9; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/146.

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/343.

Buhârî, Neseî, Bîkendî, Semerkandî, Mervezî şeklindedir. Ricâl ve tabakât kitaplarında zikredilen öğrencilerinden bazıları şunlardır: Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Muhammed b. Rıdvân el-Buhârî, Muhammed b. Fadl el-Buhârî, Yahyâ b. Âsım el-Buhârî, Ebû'l-Fadl Abdurrahman el-Buhârî, Ali b. İbrâhim et-Tahhân el-Buhârî, Tufeyl b. Zeyd en-Neseî, Ahmed b. İsâ en-Neseî, Tufeyl b. Zeyd en-Neseî, Ahmed b. Abdurrahman en-Neseî İbrâhim b. Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Ebû'l-Hasan Ali el-Bîkendî, Hâmid b. Nadr el-Bîkendî, Ubeydullah b. Vâsıl el-Bîkendî, Hamîd b. Nadr el-Bîkendî, Süleyman b. Dâvûd es-Semerkandî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî, Abdullah b. Ömer el-Mervezî, Muhammed b. Ali el-Mervezî ve Ebû Muhammed ed-Dârimî.⁸⁵ Mâverâünnehir bölgesinden ismi zikredilenlerin dışında çok sayıda öğrencisi olduğu da nakledilmektedir.⁸⁶

4. Buhârî ile İlişkisi

Kaynaklarda Buhârî'nin hadis yolculuklarına hicrî 210 yılında başladığı nakledilir. 194 yılında doğan Buhârî 15 yaşına kadar memleketindeki muhaddislerden hadis öğrenmiştir. Onun çocukluk yıllarında kendisinden istifade ettiği âlimler zikredilirken öncelikle Muhammed b. Selâm'dan bahsedilir. Onun hadis yolculuklarına zamanın bölgedeki üstatlarından özellikle de Muhammed b. Selâm'dan çok şey öğrendikten sonra başladığı vurgulanır.⁸⁷ Buhârî hadis öğrenmeye, düzenli olarak semâ meclislerine katılmaya 11 yaşında başladığına göre Muhammed b. Selâm'dan beş yıl boyunca hadis öğrendiği varsayılmaktadır.⁸⁸ Buhârî memleketi Buhara'dan 15 yaşında ayrıldıktan sonra hocası Muhammed b. Selâm'ı bir daha görmemiştir.

Muhammed b. Selâm, küçük yaşta binlerce hadis ezberleyen öğrencisi Buhârî'ye hayrandır. Bir gün Selâm b. Mucâhid Muhammed b. Selâm'ın yanına gelir. Muhammed ona: "Yanıma az önce gelseydin yetmiş bin hadis ezberleyen bir çocuk görecektin." der. Bunun üzerine Selâm hemen dışarı çıkar ve Buhârî'ye yetişir: "Sen yetmiş bin hadis mi ezberledin?" diye sorar. O şöyle cevap verir: "Evet ve daha fazlası. Hatta ben sana sahâbe ve tâbiûndan bir söz nakledersem bil ki ben onların çoğunun doğum ve ölüm tarihleri ile ikametlerini de biliyorumdur. Sahâbe ve tâbiûndan bir söz naklettiğimde onun kitap veya sünnetten bir aslını da mutlaka ezberlemişimdir."⁸⁹

Buhârî'nin küçük yaşta hadis ilmine dair derin bilgisi, çok hadis ezberlemesi ve bu konudaki kabiliyeti karşısında hocası Muhammed b. Selâm zaman zaman tedirgin olmakta, kendi bilgilerinden şüphe edip kafası karışmaktadır.⁹⁰ O, öğrencisi Buhârî'den kitaplarındaki hataları düzeltmesini istemiş,⁹¹ onun ilmî derecesini takdir etmekle yetinmemiş, ahlakını da hayranlıkla dile getirmiştir.⁹²

Muhammed b. Selâm sadece seçkin öğrencisi Buhârî'yi sözle taltif etmekle, onun ilmî kabiliyetlerini övmekle, ilim camiasına onu tanıtmakla yetinmemiştir. Bilâkis hadis talebesi için en büyük gurur vesilesi olan ve talebenin hayat boyu onur duyacağı bir uygulamada bulunmuş ve ondan hadis nakletmiştir. Böylece onun hadis ilmindeki üstünlüğünü tescil etmiş, ona olan güvenini ortaya koymuştur.⁹³ Bir hadis hocasının öğrencisinden hadis nakletmesi hadis tarihi boyunca öğrenciler için gurur vesilesi olarak anlatılmaktadır. Nitekim meşhur

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/342.

⁸⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/674.

⁸⁷ Salâhuddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 2/148.

⁸⁸ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (B.y: Hicru li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1413/1992), 2/213.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Târîh*, 52/63; Sübkî, *Tabakât*, 2/222.

⁹⁰ Sübkî, *Tabakât*, 2/222.

⁹¹ Ebû Hafs Sirâcuddîn İbnü'l-Mülâkkın, *et-Tavzîh li şerhi câmi'i's-şâhih* (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 1/64.

⁹² Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Taglîku't-ta'lik 'alâ şâhihi'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 5/391.

⁹³ Şerefüddîn Ali b. Mufaddal b. Ali el-Makdisî, *Kitâbü'l-erba'în el-mürattebe 'alâ tabakâti'l-erba'în*, thk. Muhammed Sâlim el-İbâdî (Riyad: Edvâu's-Selef, ts.), 1/282.

hadisçi Ebû Dâvûd, uzun süre ders halkalarına katıldığı hocası Ahmed b. Hanbel'in kendisinden bir hadisi nakletmesini gururla zikretmiştir.⁹⁴

Buhârî ile Müslim akran olmalarına rağmen aralarında hoca talebe ilişkisi de vardır. Müslim, Buhârî'yi otorite kabul etmekte; onu hocaların hocası, muhaddislerin efendisi ve hadis doktoru gibi sıfatlarla tavsif etmektedir. Ona duyduğu ihtiramdan dolayı da ayağını öpmek için ondan izin istemektedir. Müslim, hocası Buhârî'nin ilmî yetkinliğini dile getirirken Muhammed b. Selâm'a da atıf yaparak ondan hadis öğrendiğini belirtmektedir. Müslim'in Muhammed b. Selâm ile herhangi bir likâsının tespit edilememesine rağmen onu iyi tanıdığı ve Buhârî'nin hadis ilmindeki yetkinliğinde Muhammed b. Selâm'ın etkisinin olduğunu dile getirdiği görülmektedir.⁹⁵

Muhammed b. Selâm ile Buhârî ilişkisinin hadis ilmi açısından değeri Buhârî'nin hocasından öğrendiği hadisleri *Sahîh* adlı eserinde tahrîc etmesidir. Buhârî hocasından öğrendiği 125 hadise eserinde yer vermiştir.⁹⁶ Muhammed b. Selâm'ın rivayetleri hadis kaynaklarında sadece Buhârî vasıtasıyla yer almıştır. Buhârî İbn Selâm'dan hadis tahrîcinde teferrüd etmiştir.⁹⁷ *Kütüb-i sitte* ve günümüze ulaşan diğer temel hadis kitaplarının müelliflerinin İbn Selâm'dan naklettikleri herhangi bir hadis bulunmamaktadır.

Küçük yaşta kendisinden hadis öğrenmesinden kaynaklı olsa gerek Buhârî'nin yanında Muhammed b. Selâm çok kıymetlidir. Aslında onlar arasındaki hoca-talebe ilişkisi ikisi açısından da değerlidir. Zira İbn Selâm Buhârî'ye ilim öğretip onu yetiştirirken Buhârî de hocasını diğer hocaları ve hadisçiler nezdinde terviç etmiştir. Buhârî'nin İbn Selâm'ı hocası Ali b. el-Medîni'ye tanıtması bunun en açık örneklerindendir.⁹⁸

Buhârî hocası Muhammed b. Selâm'ın ilmî tespitlerine ve görüşlerine değer vermiş, onları savunmuştur. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in ganimet malından hırsızlık yaptığı için cehennemlik olduğunu söylediği Kirkire isimli bir adamdan bahsedilmektedir. Buhârî, bu kişinin adını Muhammed b. Selâm'ın Kirkire değil de Kerkere şeklinde kabul ettiğini, ihtilaf edilen bu meselede İbn Selâm'ın bu telaffuzu benimsediğini belirtmektedir.⁹⁹

Buhârî senedlerde hocasının adını Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Muhammed b. Selâm, Muhammed Hüve İbnü Selâm ve sadece Muhammed şeklinde zikretmektedir.¹⁰⁰ Ancak âlimlerin tespit ettiğine göre Buhârî'nin "haddesenî Muhammed" şeklindeki kullanımları hocası Muhammed b. Selâm'a işaret etmektedir ve bu kullanım onun isnadının inceliklerindendir.¹⁰¹

4.1. *el-Câmiü's-Sahîh*'te Muhammed b. Selâm Rivayetleri

4.1.1. Sened Formları

Malum olduğu üzere hadis, sened ve metinden oluşmaktadır. Hadiste senedin konumu ve önemi ehline bilinmektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber'e izafe edilen senedli her sözün hadis olması da zorunlu değildir. Böyle bir sözün ona aidiyetini tespit için sened ve metnin tetkik edilmesi elzemdir. Metin tenkidi, bu çalışmanın ve başlığın konusu olmadığı için mevzuya burada değinilmemektedir. Sened tetkiki ise; isnad zincirindeki her bir râvinin adalet ve zabt açısından irdelenmesi ve senedin ittisâl, inkıtâ, muntehâsı ile rivayet lafızları açısından incelenerek bir hükme varılabilmesi açısından son derece teknik bir meseledir. Ricâl ve

⁹⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/171.

⁹⁵ Emin ed-Devrî, *Rivâyetü şahihi Müslim min târîhi İbn Mâhân ve Mükâranetü bi rivâyeti İbn Süfyân* (Tikrit: Tikrit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 42-43.

⁹⁶ *Buhârî'nin Kaynakları* adlı eserinde Fuat Sezgin Buhârî'nin İbnü's-Selâmdan naklettiği rivayetlerin sayısının 119 olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 282.

⁹⁷ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 2/572.

⁹⁸ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379), 1/483.

⁹⁹ Buhârî, "Cihâd", 190.

¹⁰⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/303.

¹⁰¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/109-110.

tabakât kitaplarından her bir râvinin araştırılması, seneddeki ittisâl ve inkıtâin tespit edilmesi yoğun bir mesaiyi gerektirmektedir. Bu konuda kolaylık olması kabilinden Ali Akyüz tarafından ortaya konulan sened formları uygulaması pratik sonuçlar vermektedir.¹⁰²

Buhârî ile hocası Muhammed b. Selâm arasındaki ilişkiyi kuşbakışı görebilmek, Muhammed b. Selâm'ın hocaları ve senedin müntehasına kadar onların hocalarını bir bütün halinde gösterebilmek, senedlerdeki ittisâl ve inkıtâi ortaya koyabilmek, senedin müntehasını belirterek söyleyen bakımından hadisi nitelendirebilmek için Buhârî'nin, *Sahîh*'te hocası İbn Selâm kanalıyla tahrîc ettiği 125 rivayetin sened formları çıkarılmıştır. Böylece Buhârî'nin hocası Muhammed b. Selâm'ın *Sahîh*'teki ilişkiler ağı, hangi hocalardan kaç hadis naklettiği, senedin muttasıl olup olmadığı, müntehasına göre hadislerin durumu ve rivayetlerin konu dağılımı tespit edilmiştir:

- 1-Muhammed b. Selâm-Abde-Hişâm-Babası-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“İmân”, 11.
“Fadlu Leyleti'l-Kadr”, 3.
“Tefsîrû'l-Kur'ân”, 87.
“Eymân ve'n-Nüzûr”, 3.
“Salât”, 54.
“Cihâd ve's-Siyer”, 18.
“Edeb”, 63, 91.
- 2-Muhammed b. Selâm-Abde-Ubeydullah-Hubeyb-Hafs b. Âsım-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Mevâkîtü's-Salât”, 31.
- 3-Muhammed b. Selâm-Abde-Yahyâ b. Saîd-Amra-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Ezan”, 80.
- 4-Muhammed b. Selâm-Abde-Ubeydullah-Saîd-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 19.
“Tefsîrû'l-Kur'ân”, 171.
- 5-Muhammed b. Selâm-Abde-Ubeydullah-Nâfi'-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Et'ime”, 12.
“Libâs”, 65, 85.
- 6-Muhammed-Abde-Hişâm b. Urve-Urve-Abdullah b. Ca'fer-Ali-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Menâkibü'l-Ensâr”, 20.
- 7-Muhammed-Abde-Hişâm b. Urve-Babası-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Bed'ü'l-Halk”, 11.
- 8-Muhammed-Abde-İsmâil b. Ebû Hâlid-Abdullah b. Ebû Evfâ-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Megâzî”, 31.
- 9-Muhammed-Abde-Hişâm b. Urve-Babası-Ebû Humeyd-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
“Ahkâm”, 41.
- 10-Muhammed-Abde-İbn Ebî Hâlid-Kays-Habbâb b. Eret-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

¹⁰² Ali Akyüz, *Hadis Edebiyatının Sened Atlası ve Muvattâ'nın Sened Formları Çizelgesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 4-8.

- “Temennâ”, 6.
- 11-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-A'meş-Şakîk-Ebû Mûsâ el-Eş'arî-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Teyemmüm”, 7.
- 12-Muhammed-Ebû Muâviye-A'meş-Şakîk-Abdullah-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Husûmât”, 3.
- “Şehâdât”, 19.
- 13-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-A'meş-Amr b. Mürre-Saîd b. Cübeyr-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 364.
- 14-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-A'meş-Zeyd b. Vehb-Ebû Zabyân-Cerîr b. Abdullah-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Tevhîd”, 2.
- 15-Muhammed-Ebû Muâviye-A'meş-Ebû Sâlih-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 347.
- 16-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-Hişâm-Babası-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Umre”, 5.
- “Nikâh”, 38.
- “Talâk”, 7.
- “Edeb”, 81.
- “Da'avât”, 45.
- “Ta'bîr”, 21.
- “Vudû", 65.
- 17-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-Hişâm-Babası-Âişe (*Muttasıl-Mevkûf*)
- “Nikâh”, 94.
- 18-Muhammed-Ebû Muâviye-Ebû İshâk eş-Şeybânî-Şa'bî-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Cenâiz”, 5.
- 19-Muhammed-Ebû Muâviye-Hişâm-Babası-Vehb b. Keysân-Esmâ-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Et'ime”, 8.
- 20-Muhammed-Ebû Muâviye-Hişâm-Babası-Mugîre b. Şu'be-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “İ'tisâm”, 13.
- 21-Muhammed b. Selâm-Ebû Muâviye-Hişâm b. Urve-Babası-Zeyneb binti Ümmü Seleme-Ümmü Seleme-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “İlim”, 50.
- 22-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb es-Sekafî-Hâlid el-Hazzâ-Ebû Minhâl-Ebû Berze-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Mevâkîtü's-Salât”, 23.
- 23-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb-Yahyâ b. Saîd-Ebû Bekr b. Muhammed-Abbâd b. Temîm-Abdullah b. Zeyd el-Ensârî-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “İstiskâ”, 19.

- 24-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb es-Sekafî-Eyyûb-Muhammed-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Zebâih ve’s-Sayd”, 28.
- 25-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb-Eyyûb-Abdullah b. Ebû Müleyke-Âişe-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Edeb”, 38.
- 26-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb-Hâlid el-Hazzâ-Enes b. Sîrîn-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Edeb”, 65.
- 27-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Abdülvehhâb-Eyyûb-Hafsa-Ümmü Atiyye-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Hayz”, 23.
- 28-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Abdülvehhâb-Hâlid el-Hazzâ-Ebû Kılâbe-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Ezan”, 2.
- 29-İbn Selâm-Abdülvehhâb es-Sekafî-Eyyûb-İbn Ebû Müleyke-Ukbe b. Hâris-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Vekâlet”, 13.
- 30-Muhammed-Abdülvehhâb es-Sekafî-Eyyûb-Muhammed-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Menâkıb”, 7.
- 31-Muhammed-Abdülvehhâb-Yûnus-Hasan (*Maktû*)
“Talâk”, 43.
- 32-Muhammed-Abdülvehhâb es-Sekafî-Eyyûb-Muhammed-Ümmü Atiyye-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Cenâiz”, 9.
- 33-Muhammed-Abdülvehhâb-Hâlid-İkrime-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Talâk”, 16.
“Tevhîd”, 31.
- 34-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb-Hâlid el-Hazzâ-Abdurrahman b. Ebû Bekre-Babası-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Şehâdât”, 16.
- 35-Muhammed b. Selâm-Abdülvehhâb-Eyyûb-Muhammed-İbn Ebû Bekre-Ebû Bekre-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Edâhî”, 5.
- 36-Muhammed b. Selâm-Mahled b. Yezîd-İbn Cüreyc-Atâ-Ubeyd b. Umeyr-Ebû Mûsâ el-Eş’arî-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Büyû”, 9.
- 37-Muhammed b. Selâm-Mahled b. Yezîd-Cüreyc-Ya’lâ-İkrime-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Vesâyâ”, 15.
- 38-Muhammed b. Selâm-Mahled-İbn Cüreyc-Mûsâ b. Ukbe-Nâfi’-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)
“Bed’ü’l-Halk”, 6.

39-Muhammed b. Selâm-Mahled b. Yezîd-İbn Cüreyc-İbn Şihâb-Yahyâ b. Urve-Urve-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Edeb”, 117.

40-Muhammed b. Selâm-Mahled b. Yezîd-İbn Cüreyc-Ziyâd-Sâbit-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“İsti'zân”, 5.

41-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Mahled b. Yezîd-İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Cum'a”, 18.

42-İbn Selâm-Mahled b. Yezîd el-Harrânî-İbn Cüreyc-İbn Şihâb-Urve b. Zübeyr-Zübeyr-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Müsâkât”, 9.

43-Muhammed-Mahled-İbn Cüreyc-İbn Şihâb-Ubeydullah b. Abdullah-Ebû Saîd el-Hudrî-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Libâs”, 21.

44-Muhammed-Mahled-İbn Cüreyc-Ubeydullah b. Hafs-Ömer b. Nâfi'-Nâfi'-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Libâs”, 72.

45-Muhammed-Mahled-İbn Cüreyc-Atâ-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Rikâk”, 10.

46-Muhammed-Mahled-İbn Cüreyc-İsmâil b. Ümeyye-Nâfi'-Kâsım b. Muhammed-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Bed'ü'l-Halk”, 7.

47-Muhammed-Mahled b. Yezîd-İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr-Câbir-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Menâkıb”, 9.

48-Muhammed-Mahled-İbn Cüreyc-Atâ (*Maktû*)

“Merdâ”, 6.

49-Muhammed b. Selâm-Vekî'-Süfyân-Mutarraf-Şa'bî-Ebû Cuhayfe-Ali b. Ebî Tâlib-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“İlim”, 39.

50-Muhammed b. Selâm-Vekî'-İbn Uyeyne-Ma'mer-İbn Şihâb-Mâlik b. Evs-Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Nafakât”, 3.

51-İbn Selâm-Vekî'-İbn Ebû Hâlid-İbn Ebî Evfâ-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Da'avât”, 58.

52-İbn Selâm-Vekî'-Süfyân-Mansûr-İbrâhim-Esved-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Ferâiz”, 23.

53-Muhammed-Vekî'-Şu'be-Muhârib b. Disâr-Câbir b. Abdullah-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Cihâd ve's-siyer”, 199.

54-Muhammed-Vekî'-A'meş-İbrâhim et-Teymî-Babası-Ali-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Cizye”, 10.

55-Muhammed-Vekî'-Şu'be-Katâde-Enes-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

- “Libâs”, 29.
- 56-Muhammed-Vekî'-Süfyân-Babası-Abâye b. Rifâe-Râfi' b. Hadîc-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Şeriket”, 16.
- 57-Muhammed b. Selâm-Muhammed b. Fudayl-Yahyâ b. Saîd-Ebû Seleme-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Îmân”, 27.
- 58-Muhammed b. Selâm-İbn Fudayl-Huseyn-Şekîk-Mesrûk-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 19.
- 59-Muhammed b. Selâm-İbn Fudayl-Hişâm-Babası-Havle binti Hakîm-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Nikâh”, 30.
- 60-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Muhammed b. Fudayl b. Gazvân-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdurrahman-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “İ'tikâf”, 14.
- 61-Muhammed-Muhammed b. Fudayl-Huseyn-Sâlim b. Ebû Ca'd-Câbir-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Büyû”, 11.
- 62-Muhammed-İbn Fudayl-Beyân-Âmir-Adiy b. Hâtim- Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Zebâih”, 10.
- 63-Muhammed b. Selâm-el-Fezârî-Humeyd et-Tavîl-Sâbit-Enes-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Cezâü's-Sayd”, 25.
- “Fezâilü'l-Medine”, 11.
- 64-Muhammed-el-Fezârî-İsmâil b. Ebû Hâlid-Abdullah b. Ebû Evfâ-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Megâzî”, 31.
- 65-Muhammed b. Selâm-el-Fezârî-Humeyd-Enes-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 1.
- “Mezâlim”, 26.
- “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 111.
- 66-Muhammed Hüve İbnü Selâm-el-Fezârî-Âsım-Şa'bî-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Hac”, 76.
- 67-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Süfyân b. Uyeyne-Ebû Hâzım-Sehl b. Sa'd-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Vudû”, 74.
- 68-Muhammed-Süfyân b. Uyeyne-Amr-Atâ-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)
- “Megâzî”, 45.
- 69-Muhammed-İbn Uyeyne-Amr-İbn Abbâs (*Muttasıl-Mevkûf*)
- “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 36.
- 70-Muhammed-İbn Uyeyne-Süleyman b. Ebû Müslim el-Ahvâl-Saîd b. Cübeyr-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Cizye”, 6.

71-Muhammed-Abdullah-Îsâ b. Tahmân-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Libâs”, 41.

72-Muhammed b. Selâm-Abdullah-Ubeydullah b. Ömer-Habîb b. Abdurrahman-Hafs b. Âsım-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Hudûd”, 20.

73-Muhammed-Abdullah-Ma'mer-Zührî-Sâlim b. Abdullah-Abdullah b. Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 18.

74-Muhammed-Abdullah-Hişâm b. Urve-Babası-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Mezâlim”, 12.

75-Muhammed b. Selâm-Yezîd b. Hârûn-Yahyâ-Mûsâ b. Ukbe-Küreyb-Mevlâ b. Abbâs-Üsâme b. Zeyd-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Vudû”, 35.

76-Muhammed b. Selâm-Ebü'l-Ahvas-Eş'as (*Maktû*)

“Teheccüd”, 7.

76-Muhammed b. Selâm-Süreyc b. Nu'mân-Füleyh-Nâfi'-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Hac”, 57.

77-Muhammed b. Selâm-Osman b. Ferkad-Hişâm b. Urve-Babası-Âişe (*Muttasıl-Mevkûf*)

“Büyû”, 95.

78-Muhammed b. Selâm-Ya'lâ-A'meş-İbrahim-Esved-Âişe-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Selem”, 5.

79-Muhammed b. Selâm-İsmâil b. Ca'fer-Humeyd-Enes-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Nikâh”, 60.

80-Muhammed b. Selâm-İsmâil b. Ca'fer-Ebû Süheyl-Babası-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Edeb”, 69.

81-Muhammed-İsmâil b. Ca'fer-Rebîa b. Ebû Abdurrahman-Yezîd-Zeyd b. Hâlid el-Cühenî-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Edeb”, 75.

82-Muhammed b. Selâm-Abdullah b. Nümeyr-Ubeydullah-Nâfi'-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Libâs”, 50.

83-Muhammed b. Selâm-Ömer b. Ubeyd et-Tenâfisî-Saîd b. Mesrûk-Ubâde b. Rifâe-Râfi' b. Hadîc-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Zebâih ve's-Sayd”, 35.

84-Muhammed b. Selâm-Attâb b. Beşîr-İshâk-Zührî-Ali b. Hüseyin-Hüseyin b. Ali- Ali b. Ebû Tâlib-Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“İ'tisâm”, 18.

85-Muhammed-Attâb b. Beşîr-İshâk-Zührî-Ubeydullah b. Abdullah-Ümmü Kays binti Mihsan- Rasûlullah (*Muttasıl-Merfû*)

“Tıb”, 25.

86-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Ebû Tümeyle Yahyâ b. Vâdih-Füleyh b. Süleyman-Saîd b. Hâris-Câbir b. Abdullah-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“İdeyn”, 24.

87-Muhammed Hüve İbnü Selâm-Abdûlâ'lâ-Ma'mer-Yahyâ b. Ebû Kesîr-İkrime-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Hac”, 113.

88-İbn Selâm-Cerîr b. Abdülhamid-Mugîre-Hâris-Ebû Zûr'a-Ebû Hüreyre- Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“İtk”, 13.

89-İbn Selâm-Cüreyç-Abdülhamid b. Cübeyr-Saîd b. Müseyyeb-Ümmü Şerîk-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 10.

“Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 10.

90-İbn Selâm-Ubeyde b. Humeyd-Mansûr-Mücâhid-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Edeb”, 49.

91-İbn Selâm-İsmâil b. Uleyye-Abdülaziz b. Suheyb-Enes-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Da'avât”, 29.

92-İbn Selâm-Hüseyim-Huseyn-Abdullah b. Ebû Katâde-Babası-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Tevhîd”, 31.

93-Muhammed-Süreyç en-Nu'mân-Füleyh-Nâfi'-İbn Ömer-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Megâzî”, 79.

94-Muhammed Hüve İbn Selâm-Muhâribî-Sâlih b. Hayyân-Âmir eş-Şa'bî-Ebû Bürde-Babası-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“İlim”, 31.

95-Muhammed-Ebû Damra Enes b. İyâz-Şerîk b. Abdullah b. Ebû Nemr-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“İstiskâ”, 5.

96-Muhammed-Abdürrezzâk-Ma'mer-Hemmâm b. Münebbih-Ebû Hüreyre-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“İtk”, 17.

97-Muhammed-Sehl b. Yûsuf-Avvâme-Mücâhid-İbn Abbâs-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 38.

98-Muhammed b. Selâm-Ahmed b. Beşîr-Hâşim b. Hâşim-Âmir b. Sa'd-Babası-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Tıb”, 55.

99-Muhammed-Ebü'l-Ehvâs-Ebû İshâk-Berâ b. Âzib-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Eymân ve'n-Nüzûr”, 3.

100-Muhammed-Cerîr-Mansûr-İbrâhim-Esved-Âişe-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Ferâiz”, 22.

101-Muhammed-Abdullah b. İdrîs-Şu'be-Hişâm b. Zeyd b. Enes-Enes b. Mâlik-Rasûlullah (*Muttasil-Merfû*)

“Diyât”, 5.

102-Muhammed b. Selâm-Muhammed b. Hasen el-Vâsıtî-Avf-Hasen (*Maktû*)

“İlim”, 6.

4.1.2. Rivayetlerin İsnad Açısından Tetkiki

Buhârî, *Sahîh*'inde hocası Muhammed b. Selâm'dan onun 34 hocası vasıtasıyla 125 hadis nakletmiştir. Muhammed b. Selâm hocaları Abde b. Süleyman'dan 19, Ebû Muâviye'den 18, Abdülvehhâb es-Sekaffî'den 15, Mahled b. Yezîd'den 13, Vekî' b. Cerrâh'tan 8, el-Fezârî'den 7, Muhammed b. Fudayl'dan 6 hadis rivayet etmiştir. Meşhur hocaları Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. el-Mübârek'ten de dörder hadis nakletmiştir.

İbn Selâm'ın *Sahîh*'teki hocaları ve onlardan naklettiği rivayetlerin sayısı tablo halinde şu şekilde gösterilebilir:

İbn Selâm'ın *Sahîh*'teki Hocaları ve Rivayet Sayıları

Sıra	Muhammed b. Selâm'ın Hocaları	Rivayet Sayıları
1	Abde b. Süleyman	19
2	Ebû Muâviye	18
3	Abdülvehhâb es-Sekaffî	15
4	Mahled b. Yezîd	13
5	Vekî' b. el- Cerrâh	8
6	Ebû İshâk el-Fezârî	7
7	Muhammed b. Fudayl	6
8	Süfyân b. Uyeyne	4
9	Abdullah b. el-Mübârek	4
10	İsmâil b. Ca'fer	3
11	Süreyc b. Nu'mân	2
12	Attâb b. Beşîr	2
13	Abdüla'lâ b. Abdüla'alâ	2
14	Cerîr b. Abdülhamid	2
15	Yezîd b. Hârûn	1
16	Abdullah b. Nümeyr	1
17	Ömer b. Ubeyd et-Tenâfisî	1
18	Ebü'l-Ahvas	1
19	Ebû Tümeyle Yahyâ b. Vâdih	1
20	Osman b. Ferkad	1
21	Ya'lâ b. Ubeyd	1
22	Ubeyde b. Humeyd	1
23	İsmâil b. Uleyye	1

24	Ubeydullah b. Musa	1
25	Muhâribî Abdurrahman b. Muhammed	1
26	Ebû Damra Enes b. İyâz	1
27	Abdürrezzâk	1
28	Sehl b. Yûsuf	1
29	Ahmed b. Beşîr	1
30	Abdullah b. İdrîs	1
31	Muhammed b. Hasen el-Vâsıtî	1
32	Ebû Hâlid Ahmar	1
33	İbn Cüreyc	1
34	Hüseyim b. Beşîr	1

Üçüncü asrın rivayet üslubu ve Buhârî'nin *Sahîh*'i telif etmesinin gayesine matuf olarak Muhammed b. Selâm'dan menkul rivayetler kahir ekseriyetle mûsned, muttasıl ve merfûdur. Bunun yanında üç hadis mevkuf, dört hadis de maktûdur. Mevkuf hadisler Hz. Âişe ve İbn Abbâs'a; maktû hadislerden ikisi Hasan-ı Basrî, diğerleri de Atâ b. Ebî Rabâh ve Eş'as b. Ebî Şa'sa'ya dayanmaktadır.

Buhârî'nin Muhammed b. Selâm kanalıyla tahrîc ettiği hadislerin sahâbî râvilerinin sayısı otuz yedidir. Bu hadislerde rivayet sayılarıyla öne çıkan sahâbî râviler Hz. Âişe (26 hadis), Ebû Hüreyre (13 hadis), Enes b. Mâlik (12 hadis), İbn Abbâs (11 hadis) ve İbn Ömer'dir (8 hadis).

4.1.3. Rivayet Lafızları

Buhârî hocasından hadis alırken genellikle “haddesenâ” ve “haddesenî” rivayet lafızlarını kullanmayı tercih etmiş, “ahberanâ” rivayet lafzını ise sadece bir kez kullanmıştır. “Haddesenâ” lafzını kullanırken çoğunlukla hocasının kimliğini Muhammed b. Selâm, Muhammed Hüve İbnü Selâm veya İbnü Selâm şeklinde açıkça belirtirken; “haddesenî” rivayet lafzını kullandığında hocasının ismini yalnızca Muhammed şeklinde kaydetmiştir. Bu kullanımları yorumlayan şârihler de Buhârî'nin “haddesenî Muhammed” kullanımının genellikle İbn Selâm'a delalet ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁰³ Buhârî, hocası İbn Selâm'dan hadis alırken onun kimliğini “Muhammed b. Selâm” şeklinde açıkça belirttiği formlarda genellikle “haddesenî” rivayet lafzını kullanmamaktadır.

Muhammed b. Selâm ise hocalarından hadis alırken genellikle “ahberanâ” lafzını, 22 kez “haddesenâ”, iki kez “ahberanî” ve bir kez de “semi'tü” rivayet lafızlarını kullanmıştır. Muhammed b. Selâm'ın hadis tahammül ve edâ yollarından kıraat ve arz metodu ile ilgili menfi görüşü bilindiğine göre¹⁰⁴ müteahhirûn döneminde kıraat metodu ile özdeşleşen “ahberanâ” veya “ahberanî”¹⁰⁵ rivayet lafızlarını kullanması; bu lafızların o dönem için semâ metodu için de kullanıldığını göstermektedir. Nitekim öğrencisi Buhârî, semâ metodu için “semi'tü”, “haddesenâ”, “enbe'enâ” ve “ahberanâ” rivayet sîgalarının kullanılabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/109.

¹⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/340.

¹⁰⁵ “Ahberanâ” rivayet lafzının kullanımını hakkında geniş bilgi için bk. İbn Salâh, *Mukaddime*, 138-140.

¹⁰⁶ Buhârî'nin hadis tahammül yolları ve rivayet lafızları ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Asar, “Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'u's-Sahîh'in 'İlim' Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1257.

4.1.4. Âlî ve Nâzil İsnadlar

Buhârî'nin Muhammed b. Selâm tarikiyle naklettiği merfû hadisler, isnadındaki râvi sayısı açısından genellikle humâsîdir. Bu tarikle naklettiği hadislerin âlî isnadı rubâ'îdir. Buhârî ile Rasûlullah arasında dört râvinin olduğu âlî isnadların sayısı ondur. Âlî isnadlarda İbn Selâm'ın hocaları iki isnadda el-Fezârî olmak üzere Süfyân b. Uyeyne, Ebû'l-Ahvas, Abde, İsmâil b. Ca'fer, Vekî' b. el-Cerrâh, İsmail b. Uleyye, Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Damra'dır. Bu isnadlardan beşinin sahâbî râvisi Enes, üçünün Abdullah b. Ebû Evfâ diğer ikisinin de Sehl b. Sa'd ve Berâ b. Âzib'dir.

Buhârî'nin Muhammed b. Selâm tarikiyle naklettiği hadislerin nâzil isnadı sübâ'îdir. Buhârî ile Rasûlullah arasında yedi râvi olan mezkûr hadislerin sayısı yedidir. Nâzil isnadlı hadislerde İbn Selâm'ın hocaları Attâb b. Beşîr, Yezîd b. Hârûn, Vekî' b. el-Cerrâh, Mahled b. Yezîd'dir. Nâzil isnadlı yedi hadisten üçünde Muhammed b. Selâm'ın hocası Mahled b. Yezîd, ikisinde Vekî' b. el-Cerrâh, ikisinde de Attâb b. Beşîr, Yezîd b. Hârûn'dur. Nâzil isnadlı rivayetlerin sahâbî râvileri; Hz. Ömer, Hz. Âişe, İbn Ömer, Üsâme b. Zeyd ve Ali b. Ebî Tâlib'tir.

4.1.5. Rivayetlerin Konu Dağılımı

Buhârî'nin *Sahîh*'te Muhammed b. Selâm'dan naklettiği hadisler imandan tevhide kadar 58 konu başlığı altında yer almaktadır. Üç ve daha fazla hadisin bulunduğu bölümler ve bu bölümlerdeki rivayetlerin dağılımı şöyledir: Edeb 9 rivayet, libâs 8 rivayet, ehâdisü'l-enbiyâ 7 rivayet, tefsîr 6 rivayet, ilim 4 rivayet, megâzî 4 rivayet, nikâh 4 rivayet, talâk 3 rivayet, menâkıb 3 rivayet, da'avât 3 rivayet, büyû' 3 rivayet. Bunların dışında pek çok konuda 71 rivayet daha vardır. Şu konular buna örnek olabilir: Tıb, i'tisâm, ferâ'iz, vudû', hac, tevhiid, istiskâ, zebâ'ih, i'tikâf, 'ideyn, et'ime, müsâkât, edâhî. Buhârî'nin hocası Muhammed b. Selâm'dan naklettiği hadislerin "edeb" konusunda yoğun olarak bulunduğu görülmektedir. Onun hocası İbn Selâm'dan naklettiği çok sayıda hadise *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde de yer vermesi dikkate alındığında Buhârî'nin küçük yaşlarda Muhammed b. Selâm'a talebelik etmesi ile edeb konusundaki rivayetlerin çokluğu arasında bir ilişkinin varlığı muhtemeldir.

4.1.6. Muhammed b. Selâm Tarikiyle Sadece *Sahîh*'te Tahrîc Edilen Hadisler

Buhârî'nin *Sahîh*'inde Muhammed b. Selâm tarikiyle tahrîc edilen bazı hadisler *Sahîh*'ten önce tasnif edilen ve günümüze ulaşabilen eserlerde yer almamaktadır. Bu husus hem *Sahîh*'in değeri hem de Muhammed b. Selâm'ın hadis ilmine katkısının bir boyutunu göstermesi açısından kıymetlidir. Bu kıymeti ortaya çıkarabilmek için *Sahîh*'te İbn Selâm tarikiyle gelen 125 rivayet daha önce tasnif edilen hadis eserlerinde taranmıştır. Sadece üç hadis hariç Muhammed b. Selâm tarikiyle nakledilen hadislerin genelinin İshâk b. Râhûye'nin *Müsned*'i ya da Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde metin olarak *Sahîh*'teki formuna çok yakın şekilde bulunduğu tespit edilmiştir.

İbn Selâm tarikiyle nakledilen üç rivayet ise *Sahîh*'ten önce tasnif edilen hadis kaynaklarında farklı senedlerle de olsa bulunamamıştır. Buna göre; Üsâme b. Zeyd'den nakledilen rivayette "Hz. Peygamber'in Arafat'tan dönerken dağ yoluna ayrılarak abdest alması" hadisesi¹⁰⁷ sadece *Sahîh*'te yer almakta, ondan önce tasnif edilmiş hadis kaynaklarında bulunmamaktadır.

Ma'mer b. Raşid ile ders halkasına katılan Süfyân es-Sevrî arasında geçen bir diyalogu ihtiva eden ikinci rivayette; ailesinin bir yıllık veya yılın bir bölümü için azığını kilere koyan aile reisinin yaptığına doğru olup olmadığı meselesi; hadiste ve sünnette buna dair bir bilginin varlığı-yokluğu bağlamında müzakere edilir. Ma'mer b. Raşid bu konuda bir rivayet bulunmadığını söyleyince öğrencisi İbn Uyeyne Hz. Ömer'e dayanan şu rivayeti paylaşır. Buna göre: "Hz. Peygamber Benî Nâdir hürmalığından kalkan ürünü satarak ailesinin bir yıllık azığını temin ederdi."¹⁰⁸ Bu rivayet de *Sahîh*'ten önce tasnif edilen eserlerde yer almamaktadır.

¹⁰⁷ Buhârî, "Vudû'", 35.

¹⁰⁸ Buhârî, "Nafakât", 3.

Hasan-ı Basrî'den nakledilen: "Ma'kil b. Yesâr, kız kardeşini bir adamla evlendirdi de, akabinde bu adam onun kız kardeşini bir talâkla boşadı." şeklindeki üçüncü rivayet de *Sahîh*'ten önceki hadis kaynaklarında yoktur.¹⁰⁹

4.2. *el-Edebü'l-Müfred*'de Muhammed b. Selâm Rivayetleri

Buhârî'nin ahlaka dair derlediği hadislerden oluşan ve sahasının en seçkin kaynaklarından kabul edilen *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde de hocası Muhammed b. Selâm tarikiyle tahrîc ettiği çok sayıda hadis vardır. Bu hadisler de Buhârî'nin hocası Muhammed b. Selâm ile ilişkisinin detayı hakkında bilgi vermektedir. Bu eserde Buhârî'nin "haddesenâ Muhammed b. Selâm" şeklinde naklettiği hadis sayısı 66'dır. *Sahîh*'te hocasından hadis alırken yer verdiği "Muhammed Hüve İbnü Selâm" kullanımı *el-Edebü'l-müfred*'de görülmemektedir. Buhârî'nin hocasını "İbnü Selâm" şeklindeki zikrederek tahrîc ettiği hadislerin sayısı üçtür. *Sahîh*'te çok sayıda yer alan ve İbn Selâm'ın kastedildiği "haddesenâ Muhammed" veya "haddesenâ Muhammed" şeklindeki kullanım *el-Edebü'l-müfred*'de hiç yoktur. Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde hocası Muhammed b. Selâm tarikiyle tahrîc ettiği hadis sayısı 69'dur. *Edebü'l-müfred*'deki toplam hadis sayısı 1322 olduğuna göre Muhammed b. Selâm'ın sadece ahlak hadislerini konu edinen bir eserdeki hadis sayısı oldukça fazladır. Buhârî'nin 1080 hocadan hadis yazdığı düşünüldüğünde¹¹⁰ *el-Edebü'l-müfred*'deki Muhammed b. Selâm rivayetlerinin sayısı hocasının Buhârî üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Ancak Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'de hocası Muhammed b. Selâm'dan naklettiği 69 hadis isnad ve metin açısından *Sahîh*'teki rivayetlere mukayeseli olarak müstakil bir çalışmada detaylıca analiz edilmelidir.

4.3. Buhârî'nin Diğer Eserlerinde Muhammed b. Selâm Rivayetleri

Buhârî'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini tenkit etmek için yazdığı ve bu fikri savunanlara ağır eleştiriler yönelttiği *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde hocası Muhammed b. Selâm'dan rivayet ettiği hadis sayısı sadece 3'tür. Eserdeki merfû, mevkuf ve maktû toplam hadis sayısının 400 olduğu¹¹¹ göz önünde bulundurulduğunda Buhârî'nin hocası İbn Selâm'dan aldığı hadis sayısı oldukça az denebilir. Ancak kitapta çok dar bir konudaki rivayetler derlendiği için bu durum normaldir. Ayrıca onun çocuk yaşlarda İbn Selâm'dan hadis öğrenmesi, o yıllarda henüz Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunun ve mihnenin ilmî gündemi yoğun olarak meşgul etmemesi rivayetlerdeki azlığın sebebi olabilir.

Buhârî, namazda rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılmasına dair derlediği ve 118 rivayetin yer aldığı *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât* adlı eserinde hocası Muhammed b. Selâm'dan bir hadis nakletmiştir. Farz namazlarda imamla birlikte ona uyan cemaatin de Kur'ân okumasının gereğine dair derlediği ve 189 rivayetin bulunduğu *Kitâbü'l-kırâ'e halfe'l-imâm* adlı eserinde de ondan yine bir hadis aktarmıştır.

Buhârî, sahâbeden kendi hocalarına kadar birbirinden hadis nakleden râvilere dair telif ettiği eseri *et-Târîhu'l-kebîr*'de hocası Muhammed b. Selâm'dan 29 kez bilgi nakletmektedir. Bunlardan 14'ünü "kâle lî/lenâ Muhammed b. Selâm", 13'ünü "kâle Muhammed b. Selâm" ve 2'sini de "haddesenâ Muhammed b. Selâm" formuyla aktarmaktadır. Bu veri, Muhammed b. Selâm'ın öğrencisi Buhârî'nin hadis ricâline dair bilgi birikimine de katkı sağladığını göstermektedir.

Sonuç

Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, temel hadis kaynaklarının günümüze ulaşan ilk örneklerinin tasnif edildiği bir dönemde; muhaddisleriyle meşhur olan bir beldede yaşamıştır. Hadis ilmindeki geniş bilgisi onun ününü büyük bir coğrafyaya taşımış ve Mâverâünnehir muhaddisi olarak adlandırılmıştır.

¹⁰⁹ Buhârî, "Talâk", 44.

¹¹⁰ Zehebî, *Siyer*, 12/395.

¹¹¹ Rabia Zahide Temiz, *Buhârî'nin "Halku Ef'âli'l-İbad" Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 103.

O, hadis öğrenme ve öğretmedeki gayret ve fedakârlığı, hadisın tarihinde müstesna yeri olan hoca ve talebeleri, hadis imlâ meclislerindeki hizmetleri, tasnif ettiği eserleri ve bilgi birikimi ile haklı bir şöhrete kavuşmuş hadis münekkittleri onu en güçlü sıfatlarla ta'dîl etmiştir. Ricâl ve tabakât kitaplarında hakkında olumsuz tek bir niteleme dahi yoktur. Bununla birlikte o, hocası Abdullah b. el-Mübârek veya öğrencisi Buhârî gibi İslâm dünyasının genelinde tanınan bir muhaddis değildir. O, daha çok Mâverâünnehir bölgesiyle özdeşleşmiş ve bu bölgede tanınmış bir hadisçidir.

Onun etkisinin günümüze kadar gelmesini sağlayan faktör Buhârî ile olan ilişkisidir. O, on yaşından itibaren Buhârî'ye beş sene hocalık yapmıştır. Buhârî, ilmî yönden ondan istifade ederken hocasını da İslâm beldelerinin önde gelen âlimlerine tanıtmıştır.

Buhârî, *Sahîh* adlı eserine hocası İbn Selâm'dan 125 hadis almıştır. Bu hadislerden üçü mevkuf dördü maktûdur. Geriye kalanlar müsned merfûdur. *Kütüb-i tis'a* musannifleri içinde ondan hadis tahrîc eden tek müellif Buhârî'dir. *Sahîh* dışındaki temel hadis kaynaklarında isnadında İbn Selâm'ın yer aldığı bir rivayet bulunmamaktadır. Onu Ahmed b. Hanbel ile İmam Müslim'in tanıdığına ve terviç ettiklerine dair bilgiler mevcut iken eserlerinde ondan hadis tahrîc etmemişlerdir. Bunun sebebine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Buhârî'nin *Sahîh*'te ondan naklettiği hadisler en fazla edeb bölümünde olup *el-Edebü'l-müfred*'de de çok sayıda hadisi yer almaktadır. Küçük yaşta uzun süre onun rahle-i tedrisinde bulunması bunun muhtemel nedenidir.

Sahîh'te Buhârî'nin ondan hadis alırken bazı yerlerde sadece Muhammed ismini kullanması ve Buhârî'nin adı Muhammed olan çok sayıda hocasının olması İbn Selâm'ı ve rivayetlerini tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Bundan dolayı Buhârî'nin *Sahîh*'teki hocaları üzerine çalışma yapanlar farklı rakamlar zikretmiştir.

Muhammed b. Selâm hadis öğrenim ve öğretim yöntemlerinden kıraata/arza karşıdır. Öğrencilerinin İmam Mâlik'e hadis arz ettiğini görüp bu yüzden ondan hadis yazmamıştır. Buhârî ise bu konuda hocası gibi düşünmeyip kıraat/arz yöntemini kabul eder. Ancak "haddesenâ", "ahberenâ", "semi'tü" gibi rivayet lafızlarının semâ yöntemi için kullanılabileceği konusunda Buhârî ile hocası Muhammed b. Selâm müttefiktir.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde İbn Selâm tarikiyle tahrîc ettiği üç hadis daha önce telif edilen ve günümüze ulaşan hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Muhammed b. Selâm, Buhârî'nin ricâle dair bilgi kaynakları arasında da yer almaktadır. Zira Buhârî, hocasından hadis ricâline dair önemli bilgiler nakletmektedir.

Son olarak; Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde hocası Muhammed b. Selâm'dan naklettiği 69 rivayetin isnad ve metin açısından müstakil bir çalışmada detaylıca analiz edilmelisi gerektiğini de belirtmek gerekir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Akyüz, Ali. *Hadis Edebiyatının Sened Atlası ve Muvattâ'nın Sened Formları Çizelgesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Asar, Muhammet Ali. "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmi'u's-Sahîh'in 'İlim' Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1247-1281. <https://doi.org/10.33415/daad.780449>
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhim. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî şerhi'l-elfiye*. thk. Mahir Yasin. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zühür b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Ca'd, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî. *Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- Devrî, Emîn. *Rivâyetü şahîhi Müslim min târîhi İbn Mâhân ve Mükârenetü bi rivâyeti İbn Süfyân*. Tikrit: Tikrit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ebnâsî, İbrâhim b. Mûsâ b. Eyyûb. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'ulûmi İbni's-Şalâh*. thk. Salâh Fethî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Kıymetü'z-zemen 'inde'l-'ulemâ*. Halep: Mektebü'l-Matbûât, 10. Basım, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ. *Tuhfetü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Süleyman b. Azemî. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Eren, Mehmet. *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*. Konya: Nükte Kitap Yayınları, 2003.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/132-133. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Halîfe, Muhammed Râşid. *Medresetü'l-hadîs fî Mısr*. Kahire: el-Heyetül'l-Âmmeti li Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Telhîşü'l-müteşâbih fî'r-resm*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Talas, 1985.
- Huveyyî, Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nazmu 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Nevaf Abbâs Habîb el-Münâvir. Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2015.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali. *Târîhu Dimaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Taglîku't-ta'lik 'alâ şahîhi'l-Buhârî*. thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Ta'rîfü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevşûfine bi't-tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbad: Matbaatü Dâri'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *eş-Şikât*. 9 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, 1373/1953.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 8. Basım, 1410/1990.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rîfetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Şerhu hadîsi'n-nüzûl*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1977.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tavzîḥ li şerhi câmi'i's-şahîḥ*. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İşbîlî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferah. *el-Ġarâmiyye fî muşṭalaḥi'l-hadîs*. Medine: Dârü'l-Meâsir, 2003.
- Karabacak, Mustafa. "Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri". *Mütefekkir* 6/12 (2019), 345-378. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659187>
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi şahîḥi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 7. Basım, 1323/1905.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *es-Sünne ve Mekânâtü'hâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Makdisî, Şerefüddîn Ali b. Mufaddal b. Ali. *Kitâbü'l-erba'în el-mürattebe 'alâ ṭabaḳâtî'l-erba'în*. thk. Muhammed Sâlim el-İbâdî. Riyad: Edvâü's-Selef, ts.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/8-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Rahîlî, Abdullah b. Dayfullah. *el-Aḥlâku'l-fâzıla*. Riyad: Matbaatü Sefîr, ts.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sarı, Dursun. "Bîkend Beldesinin Hadis İlmindeki Yeri (Hicrî Dördüncü Asra Kadar)". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı*. ed. Murat Şimşek - Yakup Koçyiğit. 65-79. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârif, 1962.
- Sezgin, Fuat. *Buḥârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. B.y: Hicru li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413/1992.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *et-Tevşîḥ şerhu'l-câmi'i's-şahîḥ*. thk. Rıdvân Câmi. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-haqqı min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Az. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1419/1998.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Temiz, Rabia Zahide. *Buhârî'nin "Halku Efâli'l-İbad" Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ünlü, Nuri. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1984.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *el-'İber fî haberî men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. B.y: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 648-667

İbn Huzeyme'nin Sahîh'indeki Bâb Başlıkları Hakkında Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Chapter Headings in Ibn Hudhaymah's Sahîh

İsa ONAY

Dr. DİB, Diyanet Akademisi, Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi
PhD. PRA, Religious Academy, Trabzon Religious Higher Specialization Center
Trabzon/Türkiye

✉ onay.55@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-4041-8685

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Onay, İsa. "İbn Huzeyme'nin Sahîh'indeki Bâb Başlıkları Hakkında Bir Değerlendirme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 648-667. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512861>

Cite as: Onay, İsa. "An Evaluation of the Chapter Headings in Ibn Hudhaymah's Sahîh". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 648-667. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512861>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© İsa ONAY | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İbn Huzeyme'nin Sahih'indeki Bâb Başlıkları Hakkında Bir Değerlendirme

Öz

Hadisin altın çağı kabul edilen hicri üçüncü ve dördüncü asırlardaki hadis külliyyatına bakıldığında musanniflerin rivayetleri derlemenin yanında aktardıkları hadislerden hareketle siyasî, itikadî sorunlar, fikhî ihtilâflar, sünnet savunusu, re'y ve bid'at karşılığı gibi konuları değerlendirdikleri görülmektedir. Rivayetleri değerlendirmenin net hissedildiği alanlardan biri de ale'l-ebvâb sistemde telif edilen eserlerin bâb başlıklarıdır. Bu bağlamda Buhârî (öl. 256/870) ile özdeşleşen "fikhü'l-Buhârî fî terâcimihi" tespitinin İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Sahih'i* için de "fikhü İbn Huzeyme fî terâcimihi" denilebilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Araştırmanın temel amacı da uzun bâb başlıkları ve hadislerin istishâd yönlerine detaylı işaret etmesiyle ale'l-ebvâb tarzındaki diğer eserlerden ayrılan İbn Huzeyme'nin *Sahih'i*ni incelemektir. Diğer taraftan bâb başlıkları altındaki rivayetlerin sonunda hadislerin yorumları, rivayetler arasındaki ihtilâfın giderilmesi veya bir görüşü savunmaya dair açıklamalar yer almaktadır. Ancak bu açıklamalar müstakil çalışmaların konusu olabileceğinden araştırmada söz konusu yorumlara temas edilmeyecektir. Çalışma, bâb başlıklarının mahiyetine ilişkin genel bir değerlendirmeden sonra müellifin hadisçiliği ve fikhî yaklaşımlarının tespitini amaçlayan uzun ve kapsamlı bâb başlıkları örneği üzerinden sürdürülecektir. Yapılan araştırmada bâb başlıklarının zengin bir yapıya sahip olduğu, müellifin senet-metinle ilgili değerlendirmelere, dil tahlillerine ve fikhî kavramlara yer vererek rivayetleri yorumladığı görülmektedir. İlk bakışta senet ve metin yönünden hadisleri titizlikle ele alan bir görünüme sahip olsa da bâb başlıklarında fikhî mezheplerin ihtilâf konularını rivayetler ışığında tartışarak/destekleyerek aktardığı söylenebilir. Özetle, İbn Huzeyme'nin *Sahih'i*nde sadece rivayetleri bir araya getirmede bilakis eserini, kendine has bir metodoloji ve gayeye bağlı yazdığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu tespit bize herhangi bir çalışmadan istifade ederken müellifin kendisini kuşatan şartları ve eserini niçin yazdığını bilerek okumayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Huzeyme, Tasnif Metodu, Bâb Başlıkları (Terâcim), İhtilâfu'l-hadis, Fikhü'l-hadîs.

An Evaluation of the Chapter Headings in Ibn Hudhaymah's Sahih

Abstract

When we look at the hadith corpus of the third and fourth centuries of Hijri, which is considered to be the golden age of hadith, it is seen that in addition to compiling the narrations, the compilers evaluated political and theological problems, jurisprudential disputes, defense of the Sunnah, and opposition to opinion and bid'ah based on the hadiths they narrated. One of the areas where the evaluation of narrations is clearly felt is in the titles of the chapters of the works written in the ala al-abwâb system. In this context, it can be said that the determination of "fiqh al-Bukhârî fî al-terâjimihi", which is identified with al-Bukhârî (d. 256/870), can also be called fiqh al-Ibn Hudhayma fî al-terâjimihi for Ibn Hudhayma's *Sahih*(d. 311/924). The main purpose of this study is to analyze Ibn Hudhaymah's *Sahih*, which differs from other works in the ala al-abwâb genre by its long chapter titles and detailed references to the istishhâd aspects of hadiths. After a general evaluation of the nature of the chapter headings, the study will continue with the example of long and comprehensive chapter headings aiming to determine the author's hadithism and jurisprudential approaches. The research shows that the structural features of the chapters have a rich content and that the narrations are evaluated in the translations by making sanad and textual evaluations, analyzing the language, and using some fiqh concepts. At first glance, Ibn Hudhayma seems to have dealt with the hadiths meticulously in terms of sanad and text, but the impression is that he conveyed the issues of disagreement of the jurisprudential sects by discussing/supporting them in the light of the narrations in the chapters. To summarize,

it is clear that İbn Hudhaymah's Sahîh did not only aim to gather the narrations, but it was written with a unique methodology and purpose.

Keywords: Hadith, İbn Hudhaymah, Method of Classification, Chapter headings (Terâjim), İhtilâf al-hadith, Fiqh al-hadith.

Giriş

Hicrî üçüncü ve dördüncü asırlar, İslâm kültür tarihine damga vuran şahısların ve eserlerin ortaya çıktığı zamandır. Tedvîn ve tasnif dönemi eserlerinin ilk etapta hadislerin korunması gayesiyle oluşturulduğu düşünülse de eserler, sosyo-kültürel ve ilmî ortamların etkisini bir şekilde hissettirmektedir. Müsned, mu'cem, câmi' ve sünen literatürünün şekillenmesinde musanniflerin ilmî birikiminin, mezhepsel tercihlerinin ve bireysel/toplumsal faydayı gözetken tutumlarının etkili olduğu söylenebilir.¹ Bu dönemdeki müdevvenâta bakıldığında hadis rivayeti/ilmî etrafındaki temel meselelere doğrudan veya dolaylı temas ettikleri ve farklı yapısal özelliklere sahip eserlerin güçlü bir kurguya sahip oldukları görülmektedir. Tarih boyunca hadis ilimleri ve şerh faaliyetlerinin² zenginleşerek devam etmesinde günün ihtiyacının yanında söz konusu çalışmaların metot ve muhtevasını anlama probleminin de etkisi olmuştur. Sadece isnadın satır aralarına dair yapılan çıkarımlar,³ bir dönemin ilmî anlayışını ve meselelerin ne derece tartışıldığına ilişkin ipucu vermektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse muhaddisler, rivayetleri derlemenin yanı sıra konulu sistemle (ale'l-ebvâb) hadisleri yorumlama faaliyeti içine girerek hadislerin fıkhu'nı da çalışmalarına yansıtmışlardır.⁴ Buhârî'nin (öl. 256/870), İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) kullandıkları bâb başlıkları (terâcim) birer fıkhu'l-hadîs ürünüdür.⁵ Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin sistematiğine bakıldığında bâb başlıkları ile oluşturmaya çalıştığı ilmî kişiliği nedeniyle "fıkhu'l-Buhârî fî terâcimihî (Buhârî'nin fıkhu bâb başlıklarındadır)" denilmiştir.⁶ Buhârî ile özdeşleşen "fıkhu'l-Buhârî fî terâcimihî" söylemi, İbn Huzeyme için de "fıkhu İbn Huzeyme fî terâcimihî" denilebilecek niteliktedir.

İbn Huzeyme ve *Sahîh*'i hakkında daha önce bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir.⁷ *Sahîhayn*'dan sonra diğer sahihler içinde ilk sırada yer aldığı kabul edilen eser üzerinde sınırlı çalışma olması, eserin tam metnine sahip olmamaktan kaynaklandığı söylenebilir. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, uzun bâb başlıklarında hadislerin ihticâc ve istişhâd yönlerine işaret etmesi yönüyle ale'l-ebvâb tarzında yazılan diğer eserlerden ayrılmakta,

¹ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 185.

² İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 180.

³ Muhammed Enes Topgöl, *İsnadın Satır Araları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018).

⁴ Konulu hadis edebiyatı için bk. Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 160, 192; Ayrıca bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 69.

⁵ Mehmet Görmez, "Fıkhu'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/547-549.

⁶ Ali Toksarı, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-569) Uluslararası Sempozyum (18-20 Haziran 1987)*. ed. Ahmet Hulusi Köker. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996), 109-132; Buhârî'nin bab başlıkları üzerine yapılan çalışmalar hakkında bk. Ayşegül Eroğlu, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (2019), 103.

⁷ Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahîh'i* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Abdülaziz Şakir Hamdânî Feyyâz, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî Kitâbihi's-Sahîh* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Merkezül-Buhûs (Kahire: Dâru Te'sîl, 1435), 1/67-74; İbn Huzeyme ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların listesi için bk. Osman Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 18-21; Dilsel tahliller için bk. Bünyamin Aydın - Osman Aydın, "Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı: İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2023), 490-513; Rabia Zahide Temiz, "İbn Huzeyme'nin Kitabü't-Tevhîd Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı İle İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2015), 112-139.

adeta müdellel bir fikhî kaynak niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla araştırmanın temel amacı, mezhebî etkileri konu başlıklarına güçlü bir şekilde yansıtan İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki bâb başlıklarının yapısını tespit etmektir. Çalışma, müellifin metodunu ve fıkıh anlayışını ortaya koyduğunu düşündüğümüz fikhî ihtilâflara işaret eden bâb başlıkları üzerinden sürdürülecektir. Bununla birlikte müellifin rivayetlerin sonunda yaptığı açıklamalar müstakil çalışmaların konusu olacak kadar zengin olduğu için bu çalışmada ilgili yorumlara temas edilmeyecektir. Ayrıca fikhî mezheplerin delilleri ve konuların tartışması da bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.⁸ Çalışmanın sınırlılığı bağlamında zikredilmesi gereken diğer husus ise İbn Huzeyme'nin itikada dair görüşlerine *Kitâbü't-Tevhîd*⁹ adlı eseri üzerinden ulaşılabileceğidir. Çalışmada öncelikle bâb geleneğinin sürecine, İbn Huzeyme ve ilmî kişiliğine dair bir giriş yapıldıktan sonra *Sahîh*'indeki bâb başlıkları üzerinde durulacaktır.

1. Hadis Edebiyatında Bâb Geleneği

Hadis edebiyatı genel olarak ale'l-ricâl ve ale'l-ebvâb sisteme göre düzenlenmiştir. Ale'l-ebvâb sistem, râvileri nazar-ı itibara almaksızın konuları esas alan ve kolaylıkla faydalanmaya imkân sağlayan tasnif türüdür. Hadis tasnifinin başlangıcını oluşturan tebvîb/bâblara ayırma; "cinsleri müşterek olanları bir araya getirme" anlamı taşımaktadır. Zamanla fıkıh ve akâid meselelerinde faydalanmak için hadisleri bâblara ayırmak bir gelenek halini almıştır.¹⁰ "Zaten bu sistemin temelinde yatan ana gaye, hadisleri delil oldukları konularda zikretmek ve onlar için birer bâb/konu tahsis etmektir."¹¹

Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) de belirttiğine göre; ilimler sahâbe ve tâbiîn döneminde tedvin edilerek tasnif edilmemiş ve bâblara ayırmak suretiyle telif edilmemişti. Tasnifin ilk ne zaman başladığında ihtilâf edilmekle birlikte o, Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc (öl. 150/767) ve Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773) ile başladığını söylemiştir.¹² Özpınar da, hadis rivayetinin geçirdiği süreci şöyle aktarmıştır:

"İbn Hacer (öl. 852/1448), hadis edebiyatının, hadislerin tebvîbi ile başladığını şöyle aktarmaktadır: Tâbiûn devrinin sonlarına doğru hadis ve sünnetin tedvini ile haberlerin bâblara (konulara) göre düzenlenmesi işi başlamıştır. Çünkü bu dönemde âlimler çeşitli bölgelere dağılmış, Havâric, Revâfiz ve Kaderiyye gibi bidat fırkaları çoğalmıştır. Hadisleri ilk toplayanlar Rebi' b. es-Sabih (öl. 160/777) ve Saîd b. Ebû Arûbe ile diğerleri olmuştur. Bunlar her bâbı birbirinden ayrı tasnif etmişlerdir. Bu şekilde hadislerin tek bâb üzere tasnifi, üçüncü tabakaya mensup âlimlerin ahkâmı tasnif etmelerine kadar devam etmiştir."¹³

İbn Hacer'in verdiği bilgilerden hareketle önce hadislerin tedvîn ve tebvîbi ile işe başlandığı, böylece hadislerin konularına göre bir araya getirilmesinin ardından kitaplarda tasnif edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Sahâbe döneminden itibaren hadislerden fikhî hüküm çıkarıldığına göre delil zikretme gerektiğinde hangi delilin hangi konuyla ilgili olduğu göz önüne alınırsa şeyhlerden hadislerin alınması esnasında bir bâb mantığının geliştiğini söylemek mümkündür.¹⁴ Dinî pratiklerin yerine getirilmesinin hadislerden istinbat edilen hükümlerle irtibatlı olduğu düşünüldüğünde¹⁵ sünen tarzı hadis kitaplarının şekillenmesinde

⁸ Bu konuda erken dönemde ahkâm hadislerinin yorumlanmasına yer veren bir âlim de İbn Huzeyme'nin çağdaşı Tahâvî'dir (öl. 321/933). bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdilhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994).

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve isbâtu sıfâtî'r-Rab 'azze ve celle*, thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1414/1994).

¹⁰ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 274-275.

¹¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 50.

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983/1403), 2/280; Tasnif dönemi başlangıcına dair bk. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 24.

¹³ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 22.

¹⁴ Sülemî, "Tebvîbü'l-hadis", 366.

¹⁵ Abdurrahman b. Nüveyfî b. Fâlih es-Sülemî, "Tebvîbü'l-hadis -menhecühû ve tetavvuruhû et-tarihî 'inde'l-muhaddisîn-", *Mecelletü câmiatü Ümmülkura li ulûmi's-şer'iati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 85 (2021), 359.

fikhî yaklaşımın etkisi olduğu görülür. İlmî araştırmaların ortaya çıkardığı bir ihtiyacın karşılanması¹⁶ ile yakından alakalı olan bâblandırma faaliyeti giderek mükemmelleşmiş ve kullanımı kolay çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁷

Bâb başlıklarının tercihinde âyetlerden iktibaslar, rivayetlerin lafız ve manalarının yanı sıra ihtilâf konusu olan fikhî, kelâmî, siyasî meseleler etkin olmuştur. Örneğin; “haber-i vâhidin bilgi değeri”, “Hz. Peygamber’in hadisine saygı ve ona muhalefet edenlerle mücadele etmek”, “re’y ve kıyastan uzak durmak”, “bid’atçı ve münakaşacıları uzak durmak”; Cehmiyye, Mürchie gibi ekollerin insanın filleri, sıfatlar gibi konulardaki görüşlerine karşı hadis ile cevap vermek gibi yaklaşımları,¹⁸ muhaddislerin bâb başlıklarına yansıttıkları görülmektedir. Bu konuda Buhârî ve Ebû Dâvûd (öl. 275/889), yaşanan fikrî cereyanlara karşı bir duruş sergilemişler ve tepkilerini tahrîc ettikleri rivayetler üzerinden göstermişlerdir.¹⁹ Bu konuda fikhî yönden dikkat çeken önemli bir eser de Nesâî’nin (öl. 303/915) *Süneni*’dir. Nesâî, kendi hocası Buhârî’nin metodunu, bâbları daha detaylı alt başlıklara ayırmak suretiyle devam ettirmiştir. Bundan dolayı fikhü’l-hadîs konusunda yaşadığı dönemdeki âlimlerin önüne geçtiği ifade edilmiştir.²⁰ Başlangıçta daha çok üst/ana başlıklar şeklinde görülen tasnif mantığı,²¹ İbn Huzeyme’ye gelince mezhepsel etkinin güçlü bir şekilde hissedildiği uzun ve detaylı başlıklara dönüşmüştür.²² Tasnif öncesi süreçteki fikhî ihtilâfların tercemelere yansımaları ile ilgili²³ yapılacak çalışmalar içinde İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’i önem arz etmektedir. Bâb başlıklarının gelişim sürecini irdelemek, hadis yorumculuğuna etki eden unsurları da tespit etmeye imkân sağlayacaktır.²⁴

2. İbn Huzeyme ve İlmî Kişiliği

Hicrî üçüncü ve dördüncü asır, sahâbe-tâbiîn dönemlerinden itibaren devam eden ilmî faaliyetlerin zirveye çıktığı ve meyvelerini verdiği bir zamandır. Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü’rî, hadis ve fıkıh ilimlerinde temayüz etmiş; hadisin altın çağında mutlak müctehid seviyesinde kabul edilen önemli fakihlerden biridir. 17 yaşından itibaren ilim yolculukları yapmış; ilmî seyahatleri arasında Nîşâbur, Merv, Rey, Şam, Cezîre, Mısır, Vâsıt, Bağdat, Basra ve Kûfe gibi merkezler yer almaktadır. Buhârî ve Müslim’in (ö. 261/875) de içlerinde yer aldığı devrin önemli âlimlerinden hadis dinlemiş; kendisinden hadis dinlediği hocalardan bir kısmı da İbn Huzeyme’den rivayet etmişler; Buhârî ve Müslim, *Sahîhayn* dışındaki eserlerinde ondan nakilde bulunmuşlardır.²⁵

¹⁶ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 275; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 49.

¹⁷ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 22.

¹⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 79.

¹⁹ İlmî ve fikrî tartışmaların *Sahîhu Buhârî*’ye yansımaları hakkında bk. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 314-404; Ayrıca bk. Sema Korucu Güven, *Siyasi ve İtikadi Tartışmaların Kütüb-i Sittede Yansımaları* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023).

²⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü’rî el-Hâkim, *Ma’rifetu ulûmî’l-hadîs*, thk. es-Seyyid Mu’zam Huseyn (Beyrut: y.y., 1397/1977), 82.

²¹ Müslim’in (öl. 261/875) *Sahîh*’ine gelince müellifin bâb başlıklarına yer vermediği kitabını ana bölümlere ayırdığı; bâb başlıklarının Nevevî (öl. 676/1277) tarafından belirlendiği genel kanaattir. İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245), Müslim’in bâb başlıklarını belirlediği halde eserin muhtasar olmasını gözetmediği için yazmadığını savunmaktadır. İsa Onay, “Ulûmü’l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1332.

²² Sülemî, “Tebvîbü’l-hadîs”, 414.

²³ Sülemî, “Tebvîbü’l-hadîs”, 392; Buhârî’nin kendisinden önceki tasniflerden istifade edip etmediği tartışması için bk. Fuat Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 75-82.

²⁴ Hac ve misvak konusundaki bâb başlıklarının tarihsel gelişim serüvenine dair bir çalışma için bk. Sülemî, “Tebvîbü’l-hadîs”, 369, 382. Kütüb-i Sitt müelliflerinin bâb başlıkları hakkında bir değerlendirme için bk. Asma Albogha, “Kütüb-i Sitt Müelliflerinin Bâb Başlıkları Altında Zikrettikleri Hadislerin Tertibinde Takip Ettikleri Yöntemler Üzerine Bir Araştırma ve Değerlendirme”, *Kilitbahir* 21 (2022), 119-136.

²⁵ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Sâfiyyeti’l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî (b.y.: Hicri li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1413), 3/110; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme

Çeşitli meselelere dair yazdığı cüzler hariç, telif ettiği kitapların yüz kırkı aştığı söylenmiş, ancak kitaplarından bir kısmı elimizde basılı halde bulunmaktadır. Kaynaklarda ona nispet edilen çalışmaların, “müstakil mi olduğu yoksa müellifin *Kitâbü'l-kebîr* olarak bahsettiği eserinin bir parçası mı?” olduğu tartışmalıdır. Muhammed Mustafa el-A'zamî (1932-2017) yaptığı değerlendirmede zikredilen eserlerin *Kitâbü'l-kebîr*'in bir kısmını oluşturduğu kanaatindedir.²⁶ Ebû Bekir en-Nakkâş (öl. 369/979[?]), imamların imâmı denilen İbn Huzeyme'nin “16 yaşından beri bir meselede kimseyi taklit etmedim.” dediğini aktarmıştır. Ebu Bekir es-Sayrafi (öl. 330/941) de Ebû'l-Abbâs b. Süreyc'ten (öl. 306/918) nakille; “onun hadisteki nükte ve manaları titizlikle ortaya çıkardığını” söylemiştir.²⁷ Kendisinin Kur'ân sûrelerini ezberlediği gibi hadisten çıkacak fıkhi hükümleri de ezberlediği, adâletini tespit noktasında başkalarına danışmaya gerek olmadığı ve imam vasfını haiz olduğu söylenmiştir.²⁸ İbn Hibbân, hocası hakkında: “Yeryüzünde süneni, hadislerin lafızlarını, sahih rivayetleri ve onlara yapılan ziyadeleri Muhammed b. İshâk'tan daha iyi bilen kimse görmedim, sanki sünnet onun gözleri önünde idi.”²⁹ sözleriyle onun ilmî müktesebatına işaret etmiştir.

Şâfiîler, onu kendi mezheplerinden olanları zikrettikleri tabaka içinde sayarlar. Tâceddin es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) dediğine göre dört Muhammed yani Muhammed b. Nasr (öl. 294/906), Muhammed b. Cerîr (öl. 310/923), İbn Huzeyme ve İbnü'l-Münzir (öl. 318/930) mutlak müctehid seviyesine ulaşmış olsalar da Şâfiî usulüne göre hareket etmiş olmalarından dolayı mezhebin dışına çıkmış sayılmazlar.³⁰ Bununla birlikte İbn Huzeyme kimi meselelerde Şâfiîlere ve Ehl-i hadîse muhâlif görüşler belirtmiş, hatta Hanefîlerin görüşünü benimsediği de olmuştur. Yapılan bazı değerlendirmelerde; “ona nispet edilen Şâfiîlik iddialarına daha temkinli yaklaşılması”³¹ gerektiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte onun Şâfiî mezhebi ve Ehl-i hadîsin görüşlerini savunduğu hususlar da azımsanamayacak kadar çoktur.

3. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki Metodu

Eserin adı ve mahiyetine dair değerlendirme, bizzat İbn Huzeyme tarafından *Sahîh*'in ilk kitabı olan *Kitâbü'l-Vudû*'nun başında yapılmıştır. Buna göre eserin tam adı *Muhtasaru'l-muhtasar mine'l-müsned 'ani'n-Nebî sallallâhu 'aleyhi ve sellem bi-nakli'l-'adl 'ani'l-'adl mevsûlen ilelhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem min gayri kat' fi'l-isnâd ve lâ cerh fî nâkili'l-ahbârilletî nezküruhâ bi-meş'etillâhi te'âlâ*'dır.³²

Beyhakî (öl. 458/1066), İbn Dakîkûl'îd (öl. 702/1302), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Zehebî (öl. 748/1348), Zeylaî (öl. 762/1360), İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) gibi âlimler eserin ismini *Muhtasaru'l-muhtasar* olarak ifade etmişlerse de Münzirî (öl. 656/1258) sonrasında *Sahîh* ve *Sahîhu İbn Huzeyme* şeklinde meşhur olmuştur.³³ Buhârî ve Müslim'in

en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1992), 1/7-9.

²⁶ Muhammed Mustafâ el-A'zamî, “Mukaddime”, *Sahîhu İbn Huzeyme*, mlf. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü'rî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1413/1992), 1/15; Ayrıca bk. Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 83.

²⁷ Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 83; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârur-Râid, 1390/1970), 106.

²⁸ Sübkî, *Tabakât*, 3/118.

²⁹ Sübkî, *Tabakât*, 3/118; Ebû'l-Hasen Nûrüdîdîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Karî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Darü'l-Erkâm, ts.), 318.

³⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh (Te'sîl)*, 1/36; Sübkî, *Tabakât*, 3/109.

³¹ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 104.

³² *Sâhih*'in alt bölümlerinin konu başlıklarında *Muhtasar*'dan bahseden müellifin başka bir kitaptan hareketle bu eseri oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca *Kitâbü's-siyâm*'ın başında kitabın ismini tekrar ederek râvilerde bir kusur varsa onu da beyan ettiğini, böylece kitaptan istifade etmek isteyenlerin yanlışına engel olarak sahih hadisleri derlediğini söylemektedir. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/186.

³³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/20; İbn Huzeyme, *Sahîh (Te'sîl)*, 1/41.

eser isimlerinin zamanla kısaltılarak sadece *Sahîh* şeklindeki ifade edilmesinde olduğu gibi İbn Huzeyme'ninki de *Sahîh* şeklinde kullanımı yaygın olmuştur.³⁴ *Sahîh*'in içinde kendi eseri hakkındaki *Kitâbü'l-kebîr* ifadelerinden ayrıca söz konusu esere yaptığı atıflardan hareketle elimizdeki bu çalışmanın (*Muhtasaru'l-muhtasar*) İbn Huzeyme'nin daha kapsamlı bir eserinin özeti sayılabileceği;³⁵ bununla birlikte Şerefüddîn ed-Dimyâtî'nin (öl. 705/1306) de dediğine göre bize *Sahîh* adlı kitabın da tam halinin dörtte birinin ulaşmış olduğu anlaşılmaktadır.³⁶

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, âdil râvilerin muttasıl bir şekilde aktardıkları hadisleri bir araya getirmeyi amaçladığı için birçok hadisçiye göre *Sahîhayn*'dan sonra gelmektedir. Ebû Saîd el-Alâî (öl. 761/1359), bâblara göre tertip edilmiş kitapların en güzeli olduğunu, birçok konuda *Kütüb-i Sitte*'ye muvafakat ettiğini, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de kendisinden hadis aktardığı birçok hocaya müşareket ettiğini ve şartlarının *Sahîhayn* şartlarına yakın olduğunu söylemektedir.³⁷ Münâvî (öl. 1031/1622) *Sahîhayn* hariç sahih hadisleri derleyen kitaplardan bahsederken İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Ebû Avâne (öl. 316/929) ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (öl. 405/1014) eserlerini zikretmekte ayrıca İbn Huzeyme'nin eserinin daha sahih olduğunu söylemektedir.³⁸ İbn Hibbân'ın *et-Tekasîm ve'l-envâ'* adlı eserinin İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ine dayandığı iddia edilmişse de Ahmed Muhammed Şâkir (öl. 1958) yaptığı mukayese neticesinde bunun doğru olmadığını savunmaktadır.³⁹

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, delillere dayalı fikhî istinbatlarla meşgul olanların uzak kalamayacağı, eşsiz kıymeti haiz bir kitap sayılır. Hadis ilmiyle iştigal edenler, İbn Huzeyme'nin garîb kelimeleri ve müşkili izahı, müphemî açıklığa kavuşturması, müteâriz hadislerdeki ihtilâfı gidermesi ayrıca sened ve metinle ilgili yaptığı açıklamalar sayesinde onun *Sahîh*'inden istifade edebilir.⁴⁰ Hâkim, fikhü'l-hadîsle ilgili bir bahis açtıktan sonra hadis ve fikhî bir araya getirenlerden birinin de İbn Huzeyme olduğunu söyler.⁴¹ "Resûlullah'tan sahih senedle rivayet edildiği halde birbiriyle çelişen iki hadis bulunmadığını, kimin yanında böyle bir hadis varsa getirsin onu tevil edeyim."⁴² sözleriyle ün salan İbn Huzeyme, başta ihtilâfî'l-hadîs olmak üzere hemen bütün hadis ilimlerine atıfta bulunmakta ve fikhî bâblarına göre düzenlediği kitabının bâb başlıklarında fikhî görüşlerine yer vermektedir.⁴³ İbn Huzeyme, konulara ilişkin hadisleri rastgele değil büyük bir titizlikle adeta kompozisyon yaparak ele alır,⁴⁴ bazen de rivayetleri diğer çalışmalarında detaylı bir şekilde değerlendirdiğini söyleyerek kendi eserlerine atıfta bulunur.⁴⁵ Atıfta bulunduğu eserlerin biri de itikâdî konuları müstakil olarak ele aldığı *Kitâbu't-Tevhîd*'dir. *Sahîh*'in içindeki sınırlı örneklerin⁴⁶ ötesinde İbn Huzeyme'nin itikadî fırkalara dair görüşlerini bu

³⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/16.

³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/17, 22. Kendi eserine atıf yaptığı yerlerden birinde *el-Müsnedü'l-kebîr* olarak bahsetmektedir. bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/199.

³⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/21; İbn Huzeyme, *Sahîh (Te'sîl)*, 1/42.

³⁷ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Abdillâh ed-Dimeskî el-Alâî, *İşâratu'l-fevâid*, thk. Merzûk b. Heyyâs Âl-i Merzûk ez-Zehrânî (b.y.: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1425/2004), 1/321.

³⁸ Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî el-Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-durer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. el-Murtazâ ez-Zeyn Ahmed (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1999/1420), 1/385; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 96.

³⁹ A'zamî, "Mukaddime", 1/22.

⁴⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh (Te'sîl)*, 1/50-51.

⁴¹ Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 63, 83; ayrıca bk. eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 160; Ali el-Karî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 318.

⁴² Ali el-Karî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 375.

⁴³ Feyyâz, *İbn Huzeyme ve Menhecühû*, 430; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/79-80.

⁴⁴ Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahih'i*, 59.

⁴⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/186, 276.

⁴⁶ Bir örnek için bk. Mürcie'nin hidayeti istemeyi caiz görmediği düşüncesinden hareketle kendisine Allah nübüvveti verdiği halde Hz. Peygamber'in namazda iftitahtan sonra hidayeti talep etmiş olmasından hareketle müminlerin de duada hidayeti istemesinin caiz olduğunu söyler. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/185.

eserinde görmek mümkündür. Araştırmamızın çıkış noktasını oluşturan bâb başlıkları konusu, Buhârî'nin eserinde fikhî ve itikâdî boyuta sahiptir. Bu bağlamda yöntemsel açıdan Buhârî ile mukayese edilebilecek *Kitâbu't-Tevhîd*'e çalışmamın sınırlılığı açısından müracaat edilememiştir. Yine sınırlılık nedeniyle hadislerdeki ihtilâfı giderme çabasına⁴⁷ temas etmeksizin *Sahîh*'indeki bâb başlıkları üzerinde durmayı amaçlamaktayız.

3.1. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki Bâb Başlıklarının Mahiyeti

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki fikhî konuları ele alan kitap/bölüm sayısı 7; bâbların sayısı 2170; hadislerin sayısı 3551'i merfû 22'si mevkuf olmak üzere toplam 3573'tür.⁴⁸ İbn Huzeyme meseleleri uzun bâb başlıklarıyla detaylandırması yönüyle başta hocası Buhârî ve diğer musanniflerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır.⁴⁹ Tespitlerimize göre *Sahîh*'teki toplam 2170 bâbdan 314'ünde uzun izahlar görülmektedir. Fikhî eğilimlerini bâb başlıklarında belirten İbn Huzeyme, meselelerin gerekçelendirmesini ise rivayetlerin sonunda yer verdiği görüşleriyle yapmıştır.⁵⁰ *Sahîh*'ini inceleyen bir kimse onun ilmî kudretini, bilgisinin genişliğini, zekâsının keskinliğini, kitap ve sünneti anlamadaki derinliğini, nasslardaki incelikleri, usûl ve fîrûya ilişkin delilleri ortaya çıkarmadaki ve hüküm istinbat etmedeki yetkinliğini görür.⁵¹ Buradan hareketle İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde yer alan bâb başlıklarına dair şöyle bir kapsamdan bahsedilebilir:

a. Çeşitli yönlerle hamledilebilecek genel haber sîgasını kullanarak aktardığı ancak okuyucunun rivayeti okuduğunda kastedileni anladığı bâb başlıkları.⁵²

b. Çeşitli ihtimallere gelmeyecek şekilde özel haber sîgası kullandığı, hadislerle mutabakatı tam olduğu için doğrudan lafzın kastettiği şeyi ortaya koyan bâb başlıkları.⁵³

c. Hadiste geçen kelime ile ne kastedildiğine işaret eden bâb başlığı. Örneğin; "uyku esnasında elinin nerede dolaştığını bilmez" derken "bedeninin neresine temas ettiği"⁵⁴ ifadesi ile hadisteki muğlaklığı izah etmektedir.

d. Bir hükmün nasıl ortaya çıktığını ve ilk başlangıcına (bidâyet) dikkat çektiği bâb başlıkları. Örneğin; "ezanın başlangıcına dair süreci" anlatan rivayeti bâb başlığında ele alarak ezanın teşrî tarihini bilmeye katkı sağlamaktadır.⁵⁵ "Oruç ibadetinin başlangıçta isteyenlerin, fakirleri doyurma serbestliği söz konusu iken sonradan oruç tutmanın farz olduğu ve muhayyerliğin nesh edildiğini" söylediği bâb başlığı⁵⁶ hem ibadetin farz kılınma sürecine hem de nesih olgusuna işaret etmektedir.

e. Fikhî ihtilâflara dair kendi görüşünü de ortaya koyduğu bâb başlıkları. Örneğin; "öğle ve ikinci namazlarının son iki rekâtlarında yapılacak kıraatın 'Fâtiha mı olacağı yoksa tesbih mi?' olacağı" konusundaki ihtilâfa işaret etmiş, "kıraat etmez, tesbih eder" diyen kimselere cevap vermiş, "namazı ümmete öğretme görevini Allah, Peygamber'ine (s.a.v.) emretmiştir" diyerek konuyu tartışmıştır. Özetle, son iki rekâtta "Fâtiha okumaz, tesbih eder" diyenleri Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine aykırı davranmakla eleştirir.⁵⁷

f. Fakihlerden birinin görüşünü zikrederek bâbda onun istidlâl ettiği rivayeti aktardığı bâb başlığı. Örneğin; "Mekke'ye dışarıdan gelerek hac ve umreyi birlikte (kıran) yapanların

⁴⁷ Muhtelifü'l-hadis ile ilgili yaklaşımı için bk. Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 1/442, 449; Aydın, *Muhtelifü'l-Hadis İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 129.

⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh (Te'sîl)*, 1/111.

⁴⁹ Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 404.

⁵⁰ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadis İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 98-100.

⁵¹ Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 404-405.

⁵² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/258.

⁵³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/77-78.

⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/52.

⁵⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/188; Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 408.

⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/300.

⁵⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/253; Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 409.

tek tavaf yapmasının yeterli olduğunu, iki tavaf yapmak gerekir diyenlere karşı delildir” diyerek açıklar.⁵⁸

g. Hadisten çıkan hükme bâb başlığında yer vermesi. Örneğin; “kadının cihadının hac ve umre olması, haberde umrenin de hac gibi vacip olduğunun delili vardır” bâbı.⁵⁹

h. Hadisin nâsih-mensûh olduğuna dair bâb başlığı. Örneğin; “cinsel münasebet sonrasında inzal gerçekleşmediğinde guslün gerekmediğine dair ruhsatın sonradan neshedildiğinin” açıklandığı bab.⁶⁰

i. İbn Huzeyme'nin bâb başlıklarında dikkat çeken hususlardan biri de, hocası Buhârî'nin yaptığı gibi âyetlerden istifade etmesidir. *Sahîh*'te iki yüze yakın bâbın, Kur'ân'dan alıntılarla inşa edilmesi söz konusudur.⁶¹ Bâb başlığında ayetin bir bölümünü zikrederek sonrasında âyetin sebep-i nüzûlüne veya hadisin beyan yönüne dikkat çeken rivayetlerin yer aldığı bâb başlıkları.⁶²

i. Âyet veya hadisin metni ile birlikte tefsîrî niteliği taşıyan bâb başlığı.⁶³ Örneğin; “namaz kılanın önünden geçen kimsenin şeytan diye nitelendirilmesini *insan ve cin şeytanları*”⁶⁴ âyetinden delil getirerek açıklamaktadır.⁶⁵ Âyetten hareketle her ne kadar isyankâr âdemoğluna şeytan denilse dahi namaz kılanın önünden geçen kimse için gaybî bir varlık olan şeytanın kastedilmediği, bizatihi namaz kılanın önünden geçme eyleminin kötülendiğini söyleyerek hadisi yorumlamaktadır.

k. Bazen bâb başlıklarında “sünnettendir” diyerek nitelediği durumlar yer almaktadır. Örneğin; “namazda yanılmadan dolayı sehiv secdesi yapması gereken kimsenin yanlışlıkla konuştuktan sonra sehiv secdesi yapamayacağını söyleyenlerin, Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif hareket ettiğini, Hz. Peygamber'in sünnetinde konuştuktan sonra da sehiv secdesi yapıldığının deliline dair bâb”⁶⁶ bunlardan biridir.

l. Sahâbe ve tâbiîn sözlerine yer veren bâb başlıkları.⁶⁷ Örneğin; “Mâide sûresi 6. âyetteki ayakların yıkanmasını (وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) ifade eden kısımda takdim-tehir olduğunu, sahâbeden İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ile Urve b. Zübeyr'in (öl. 94/713) ayaklar hakkındaki hükmün yıkama üzerine atfedildiği” görüşlerine yer vermiştir.⁶⁸ Âyetin, Râfızîlerin ve Hâricîlerin iddia ettikleri gibi yorumlanamayacağını sahâbeden delil getirmek suretiyle ispata çalışmaktadır.

m. Rivayetin metnindeki ilavelere (müddrec) işaret eden bâb başlığı. Örneğin bu başlıkta; “Zührî'nin sehiv secdesiyle ilgili aktardığı zül'-yedeyn rivayeti sonundaki beyanın hadisten zannedildiğini” değerlendirmesi zikredilebilir.⁶⁹

n. Hadisin senet veya metninde değişmelerin (kalb/maklûb) olduğuna, buradan hareketle ravinin zabt problemine işaret ettiği bâb başlıkları yer almaktadır. Örneğin; “yolcunun mukim olanlara namaz kıldırması ve mukimlerin namazı nasıl tamamlayacağındaki ihtilâfa, haberde kalb'in olduğuna ayrıca *haber sahihse*” diyerek bâb başlığında konunun birçok boyutuna işaret etmektedir.⁷⁰

⁵⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/225; Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 410.

⁵⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/359; Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 412.

⁶⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/112.

⁶¹ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadis İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 99.

⁶² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/90.

⁶³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/208.

⁶⁴ el-En'âm 6/112.

⁶⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/17.

⁶⁶ bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/132, 4/30.

⁶⁷ Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 414.

⁶⁸ İbn İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/85.

⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/124.

⁷⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/70. Örnekler için bk. 2/20, 39, 103, 233, 338, 343, 354.

o. Mücmel ifadelerin (mücmel gayri müfesser) geçtiği rivayetleri aktardıktan sonra konunun detaylarına işaret eden (müfesser) hadislerin geçtiği rivayetlere verdiği bâblar. Örneğin; “abdestsiz namaz olmayacağını ve imam hutbe okurken konuşan kimsenin cuma namazının faziletinin sevabını gidereceğini ancak namazı tamamıyla geçersiz kılmayacağını” ifade eden bâb başlığı.⁷¹ Diğer bir örnek ise; “harem ve harem dışında (hill) öldürülmesine cevaz verilen hayvanların” önce genel olarak zikredildiği bâb başlığı, ardından “bütün kargaların değil sadece bir türünün yemek için öldürüleceğini” izah eden bâb başlığı.⁷²

ö. Müellif aynı konudaki rivayetleri önce âmm sonra hâs veya mücmelden sonra müfesser olan rivayete yer vermektedir. Umum lafızdan hususi manaların kastedildiğini beyan eden (lafzı âmm murâduhû hâs) bâb başlıklarında⁷³ birçok örnek görülmektedir. Örneğin; suyun necis olması konusunda “suyu hiçbir şey kirletmez” rivayetini verdikten sonra müfesser olan rivayeti bir sonraki bâbda ele almaktadır.⁷⁴

p. Birden fazla konuyu toplayan ana konu başlığı sayılabilecek bâblara yer vermesi; “ezan ve ikamet konusundaki gelen hadisleri toplayan (cümma’)

r. Kendisinden önce İbn Mâce (öl. 273/887), Ebû Dâvud (öl. 275/889) ve Nesâî’nin eserlerinde görülen⁷⁶ rivayetlerde bahsedilen uygulamaların yapılaş şekillerinden bahseden bâb başlıkları. “Hz. Peygamber’in nasıl misvak kullandığı, abdest alış şekli, binek üzerinde tilâvet secdesi nasıl yapılabileceği” gibi durumlar buna örnektir.⁷⁷

s. İbn Huzeyme’nin Arap diline vukufiyetine işaret eden bâb başlıkları. Örneğin; et yedikten sonra abdest almayı veya ağız yıkamayı (mazmaza) ve cünüplükten dolayı hemen gusül alamayacakların abdest almasına” dair rivayetlerin bâb başlıklarında Arapların “el yıkamayı” abdest alma (vudû’) kelimesi ile de kullandıklarına işaret etmektedir.⁷⁸ Arapların dil kullanımına dair bir örnek de *şatr* (الشَّطْر) kelimesiyle ilgilidir. Müellif, Arapların bir kelimeye bazen birbirinden farklı iki anlam verdiklerini söyleyerek *şatr* kelimesinin hem yarı (nısf) hem de cihet, yön anlamlarına geldiğini söyleyerek metnin anlaşılmasında dilsel öğelerden istifade etmektedir.⁷⁹ Dilsel tahlillerden biri de; “yeryüzünün hepsi mescit kılındı” rivayeti hakkında görülmektedir. Müellif burada “küll” ifadesinin her zaman bütün, hepsi anlamına gelmediğini, ba’ziyyet/bir kısmı anlamına da geldiğini belirterek bu konuyu diğer eserlerinde de ele aldığını söyler. Burada müellifin “küll” edatı hakkında söyledikleri aynı zamanda konuyla ilgili diğer hadisler sebebiyledir. Kısaca “yeryüzünün hepsi mescit kılındı” denirken bazı rivayetlerdeki hamam, kabristanlıkların ve deve ağıllarının namaz kılmak için uygun olmadığı hükmünü de göz önünde bulundurmaktadır.⁸⁰ Ayrıca İbn Huzeyme’nin, hadisteki kapalı kalan ve ihtilâfa sebep olan kelimeler hakkında bilgi vermesi söz konusudur. Örneğin bâb başlığında: “Ka’b; ayağın üst kısmındaki kemik çıkıntısı olmayıp ayağın iki yanındaki çıkıntıdır. Diğer taraftan *ka’beyn*in tesniye gelmiş olması da bunu

⁷¹ bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/7, 67, 109; 2/58; 3/155, 291, 316.

⁷² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/189-191.

⁷³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/70.

⁷⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/48. Örnekler için ayrıca bk. 1/49, 67, 156, 169, 215, 290.

⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/188. Ayrıca yolculuk konusundaki örnekler için bk. 2/69.

⁷⁶ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadis İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 101.

⁷⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/73, 87, 279. ayrıca bk. 1/351, 354; 2/84, 334.

⁷⁸ bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/27, 107.

⁷⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/226; 3/267.

⁸⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/6.

desteklemektedir. Zira ayağın üstündeki kemik tektir.”⁸¹ diyerek İbn Huzeyme dilsel izahlara da yer vermiştir.

ş. Amelin imandan olduğuna dikkat çektiği bâb başlığı. Örneğin; “namazın imandan olduğunu, ayrıca iman ile İslâm'ın aynı anlamda kullanıldığını söyleyerek Cibrîl hadisinde zikredilen ibadetlerin bu minvalde ele alınması gerektiğine” işaret etmektedir.⁸²

t. İbn Huzeyme, bazı rivayetleri kitabının farklı bölümlerinde tahrîc ettiği bilgisini de vermektedir. Böylece tekrar eden rivayetlere ve rivayetteki farklara müellifin bizzat kendisi işarette bulunarak⁸³ “ben bunun tamamını Kitâbü't-tefsîr'de tahrîc ettim”⁸⁴; “kitâbü'l-îmân'da imlâ ettirdim”⁸⁵ diyerek haber vermektedir.

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki bâb başlıklarının zengin bir yapıya sahip olduğu görülmekte, çoğu yerde bâb başlıklarının ihtiva ettiği hadis ile yakın alakası bulunmaktadır. Bu yönüyle sünen tarzı eserlerle benzerlik göstermekte iken Buhârî'nin yöntemindeki terceme-hadis münasebetinin kurulmasında karşılaşılan zorluğun⁸⁶ İbn Huzeyme'nin eseri için söz konusu olmadığı söylenebilir.

3.2. İbn Huzeyme'nin Bâb Başlıklarına Yansıttığı Bazı Çıkarımları

İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, hadis ilimleri açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu için farklı çalışmaların da konusu olabilecek niteliktedir. Daha önce ifade edildiği üzere bu araştırmada sadece bâb başlıklarına yansıyan hususlar üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Senede Dair Değerlendirmeleri

Hadise hüküm verme sürecinde râvinin kimliği, ilmî yolculukları, hoca-talebe ilişki ağı, adâlet ve zaptı gibi rivayetin sıhhatine etki edecek unsurların bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Huzeyme; sahâbe, tâbiîn, esmâ, künâ, elkâb, râvilerin belde ve vatanları, müttetik-müfterik (isimleri benzer şahısları farklı râviler) başta olmak üzere râvilerin kimlikleri ve zabt durumları ile ilgili bilgiler aktarmaktadır.⁸⁷ Bazen de râvi hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasından hareketle temkinli ifadeler kullanır. Örneğin; “her gece Zümer ve Benî İsrâîl surelerini okumanın müstehap oluşu” bâbında rivayetin akabinde rivayeti kabul edilen ve aktardığı rivayetle amel edilen biri ise sûreleri okumanın sünnet olduğunu, ancak râvi hakkında cerh-ta'dîl bilgisine sahip olmadığını söyler.⁸⁸ Ravilerin ihticâc edilecek kimseler olup olmadığını sorgulayan İbn Huzeyme; Zem'a b. Sâlih (öl. ?), rivayetleri ile ihticâc edilen birisi ise “oruç tutacak birisi sahur yapmak suretiyle ibadetini kolayca yapabileceğini söylediği” bâb başlığında söz konusu râvinin hafızasının zayıflığına ve metindeki *kalbe* (metindeki ifadelerin yer değiştirdiğine) dikkat çekmektedir.⁸⁹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla haberin sıhhatine dair 45 yerde *haber sahihse* (إِنْ صَحَّ);⁹⁰ 17 yerde *haber sabitse* (إِنْ ثَبَتَ الْحَبْرُ);⁹¹ kullanarak rivayetteki bir kusura dikkat çektiği ya da râviler hakkındaki en küçük değerlendirmeyi dikkate alarak titiz davrandığı, bunu da hadisin sıhhat değerlendirmesine yansıttığı görülmektedir. Örneğin; zekât malının başka bir yere naklinin mümkün olup olmamasına dair konuyu tartışırken Eş'as b. Sevvârın

⁸¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/81.

⁸² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/158-159.

⁸³ Örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/87, 119, 144, 243; 3/220.

⁸⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/226.

⁸⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/187.

⁸⁶ Bâb başlıkları ile hadisin hangi yönlerden irtibatı olduğuna dair çeşitli örnekler için bk. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.).

⁸⁷ Feyyâz, *İbn Huzeyme ve menhecuhû*, 482, 511-553.

⁸⁸ Örnekler için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/191; 4/284.

⁸⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/214. Ayrıca bk. 3/273; 4/74.

⁹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/71, 203, 271; 2/181, 223, 329, 343, 354; 3/116, 148, 177.

⁹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/271; 3/39, 42, 70, 92, 265, 273; 4/66, 101, 159, 226, 262, 264.

(öl. 136/754[?]/143/761[?]) aktardığı rivayete “eğer haber sahihse” kaydını düşerek rivayette *kalbin* olduğunu, bu sebeple hadisin sabit olmadığını, ancak Muâz b. Cebel’in (öl. 18/639) Yemen halkından aldığı zekâtı yine aynı yerdeki ihtiyaç sahiplerine ulaştırdığına dair rivayetten hareketle⁹² senetteki problemleri çözmek için aynı konudaki diğer rivayetlere yer vermektedir. Rivayet hakkındaki hüküm verme hassasiyetini akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek’atındaki kıraatin açıktan (cehrî) oluşuna dair rivayetin senediyle ilgili endişesini dile getirirken metnin sıhhatinde Müslümanlar (Ehl-i kible) arasında ihtilâf olmadığını söylemektedir.⁹³

3.2.2. Metne Dair Değerlendirmeleri

İbn Huzeyme’nin, ihtilâfu’l-hadisteki gayreti yanında onun fıkhu’l-hadîs yönünün de öne çıktığı görülür. Burada meseleleri tikel olarak tartışmaktan ziyade fikhî konuları bâb başlıklarına nasıl yansıttığı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

3.2.2.1. Fikhî Meselelerin Delillerine İşaret Eden Bâb Başlıkları

İbn Huzeyme, farklı içtihatların olduğu meselelerde, şu konunun delili (ذِكْرُ الدَّلِيلِ) diyerek bâb başlıkları altında konuyla ilgili rivayetlere yer vermektedir. Özellikle Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasındaki temel ihtilâflardan biri olan *lems* kavramı etrafındaki farklı yaklaşımlara; “*lemsin*, cinsel münasebette cinsel uzuvların birbirine temas etmek ile olduğunu söyleyenlere karşı *lemsin* bazen el ile olduğunun delilinin yer aldığı bâbda” (بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ اللَّمْسَ قَدْ يَكُونُ بِالْيَدِ ضِدُّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّمْسَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِجَمَاعٍ بِالْفَرْجِ فِي الْفَرْجِ) yer vermiştir. Bâb başlığının ifade ettiği manaya dikkat edilirse İbn Huzeyme, *lemsin* el ile temas etmek anlamına geldiğini kabul etmekte ve *lemsin* tenasül uzuvlarının cinsel münasebeti ile gerçekleştiğini iddia edenlerin görüşüne karşı delil olduğunu da ortaya koymaktadır. Onun bâb başlığı ve fikhî itirazının dayandığı delil ise: “Hiç şüphesiz âdemoğlu zinadan nasibini almıştır. Gözlerin zinası bakmak, elin zinası dokunmaktır (lems)...” rivayetidir. Ayrıca rivayetin sonunda yaptığı yorumda *lemsin* el ile dokunma anlamına geldiğine ilişkin bazı delillere yer vermiştir. Bu çerçevede İbn Huzeyme, “Şayet sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik ve onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı...”⁹⁴ âyetine, Peygamber’in (s.a.v.) mülâmese satışını yasakladığına ve Mâiz b. Mâlik’in (öl. ?) zina ikrarı yaptığında “belki de ona el ile dokundun” rivayetlerine atıfta bulunmuştur. Devamında ise, Hicazlı ve Mısırlı âlimler ile İmam Şafiî ve Ehl-i eserin arada bir engel olmaksızın kadına dokunmaktan dolayı abdestin bozulduğunda ihtilâf etmediklerine, İmam Mâlik’in ise şehvetle dokunmaktan dolayı abdestin bozulduğuna dair görüşlerine yer vermiştir.⁹⁵

İbn Huzeyme’nin uzun bir şekilde verdiği bâb başlıklarından biri de abdestle ilgilidir. Abdesti bozan durumlar yanında teyemmümün suya bedel olduğunu, âyette zikredilen tuvalet yapma ve kadınlara temas etmenin ötesinde neyin abdesti bozduğu konusunda Hz. Peygamber’in hüküm koyma yönüne dikkat çekerek aktaracağı hadislerin muhtevasını bâb başlığına taşımaktadır. İbn Huzeyme’nin bakış açısını ve yorumunu yansıtan ifadenin tam metni şöyledir:⁹⁶

بَابُ ذِكْرِ وَجُوبِ الْوُضُوءِ مِنَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ وَالنُّوْمِ «وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ يُوجِبُ الْفَرْصَ فِي كِتَابِهِ بِمَعْنَى، وَيُوجِبُ ذَلِكَ الْفَرْصَ بغيرِ ذَلِكَ الْمَعْنَى عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا ذَلَّ فِي كِتَابِهِ عَلَى أَنَّ الْوُضُوءَ يُوجِبُهُ الْغَائِطُ وَمَلَامَسَةُ النِّسَاءِ؛ لِأَنَّهُ أَمَرَ بِالتَّيْمُمِ لِلْمَرِيضِ، وَفِي السَّفَرِ عِنْدَ الْإِعْوَاظِ مِنَ الْمَاءِ، مِنَ الْغَائِطِ وَمَلَامَسَةِ النِّسَاءِ، فَذَلَّ الْكِتَابُ عَلَى أَنَّ الصَّحِيحَ الْوَاجِدَ لِلْمَاءِ عَلَيْهِ مِنَ الْغَائِطِ وَمَلَامَسَةِ النِّسَاءِ بِالْوُضُوءِ، إِذِ التَّيْمُمُ بِالصَّعِيدِ الطَّيِّبِ

⁹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/74.

⁹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/42.

⁹⁴ el-En’âm 6/7.

⁹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/19.

⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/13.

إِنَّمَا جُعِلَ بَدَلًا مِنَ الْوُضُوءِ لِلْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ عِنْدَ الْعُزْرِ لِلْمَاءِ، وَالنَّبِيُّ الْمُضْطَّظَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَعْلَمَ أَنَّ الْوُضُوءَ قَدْ يَجِبُ مِنْ غَيْرِ غَائِطٍ، وَمِنْ غَيْرِ مُلَامَسَةِ النِّسَاءِ، وَأَعْلَمَ فِي خَبَرِ صَفْوَانَ بْنِ عَسَالٍ أَنَّ الْبَوْلَ وَالنُّوْمَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى الْإِنْفِرَادِ يُوجِبُ الْوُضُوءَ، وَالْبَائِلُ وَالنَّائِمُ غَيْرُ مُتَعَوِّطٍ وَلَا مُلَامِسِ النِّسَاءِ، وَسَأَدُّكَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَوْنِهِ الْأَحْدَاثَ الْمُوجِبَةَ لِلْوُضُوءِ بِحُكْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلَا الْغَائِطُ وَمُلَامَسَةُ النِّسَاءِ اللَّذَيْنِ ذَكَرَهُمَا فِي نَصِّ الْكِتَابِ خِلَافَ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ مِمَّنْ لَمْ يَتَّبِعْ الْعِلْمَ أَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَذْكُرَ اللَّهُ حُكْمًا فِي الْكِتَابِ فَيُوجِبُهُ بِشَرْطِ أَنْ يَجِبَ ذَلِكَ الْحُكْمُ بِغَيْرِ ذَلِكَ الشَّرْطِ الَّذِي بَيَّنَّهُ فِي الْكِتَابِ

“Tuvalet (büyük abdest), idrardan (bevl) ve uykudan dolayı abdest almanın farz oluşunun zikredildiği bâb. Bunun delili Allah'ın kitabında bir yönüyle farz kıldığı bir şeyi, Nebi'nin (s.a.v.) dilinde başka bir anlamda farz kılabilmesidir. Yüce Allah Kitabı'nda tuvaletten ve kadınlara dokunmaktan dolayı abdest almanın farz olduğunu bildirmiştir. Çünkü O, su bulunmadığı zaman hastalara, yolculara, tuvaletten çıkanlara ve kadınlara dokunanlara abdest yerine teyemmümü emretmiştir. Kitaba göre suya ulaşabilen sağlıklı bir kimse tuvalet sebebiyle veya kadınlara dokunmuş olsa su ile abdest alması gerekir. Temiz toprakla teyemmüm ise hasta ve su bulamadığı zaman yolcu için abdest yerine bedel olsun diyedir. Hz. Peygamber tuvalet ve kadınlara temas dışındaki şeylerde de abdest gerekli olduğunu öğretmiştir. Safvan b. Assâl'dan gelen rivayette; idrar yapmanın ve uyumanın ayrı ayrı abdest almayı gerektirdiğini, idrar yapmanın ve uyumanın ne büyük abdest yaptığını ne de kadınlara dokunduğunu bildirmiştir. Allah'ın yardımıyla, Allah'ın bir hükmü kitapta zikretmesinin ve onu farz kılmasının caiz olmadığını iddia edenlerin görüşünün aksine tuvalet ve kadınlara dokunma hariç Peygamber'in (s.a.v.) hükmüne göre abdest almayı gerektiren durumları zikredeceğim...”

İbn Huzeyme'nin ele aldığı diğer bir mesele; on beş bâb açarak konuyu uzun uzadıya açıklamaya çalıştığı namazda ellerin kaldırılması konusudur. Tekbir öncesi ellerin kaldırılması ile konuya başlayan İbn Huzeyme, rükûa giderken ya da secde aralarında ellerin kaldırılması gerektiğine dair rivayetleri ve kendi görüşlerini serdedir. Hatta elbise altında kaldığında ellerin nasıl kaldırılması ya da parmakların ne kadar açılması gerektiğine ilişkin ayrıntılı konularda dahi başlıklar seçmiştir. Bu bahislerden birinde, rükûa eğilmeden hemen önce ve rükûdan kalktıktan sonra ellerin kaldırılması gerektiğine ilişkin üç rivayet verir. Rivayetlerin akabinde de bu uygulamanın Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu ifade eder. Namazda ellerin kaldırılması konusunda Ehl-i re'yan temsilcisi olarak nitelenen Hanefîler ise delil gösterdikleri hadisler müvacehesinde söz konusu uygulamanın mensuh olduğunu belirtirler. Dolayısıyla İbn Huzeyme bu bâb özelinde “raf'u'l-yedeyn” bahsi altında açtığı on beş bâb ile fikhî tercih ve tespitlerin de ötesinde bir Ehl-i hadîs savunusunda bulunmuştur.⁹⁷

Diğer taraftan İbn Huzeyme, fikhî meselelerde bazen zikrederek bazen de zikretmeden Hanefîlere karşı sert bir dil kullanmaktadır.⁹⁸ Bu bağlamda sehiv secdesi,⁹⁹ mescidde yapılan bevl'nin nasıl temizleneceği,¹⁰⁰ gusûl abdestinde niyetin gerekli olup olmadığı¹⁰¹ gibi konularda Hanefîlerin sünnete muhalif davrandıklarına dair çeşitli deliller zikreder. Hanefîlerle ilgili örnekler için بَعْضُ الْعَرَفِيِّينَ/bazı Iraklılar ya da مَنْ زَعَمَ/ iddia edenler ifadesini,¹⁰² bir başka yerde ise fikhî bilmeyenler/يُحْسِنُ صِنَاعَةَ الْفِقْهِ ifadesini¹⁰³ kullanarak itirazlarını dile getirmektedir. Muâz b. Cebel'in, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte

⁹⁷ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 104.

⁹⁸ Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahîh'i*, 61.

⁹⁹ Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif davranmakla itham ettiği kimselere dair bâb başlığına yansıttığı itirazlar için bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/130.

¹⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/149.

¹⁰¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/114.

¹⁰² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/114, 149; 2/84, 358; 3/65, 172, 228; 4/182, 193; Oruç fidyesinde altmış fakir ifadesinin nasıl anlaşıldığına dair ihtilâfı çözmek için Arap dilini bilenler bunu anlar diyerek tercihini bildirir. bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/222.

¹⁰³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/81.

yatsı namazı kıldıktan sonra ailesiyle kıldığı namazın bazı Iraklıların iddia ettiği gibi nafile namaz olmadığı bilakis Hz. Peygamber ile farz namazı kıldığını söylemektedir. Hatta bu görüşünü de korku namazı ile ilgili imlâ ettirdiğini söylediği kitapta izah ettiğini anlatmaktadır.¹⁰⁴ Bununla birlikte cuma namazı kılmak için kırk kişi olması gerekmediğini, Hz. Peygamber hutbe irad ederken sahâbenin kervana doğru koştuklarını sonrasında ise on iki kişi kaldığını bildiren rivayetle değerlendirmektedir. Konuyu doğrudan “buluğa eren kırk kişiden daha azı ile cuma namazının geçerli olmayacağını iddia edenlere karşı namazın geçerli olacağına dair delilin yer aldığı bâb” başlığında ele alarak Şafiî’nin bu konudaki görüşünden farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.¹⁰⁵

İbn Huzeyme, Rafizîlerin abdestte ayakları yıkamanın gerekli olmayıp sadece mesh etmenin yeterli olduğu görüşünü de tartışır. “Ateşte yanacak topukların vay haline (وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ)” rivayetinde şiddetli bir uyarının yapılmış olmasından hareketle Rafizîlerin görüşünü şu ifadelerle reddeder:

“Mest veya mest yerine geçen bir şeyle örtülmediği takdirde abdestte çıplak ayakları yıkamayı terk etmenin şiddetli bir şekilde uyarıldığı (tağlîz), ayakları yıkamanın gerekli olduğuna dair delillerin zikredildiği bâb. Râfizîler, farz olan ayakları yıkamak değil mesh etmektir diye iddia ederler. Ayakları mesh eden kişi, farzı yerine getirmiş olsaydı fazileti terk eden kişiye “yazıklar olsun ona!” demek caiz olmazdı. Zira abdest alan bir kişi topuklarını yıkamayı terk ettiği için Peygamber (s.a.v.): “Ateşte yanacak topuklara yazıklar olsun.” buyurmuştur.”¹⁰⁶

Benzer şekilde İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’te (ذِكْرُ الدَّلِيلِ) kalıbıyla yaptığı izahlar içerisinde ele alınabilecek bir diğer fikhî yorumlama biçimi de gerekçe ve sebep/illeti ortaya koyan (ذِكْرُ الْعِلَّةِ) şeklinde başlayan bâb başlıklarıdır. Örneğin konuyla ilgili olarak; “niçin kemik ve tezekle temizliğin yasaklandığı”,¹⁰⁷ “Hz. Bilal’in gece niçin ezan okuduğu”,¹⁰⁸ “Hz. Peygamber’in uyuya kalınan mekândan niçin uzaklaşılmasını emrettiği”,¹⁰⁹ “cuma gününün isimlendirilme gerekçesini” ortaya koymak için kullandığı bâb başlıkları sayılabilir.¹¹⁰ Rivayetlerde zikredilen uygulamaların gerekçesini zikrederken söz konusu fiilin ibadete taalluk eden tarafları varsa ilgili meselede hükmün neye göre konulduğunun altını çizer.¹¹¹ Örneğin, tavaf esnasında Kâbe’nin rükünlerinden Hacerülesved ve Rük-n-i Yemânî dışında diğer iki rük-nün niçin istilâm edilmediğine ilişkin açtığı bâb başlığında musannif, Hz. Peygamber’in bu davranışının sebebine dikkat çekmiştir.¹¹² Bu bağlamda bâbın hadisine bakıldığında Hz. Peygamber, Hz. Âişe’ye Mekkelilerin Kâbe’nin yeniden inşası sırasında onun bir duvarını yapmadıklarını söylemiştir. Hz. Âişe de Hz. Peygamber’e bu işi kendisinin de yapabilecek durumda olduğu halde hangi sebeple girişmediğini sorunca Rasûlullah: “Şayet senin kavmin küfürden yeni çıkmış olmasaydı, yapardım.” diyerek cevap vermiştir. Bundan sonra İbn Huzeyme, konuya dair İbn Ömer’in rivayetini aktarır. Ona göre Hz. Peygamber, Rük-n-i Şâmî ve Rük-n-i Irâkî’yi Hz. İbrahim’in bina ettiği temeller üzerine kurulmaması sebebiyle selamlamamıştır.¹¹³ Diğer taraftan Hacerülesved’in neden siyah bir taş olduğunu ele alırken; “Hacerülesved’in cennetten indiğinde kardan beyaz olduğu, âdemoğlunun hataları sebebiyle siyahlaştığını” bildiren rivayeti bâb başlığı yapmaktadır.¹¹⁴ Umum olarak

¹⁰⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/65.

¹⁰⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/174.

¹⁰⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/83.

¹⁰⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/44.

¹⁰⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/209.

¹⁰⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/95.

¹¹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/117.

¹¹¹ Aydın, *Muhtelifü’l-Hadis İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme’nin Sahîh’i*, 106.

¹¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/217.

¹¹³ Aydın, *Muhtelifü’l-Hadis İlmî Çerçevesinde İbn Huzeyme’nin Sahîh’i*, 104.

¹¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/217.

zikredilen âdemoğlu ifadesinden müşriklerin kastedildiğini sonraki bâbda yer alan başka bir rivayetle açıklamaktadır.¹¹⁵ Bu yöntemle İbn Huzeyme rivayetlerdeki olayların illetine dikkat çekmekte ve aynı konudaki hadisleri bir arada değerlendirmektedir.

Diğer bir örnekte ise; illet değişmekle birlikte Hz. Peygamber'in yapmış olduğu davranışın devam ettirilmesini hacdaki ıztibâ' ve remel örneği ile açıklar. Hz. Peygamber'in müşriklere karşı kuvvetli görünme amacıyla yapmış olduğu davranış, gerekçesi ortadan kalkmış olsa da sünnet olarak kalmıştır. Şartlar değişmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber'in remel ve ıztibâ' davranışını belirli bir sebebe bağlı kabul etmemiş bilakis sünnet olarak kaldığı görüşünü benimsemiştir. Bunu; "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ortaya çıkan bir sebepten dolayı sünneti ihdas edebileceğine, ancak bu sebebin ortadan kalkmasıyla sünnetin ebediyen yürürlükte kalacağına dair delillerin zikredildiği bâbda" aktarmıştır.¹¹⁶

3.2.2.2. Hz. Peygamber'in Beyan Yönüne Dikkat Çeken Açıklamaları

İbn Huzeyme, Allah'ın hâs veya âmm olarak indirdiği ayetlerin açıklamasını Peygamber'e (s.a.v.) bıraktığını söyleyerek bazı örnekleri bâb başlığına taşımaktadır. Örneğin: "Namaz kılmak için harekete geçtiğinizde abdest alın." âyeti¹¹⁷ herkes için mi yoksa abdesti olmayanlar için midir? Yine zekât nisabının ve hırsızlıkta bir ölçünün olup olmadığının¹¹⁸ Hz. Peygamber tarafından bildirildiğini söyleyerek konuyu: "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için sana uyarıcı kitabı indirdik."¹¹⁹ âyeti bağlamında ele almıştır.¹²⁰ Kısaca özetlediğimiz ve müellifin metodunu yansıttığını düşündüğümüz en uzun tercemeler arasında yer aldığı için bu bâb başlığını aktarmak istiyoruz:

بَابُ ذِكْرِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا أَوْجَبَ الْوُضُوءَ عَلَى بَعْضِ الْقَائِمِينَ إِلَى الصَّلَاةِ لَا عَلَى كُلِّ قَائِمٍ إِلَى الصَّلَاةِ فِي قَوْلِهِ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} [المائدة: ٦] الْآيَةِ، إِذِ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا وَلَّى نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيَانًا مَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ خَاصًّا وَعَامًّا، فَبَيَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسُنَّتِهِ أَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا أَمَرَ بِالْوُضُوءِ بَعْضَ الْقَائِمِينَ إِلَى الصَّلَاةِ، لَا كُلَّهُمْ، كَمَا بَيَّنَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} [التوبة: ١٠٣] بَعْضَ الْأَمْوَالِ لَا كُلَّهَا، وَكَمَا بَيَّنَّ بِقِسْمَةِ سَهْمٍ ذِي الْقُرْبَى بَيْنَ بَنِي هَاشِمٍ، وَبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّ اللَّهَ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: {ذِي الْقُرْبَى} [النساء: ٣٦] بَعْضَ قَرَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دُونَ جَمِيعِهِمْ، وَكَمَا بَيَّنَّ أَنَّ اللَّهَ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة: ٣٨] بَعْضَ السَّرَّاقِ دُونَ جَمِيعِهِمْ، إِذْ سَارَقَ دَرَاهِمَ فَمَا دُونَهُ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ سَارِقٍ، فَبَيَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ: «الْقَطْعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»، أَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا أَرَادَ بِغَضِّ السَّرَّاقِ دُونَ بَعْضِ بَقَوْلِهِ: {وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة: ٣٨] الْآيَةِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل: ٤٤]

Bir diğer örnekte ise; sineğin suya düştüğünde suyu necis yapmayacağını - kulleteynden az bile olsa diyerek- Şafiî mezhebinin de benimsemiş olduğu "kulleteyn" hadisine atıf yaparak açıklamaktadır. Yenilmesinin haram olduğunu ise: "...Onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar."¹²¹ âyeti bağlamında Peygamber (s.a.v.) tarafından bildirildiğini söyler.¹²² Yine "fecrin beyaz ipi, siyah ipinden ayırt edilir hale gelinceye

¹¹⁵ Rivayet hakkında değerlendirmede bulunan A'zamî, isnadının zayıf olduğuna işaret eder. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/220.

¹¹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/211.

¹¹⁷ el-Mâide 5/6.

¹¹⁸ el-Mâide 5/38.

¹¹⁹ en-Nahl 16/44.

¹²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/9.

¹²¹ el-A'râf 7/157.

¹²² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/55.

kadar¹²³ ayetindeki (الْخِط) lafzına yeni bir mana yüklendiğini, bunun da Hz. Peygamber aracılığı ile onlara öğretilendiğini söylemektedir.¹²⁴

Diğer taraftan İbn Huzeyme'nin eserinde, Hz. Peygamber'in diliyle (عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ) hüküm konulmasına dair bâb başlıkları da görülmektedir. Örneğin; "Düşman korkusu olmadan namazların kısaltılmasını" ilgili bâbda şöyle ifade eder:

"Allah'ın kitabında bir şarta bağlayarak mubah kıldığı şeyi, bazen de kitabındaki bu şart olmadan Peygamber'in (s.a.v.) diliyle izin verebileceğine dair delillerin zikredildiği bâb. Şöyle ki; Cenâb-ı Hak, sefere çıktıklarında kâfirlerin Müslümanları zor duruma sokmasından korktukları için namazın kısaltılmasına kitabında izin vermiştir. Kâfirlerin, kendilerini tehditlen korkmasalar bile yolculukta namazı kısaltmaya Peygamber'inin (s.a.v.) diliyle mubah kılmıştır. Bununla birlikte bu delil; seferde iken namazı kısaltmanın kesin gerekliliğine değil mubah olduğuna işaret eder."¹²⁵

Aktardığımız bâb başlığında İbn Huzeyme'nin dikkat çektiği iki nokta önemlidir. Bunlardan biri, korku hali olmadan da namazların kısaltılması meselesi; ikincisi ise seferdeki kasrın mubah olup kat'iyet ifade etmemesidir. Böylece o, hükmün arka planına işaret ederken kasır emrinin mutlak gereklilik anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmektedir.

3.2.2.3. Usule ve Fürûa Dair Kaidelerin Kullanıldığı Bâb Başlıkları

İbn Huzeyme, bir fakîh olması itibarıyla bâb başlıklarında fıkıh usulü, nahiv ve küllî kaideleri çokça kullanmıştır. Abdesti olan bir kimsenin abdestini bozduğuna dair kesin bir bilgisi yoksa şüpheye dayalı hareket etmemesini "yakîn (kesin bilgi) ancak yakîn ile zâil olur" kaidesinden ve bu konudaki rivayetlerden hareketle ele almıştır.¹²⁶ Örneğin: "Kul, abdesti bozan bir durum olmadıgı sürece namazda gibidir." hadisindeki ihdâs (sesli-sessiz yellenme) konusunu açıklarken Arapça'da ismin başına gelen *lâm-ı ta'rîf* (el takısı) "o ismin verildiği bütün manaları içerir mi içermez mi?" problemine işaret etmiştir. Buradan hareketle her ne kadar *lâm-ı ta'rîf* istigrâk (bütün manaları kapsadığı) için olduğunu iddia edenler varsa da bu rivayetten anlaşılması gerekenin abdesti bozan tüm şeylerin kastedilmediği, Hz. Peygamber'in (الْأَحْدَاث) kelimesini ma'rife kullanması sebebiyle rivayetten özellikle makattan yellenmenin kastedildiğini söyleyerek hadisi açıklamıştır.¹²⁷ Ayrıca "ses ve koku nedeniyle abdest gerekir" rivayetinde abdest almanın gerekliliğini rivayetin lafzındaki kasr edatı (innemâ) sebebiyle "sadece ses ve kokuya" bağlayanların yanlış anladığını, rivayetteki "ses ve koku" ifadesinin sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamber'in verdiği cevap olduğunu izah eder.¹²⁸ İbn Huzeyme, bir başka yerde *lâm-ı ta'rîf* ile ilgili, وَأَخْرَجُوا الْحَجَرَ مِنَ الْبَيْتِ (Hicri, Kâbe'den çıkardılar) rivayetinde *lâm-ı ta'rîf*in, *Hicr*'in tamamını kapsamadığını, Kâbe'nin yeniden inşası sırasında maddi imkânsızlıklar sebebiyle *Hicr*'in bir bölümünün yapının dışında bırakıldığını böylece *lâm-ı ta'rîf*in kelimenin anlam evreninin bir kısmını kapsadığını söyler.¹²⁹

İbn Huzeyme, hem mücmel-müfesser hem de umum-husus konularına temas ederek hadisin zâhirî manasından öte ne kastedildiğini beyan etmek için bâb başlıklarına yer vermektedir. Umum olarak zikredilenden hususi mananın kastedildiğini (*zikri 'âmm irâdei hâs*) söyleyerek birçok bâb başlığında bu küllî kâideye yer vermiştir. "Ramazan ayı girdiğinde şeytanlar bağlanır." rivayetinde kastedilenin bütün şeytanlar olmadığı, zira bu

¹²³ el-Bakara 2/187.

¹²⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/208.

¹²⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/71.

¹²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/17.

¹²⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/17.

¹²⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/18.

¹²⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/336.

ismin genel olduğu, rivayette kastedilenin ise cinlerin azgınları olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Ayrıca “namazın ilk vakitte kılınmasına” dair mücmel rivayeti ele aldığı bâb başlığında bunun her zaman böyle olmadığı, hava sıcak iken öğle namazını serin vakte erteleme, ihtiyar ve güçsüz kimseler olmasa yatsı namazının tehir edilmesine ilişkin rivayetlere atıf yaparak konuya bütüncül yaklaştığı görülmektedir.¹³¹ Aslında bu yöntemle İbn Huzeyme, rivayetlerin bütüncül değerlendirilmesine ve anlama problemlerinin giderilmesindeki önemli bir ilkeye işaret etmektedir. Rivayetlerin birbirleri ile açıklamasına yer verdiği örneklerden biri de sefer ve hazaardaki namazın rek'atlarının mahiyetine dair bâb başlığında şu şekilde görülmektedir:

“Namazın başlangıçta iki rek'at farz kılındığını söylerken bütün namazlar değil akşam namazı hariç geri kalan dört vakit namazdır der. Sonra mukim iken sabah ve akşam hariç namazların rek'at sayıları arttırıldı. Buna delil ise; İbn Abbâs'ın: 'Allah, namazı (rek'atlarını) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diliyle dört rek'at farz kıldı.' sözüdür. 'Namazlar' ifadesi ile de bütün namazlar olmadığını sabah ve akşam hariç diyerek konuyu açıklar. Benzer şekilde 'namazlar seferde iki rek'attır' derken akşam namazı hariçtir. İşte bu örnek lafzı âmm murâdu hâs kabilindendir.”¹³²

İbn Huzeyme, aktardığımız bu başlıkta rek'atların nasıl değiştiğini İbn Abbâs'ın sözüne yer vererek değerlendirirken hükmün Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belirlendiğine, bir yönüyle Hz. Peygamber'in hüküm koymasına konusuna temas etmektedir. Bir başka bâbda, namazın rek'atlarını Allah'ın kitapta vahiy ile bildirmediğini ancak sözlü veya fiili olarak açıklamasını (tibyân) Peygamber'e (s.a.v.) bıraktığını söylemektedir.¹³³

3.2.2.4. Hadisin Lafzındaki İfadeyi Vücûb-Nedb-Müstahap Olarak Yorumladığı Bâb Başlıkları

İbn Huzeyme, hadislerin anlaşılması ve bağlamını tespit etme gayretini de bâb başlıklarına yansıtmaktadır. Hadisin lafzı ile kastedilenin “vücûb mu nedb mi olduğu?” konusunda çıkarımlar yapan İbn Huzeyme'nin, rivayetin lafzını fazilete ve mendup bir davranışa hamlettiği çeşitli konular vardır. Örneğin; bir kâfirin Müslüman olduğunda gusletmesinin,¹³⁴ cünüp olan kimsenin bir şeyler yemek istediğinde¹³⁵ veya ikinci defa cinsel münasebette bulunmak isteyen kimsenin abdest almasını emreden rivayetteki emrin nedb ifade ettiğini söyler. Bunun ilk cinsel münasebet için mahzurlu ancak ikinci defa ilişkide bulunacaklar için vücuda güç kazandıran bir etkiye sahip olduğunu söyler.¹³⁶ Hacamat yaptıran veya baygınlık geçiren kimsenin yıkanması konusunda bayıldıktan sonra kendisine gelen kimsenin yıkanmasına dair emrin de müstahap olup vücûb ifade etmediğini söyleyerek yıkanmanın gerekçesini beden rahatlaması olarak açıklar.¹³⁷ Cuma sûresindeki: “Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasip arayın.” âyetini¹³⁸ zâhiren yorumlayan sahâbînin bu tavrına karşın âyetteki “yeryüzüne dağılın” emir sîgasının müstehaplık ifade ettiğini söyler.¹³⁹ Nafile namazları evde kılmanın mescitte kılmaktan daha faziletli olduğuna;¹⁴⁰ Hz. Ömer'in, İbn Abbas'ı vesile ederek yağmur duasında bulunmasından hareketle Hz. Peygamber'e yakınlığı olan kimseler aracılığıyla yağmur talebinde bulunmanın müstehap olduğuna da işaret eder.¹⁴¹

¹³⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/188.

¹³¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/169.

¹³² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/157, 191; 4/272.

¹³³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/72.

¹³⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/136.

¹³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/108.

¹³⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/110.

¹³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/136.

¹³⁸ el-Cum'a 62/9.

¹³⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/185.

¹⁴⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/210.

¹⁴¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/337.

Sonuç

Bu araştırmada, İbn Huzeyme'nin *Sahih*'indeki bâb başlıkları üzerinde durulmuş, müellifin bâb başlıklarıyla ortaya koyduğu hadis yorumculuğu ve fikhî bakış açısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada hadis ilimleri açısından da zengin bir içeriğe sahip olan eserin bâb başlıklarının fikhî ihtilâfları tartışan/savunan bir yapıya büründüğü söylenebilir. Bu noktada İbn Huzeyme, haberin sıhhatine dair senet ve metinle ilgili tespitlerini, râvilerin zabt durumları ile ilgili bilgileri, hadislerin anlaşılması ve bağlamını tespit etme gayretini de bâb başlıklarına yansıtmıştır. Âyet, hadis ve dilsel kaidelerden istifade ile oluşturduğu uzun bâb başlıkları müellifin salt hadis tasnifi yapmadığını bilakis fikhî görüşlerini de temellendirdiğini göstermektedir. Müellifin metoduna dair genel bir tavır ortaya koyan bu çalışmanın ilgili bâb başlıklarının analizlerini yapmak suretiyle genişletilmesi ve mukayeseli çalışmaların yapılması mümkündür. Fıkhu'l-hadis'in önemli bir örneği sayılan bu eser, tasnif dönemindeki fikhî ihtilâfların eserlere nasıl yansıdığını, özellikle Ehl-i hadis'in kendisi dışındaki görüş sahiplerine karşı tavrını net bir dille ortaya koymaktadır. Buradan hareketle tasnif dönemi eserlerinin kendine özgü bir yapısı olduğu, ale'l-ebvâb eserlerin sadece hadisleri derlemeyi hedeflemediği bilakis müellifin içinde bulunduğu ilmi-kültürel ortamın hususiyetlerini taşıdığı görülmektedir. Bu çıkarımların neticesinde muhaddislerin, itikadi ve fikhî mezheplerin görüşlerini desteklemede/eleştirmede, rivayetlerin tespit, kabulünde/reddinde ve yorumlanmasında dil unsurlarını, fıkıh usulü kâidelerini ne derece kullandıkları da çalışması muhtemel konular arasındadır. Bu yönüyle müstakil şerh faaliyetleri öncesinde hadis edebiyatında musanniflerin yorum faaliyetinin izi sürülebilir. Tasnif sürecinde hoca-talebe ilişkisi olup sahih rivayetleri derlemeyi amaçlayan ancak birbirlerinden farklı yapıda eser telif eden Buhârî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın birbirlerini etkilemeleri ve rivayetin sıhhatine dair yaklaşımları da dikkat çeken konular arasındadır. Musanniflerin, eserlerinin telif amaçları etrafında zikrettikleri şartlar veya ulemânın ilgili eserlerin kritiği ile ortaya çıkardıkları bazı değerlendirme ölçütleri kayda değer bir veri sunmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i hadis, Ehl-i re'y tartışmaları başta olmak üzere rivayet sürecine etki eden olaylar ile hadislerin sıhhat değerlendirmesi arasında bir etkileşimin olup olmadığı da ele alınabilecek konular arasındadır. Dolayısıyla mezhepsel etkinin güçlü bir şekilde görüldüğü bu eserlerin zikrettikleri rivayetleri kabuldeki metodoloji farklılıklarını da dikkate alan bütüncül bir bakışla değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafâ. "Mukaddime", *Sahîhu İbn Huzeyme*, mlf. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. 1/1-37. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1413/1992.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Âdillâh ed-Dimeşkî. *İşâratu'l-fevâid*. thk. Merzûk b. Heyyâs Âl-i Merzûk ez-Zehrânî. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1425/2004.
- Albogha, Asma. "Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Bab Başlıkları Altında Zikrettikleri Hadislerin Tertibinde Takip Ettikleri Yöntemler Üzerine Bir Araştırma ve Değerlendirme". *Kilitbahir* 21 (2022), 119-136.
- Ali el-Karî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Darü'l-Erkâm, ts.
- Aydın, Bünyamin - Aydın, Osman. "Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı: İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2023), 490-513.
- Aydın, Osman. *Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2008.
- Eroğlu, Ayşegül. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (2019), 101-123.
- Feyyâz, Abdülaziz Şakir Hamdânî. *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî Kitâbihi's-Sahîh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*. thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn. Beyrut: y.y., 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983/1403.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Kitâbu't-Tevhîd ve isbâtu sıfâtî'r-Rab 'azze ve celle*. thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1414/1994.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1413/1992.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Merkezü'l-Buhûs. 4 Cilt. Kahire: Dâru Te'sîl, 1435.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Korucu Güven, Sema. *Siyasî ve İtikadî Tartışmaların Kütüb-i Sitte'deki Yansımaları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî. *el-Yevâkît ve'd-dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. el-Murtazâ ez-Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1999/1420.
- Onay, İsa. "Ulûmü'l-Hadîse Katkısı Bağlamında Müstahrec Türü Eserlerin Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1319-1340.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.

- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Hicru li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2. Basım, 1413.
- Sülemî, Abdurrahman b. Nüveyfî' b. Fâlih. "Tebvîbü'l-hadîs -menhecühû ve tetavvuruhû et-tarihî 'inde'l-muhaddisîn-". *Mecelletü câmiatü Ümmülkura li ulûmi's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 85 (2021), 346-422.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râid, 1390/1970.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdilhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Temiz, Rabia Zahide. "İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhîd Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı İle İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2015), 112-139.
- Toksarı, Ali. "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahihî'l-Buhârî)". *Büyük Türk - İslâm Bilgini Buhârî (811-569) Uluslararası Sempozyum (18-20 Haziran 1987)*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 109-132. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996.
- Topgöl, Muhammed Enes. *İsnadın Satır Araları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Enbiya. *İbn Huzeyme ve Sahih'i*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 668-687

Hız. Peygamber'in Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özelinde-

*The Issue of the Prophet's Knowledge -Abdullah Sirajuddin
in Particular-*

Mesut ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis
Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Hadith

İstanbul/Türkiye

 mcakir@fsm.edu.tr  orcid.org/0000-0002-0778-4157

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 25.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Çakır, Mesut. "Hz. Peygamber'in Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özelinde-". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 668-687. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524526>

Cite as: Çakır, Mesut. "The Issue of the Prophet's Knowledge -Abdullah Sirajuddin in Particular-". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 668-687. <https://doi.org/10.52637/kiid.1524526>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mesut ÇAKIR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Hz. Peygamber'in Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özelinde-**Öz**

Sünnetin dindeki yeri, İslâm dünyasında son birkaç asrın temel tartışma konularından biri olmuştur. Hadislerin güvenilirliği, bağlayıcılığı ve Hz. Peygamber'in otoritesi gibi başlıklar üzerinde yoğunlaşan tartışmalar içerisinde Allah Resûlü'nün bilgi kaynakları ve bilgisinin sınırları konusu da gündeme gelmiştir. Meselenin özünü Hz. Peygamber'in vahye muhatap olan bir beşer olması oluşturmaktadır. Sıradan bir insanın bilgi kaynakları ve bilgisinin sınırları belli bir noktada iken vahiy alan bir beşerin bilgi kaynaklarının ve özellikle bilgisinin sınırlarının tespiti kolay değildir. Resûlullah'ın vahiy alması başlı başına bilgi sınırlarını genişleten temel bir faktördür. Bu çerçevede; Kur'an'ın vahiy olduğunda Müslümanlar açısından herhangi bir şüphe olmamakla birlikte "Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy verilmiş midir; verilmişse bunun sınırları nedir; onun sahip olduğu bilgilerin tamamının kaynağı vahiy midir?" gibi sorulara cevaplar aranmıştır. Bu türden sorulara verilen cevaplar pratikte sünnetin algı ve anlaşılmasında, peygamber tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici bir rol teşkil etmiştir. Zira her söylediğinin vahye dayalı bir tarafının olduğuna inanılan bir peygamber ile Kur'an dışındaki sözlerinin kaynağının çevresel etkilere dayalı olduğuna kanaat getirilen bir peygambere bakış, hadisleri algılamada farklılık oluşturacaktır. Hz. Peygamber'in bilgisi konusu bu makalede, bir bakış açısı vermesi açısından muasır âlimlerden Abdullah Sirâceddin'in (öl. 1422/2002) görüşleri ışığında incelenmiştir. Abdullah Sirâceddin tefsir, hadis ve diğer alanlarda çok sayıda eserler vermiş ve sair ilmî faaliyetleri ile de takdir toplamış son dönemde ismi öne çıkan âlimlerden biridir. Pek çok çalışması arasında Hz. Peygamber'e dair telif ettiği eserleri ile dikkat çeken Sirâceddin, Hz. Peygamber'in bilgisi konusuna *Seyyidünâ Muhammed* adlı eserinde özel bir yer vermiş, düşüncelerini çok sayıda âyet ve hadisle desteklemeye gayret etmiştir. Onun görüşlerini ve dayandığı delilleri incelemenin tartışmaya bir katkısı olacağını ummaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Sünnet, Bilgi, Abdullah Sirâceddin.

The Issue of the Prophet's Knowledge -Abdullah Sirajuddin in Particular-**Abstract**

The place of Sunnah in religion has been one of the main topics of debate in the Islamic world in the last few centuries. Within the debates centered on the reliability and binding nature of hadiths and the authority of the Prophet, the issue of the sources of knowledge of the Messenger of Allah and the limits of his knowledge have also come to the fore. The essence of the issue is that the Prophet was a human being who was the addressee of revelation. While the sources of knowledge and the limits of knowledge of an ordinary person are at a certain point, it is not easy to determine the sources of knowledge and especially the limits of knowledge of a human being who receives revelation. The Messenger of Allah's receiving revelation is in itself a fundamental factor that expands the limits of his knowledge. In this framework, although there is no doubt for Muslims that the Qur'an is revelation, answers have been sought to questions such as whether the Prophet was given revelation other than the Qur'an, and if so, what are its limits, or whether revelation is the source of all the knowledge he has. In practice, The answers to such questions have played a decisive role in the perception and understanding of the Sunnah and in shaping the conception of the Prophet. This is because the perception of a prophet whose every utterance is believed to be based on revelation and the perception of a prophet whose utterances outside the Qur'an are believed to be based on environmental influences will create a difference in the understanding of hadiths. In this article, the issue of the Prophet's knowledge is analyzed in the light of the views of Abdullah Sirajuddin, one of the contemporary scholars, in order to give a perspective. Abdullah Sirajuddin is one of the most prominent scholars of the recent period who has written many works in the fields of tafsir, hadith and other fields and has also been appreciated for his other scholarly activities. Among his many works, Sirajuddin, who is especially notable for his works on the Prophet Muhammad, gave a special place to the issue of the Prophet's knowledge in his work *Sayyidunâ Muhammad* and he endeavoured

to support his thoughts with many verses and hadiths. We hope that analyzing his views and the evidence he relied on will contribute to the discussion.

Keywords: Hadith, Prophet, Sunnah, Knowledge, Abdullah Sirajuddin.

Giriş

Her şeyi mutlak olarak bilen yalnızca Allah'tır. Herhangi bir beşerin her bilgiye sahip olması söz konusu değildir. Peygamberler vahye muhatap olmaları hasebiyle diğer insanlardan çok daha farklı boyutta bilgilere sahip olurlar. Ancak onların da bilgilerinin bir sınırı vardır. Peygamberlik zincirinin son halkası olarak Kur'an'ı tebliğ ve tebyin vazifesini üstlenen Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem sadece dinle ilgili; itikat, ibadet ve ahlâka dair konuşmamış, günlük hayatın akışı içerisinde değişik konularda söz söylemiştir. Bazen geçmiş bir olayı bazen de gelecekte olacak bir hadiseyi haber vermiş, kimi zaman dünyanın yaratılışı kimi zaman da astronomi, ziraat ve tıbbâ dair hususlarda bilgiler vermiştir.

Hız. Peygamber'in tek bilgi kaynağının vahiy olmadığı ortadadır. Ümmî olmakla birlikte bir beşer olarak değişik insanlarla oturmakta, konuşmakta ve bu sayede bir bilgi aktarımı olmaktadır. Onun dinî konulardaki bilgisinin kaynağının vahiy olması peygamber olmasının zorunlu bir sonucudur. O, İslâm'ın tebliğinde ve ahkâmın tesisinde sürekli vahyin kontrolü altında olmuştur. Bu durum diğer hallerde de devam etmiş midir? Bir diğer ifade ile Resûlullah'ın dine taalluk etmeyen meselelerdeki söylediklerinin kaynağı da vahiy midir yoksa bu türden malumatlar Hız. Peygamber'in şahsî tecrübe ve bilgilenmesinin bir sonucu mudur? Şayet Hız. Peygamber'in bilgisinin Kur'an vahyi ile sınırlı olmadığı ve onun Allah tarafından pek çok konuda bilgi sahibi kılındığı kabul edilecek olursa dinî konularda olduğu gibi dinî konulara girmeyen meselelerin de belli ölçülerle bağlayıcılığı gündeme gelir. Aksi halde ise bu durum, ilgili husus sahih bir senedle nakledilmiş olsa bile: "Bu Hız. Peygamber'in kişisel değerlendirmesidir." şeklinde bir yoruma sebep olur. Konunun önem arz eden tarafı da burasıdır. Hız. Peygamber'in vahye dayalı bilgisi sadece Kur'an'la sınırlı olursa geleceğe dair verdiği haberler ile sağlık, ziraat ve astronomi gibi konulardaki sözleri onun tecrübesine veya etraftan aldığı bilgiye dayanmış olacak ki bu takdirde böyle hadislerin sıhhatinin ötesinde içeriğinin isabetliliği de tartışmaya açılmış olur. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in bilgisinin sınırlarının tespiti, hadislerin algılanmasında ve sünnetin bağlayıcılığının sınırlarının belirlenmesinde etkili bir unsur olarak durmaktadır.

Hız. Peygamber'in bilgisinin sınırlarına dair görüşlerin üç grupta toplandığını söylemek mümkündür. Bir görüşe göre onun vahye dayalı bilgileri Kur'an'la sınırlı olup Kur'an dışında bir vahiy mümkün değildir. Hind kıtasında Kur'âniyyûn olarak bilinen, Çerağ Ali (öl. 1312/1895), Seyyid Ahmed Han (öl. 1315/1898), Abdullah Çakrâlevî (öl. 1332/1914) ve Gulâm Ahmed Perviz (öl. 1405/1985) gibi temsilcilerin öncülüğünü yaptığı ekol, sünnet inkârcılığı zemininde sünnetin vahiy ile ilişkisini reddetmektedir. Arap dünyasında ise Tefvîk Sıdkî (öl. 1338/1920) ve Ebû Reyve (öl. 1389/1970) benzer düşüncede olan isimlerdir.¹ Ülkemizde de M. Said Hatiboğlu bu kanaate sahip olanlardan biridir. O, *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* adlı eserinde Hız. Peygamber'in Kur'an dışı vahiy almadığının ve gaybî bilgilerinin ancak Kur'an ile sınırlı olabileceğinin altını çizer. Hız. Peygamber'in, Kur'ânî vahiy olmadan muhiti haricindeki hadiseler şöyle dursun, kendi çevresindeki gıyabında cereyan eden şeyleri, söylenen sözleri, insanların zihinlerinden geçenleri dahi bilemeyeceğini vurgular ve Hız. Peygamber'in gıyabında cereyan eden sayısız hadiseleri şahsen bildiğini iddia etmenin onu beşer hüviyetinden çıkarmak olacağını söyler.² Ona göre, Kur'an'da hakkında bilgi verilmemiş geleceğe dair bir meselede Resûlullah'ın söylediği sözler onun tahmin ve içtihatlarıdır.³ Konu hakkında ikinci bir görüş Hız. Peygamber'in her şeyi mutlak biliyor olmasıdır. Bu düşüncenin önemli temsilcilerinden biri Ahmed Rızâ Hân'dır (öl.

¹ Faik Akcaoğlu, *Hız. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 124.

² Mehmed Said Hatiboğlu, *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 33.

³ Hatiboğlu, *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 137.

1340/1921). Hint alt kıtasında Birelvî cemaatinin kurucusu olan Rızâ Hân, Hz. Peygamber hakkında gayb bilgisinin sınırlı olduğunu söylemenin Hz. Peygamber'in değerini düşürdüğünü ifade eder ve Resûlullah'ın mutlak olarak gaybı bildiğini, bütün mevcudatın durumuna vâkıf olduğunu ve alemde hiçbir şeyin ona gizli kalmadığını ileri sürer. Ayrıca bu kanaatlere sahip olmayanların küfre girdiklerine hükmeder.⁴ Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırları hakkında üçüncü görüş ise; onun vahye dayalı bilgisinin Kur'an'la sınırlı olmadığı, Allah'ın Kur'an dışında da ona vahyettiği ve gaybî ve değişik konulara dair birtakım bilgileri ona haber verdiği yönündedir. İslâm dünyasında öteden beri genel hâkim görüşün bu olduğu bilinmektedir. Elde bulunan usul ve fûrûa dair birçok eser bu minval üzere konuyu işlemektedir. Günümüz araştırmacılarından Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* adlı çalışmasında; Hz. Peygamber'in doğrudan vahyin mesajlarını esas alan içtihatlarıyla vahye aykırı olmayan görüş ve beyanlarının, vahyin alanı içerisinde bir anlam ve yerde olduğunun söylenebileceğini ifade etmiştir.⁵ Yine Faik Akcaoglu *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* isimli çalışmasında; gerek Kur'an-ı Kerim'in gerekse sahih hadislerin, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy aldığını açıkça belirttiğini söylemiştir.⁶

Hz. Peygamber'in bilgisinin kaynakları ve sınırları konusunda ülkemizde de bazı araştırmalar yapılmıştır. Tespitlerimize göre Kemal Sözen, "Hz. Peygamber'in Bilgi Kaynakları" adlı tebliğinde bilginin kaynağı ve Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki bilgi kaynakları üzerinde durmuş;⁷ Bünyamin Erul, "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi ve Hz. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi" adlı makalesinde Abdülhamit Hamdi Efendi'nin görüşlerini değerlendirmiş;⁸ Ahmet Yıldırım, "Hz. Peygamber'in Bilgisi ve Bilgi Alanları" adlı makalesinde Hz. Peygamber'in bilgi alanları ve bunların kaynakları ile konuya dair farklı yaklaşımları ele almış⁹ ve İlyas Canikli, "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Bilgisinin Sınırları" adlı makalesinde belli başlıklar altında konuyu Kur'an ışığında incelemiştir.¹⁰ Bahsi geçen çalışmalar alana katkı sağlamakla birlikte büyük ölçüde Hz. Peygamber'in her şeyi bildiği fikrine eleştiri niteliği taşımaktadır.

Tefsir ve hadis başta olmak üzere pek çok konuda eseri olan son dönem âlimlerinden Abdullah Sirâceddin de Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırlarına dair değerlendirmeleri olanlardan biridir. O, Allah Resûlü'nün Kur'an dışında da vahiy aldığı kanaatinde olup Hz. Peygamber'in çok geniş bir bilgiye sahip olduğunu dile getirmektedir. Sirâceddin pek çok âyet ve hadis ışığında konuyu uzunca izah etme yoluna gitmiştir. Onun görüşlerinin tetkik edilip ortaya koyduğu delillerin irdelenmesinin Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırlarını anlamaya katkı sunacağı aşikardır. Abdullah Sirâceddin'in birikimi, faaliyetleri ve etkileri de düşünüldüğünde onun bu konu hakkındaki görüşlerinin tahlili bize göre bir kat daha önem kazanmaktadır. Ayrıca pek çok eseri içerisinde Hz. Peygamber'in şemâilî, dindeki otoritesi ve sünnetinin konumu gibi mevzuları gündeme getirmesi ve onların üzerinde durması sebebiyle Sirâceddin özelinde konunun incelenmesi araştırmaya değer görülmektedir. Sirâceddin başka eserlerinde temaslarda bulunsa da konuyu asıl olarak *Seyyidünâ*

⁴ Bu ve diğer görüşleri için bk. Halid Zaferullah Daudi, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 246-249; Abdülhamit Bırsık, "Hint Alt Kıtasında Hz. Peygamber'in Gayb Bilgisi Tartışmaları ve Tekfir", *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I Tartışmalı İlmî Toplantısı*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003) 289-303.

⁵ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 330.

⁶ Akcaoglu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 667.

⁷ Kemal Sözen, "Hz. Peygamber'in Bilgi Kaynakları", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2000), 47-81.

⁸ Bünyamin Erul, "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi: Safvetü Efkarî'l-Ulemâ fî İsbâti İlmî Nebiyyinâ bi'l-Esmâ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2001), 1-19.

⁹ Ahmet Yıldırım, "Hz. Peygamber'in Bilgisi ve Bilgi Alanları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2003), 179-200.

¹⁰ İlyas Canikli, "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Bilgisinin Sınırları", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2020), 6-32.

Muhammed adlı eserinde irdelemektedir. Bu çerçevede öncelikle müellif ve ilgili eseri kısaca değerlendirildikten sonra Sirâceddin'in Hz. Peygamber'in bilgisine dair görüşleri özetlenerek her biri ayrı ayrı tahlil edilecektir. Araştırmanın amacı, Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırlarını tespit değil; Abdullah Sirâceddin'in fikirleri üzerinden konuyu ele almaktır.

1. Abdullah Sirâceddin

Allâme, imam, şeyhülislâm, muhaddis, hâfız, fakih, müfessir ve ârif¹¹ vasıfları ile takdim edilen Abdullah Sirâceddin, 1343/1924'de Halep'te doğdu.¹² Babası döneminin ileri gelen âlimlerinden Muhammed Necîb Sirâceddin (öl. 1373/1954), annesi muhaddis ve fakih Ahmed el-Mektebî'nin (öl. 1342/1923) kerimesi Hatice Hanım'dır (öl. 1400/1980). Hz. Hüseyin soyundan olması sebebiyle nisbesi el-Hüseynî'dir. Küçüklüğünden itibaren Sirâceddin'i yanından ayırmayan babası Muhammed Necîb, onun yetişmesi ile yakından ilgilenmiştir. O, eğitimine Halep'te Süleyman Camii'ndeki mektepte başlamış, ardından Halep kalesi önündeki Sultaniye Camii medresesine dört yıl süreyle devam etmiş, burada Kur'ân-ı Kerîm, İslâmî ilimler, matematik ve nahiv gibi alanlarda dersler almıştır.¹³

Daha sonra Hüsreviyye Medresesine başlayan Sirâceddin'in, altı sene kadar süren eğitiminin akabinde mezuniyetinden birkaç ay öncesinde, medrese programında yasa ile yapılan değişiklikler sonucu yeni eklenen dersleri alması gerekmiş, bunun için ise diğer son sınıf öğrencileri gibi iki sınıf geriye getirilmesi üzerine medreseden ayrılmıştır. Ardından babasının yanına, Şâbâniyye Medresesi'ne geçmiş ve burada yoğun bir okuma faaliyetine başlamış, kendisi için oldukça verimli olan bu dönemde birçok eseri okumanın yanında bazı eserleri ve çok sayıda hadisi ezberlemiştir. Abdullah Sirâceddin bu süreçlerde İsâ el-Beyânûnî (öl. 1362/1943), İbrâhîm es-Selkînî (öl. 1367/1948), Muhammed Râgıb et-Tabbâh (öl. 1370/1951), Muhammed Saîd el-İdlîbî (öl. 1370/1951), Ahmed eş-Şemmâ' (öl. 1373/1953), Ahmed el-Kürdî (öl. 1373/1953), Muhammed Esad el-Abacî (öl. 1393/1973) gibi pek çok âlimden ders almıştır.¹⁴

Tedris hayatına yirmi yaşında Ebü'd-Dereceyn Camii'nde müderris olarak başlayan Abdullah Sirâceddin daha sonra sırasıyla Ma'hedü'l-'ulûmî's-şer'iyye ve es-Sâneviyyetü's-şer'iyye'de ders okutmuştur. Yirmi iki yaşına geldiğinde babasının isteği ile onun ders halkalarını devralmıştır. Bunun yanında Bankûsâ, Emevî ve Hamevî camilerinde talebelere özel ve halka açık dersler yapmıştır.¹⁵

1980'de Medine'ye gitmiş, burada kaldığı dört yıl içerisinde eser telifine ağırlık vermiştir. Halep'e tekrar döndüğünde ders okutmaya devam etmiş, geçirdiği fıtık ameliyatının ardından nekâhet döneminden kurtulamayarak 20 Zilhicce 1422/4 Mart 2002 tarihinde vefat etmiştir.¹⁶

Abdullah Sirâceddin'in ilmî hayatının dikkat çeken bir tarafı da çok sayıda hadisi ezbere bilmesidir. O, *Kütüb-i sitte* yanında *et-Terğîb ve't-terhîb*, müsnedler ile tefsir

¹¹ Nûreddîn İtr, *Safahât* (Dimaşk: Dâru'r-Ru'ye, 1423/2002), 13.

¹² Abdullah Sirâceddin'in hayatı ve ilmî kişiliği hakkında müstakil eserler ve akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed Serdâr, *İ'lâmü't-talebeti'n-nâcihin fî mâ 'alâ min esânîdî's-Şeyh Abdillâh Sirâceddin* (Halep: Dâru'l-Kelemi'l-'Arabî, 1414/1994); a.mlf, *Erba'üne hadîsen nebeviyyen bi-esânîdî's-Şeyh Abdillâh Sirâceddin min erba'îne kitâben* (Halep: Dâru'l-Kelemi'l-'Arabî, 1415/1995); Nureddin İtr, *Safahât min hayâtî'l-İmâm Şeyhi'l-İslâm eş-Şeyh Abdillâh Sirâceddin el-Hüseynî radiyallâhu anh* (Dimaşk: Dâru'r-Ru'ye, 1423/2002); Muhammed Muhyiddin Sirâceddin, "İthâfü'l-muhibbîn bi-zikri menâkibi'l-İmâm eş-Şeyh Abdillâh Sirâceddin el-Hüseynî", *Srajal den* (29 Şubat 2024); İbrahim Hatiboğlu, "Abdullah Sirâceddin el-Hüseynî", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 225-229; Uğur Gözel, *Şeyh Abdullah Sirâceddin ve Suriye'nin Kuzeyinde Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); a.mlf, *Şeyh Abdullah Sirâceddin: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İlahiyat Kitap, 2023); Mohammed o Saadullah, *Şeyh Abdullah Sirâceddin El-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023). Ayrıca <http://www.srajal den.com> Abdullah Sirâceddin'in hayatı ve ilmî faaliyetlerinin yer aldığı, talebeleri tarafından kurulmuş bir internet sitesidir.

¹³ İtr, *Safahât*, 14-15.

¹⁴ İtr, *Safahât*, 20-29.

¹⁵ İtr, *Safahât*, 35.

¹⁶ İtr, *Safahât*, 94-109.

kitaplarındaki merfû ve mevkûf rivayetleri ezberlemiştir. Sirâceddin'i hadis hâfızı diye nitelendiren Nûreddîn Itr, ezberlediği hadislerin sayısının seksen bini bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Eserlerinde hadisleri sıklıkla kullanması, naklettiği hadislerin kaynaklarını vermesi ve ilgili rivayetlerin sıhhati hakkında değerlendirme yapması bahsi geçen hadis birikimini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ailesi, tahsil hayatı, istifade ettiği hocaları ve tedris faaliyeti bilinmese bile sadece eserleri incelendiğinde Abdullah Sirâceddin'in İslâmî ilimlerdeki ihtisası rahatlıkla anlaşılmaktadır. Eserlerinde meseleleri âyet, hadis ve önceki âlimlerin görüşleri ışığında edebî ve anlaşılır bir üslupla ele almakta, hemen her eserinde müşahade edilen bu yöntemi ile toplumun birçok kesiminin istifade edeceği eserler vücuda getirmiş bulunmaktadır. Eserleri, halka hitap eden tarafı olmakla birlikte ilmî eser olma hüviyetinden çıkmamıştır. İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarına ait eserleri kendisi adına kurulan internet sitesi¹⁸ üzerinden değişik formatlarda (pdf/epub) ücretsiz olarak paylaşılma ile birlikte kaleme alınmalarından itibaren her biri müteaddid defalar basılmıştır. Abdullah Sirâceddin'in, tefsir, hadis, akaid, tasavvuf ve ahlaka dair eserleri bulunmaktadır. Belli başlı eserleri şunlardır:

Hedyü'l-Kur'ân'il-Kerîm ile'l-hucceti ve'l-burhân, Hedyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ilâ ma'rifeti'l-'avâlim ve't-tefekkür fi'l-ekvân, Tilâvetü'l-Kur'âni'l-mecîd, Havle tefsîri sûreti'l-Fâtîha, Havle tefsîri sûreti'l-Hucurât, Havle tefsîri sûreti Kâf, Havle tefsîri sûreti'l-İnsân, Havle tefsîri sûreti'l-'Alak, Havle tefsîri sûreti'l-Kevser, Havle tefsîri sûreti'l-İhlâs ve'l-Mu'avvizeteyn ba'dehâ, Şehâdetü lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh, Seyyidünâ Muhammedün Resûlullah, es-Salâtü 'ale'n-nebiy, Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs, el-Îmân bi 'avâlimi'l-âhirati ve mevâkifihâ, el-Îmân bi'l-melâiketi 'aleyhimüsselâm, es-Salâtü fi'l-İslâm, es-Siyâm, Menâsikü'l-hac ve yelîhâ ahkâmü ziyâreti'n-nebiyyi ve âdâbuhâ, et-Tekarrub ilallâhi te'âlâ, el-Hedyü'n-nebevî ve'l-irşâdâtü'l-Muhammediyye ilâ mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâbi's-seniyye, Su'ûdü'l-akvâl ve raf'u'l-a'mâl, ed-Du'â fezzâiluhû âdâbuhû mâ verade fi'l-münâsebâtı ve muhtelifi'l-evkât, el-Ed'îye ve'l-ezkârü'l-vârîde fî esnâi'l-leyli ve etrâfi'n-nehâr.

Bunların yayında Abdullah Sirâceddin'in ders ve sohbetlerinden kitaplaştırılarak yayımlanan "muhâdarât" başlığı altında eserleri de bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:

Muhâdarât havle'l-isrâ ve'l-mî'râc, Muhâdarât havle hicretihî min Mekkete'l-Mükerrema ile'l-Medîneti'l-Münevvere, Muhâdarât havle 'âlemi'l-cenne, Muhâdarât havle mevâkifi seyyidînâ Resûlillâhi me'a'l-'âlem.

2. Abdullah Sirâceddin'in Hz. Peygamber'in Bilgisi Hakkındaki Görüşleri

Abdullah Sirâceddin'in Hz. Peygamber'in bilgisine dair değerlendirmeleri konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Seyyidünâ Muhammed* adlı eserindeki görüşleri çerçevesinde incelenektedir. Eserin tam adı *Seyyidünâ Muhammedün Resûlullah şemâilühü'l-hamîde ve hisâlühü'l-mecîde*'dir. İsminden de anlaşılacağı üzere eser, Hz. Peygamber'in şemâil ve ahlakını konu almaktadır. Abdullah Sirâceddin, eserin mukaddimesinde amacını "bir kısım şemâil konularını ve Resûlullah'ın yüce ahlakından bazılarını aklı başında olanlara hatırlatma, gaflette bulunanları uyarma ve bilmeyene de öğretme arzusu" olarak ifade etmiş ve Allah Resûlü'nün yolundan gidecek olanların öncelikle onun vasıflarını bilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹

Eser, şemâili bilmenin önemi ile başlar, Hz. Peygamber'in yüzünün nuru, teri ve kokusuna dair konular ile temiz oluşu, görme, duyma ve konuşmasındaki güzelliklere dair konularla devam eder. Cevâmiu'l-kelim özelliği olan kırk bir hadisin peşinden Hz. Peygamber'in aklı, bilgisi, kalbi ve nübüvvet mührü anlatılır. Hz. Peygamber'in pek çok açıdan güzel ahlakının başlıklar halinde dile getirildiği bölümlerin ardından ibadetleri ve belli başlı dua ve zikirleri üzerinde durulur. Geriye kalan bölümlerde ise; Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu, mevlidinin kutlanması, yetişmesi, Allah tarafından korunması, ismet sıfatına

¹⁷ Itr, *Safahât*, 28.

¹⁸ <http://www.sraajalden.com>, (Erişim 1 Haziran 2024).

¹⁹ Abdullah Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed* (Halep: Mektebetü Dâri'l-Felâh, ts), 5.

giren bazı olayların izahı, sahâbenin Hz. Peygamber'e olan tazim ve muhabbeti gibi konulara yer verilir.

Abdullah Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed* adlı eserinde Hz. Peygamber'in bilgisi konusuna özel bir yer ayırmıştır.²⁰ İlgili bölüme "Sınırlarını yalnızca Allah'ın bilebileceği kadar Resûlullah'ın bilgisinin genişliği ve bu bilgilerin çok yönlülüğü" diye bir başlıkla başlar. Giriş mahiyetinde Hz. Peygamber'in bilgisinin çok geniş olduğunu ve bunun sınırlarının bizler tarafından tespitinin mümkün olmadığını anlatır. Bu iddiasını sırasıyla; Hz. Peygamber'in Kur'an bilgisi, ona hikmetin verilmiş olması, gayba dair birtakım malumata sahip olması ve değişik varlıklara ait bilgileri olmak üzere dört ana başlık altında işler. Sistematik bir şekilde konuyu ele alan ve çok sayıda âyet ve hadise yer veren Sirâceddin, yer yer kısa cümlelerle de olsa değerlendirmelerde bulunur. Onun görüşleri, Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırları ve bilgisinin genişliğini oluşturan etkenler üst başlıkları altında değerlendirilecektir.

2.1. Hz. Peygamber'in Bilgisinin Sınırları

Bu kısımda Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırlarına dair Sirâceddin'in görüşleri incelenecektir. Konu, bilgisinin genişliği ve bilgisinin artıyor olması şeklinde iki başlık altında değerlendirilecektir.

2.1.1. Hz. Peygamber'in Bilgisinin Genişliği

Abdullah Sirâceddin'e göre, Hz. Peygamber insanların en bilgelisidir. Sahip olduğu bilgilerin sınırları insanlar tarafından bilinemeyecek ölçüde geniştir.²¹ Sirâceddin buna: "Allah, sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah'ın sana lütfu çok büyüktür."²² mealindeki âyeti delil getirmekte ve âyetin مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ kısmındaki "مَا" edatının umum ve şümül ifade ettiğini belirterek: "*Sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.*" hükmü, Allah'ın diğer peygamberlere verdiği bilgilerin tamamını kapsamakla birlikte onlara vermediği bilgileri de içine alır demektedir.²³ Ayrıca o, şu iki rivayetle bu manayı desteklemek istemektedir: İbn Abbâs şöyle demiştir: "Allah Resûlü doğduğunda cennet görevlisi olan Rıdvan onun kulağına: 'Sana müjde ey Muhammed! Daha önce herhangi bir peygambere verilen bilgi mutlaka sana da verildi. Sen onların ilmi en çok ve kalbi en cesur olanısın.' demiştir."²⁴ Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre de Hz. Peygamber bir defasında minberde iken ashaba: "*İstediğiniz soruyu sorun, burada olduğum sürece sorduğunuz her şeyi haber vereceğim.*" buyurmuş ve sorulan sorulara cevaplar vermiştir.²⁵

Abdullah Sirâceddin'in bu konuda referans aldığı Nisâ sûresi 113. âyetindeki: "*Sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.*" kısmı ile ilgili tefsirlere bakıldığında müfessirlerin âyeti iki şekilde tevîl ettikleri görülür. Bir yoruma göre maksat, Kur'an ve şeriata dair bilgilerdir. Diğer yoruma göre, şeriat yanında muhtelif hususlar ile geçmiş ve geleceğe dair malumatlardır. Müfessirler genellikle bu görüşlerin her birine yer vermektedirler. Meselâ; Taberî (öl. 310/923) "öncekilerin ve sonrakilerin haberleri, olmuş ve olacak olan şeyler";²⁶ Mâtürîdî (öl. 333/944) "helal ve haram ile ahkama dair her şey ve diğer hususlar";²⁷ Zemahşerî (öl. 538/1144) "kalplerde olanlar, işlerin gizli yönleri veya din ve şeriat işleri";²⁸

²⁰ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 130-166.

²¹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 130-131.

²² en-Nisâ 4/113.

²³ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 131.

²⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1425), 1/126.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ (Beyrut: el-Yemâme, 1407/1987), "De'avât", 35 (No. 6001); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts), "Fezâil", 137 (No. 2359).

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001), 7/480.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/359.

²⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-ı ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407/1987), 1/564.

Râzî (öl. 606/1210) "Kitap ve hikmetin hakikat ve sırlarına vakıf kılma veya öncekilerin haberleri ile korunmak için münafıkların çeşitli hile ve tuzakları";²⁹ Ebû Hayyân da (öl. 745/1344) "mana umumî olup Hz. Peygamber'in henüz bilmediği şeyler buna dahildir" demiştir.³⁰ Dile getirilen görüşlerin özeti mahiyetinde Âlûsî (öl. 1270/1854) şöyle söylemiştir:

"Bilmediği gizli işler, kalplerde olanlar, hile ve tuzak kuranların işlerini etkisiz kılacak şeyler veya dünya işleri ile şeriat hükümleri ya da öncekilerin ve sonrakilerin haberleri ya da bu söylenenlerin tamamı. Âyetteki "bilmediğin şeyleri", Kitap ve hikmete atfedene göre de Allah Kitap ve hikmeti indirdi, Resûl'ünü sır ve hakikatlerine muttali kıldı, demektir."³¹

Sirâceddin'in anlayışının tefsirlere aykırı olmadığını, yukarıda bazılarında örnekler verilen birçok müfessirin de benzer şekilde âyeti yorumladıklarını görmekteyiz. Bununla beraber daha önceki herhangi bir peygambere verilen bilginin mutlaka Hz. Peygamber'e de verilmiş olduğuna dair rivayeti ise Sirâceddin, Kastallânî'den (öl. 923/1517) nakletmektedir. Kastallânî de, İbn Abbâs'a ait bu ifadeyi Ebû Bekir b. Âiz'in *Mevlid* isimli eserine dayandırmaktadır.³² Rivayet dönemi eserlerinde rastlayamadığımız ve sıhhati hakkında bir değerlendirme yapamadığımız rivayet hakkında Suyûtî (öl. 911/1505), İbn Dîhye el-Kelbî'nin (öl. 633/1235)'nin *et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr* adlı eserine "garîb" dediğini nakletmektedir.³³

2.1.2. Hz. Peygamber'in Bilgisinin Sürekli Artması

Abdullah Sirâceddin, Hz. Peygamber'in bilgisinin sabit olmadığını, bilgisinde sürekli bir artışın olduğunu dile getirmektedir.³⁴ Buna delil olarak: "*Rabbim! İlmimi arttır, de.*"³⁵ mealindeki âyet ile Hz. Peygamber'in gece uyandığında: "*Allah'ım ilmimi arttır.*"³⁶ diye dua ettiği ve değişik zamanlarda yaptığı dualar arasında: "*Allah'ım bana öğrettiklerini faydalı kıl, faydalı olanı öğret ve ilmimi arttır.*"³⁷ duasına yer verdiği rivayetlerini delil göstermektedir.

Abdullah Sirâceddin'in Hz. Peygamber'in ilminin sürekli artıyor olmasında delil olarak zikrettiği: "*Rabbim! İlmimi arttır, de.*" emrinin muhatabının Hz. Peygamber olduğu, âyetin sibakından anlaşılmaktadır. Müfessirler âyetteki ilmin ne olduğu konusunda iki ana görüş ortaya koyarlar. Bunlardan biri, "Kur'an ilmimi arttır"; diğeri de mutlak olarak "ilmimi arttır" şeklindedir. İlk tefsire göre Resûl-i Ekrem, Kur'an vahyinin devamını ve inen âyetlerin beyanı ile birtakım sırlarına vakıf olmayı istemiştir. İkinci tefsire göre genel olarak ilim talep etmiştir. Bu kanaate sahip olanların âyetin mutlak manasından hareket etmiş oldukları görülmektedir. Esasında her iki mana da mümkün gözükmemektedir ve bunun ötesinde bunlar birbirini nakzeden yorumlar değildir. Sirâceddin'in zikrettiği iki hadis de sahih olup onun

²⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 11/216.

³⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/62.

³¹ Şihâbuddin Mahmûd b. Abdullah el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/139.

³² Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, 1/126.

³³ Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/84. Buradaki "garîb" değerlendirmesinin sened itibarıyla mi yoksa metin açısından mı olduğunu bilememekteyiz.

³⁴ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 132.

³⁵ Tâhâ 20/114.

³⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 107 (No. 5061). Şuayb el-Arnaût (öl. 2016) hadis hakkında: "Hadisin Abdullah b. Velîd dışındaki râvilerinin Buhârî râvilerinden olduğunu, Abdullah b. Velîd için ise menfi ve müspet farklı değerlendirmelerin bulunduğunu ve neticede İbn Hacer'in hadise hasen dediğini" ifade etmektedir.

³⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - İbrahîm Atve İvaz (Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "De'avât", 129 (No. 3599); İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts), "Mukaddime", 23 (No. 251); "Du'â" 2 (No. 3833). Tirmizî hadis hakkında "hasen-garîb" demiştir. Şuayb el-Arnaût ise "isnadının zayıf olduğunu ancak hasen bir şahidinin bulunduğunu" belirtmiştir.

buradaki yaklaşımı ile âyetin genel anlamının ve hadislerin muhtevasının dışına çıkmadığı söylenebilir.

2.2. Hz. Peygamber'in Bilgisinin Genişliğini Oluşturan Unsurlar

Abdullah Sirâceddin, Hz. Peygamber'in bilgisinin genişliğini, Allah'ın ona pek çok bilgiler verdiğini ifade ettikten sonra, dört başlık altında değerlendirmektedir. Sirâceddin bunlarla, Hz. Peygamber'in bilgisinin genişliğini anlatmak istemektedir ki eserin tertibine göre bu hususlar şunlardır:

2.2.1. Kur'an Bilgisi

Abdullah Sirâceddin'e göre Allah, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı indirmekle yetinmeyip onu Kur'an'ın sayısız sırlarına da vakıf kılarak pek çok malumatı bildirmiştir.³⁸ Bu durum ilk vahyin gelmesi ile başlamıştır. Kırk yıl boyunca içinde yaşadığı topluluğa herhangi bir âyet getirmemiş ümmî biri olan Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelmesi ile birlikte artık o; vahyin mana, sır ve nurlarının verildiği ve vahiyle konuşan bir peygamber olmuştur.³⁹

Hz. Peygamber'in Kur'an bilgisinin kaynağı Allah'tır. Kur'an'ı bir başkasından almamıştır. *"De ki: Eğer Allah dileseydi, ben size onu okumazdım, Allah da size onu bildirmezdi. Ben sizin aranızda bundan (Kur'an'ın inişinden) önce (kırk yıllık) bir ömür yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?"*⁴⁰ âyeti de bu konuyu açıklamaktadır. Onun Kur'an'a dair söylediği sözler, ileri seviye zekâ veya kültür gibi etkenlerle izah edilemez.⁴¹

Konuya bu ifadelerle giriş yapan Sirâceddin: "Kur'an, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmiş; ayrıca Allah, Resûl'üne Kur'an'ın okunuşundan ahkâmına, kelime, âyet ve surelere dair manalardan sırlara pek çok meseleyi öğretmiştir." demektedir⁴² ve ardından verdiği çok sayıda örnekle bu görüşünü izah etmektedir. O, Hz. Peygamber'in Kur'an bilgisine dair şu örnekleri vermektedir: Bir hadiste Allah Resûlü: *"Gece baskına uğrarsanız, 'hâ mîm lâ yunsarûn' deyin."* buyurmuştur.⁴³ Nu'mân b. Beşîr'in rivayetine göre ise Hz. Peygamber: *"Allah yeri ve gökleri yaratmadan iki bin yıl önce bir kitap yazdı ve onda Bakara sûresi'nin son iki âyetini indirdi. Bu iki âyetin üç gün boyunca okunmadığı eve şeytan yaklaşır."*⁴⁴ demiş, Ebu'd-Derdâ'dan gelen rivayette ise: *"Kehf sûresi'nin başından on âyet ezberleyen deccâlden korunmuştur."*⁴⁵ demiş ve bir başka rivayette de: *"Kehf sûresi'nin sonundan on âyet okuyan deccâlden korunmuştur."*⁴⁶ buyurmuştur. Ayıca Hz. Ali'nin rivayetine göre Hz. Peygamber: *"Kim cuma akşamı Kehf sûresi'ni okursa sekiz gün boyunca bu fitne deccâl bile olsa her türlü fitneden korunur."*⁴⁷ buyurmuştur. Yâsîn sûresi ilk âyetleri hakkında da İbn İshâk'ın nakline göre Allah Resûlü hicret sırasında Mekke'deki evinden çıkarken eline bir avuç toprak almış, bir yandan gözetleyen müşriklere toprak serperken öte yandan Yâsîn sûresi'nin ilk âyetlerini okumaya başlamıştır. Bu sayede Hz. Peygamber, müşriklerin arasından geçerek gitmiş, fakat onlar onu görememişlerdir.⁴⁸

³⁸ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 134.

³⁹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 135.

⁴⁰ Yûnus 10/16.

⁴¹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 135-136.

⁴² Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 137.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Cihad", 76 (No. 2597); Tirmizî, "Cihad", 11 (No. 1682). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "isnadı sahihtir" demiştir.

⁴⁴ Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 4 (No. 2882). Tirmizî hadis hakkında "hasen-garîb" demiştir.

⁴⁵ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, nşr. Şuayb el - Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 36/43 (No. 21712); 45/526 (No. 27540); Müslim, "Müsâfirin", 257 (No. 859); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14 (No. 4323).

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/508 (No. 27516). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "isnadı sahihtir" demiştir.

⁴⁷ Ebû Abdullah Ziyâeddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra ev el-Müstahrec mine'l-ehâdisi'l-muhtâra mimma lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hadîr, 1420/2000), 2/50 (No. 430). Daha önceki kaynaklarda bulamadığımız hadis hakkında eseri neşreden Abdülmelik b. Abdullah, seneddeki üç râvi; Abdullah, babası Mus'ab ve dedesi Manzur hakkında herhangi bir malumat bulamadığını söyler.

⁴⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Tâha Abdurrauf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411), 3/8-9.

Diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, Yâsîn sûresi'nin Kur'an'ın kalbi olduğunu,⁴⁹ akşam Duhân sûresi'ni okuyanın sabaha başışlanmış olarak kavuşacağını,⁵⁰ Mülk sûresi'nin kabir azabından koruyacağını,⁵¹ Bakara sûresi'nin bereket oluşunu,⁵² Felak ve Nas sûrelerinin koruyucu olduğunu⁵³ bildirmiştir. İbn Abbâs'ın haber verdiğine göre de; Nasr sûresi nazil olduğunda Allah Resûlü: *"Bu sûre ile vefatımın yaklaştığı bildirilmiş oldu."* demiştir.⁵⁴

Sirâceddin'in vermiş olduğu örneklerin her birinin muhtevası, kendisinin de üzerinde durduğu gibi Kur'an'ın zahirinden anlaşılamayacak veya içtihatla vakıf olunamayacak bilgilerdir.

Abdullah Sirâceddin Kur'an-ı Kerim'in pek çok bilgiyi barındırdığının, zahirinin ötesinde birtakım sırlarının da olduğunu özellikle altını çizmektedir. Bu noktada: *"Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."*⁵⁵ ile: *"Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik."*⁵⁶ mealindeki âyetleri delil olarak sıralamakta, ardından da merfû ve mevkûf şu rivayetlere yer vermektedir: İbn Mes'ud'dan nakledildiğine göre Resûlullah: *"Kur'an yedi harf üzerine indirildi, her bir harfin zahiri ve batını vardır. Her bir harfin sınırı ve o sınıra giden bir yol vardır."* buyurmuş;⁵⁷ Hz. Ali'den gelen rivayette ise: *"O, Allah'ın sağlam ipidir ve hikmet dolu sözleridir. O, sırât-ı müstakîmdir. O Kur'an; arzu ve isteklerin bozmadığı, dillerin karışıklığa düşüremediği, ilim adamlarının kendisinden doyamadığı, fazla tekrarlamakla eskimeyen ve bıkkınlık vermeyen, hayranlık veren yönleri bitip tükenmeyen öyle bir kitaptır."* diye Kur'an hakkında etraflıca malumat vermiştir.⁵⁸ İbn Abbâs: *"Kur'an'da değişik konular ve incelikler vardır, açık ve gizli manaları vardır. Hayranlık veren yönleri bitmez ve onun nihayetine ulaşamaz."*⁵⁹ demiştir. İbn Mes'ud da: *"Öncekilerin ve sonrakilerin bilgisini elde etmek isteyen Kur'an okusun."*⁶⁰ derken Hz. Ali: *"Fâtîha sûresi hakkında bildiklerimi söyleyecek olsam yetmiş deve yükü kitap yazarım."* demiştir.⁶¹

⁴⁹ Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 7 (No. 2887). Tirmizî hadisinden garîb olduğunu ifade ettikten sonra râvilerinden Hârûn Ebû Muhammed'in meçhul olduğunu söylemiştir.

⁵⁰ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 11/105 (No. 6232); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Abdülâlî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 4/104 (No. 2247). Hadis hakkında; *Müsned*'i neşreden Hüseyin Selim Esed ile *Şu'abü'l-îmân*'ı neşreden Abdülâlî Abdulhamîd "isnadı zayıf" demişlerdir.

⁵¹ Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 9 (No. 2890). Tirmizî hadis hakkında "hasen garîb" demiştir.

⁵² Müslim, "Müsâfirîn", 252 (No. 804).

⁵³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 109 (No. 5082); Tirmizî, "De'avât", 117 (No. 3575). Tirmizî hadis hakkında "hasen-sahih-garîb" ifadesini kullanmış, Şuayb el-Arnaût ise "hasen" değerlendirmesinde bulunmuştur.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1421/2000), "Mukaddime", 14 (No. 80). *Müsned*'i neşreden Hüseyin Selim hadis hakkında "isnadı sahihtir" demiştir.

⁵⁵ el-En'âm 6/38.

⁵⁶ en-Nahl 16/89.

⁵⁷ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/80 (No. 5149); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 8/109 (No. 3095). *Müsned*'i neşreden Hüseyin Selim Esed "isnadı sahihtir" derken *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı neşreden Şuayb el-Arnaût ise hadis "hasen veya sahih" olduğunu ifade eder.

⁵⁸ Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 14 (No. 2906). Tirmizî, isnadında meçhullüğün bulunduğunu ve râvilerinden Hâris hakkında da tenkitlerin olduğunu söylemiştir.

⁵⁹ Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm (Beyrut: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1394/1974), 4/226. Suyûtî'nin İbn Ebû Hâtîm'den yapmış olduğu nakle önceki ulaşabildiğimiz İbn Ebû Hatîm'in eserlerinde rastlayamadık.

⁶⁰ Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 9/136 (no. 8666). Heysemî hadis hakkında "sahih" değerlendirmesinde bulunmuştur. bk. Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, nşr. Hisamüddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü Kudsi, 1414/1994), 7/165 (no. 11667).

⁶¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/230. Suyûtî'nin bu nakli hakkında muasır âlimlerden Muhammed Hüseyin ez-Zehabi (öl. 1977): "Hz. Ali'ye nispet edilen bu sözün zannımca aslı yoktur." demektedir. bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts), 1/68. Sıhhati hakkında başka bir bilgiye

Son olarak Sirâceddin: “Günümüze kadar âlimler Kur’an mefhumunun deryasında büyük uğraşlar verdiler, pek çok sözler söyleyip kıymetli eserler yazdılar. Ancak netice itibarıyla Kur’an’ın mana ve sırlarının deryası aşılamadı.” diyerek Ragıb el-İsfahânî (öl. 502/1108), Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148) ve Zerkeşî (öl. 794/1392) gibi âlimlerin eserlerinden örnekler vermekte ve bahsi geçen müelliflerin Kur’an ilimlerinin çokluğuna işaret ettiklerini dile getirmektedir.⁶² Mesela bunlardan Zerkeşî: “Öncekilerin ve sonrakilerin bilgisi Kur’an’da vardır. Sadece Allah’ın anlayış verdiği kimseler bunlara vakıf olabilirler.” demiştir.⁶³

Abdullah Sirâceddin’in son kısımda değindiği gibi günümüze kadar Kur’an’ı anlamaya yönelik başta tefsirler olmak üzere sayısız eserler telif edilmiştir. Ciltler dolusu yorumlar “Kur’an şimdi anlaşıldı.” cümlesini kurmaya yetmemiştir. Bununla birlikte Sirâceddin’in naklettiği çok sayıda hadiste Kur’an’ın zahirinden anlaşılamayacak bilgileri bizzat Hz. Peygamber’in vermiş olduğu görülmektedir. Sirâceddin’in Kur’an’da her bilginin varlığına delil olarak getirdiği: “*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”⁶⁴ mealindeki âyette geçen “kitap” hakkında müfessirler iki farklı görüş dile getirmişlerdir. İbn Abbâs’tan nakledilen ve Katâde (öl. 117/735) ile İbn Zeyd’in de (öl.182/798) benimsediği görüşe göre maksat, levh-i mahfûzdur. İbn Abbâs’tan nakledilen bir başka görüşe göre ise maksat, Kur’an’dır.⁶⁵ Mâverîdî (öl. 450/1058), cumhurun kanaatinin “Kur’an” olduğunu belirtmiş,⁶⁶ Râzî de bunu uzun bir şekilde açıklamıştır.⁶⁷ İbn Âşur (öl. 1393/1973) ise doğru olan görüşün “levh-i mahfûz” olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Abdullah Sirâceddin’in âyete yaklaşımının bazı müfessirler tarafından benimsendiğini görmekteyiz. Âyetin delaletinin yanı sıra müellifin akabinde verdiği misaller onun görüşünü destekler niteliktedir.

2.2.2. Hikmet Bilgisi

Abdullah Sirâceddin, Hz. Peygamber’in bilgisinin genişliğini oluşturan unsurlar arasında hikmeti de ele almaktadır. Ona göre Kur’an’da indirildiği ifade edilen hikmetten maksat Hz. Peygamber’in sünnetidir. Dolayısıyla Kur’an gibi sünnet de indirilmiştir ve sünnet vahiy kaynaklıdır. O: “*Allah, sana kitabı ve hikmeti indirdi.*”⁶⁹ ve: “*Siz evlerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır.*”⁷⁰ mealindeki âyetleri zikrettikten sonra Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Katâde ve Mukâtil b. Hayyân (öl. 150/767) gibi tâbiînin cumhura göre hikmetten maksadın sünnet olduğunu,⁷¹ İmâm Şâfiî’nin (öl. 204/820) bunu açıkça dile getirdiğini⁷² ve İbn Kesîr’in de (öl. 774/1373) tefsirinde ilgili âyetleri bu manada yorumladığını belirtir.⁷³

Abdullah Sirâceddin’in gündeme getirdiği: “*Allah, sana Kitabı ve hikmeti indirdi.*”⁷⁴ mealindeki âyette geçen kitabın “Kur’an” olduğu hususunda ittifak olmakla birlikte hikmet

rastlayamadığımız bu söz hakkında, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin değerlendirmesini dikkate almakla birlikte hadis değerlendirme kriterleri açısından araştırmaya tabi tutmadan nihai bir karar vermemek gerektiğini düşünüyoruz.

⁶² Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 142.

⁶³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Misrî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahîm (Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 2/181.

⁶⁴ el-En’âm 6/38.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, Cemaleddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdû’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, nşr. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1422), 2/26.

⁶⁶ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdumaksud b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts), 2/112.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 12/526.

⁶⁸ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984), 7/217.

⁶⁹ en-Nisâ 4/113.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/34.

⁷¹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 143.

⁷² bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matba’atû Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 32, 78.

⁷³ Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîrul-Kur’âni’l-‘Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 2/410.

⁷⁴ en-Nisâ, 4/113.

farklı anlamlarda yorumlanmıştır. Müfessirler genel itibariyle âyetteki hikmeti; nübüvvet, sünnet, vahyi anlama melekesi, tefekkür kabiliyeti ve benzeri anlamlarda tefsir etmişlerdir. Sirâceddin ise hikmeti sünnet olarak kabul etmiştir. Esasında hikmete verilen anlamların her biri diğerlerinden pek de farklı değildir. Hikmeti, vahyi anlama melekesi veya tefekkür kabiliyeti ya da benzer bir başka anlamda alsak bile Hz. Peygamber'in izah ve ifadeleri hikmetin bir neticesi olacaktır.

Sirâceddin ayrıca: *"Allah, sana kitabı ve hikmeti indirdi."*⁷⁵ mealindeki âyet hakkında: *"Muhakkik ulemanın çoğunun belirttiği üzere sünnet de vahiy ile verilmiştir."* demektedir.⁷⁶ Ayrıca: *"O, arzusuna göre konuşmaz."*⁷⁷ mealindeki âyetin de buna delalet ettiğini, âyette geçen "nutk" kelimesinin "tilâvet"ten daha genel olup buradaki konuşmanın sadece Kur'an olmadığını, Allah Resûlü'nün bütün konuşmalarını kapsadığını söylemektedir.⁷⁸

Sirâceddin, sünnetin vahiy ile verildiğine delil olarak: *"Dikkat ediniz bana kitap ve bir o kadar daha verildi."*⁷⁹ hadisi ile Hassân b. Atıyye'nin (öl. 130/748): *"Cebail Kur'an'ı indirdiği gibi sünneti de indirmiş, Kur'an'ı öğrettiği gibi sünneti de öğretmiştir."*⁸⁰ sözünü naklettikten sonra iki rivayet zikreder:

"Ebû Saîd el-Hudrî'nin bildirdiğine göre bir defasında Hz. Peygamber: *"Ümmetim konusunda en çok korktuğum şey dünya süsünün ve ziynetlerinin onlara açılmasıdır."* buyurmuş, bir adam da: *"Hayır, şer mi getirir?"* diye sormuş fakat Resûlullah cevap vermeyip sükût etmişti. Ebû Saîd: *"Anladık ki ona vahiy geliyordu, sonra yüzündeki terleri silmeye başladı ve: 'Soru soran nerede?' diye sordu ardından: 'Hayır şer getirmez ancak...' diye sözlerine devam etti."* demiştir.⁸¹

"Ya'lâ b. Ümeyye'nin bildirdiğine göre Cî'râne'de iken Allah Resûlü'ne, koku sürünmüş bir halde umre için ihrama giren kişinin durumu sorulmuş, Hz. Peygamber bir müddet sükût etmiş ardından yüzünün kızardığı ve bir horlama halinin olduğu görülmüş ve bu halin geçmesiyle birlikte: *'Soru soran nerede, elbisenden bu kokuyu gider. Üzerindeki cübbeyi çıkar. (İhram giy) ve haccında ne yaptıysan umrende de onu yap.'* buyurarak soruya cevap vermiştir."⁸²

Abdullah Sirâceddin'in sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna delil olarak zikrettiği: *"O, arzusuna göre konuşmaz."*⁸³ mealindeki âyet hakkında farklı görüşler vardır. Kastedilen konuşma "yalnızca Kur'an mıdır yoksa diğer konuşmaları da bu kapsamda mıdır?" şeklindeki tartışmaları Râzî zikretmiş ve farklı görüşleri değerlendirmiştir.⁸⁴ Diğer tefsirlerde de benzeri durum söz konusudur. Bahsi geçen konuşmayı Kur'an olarak anlayanların âyetin siyak ve sibakını da dikkate aldıkları gözükmemektedir. Âyeti mutlak ele alanların ise âyete daha geniş bir anlam verdikleri anlaşılmaktadır. Sonuç itibariyle Sirâceddin'in savunduğu görüşü dile getiren müfessirler de bulunmaktadır. Âyet, Sirâceddin'in anladığı şekilde tefsir edilmeye müsait gözükmemektedir.

2.2.3. Gayb Bilgisi

Geçmişte olan olaylar, gelecekte olacak olan hadiseler, zihindeki düşünceler, melek ve ahiret alemi gibi hususları içine alan gayb bilgisinin tanımı "gözlerden gizli kalan" şeklinde yapılmıştır.⁸⁵ Hiç şüphe yok ki mutlak olarak gaybı Allah bilir. Abdullah Sirâceddin de mutlak gayb bilgisinin Allah'a ait olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'e gayba dair bilgiler

⁷⁵ en-Nisâ, 4/113.

⁷⁶ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 144.

⁷⁷ en-Necm 53/3.

⁷⁸ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 144-145.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/410 (No. 17174); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6 (No. 4604). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "isnadı sahihtir" demiştir.

⁸⁰ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yûsuf, 1437/2017), 1/83.

⁸¹ Buhârî, "Zekât", 46 (No. 1396); "Rikâk", 7 (No. 6063); Müslim, "Zekât", 123 (No. 1052).

⁸² Buhârî, "Hac", 16 (No. 1463); "Umre", 10 (No. 1697); Müslim, "Hac", 6 (No. 1180).

⁸³ en-Necm 53/3.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/235-237.

⁸⁵ Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed Zâvî-Mahmûd Ahmed et-Tanâhî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/399.

verildiğini örneklerle anlatmaktadır. Ona göre: “O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resûller başka (Onlara bildirir.). Fakat O, Resûl’ün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür ki resûllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin.”⁸⁶ mealindeki âyetlerde belirtildiği üzere Allah bazı meseleleri dilediği peygamberlerine bildirebileceği gibi Hz. Peygamber’e de gaybe dair malumat vermiştir.⁸⁷ Mesela Kur’an’da: “Hani Peygamber, eşlerinden birine gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da bunu Peygamber’e bildirince, Peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber, bunu ona (sırrı açıklayan eşine) haber verince o: ‘Bunu sana kim bildirdi?’ dedi. Peygamber: ‘Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi.’ dedi.”⁸⁸ âyeti bunun bir örneğidir.

Abdullah Sirâceddin’in zikrettiği âyetlerden ilkindeki “seçtiği resûller” ifadesinden maksat hakkında Mâverdî, Cebrâil ve peygamberler şeklinde iki görüş olduğunu belirtmiş;⁸⁹ İbn Kesîr de âyetin, meleklerin ve insanların resûllerini içine alan umumî bir manasının olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ Diğer âyetteki “ve ezhrahullâhu ‘aleyhi=Allah da bunu peygambere bildirince” ifadesini müfessirler: “(Konuşulanlardan) Allah, Resûl’ünü muttali kıldı.” şeklinde tefsir etmişlerdir.

Sirâceddin, giriş mahiyetinde dile getirdiği yukarıdaki âyetlerin ardından Hz. Peygamber’in Kur’an dışında gaybe dair bilgisinin olduğunu örneklerle izah etmeye çalışmıştır.⁹¹ Bu noktada bazı sahâbîlerin ifadelerine yer vermektedir. Mesela Hz. Ömer şöyle demiştir: “Bir gün Hz. Peygamber kalkıp onlara yaratılışın en başından cennetliklerin cennete cehennemliklerin de cehenneme girmesine kadar olan şeylerden haber verdi. Ancak bunları ezberleyen ezberledi unutan unuttu.”⁹² Huzeyfe b. Yemân ise: “Allah Resûlü kıyamete kadar olacak hiçbir şeyi eksik bırakmadan haber verdi. Anlayan anladı, anlamayan anlamadı. Nasıl ki insan uzun süre görmediği birini daha sonra görünce tanıyabiliyorsa ben de o anlatılanlardan unuttuğum bazı şeyleri görüp hatırlıyorum” demiştir.⁹³ Amr b. el-Ahtab’ın rivayetinde de; Hz. Peygamber bir gün sabah namazını kıldırıp minbere çıkmış ve öğle namazına kadar anlatmaya devam etmiş, sonra öğleni kıldırıp ikindiye kadar, ardından ikindiye kıldırıp güneş batana kadar konuşmasına devam etmiş ve bu sürede kıyamete kadar olacak şeyleri haber vermiştir.⁹⁴ Bir başka rivayette ise Huzeyfe: “Arkadaşlarım ‘unuttular mı yoksa unutmuş mu görünüyorlar?’ bilmiyorum. Allah’a yemin olsun ki Resûlullah kıyametin kopmasına kadar fitne başlarından üç yüzden fazla kimseyi isim, baba ve kabile adlarıyla birlikte bize söyledi.” demiştir.⁹⁵

Huzeyfe b. Yemân’ın: “Allah Resûlü kıyamete kadar olacak hiçbir şeyi eksik bırakmadan haber verdi.” ifadesi mutlak değildir. Verilen bilgilerin çokluğunu belirten bir cümle olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Hz. Süleyman kıssasında Belkis hakkında “kendisine her şeyden verilmiş”⁹⁶ mealindeki âyet de böyledir. Nasıl ki bu âyet “ihtiyacı olan pek çok şey verilmiş” şeklinde anlaşılmış ise Huzeyfe b. Yemân’ın ifadesini de “Müslümanları ilgilendiren pek çok mesele” şeklinde anlamak daha doğrudur.⁹⁷

Abdullah Sirâceddin gaybî bilgilere örnek olarak mi’rac, cennet ve cehennem gibi konulara dair Hz. Peygamber’in verdiği haberleri de zikretmektedir. Verdiği bazı misaller

⁸⁶ el-Cin 72/26-27.

⁸⁷ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 147.

⁸⁸ et-Tahrîm 66/3.

⁸⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 6/122.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrul-Kur’ânîl-‘Azîm*, 8/247.

⁹¹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 147.

⁹² Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 1 (No. 3020).

⁹³ Buhârî, “Kader”, 3 (No. 6230); Müslim, “Fiten”, 23 (No. 2891).

⁹⁴ Müslim, “Fiten”, 25 (No. 2892).

⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1 (No. 4243). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında, râvilerden Abdullah b. Ferrûh el-Horâsânî sebebiyle “isnadı zayıftır” demiştir.

⁹⁶ en-Neml 27/23.

⁹⁷ Muhammed Enver Şâh Keşmîrî, *Feyzu’l-bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Bedr-i Âlem Mirâtî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1426/2005), 6/298.

şöyledir: Hz. Peygamber mi'racta yedi kat semayı kat etmiş, oralarda değişik peygamberlerle görüşmüş ve sidretü'l-müntehâya ulaşmıştır. Başından sonuna mi'rac hadisesinde Hz. Peygamber ulvî makamlara ve muhtelif tecellilere muhatap olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, kürsü ve arş gibi kavramlar hakkında da bilgiler vermiştir.⁹⁸ Ebû Zerr'in: "Kürsü nedir?" sorusuna Allah Resûlü: "Kürsünün yanında yedi kat yer ve gök çöle atılmış bir halka gibidir. Arşın kürsüye olan üstünlüğü de çölün halkaya olan üstünlüğü gibidir." diye cevap vermiştir.⁹⁹ Bir başka rivayette: "Hz. Mûsâ kıyamet gününde arşın direklerinden birine tutunmuş olacaktır."¹⁰⁰ buyururken bir diğerinde: "Arşı taşıyan meleklerden bahsetmem konusunda bana izin verildi. Onlardan her birisinin kulak memesi ile boynunun arasındaki mesafe yedi yüz yıldır." diye açıklama yapmıştır.¹⁰¹ Mi'rac hadisesinde: "Cennete konuldum. Orada inciden kubbeler gördüm, toprağı da yoğun bir misk kokusu idi." demiştir.¹⁰² Hz. Peygamber kabir hayatından, haşirden, hesaptan, mîzandan, sıratın ve diğer ahiret alemine dair meselelerden de bahsetmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, ulvî alemlerde cereyan eden hadiselerle de vakıf olmuştur. Bir rivayete göre de Resûlullah mele-i a'lâ'daki meleklerin tartışmalarına muttali olmuştur.¹⁰³

Sirâceddin'e göre Hz. Peygamber'e verilen gayb bilgilerinin bir kısmı da önceki ümmetlerin ve geleceğe dair bazı olayların haberlerinden oluşmaktadır.¹⁰⁴ O burada da değişik örnekler vermiştir. Bu örnekler şunlardır: İbn Abbâs'ın rivayetinde Resûlullah: "(Geçmiş) ümmetler bana gösterildi." buyurarak bazı peygamberler ve onların ümmetlerinden bahsetmiştir.¹⁰⁵ Huzeyfe b. Esîd'in rivayetinde Hz. Peygamber: "Ümmetim bana dün gece bu oda içerisinde gösterildi. Öyle ki ben, kişiyi dostundan daha iyi tanıyabilecek konuma geldim."¹⁰⁶; İbn Ömer'in rivayetinde: "Allah bana dünyayı gösterdi. Ben ona ve kıyamete kadar olacak her şeye baktım. Sanki avcuma bakıyor gibiydim."¹⁰⁷ demiştir. Bir başka rivayette: "Allah yeryüzünü benim için dürdü. Ben de böylece yeryüzünün doğu ve batı her tarafını gördüm."¹⁰⁸; bir diğerinde ise: "Daha önce gösterilmeyen ne varsa şu bulunduğum yerde hepsi gösterildi hatta cennet ve cehennem bile."¹⁰⁹ buyurmuştur. Üsâme b. Zeyd'in anlattığına göre Hz. Peygamber Medine'nin yüksek binalarından birinin üzerine çıkarak: "Benim gördüklerimi sizler de görüyor musunuz? Ben, evlerinizin aralarına dökülen fitneleri, şiddetli yağmur sellerinin açtığı yarlar gibi görüyorum." buyurmuş,¹¹⁰ Bedir Savaşı öncesinde: "Şurası falanın şurası da falanın düşeceği yer." şeklinde müşriklerin ileri gelenlerinin öleceği yerleri öncesinde haber vermiş ve Bedir'de Allah Resûlü'nün tam olarak işaret ettiği yerlerde ismi geçen kimseler öldürülmüştür.¹¹¹ Bir defasında da Hz. Peygamber: "Şu kapıdan Yemen'in hayırlısı olan biri gelecek. Dikkat edin, yüzünde krallık nişanı vardır." buyurmuş, birazdan da

⁹⁸ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 149.

⁹⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/76 (No. 361). *Sahîh'i* neşreden Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "isnadı zayıftır" demiştir.

¹⁰⁰ Buhârî, "Husûmât", 1 (No. 2281); "Enbiyâ", 27 (No. 3217); "Tefsîr", 133 (No. 4362); "Diyât", 31 (No. 6519); "Tevhîd", 22 (No. 6991).

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19 (No. 4723). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "isnadı zayıftır" demiştir.

¹⁰² Buhârî, "Salât", 1 (No. 342); "Enbiyâ", 7 (No. 3164); Müslim, "İmân", 263 (No. 163).

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/437 (No. 3484); 27/171 (No. 16621); 36/422 (No. 22109); 38/256 (No. 23210); Tirmizî, "Tefsîr", 39 (No. 3233, 3234, 3235). Tirmizî hadis hakkında "sahih" demiştir.

¹⁰⁴ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 151.

¹⁰⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 32 (No. 3229); "Tib", 17 (No. 5378), 41 (No. 5420); "Rikâk", 50 (No. 6175); Müslim, "İmân", 374 (No. 220).

¹⁰⁶ Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 3/181 (No. 3054). Heysemî, Taberânî'nin râvilerinden Ziyâd b. el-Münzir'i kezzâb olarak nitelemiştir. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 10/69 (No. 16712).

¹⁰⁷ Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 13/318 (No. 14112). Heysemî, hadis hakkında "râvilerinden zayıflığı çok olan Saîd b. Sinân er-Rahâvî'ye rağmen râvileri güvenilir kabul edilmişler" demiştir. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/287 (No. 14067).

¹⁰⁸ Müslim, "Fiten", 19 (No. 2889).

¹⁰⁹ Buhârî, "İlim", 24 (No. 86); "Vudû", 36 (No. 182); "Cuma", 27 (No. 880); "Küsûf", 10 (No. 1005); "İ'tisâm", 2 (No. 6857); Müslim, "Küsûf", 11 (No. 905).

¹¹⁰ Buhârî, "Mezâlim", 26 (No. 2335); "Menâkıb", 22 (No. 3402); "Fiten", 4 (No. 6651); Müslim, "Fiten", 9 (No. 2885).

¹¹¹ Müslim, "Cihad ve Siyer" 83 (No. 1779); "Cennet" 76 (No. 2873).

Cerîr b. Abdullah gelmiştir.¹¹² Bir başka rivayette ise: “Şimdi sakalından abdest suyu damlayan biri içeri girecek.” buyurmuş ve Sa’d b. Mâlik içeri girmiştir.¹¹³ Bir başka seferinde de: “Şu yoldan doğu tarafının hayırlısı olan bir grup gelecek.” buyurmuş ve bir müddet sonra Abdülkays heyeti gelivermiştir.¹¹⁴ Resûlullah bir defasında Abdullah b. Büsr’ün başına ellerini koyarak: “Bu çocuk yüz yıl yaşayacak.” buyurmuş, o da yüz sene yaşamıştır.¹¹⁵

Abdullah Sirâceddin, Allah’ın Hz. Peygamber’e anlık olarak bazı kimselerin içlerinden geçen düşünceleri ve gıyabında konuşulan bazı sözleri de haber verdiğini ifade etmiş ve şu birkaç örneği dile getirmiştir: Mekke’nin fethi sırasında Ebû Süfyân’ın: “Acaba bir toplanıp saldırısam mı?” diye içinden geçirmesi üzerine Hz. Peygamber: “O takdirde seni rezil ederiz.” demiştir.¹¹⁶ Yine Ebû Süfyân mescitte otururken içinden “Muhammed bizi nasıl yendi bilemiyorum.” diye düşünmüş, yanına gelip göğsüne vuran Hz. Peygamber: “Seni Allah ile yendik.” buyurmuştur.¹¹⁷ Ebû Mûsâ el-Eş’arî bir kimseye: “Gel, bu günümüzü Allah rızası için ayıralım.” demiş, Hz. Peygamber hutbesinde: “Bazıları ‘Gel, bu günümüzü Allah rızası için ayıralım’ diyor.” buyurmuştur.¹¹⁸ Vâbisa b. Ma’bed iyilik ve günaha dair her şeyi sormak niyeti ile Hz. Peygamber’e gelmiş, Allah Resûlü ona: “Yaklaş ey Vâbisa, niçin geldiğini ben mi haber vereyim yoksa sen mi söylersin?” deyince o: “Sen haber ver ey Allah’ın Resûlü.” demiş ve Hz. Peygamber de sormak istediği soruyu ifade etmiştir.¹¹⁹ Ayrıca Umeyr b. Vehb ile Safvân b. Ümeyye arasında Allah Resûlü’nü öldürme üzerine geçen gizli konuşmayı Hz. Peygamber Medine’de huzuruna gelen Umeyr b. Vehb’e haber vermiş,¹²⁰ benzer bir hadise de Mekke’nin fethi yılında tavaf sırasında yaşanmıştır. Hz. Peygamber’i öldürme düşüncesinde olan Fazâle b. Umeyr’e Hz. Peygamber: “İçinden ne geçiriyorsun bakalım.” demiştir.¹²¹

Abdullah Sirâceddin, Hz. Peygamber’e verilen gaybî bilgileri geniş çerçevede ele almaktadır. Ahirete ait bilgiler, geçmişte olan hadiseler, kalpten geçen kimi duygular, gelecekte olacak bazı haberler ve benzeri diğer şeylere bu başlık altında yer vermiştir. Esasında hadis eserlerinde bu türden bilgiler önemli bir yer tutmaktadır. Genel bir bakışla şunu söylemek zor olmayacaktır: Bu bilgilerin kaynağının vahiy olması, nübüvvetin doğası gereğidir. Aksi düşünülürse Hz. Peygamber’in tahmin, his veya etraftan aldığı bilgilerle mesela geçmişe veya geleceğe ait bir şeyler söylemesi, onun -haşa- hissî yorumlarla insanlara konuştuğu ve onların zihinlerini kesinliği olmayan bilgilerle doldurduğu anlamına gelir ki bu nübüvvet makamına yakışmayacak bir durum olur. Resûlullah’ın vermiş olduğu haberlerin zamanı geldiğinde gerçekleşmiş olması ya da anlık olarak kalpten geçen duyguları dile getirmesi bu türden ifadelerin vahiy kaynaklı olduğunu göstermektedir. Öte yandan

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/516 (No. 19180); 31/555 (No. 19227). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “sahihtir” demiştir.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/124 (No. 12697). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında: “Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sahihtir.” demiştir.

¹¹⁴ Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 12/245 (No. 6850); Taberânî, *Mu’cemu’l-kebir*, 20/345 (No. 812). Hadis hakkında; *Müsned*’i neşreden Hüseyin Selim Esed hasen demektedir. Heysemî de benzer şekilde: “Bazı râviler hakkında çeşitli değerlendirmeler olmakla birlikte râvileri sikadır.” demiştir. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/388 (No. 16060).

¹¹⁵ Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/404. (No. 16119). Râvilerinin sika olduğunu söylediği bu rivayeti Heysemî, Taberânî ve Bezzâr’ın naklettiğini ifade etmektedir. Fakat biz Taberânî ve Bezzâr’ın eserlerinde bu rivayete rastlayamadık.

¹¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu’l-‘Allâme ez-Zürkânî ‘ale’l-Mevâhibi’l-ledünniye bi’l-minahi’l-Muhammediyye*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1417/1996), 3/485.

¹¹⁷ Zürkânî, *Şerhu’l-Mevâhib*, 3/485.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32/529 (No. 19756). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “râvileri sika olmakla birlikte râvilerinden Sâbit b. Eslem el-Bünânî’nin hadisi aldığı hocasının mübhem olması sebebiyle bir zayıflık oluştuğunu” belirtmiştir.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/528 (No. 18001); 29/533 (No. 18006). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “isnadı zayıf” demiştir.

¹²⁰ Taberânî, *Mu’cemu’l-kebir*, 17/58 (No. 118). Heysemî isnadı hakkında “ceyyid” demiştir. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 8/286. (No. 14063).

¹²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 5/80.

yukarıdan beri Sirâceddin'in zikrettiği, Hz. Peygamber'in gayba dair bilgilendirildiğine örnek teşkil eden haberlerin önemli bir kısmının da sahih olduğunu belirtilmelidir.

2.2.4. Canlılara Dair Bilgisi

Abdullah Sirâceddin, Hz. Peygamber'in bazı canlılara dair verdiği bilgileri, onun bilgisinin genişliğini oluşturan unsurlardan biri olarak değerlendirir.¹²² Bu konuda da hadislerden örnekler vermektedir. Bu örnekleri şöyle ifade edebiliriz: Bir rivayette Ebû'd-Derdâ: "Resûlullah gökte iki kanadı ile uçan kuşu dahi bize haber vermiş olduğu halde aramızdan ayrıldı."¹²³ derken bir diğerinde Ebû Zer: "Resûlullah gökte iki kanadı ile uçan kuş hakkında bize bilgi vermiş olduğu halde aramızdan ayrıldı." demiştir.¹²⁴ Başka bir hadiste daha genel bir ifade ile Hz. Peygamber: "Cennete yaklaşıp cehennemden uzaklaştıracak her şey size açıklandı." buyurmuştur.¹²⁵

Sirâceddin'nin zikrettiği Ebu'd-Derdâ ve Ebû Zer'den nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in değişik canlılar hakkında vermiş olduğu bilgiler; onlar hakkındaki değişik fikhî hükümleri, onların ibretlik yönlerini ve dine taalluk eden taraflarını ifade eder.¹²⁶ Onların bu ifadeleri: "Hz. Peygamber bizim için gerekli olan hayvanatla ilgili bilgileri dahi öğretti." şeklinde anlaşılmalıdır. Zira dinî tebliğ ile görevlendirilen Allah Resûlü'nün değişik canlılara ait vereceği bilgilerin bu çerçevede olması beklenir.

Sirâceddin bir başka örnekte; Hz. Ömer'in halifelik yıllarından birinde çekirgelerin iyice azaldığını, bunun üzerine Hz. Ömer'in çevrede çekirge olup olmadığını soruşturduğunu fakat olumlu cevap gelmeyince üzüldüğünü nakletmiştir. Daha sonra Hz. Ömer Irak, Şam ve Yemen taraflarına atlılar gönderip oralarda çekirge bulunup bulunmadığını öğrenmek istemiş, bir müddet sonra Yemen'e gidenler beraberinde bir avuç kadar çekirge ile dönüp bunları Hz. Ömer'in önüne koyunca çok sevinen Hz. Ömer üç defa tekbir getirdikten sonra: "Ben Resûlullah'ın: 'Allah Teâlâ yeryüzünde bin ümmet yarattı. Bunların altı yüz tanesi denizde, dört yüz tanesi de karadadır. Bu ümmetler içerisinde en evvel helak olanlar çekirgelerdir. Çekirgeler helak oldular mı diğer ümmetler de onu takip ederler. Tıpkı bir ipte dizili olan boncukların ipin kopmasıyla birlikte peş peşe düşmeleri gibi.'¹²⁷ buyurduğunu işittim." demiştir.

Sirâceddin ayrıca Kur'an'dan örneklerle hayvanların kendi aralarında ümmetler olduklarını ve belli bir düzenlerinin bulunduğunu belirtir. Ona göre: "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler."¹²⁸ mealindeki âyet bunu açıkça belirtir. O, "Ebû Hüreyre'den rivayet edilen: 'Kıyamet günü bütün haklar sahibine verilecek hatta boynuzsuz koyun için boynuzlu koyundan kısas yapılacaktır.'¹²⁹ hadisi de âyetteki Rablerinin huzuruna getirilmelerine burada terettüp edecek meselelerle ilgilidir." demektedir.¹³⁰

Sirâceddin'in burada hadisi zahirine hamlettiği görülmektedir. Ebû Hüreyre'nin de benzer şekilde hadisi anladığı ve: "Hayvanlar toprak olmadan önce bahsi geçen kısas

¹²² Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 162.

¹²³ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/264. (No. 13973). Heysemî, bu rivayeti Taberânî'dan nakletmektedir. Fakat biz Taberânî'nin eserlerinde rivayete rastlayamadık. Ayrıca Heysemî hadisin râvilerinin sika olduğunu belirtmektedir.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/290 (No. 21361). Şuayb el-Arnaût hadis hakkında "hasen" demiştir.

¹²⁵ Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 2/155 (No. 1647). Heysemî, hadisin râvilerinin sika olduğunu ifade etmektedir. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/264. (No. 13971).

¹²⁶ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *Fethu'r-rabbânî fî tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts), 1/153.

¹²⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/322 (No. 12433). Heysemî, râvilerinden Ubeyd b. Vâkîd'ın "zayıf" olduğunu belirtmekte bu rivayeti Ebû Ya'lâ'dan nakletmektedir. Fakat biz Ebû Ya'lâ'da bu rivayeti tespit edemedik.

¹²⁸ el-En'âm 6/38.

¹²⁹ Müslim, "Birr ve Sıla", 60 (No. 2582).

¹³⁰ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 163-164.

uygulanacaktır.” dediği nakledilmiştir.¹³¹ İbn Melek (öl. 854/1450-1451) de benzer bir kanaate sahiptir.¹³² Nevevî (öl. 676/1277) de hadis hakkında şöyle der:

“Bu kıyamet gününde insanların, çocukların, delilerin ve kendilerine İslâm daveti ulaşmayanların haşredildikleri gibi, hayvanların da dirilerek mahşer yerine getirileceklerine açık delildir. Kitap ve sünnetin açık delilleri de bunu göstermektedir. *“Vahşi hayvanlar bir araya toplandığı zaman”*¹³³ âyeti de bunu gösterir. Aklen veya şer’an bir mâni bulunmadığı takdirde, şer’î bir sözü zahir manası üzerine bırakmak gerekir. Ulemânın beyanına göre kıyamet gününde mahşer yerine toplanmak için sevap veya ceza vermek şart da değildir. Boynuzsuz koyun için de boynuzludan kısas almak mükelleflere mahsus olan kısas değil, kısas-ı mukabele’dir. Çünkü hayvanlar mükellef değildirler.¹³⁴

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) de farklı görüşleri zikrettikten sonra meselenin özünün; Allah’ın adaletinin tecellisinde mükelleflerin hesabının çok çetin olacağı ve bütün hakların sahiplerine iade edileceği olduğunu belirtir.¹³⁵ Netice itibarıyla hadisi zahiri üzere anlayan âlimlerimizin varlığı yanında hayvanların mükellef olamadıklarından hareketle bunun mecazi olacağını söyleyenler de olmuştur. Sirâceddin’in bu konudaki yaklaşımı da şârihlerin belli bir kısmına muvafık düşmektedir.

Abdullah Sirâceddin: *“Rabbın bal arısına şöyle ilham etti.”*¹³⁶ ve: *“Karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi”*¹³⁷ mealindeki âyetler ile: *“Önceki peygamberlerden birini karınca ısırdı. O da karıncanın yuvasının yakılmasını emretti ve yakıldı, Allah da ona şöyle vahyetti: “Seni bir karınca ısırdı diye, tesbih eden bir ümmeti yaktın.”*¹³⁸ hadisini de delil getirerek hayvanların da kendi aralarında bir ümmet olduklarını belirtir.¹³⁹

Sonuç

Hiz. Peygamber’in bilgisi meselesi, son dönemin güncel konuları arasında yer almıştır. İslâm dünyasında olduğu gibi ülkemizde de konu değişik yönlerden akademik olarak incelenmiştir. Yapılan çalışmalar, Hiz. Peygamber’in vahye dayalı bilgisinin sadece Kur’an’la sınırlı olduğu veya her şeyi bildiği ya da Kur’an dışında da vahiy aldığı şeklinde üç temel görüş etrafında toplanmaktadır.

İlmî birikimi ve eserleri ile dikkat çeken Halep ulemâsından Abdullah Sirâceddin de Hiz. Peygamber’in bilgisi konusunu ele alanlardan biridir. *Seyyidünâ Muhammed* adlı eserinde Sirâceddin Nisâ sûresi 113. âyet merkezinde konuyu işlemekte ve sınırlarının insanlar tarafından tespitinin mümkün olmayacağı kadar Hiz. Peygamber’in bilgisinin geniş olduğunu örneklerle ortaya koymaktadır. Bir başka ifade ile ona göre; Hiz. Peygamber’in bilgisinin sınırları geniş ve tespiti mümkün değildir.

Abdullah Sirâceddin’in konuyu çok sayıda âyet ve hadis referanslı ele alması, yer yer kaynak niteliğinde temel eserlere atıf yapması ve delil olarak sunduğu hadislerin önemli bir kısmının sahih rivayetler olması, zayıf olanların ise muhteva itibarıyla sahih olanlarla paralellik göstermesi böyle önemli bir konuda en temel beklentidir. Hemen her cümlesinin ardından bir âyet veya hadisi delil getirmesi Sirâceddin’in meseleyi müdellel olarak incelediğini göstermektedir. Ayrıca naklettiği hadisleri temel eserlerden seçmesi, sahih

¹³¹ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahîm el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbı Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Mistû, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Büdeyvi, Mahmûd İbrahîm Bezzâl (Beyrut-Dimaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1417/1996), 6/564.

¹³² Muhammed b. İzzeddin b. Abdullatif b. Abdulaziz İbnü’l-Melek er-Rûmî, *Şerhu Mesâbihi’s-sünne li’l-İmâm el-Beğavî*, nşr. Nureddin Tâlib (Kuveyt: İdâretu’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1433/2012), 5/361.

¹³³ et-Tekvîr 81/5.

¹³⁴ Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1392), 16/136-137.

¹³⁵ Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtül-mefâtih şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, nşr. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1422-2001), 9/316.

¹³⁶ en-Nahl 16/68.

¹³⁷ en-Neml 27/18.

¹³⁸ Buhârî, “Cihad ve Siyer” 150 (No. 2856); Müslim, “Selâm” 148 (No. 2241).

¹³⁹ Sirâceddin, *Seyyidünâ Muhammed*, 164.

rivayetleri öncelmesi, hadislerin kaynaklarına işaret etmeye özen göstermesi ve yer yer sıhhatine dair değerlendirmelerde bulunmuş olması hadis ilmi açısından takdire değer bir yaklaşımdır.

Öte yandan, Hz. Peygamber'in çok geniş bir bilgiye sahip olduğu vurgulanırken her şeyi bilir anlamında ifrat olarak değerlendirilebilecek herhangi direkt veya dolaylı bir cümle olmaması da dikkat çekicidir.

Abdullah Sirâceddin'in, delil olarak sunduğu âyetler hakkında pek çok müfessirin de benzer değerlendirmeler yaptığı, dolayısıyla Sirâceddin'in âyetleri belli tefsirlere paralel yorumladığı anlaşılmaktadır. Özellikle en başta vurguladığı Nisâ suresi 113. Âyetteki: "*Allah sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.*" ifadesini bir kısım müfessir, dünya ve ahirete dair geniş çerçevede bilgiler şeklinde anlamıştır. O da âyeti benzer manada yorumlamış ve Hz. Peygamber'in herhangi bir bilgiye sahip olmasının ilahî kaynaklı olduğunu dile getirmiştir. Bunun yanında kimi müfessirler âyetin manasını, şeriata dair bilgiler diye sınırlamışlardır. Gerek bu gerekse diğer âyetlerin farklı şekillerde değerlendirildikleri göz önünde bulundurulursa Sirâceddin'in görüşlerinin aksine yorumların da olduğu bilinmelidir.

Netice itibarıyla Abdullah Sirâceddin konu hakkında ifrat ve tefritten uzak bir yaklaşım göstermektedir. "Hz. Peygamber'e vahyedilen sadece Kur'an'dır ve bunun dışındaki bilgiler kendi tecrübeleridir." ile "Hz. Peygamber her şeyi bilir." arasında daha net ve makul bir duruş ortaya koymaktadır.

Allah Resûlü, elbette kişisel olarak değerlendirmelerde bulunmuş veya etrafından bazı malumat öğrenmiştir. Ancak bunun sınırlarını çizme imkânı bulunmamaktadır. Herhangi bir hadiste Hz. Peygamber'in ifade ettiği bilginin vahiy kaynaklı olması en azından muhtemeldir. Vahiyle herhangi bir şekilde müdahale edilmemiş olan bilgilerin bağlayıcılığına hükmetmek, bu bilgilerin vahiy kaynaklı veya vahyin onayladığı bilgiler olduğunu düşünmek Abdullah Sirâceddin'in anlayışına uymaktadır.

Son olarak; Hz. Peygamber'in bilgisinin kaynakları ve sınırları konusunun daha geniş düzlemde araştırılmasına ihtiyaç olduğunu da belirtmeliyiz. Bu konunun yeterince araştırılıp değerlendirilmesi, son dönemde güncel konular arasına giren Hz. Peygamber'in otoritesi ve sünnetinin dindeki yeri meselesine katkı sağlayacaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. nşr. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Akcaoglu, Faik. *Hiz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. nşr. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yûsûr, 1437/2017.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bırışık, Abdülhamit. "Hint Alt Kıtasında Hiz. Peygamber'in Gayb Bilgisi Tartışmaları ve Tekfir". *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I Tartışmalı İlmi Toplantısı*. ed. Bedreddin Çetiner. 289-303. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: el-Yemâme, 3. Basım, 1407/1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram. *Müsnedü'd-Dârimî*. nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Daudi, Halid Zaferullah, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. nşr. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Abdullah Sirâcuddin el-Hüseynî". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 225-229.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 2009.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. nşr. Hisamüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kudsi, 1414/1994.
- Itr, Nüreddin, *Safahât min hayâtî'l-imâm şeyhi'l-islâm eş-şeyh Abdullah Sirâcuddin el-Hüseynî radiyallahu anh*. Dimaşk: Dâru'r-Ru'ye, 1423/2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Taha Abdurrauf Sa'd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsîrul-Kur'ânî'l-'Azîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdû'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1422.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*. nşr. Tâhir Ahmed Zâvî-Mahmûd Ahmed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Melek, Muhammed b. İzzeddin b. Abdullatif b. Abdulaziz er-Rûmî. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne li'l-İmâm el-Begâvî*. nşr. Nureddin Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.

- el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân el-Herevî. *Mirkâtül-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. nşr. Cemal Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422-2001.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye*. nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1425/2004.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Feyzu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Bedrî Âlem Mirâtî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahîm. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitabı Müslim*. nşr. Muhyiddin Dîb Mistü, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Büdeyvî, Mahmûd İbrahîm Bezzâl. 7 Cilt. Beyrut-Dimaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1392.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sââtî, Ahmed b. Abdürrahman b. Muhammed el-Bennâ. *Fethu'r-rabbânî fî tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Sirâceddin, Abdullah. *Seyyidünâ Muhammedün Resûlullah Şemâilühü'l-hamîde ve hısalühü'l-mecîde*. Halep: Mektebetü Dâri'l-Felâh, ts.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Hasâisu'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm. 4 Cilt. Beyrut: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1394/1974.
- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 16. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408-1415/1987-1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - İbrahîm Atve İvaz. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâik-ı ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısırî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1376/1957.
- Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid b. Ahmed *el-Ehâdîsü'l-muhtâra ev el-Müstahrec mine'l-ehâdîsî'l-muhtâra mimma lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*. nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 13 Cilt. Beyrut 1420/2000.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-'Allâme ez-Zürkânî 'ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye*. nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 688-708

Necmüddîn ez-Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin Karakteristiği

*The Characteristics of Najm al-Dîn al-Zâhidî's Arguments
for the Proof of Muhammad (pbuh)'s Prophethood*

Nail KARAGÖZ

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof., Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Sciences
Bishkek/Kyrgyzstan

 nail.karagoz@manas.edu.kg  orcid.org/0000-0001-6409-6513

Ulanbek KALMURZA UULU

Arş. Gör., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü
Research Assist., Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Sciences
Bishkek/Kyrgyzstan

 ulanbek.kalmurza@manas.edu.kg  orcid.org/0000-0002-8492-8142

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Karagöz, Nail – Kalmurza Uulu, Ulanbek. "Necmüddîn ez-Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin Karakteristiği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 688-708. <https://doi.org/10.52637/kiid.1523758>

Cite as: Karagöz, Nail – Kalmurza Uulu, Ulanbek. "The Characteristics of Najm al-Dîn al-Zâhidî's Arguments for the Proof of Muhammad (pbuh)'s Prophethood". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 688-708. <https://doi.org/10.52637/kiid.1523758>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Nail KARAGÖZ– Ulanbek KALMURZA UULU | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Necmüddîn ez-Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Nübüvvetinin İspatına Yönelik Delillendirmelerinin Karakteristiği

Öz

Bu makalenin konusu Necmüddîn ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* adlı kitabında nübüvvetin ispatına yönelik olarak kullandığı delillerdir. Amacımız söz konusu delillerin karakteristik özelliklerinin değerlendirilmesi ve güncel yönünün tespitidir. Zâhidî, bu kitapta peygamberlik kurumuna karşı çıkan gruplara cevaplar verirken özellikle nübüvvetin mu'cize ile ispatına ve bu ispatın sonraki zamanlara aktarımına büyük önem vermiştir. Bu grupların nübüvvet kurumuna karşı çıkma noktaları arasında insanları sorumlu tutmanın kötülüğü, gereksizliği, aklın ve bilge insanların peygamberlere gerek bırakmadığı, mu'cizelerin geçersizliği gibi konular sayılabilir. Zâhidî bunların her birini ayrı ayrı ele alarak bunlara kendi bakış açısından deliller getirmiştir. O İslâmî ilimler sahasının birçok ilim dalında eserler kaleme almıştır. Kelam başta olmak üzere fıkıh, usulü fıkıh, fezâil ve miras konularındaki telifleri ile meşhur olmuştur. Bu eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Zemahşerî (ö. 538/1144), Cüşemî (ö. 494/1101) ve Mutarrizî (ö. 610/1213) gibi alimlerden çokça alıntı yapmıştır. Zâhidî, nübüvvetin en önemli delilinin mucize olduğuna inanmaktadır. Ona göre sürekli mucize olan Kur'ân, benzeri getirilemeyen, ebedi bir mucizedir. Kur'ân'ın mucize oluşu, Arap edebiyatının en üst seviyesini aşan belâğati ve fesâhati ile ispatlanır. Kur'ân'da kullanılan kelimeler, üslubu ve metin yapısı, onu diğer edebi eserlerden ayıran ve taklit edilemez kılan bir mu'cizedir. Bu yönleriyle Kur'ân, geçmişte yaptığı gibi günümüzde de herkese meydan okumaya devam etmektedir. Hz. Muhammed'in bize âhâd haberlerle gelen bazı şahsi ve ahlâki özelliklerini de Zâhidî'nin mucize kapsamında görmesi onun âhâd yolla gelen haberlerin kabulündeki esnekliğini göstermektedir. Öte yandan Zâhidî'nin nübüvvetin ispatında öne çıkardığı Hz. Muhammed'in güzel ahlâkıyla ilgili hususlar, ahlâkî değerlerle nübüvvet kurumunun ilişkilendirilmesi açısından dikkate alınmalıdır. Çalışmamızda Zâhidî'nin nübüvvet kurumunu ispat esnasında kullandığı deliller literatür taraması, karşılaştırma, tümevarım metotlarıyla ele alınmış, konu *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* eseri ile sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zâhidî, Nübüvvet, Delil, İsbât.

The Characteristics of Najm al-Dîn al-Zâhidî's Arguments for the Proof of Muhammad (pbuh)'s Prophethood

Abstract

The subject of this article is Najm al-Dîn al-Zâhidî's (d. 658/1260) arguments for the proof of prophethood in his book *al-Risâlat al-nâsiriyya*. Our aim is to evaluate the characteristic features of these arguments and to determine their actuality. In this book, al-Zâhidî, while responding to the groups that opposed the institution of prophethood, attached great importance to the proof of prophethood through mu'jiza and the transmission of this proof to later times. Among the points of these groups' opposition to the institution of prophethood are the evil and unnecessary of holding people responsible, the unnecessary of reason and wise men, the unnecessary of prophets, and the invalidity of mu'jizis. Zâhidî addressed each of these issues separately and provided evidence for them from his own perspective. He wrote works in many branches of Islamic sciences. He was famous for his writings on theology, fiqh, usul al-fiqh, fezâil and inheritance. In these works, he quoted extensively from scholars such as Abû 'Alî al-Jubbâî (d. 303/916), Abû Hâşim al-Jubbâî (d. 321/933), Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025), Zamakhsharî (d. 538/1144), al-Jushamî (d. 494/1101), and al-Mutarrizî (d. 610/1213). Zâhidî believes that the most important proof of prophethood is a miracle. According to him, the Qur'ân, which is a perpetual miracle, is an eternal miracle that cannot be duplicated. The Qur'ân's being a mu'jiza is proved by its eloquence and eloquence that surpasses the highest level of Arabic literature. The words used in the Qur'ân, its style and textual structure are a miracle that distinguishes it from other literary works and makes it inimitable. In these aspects, the Qur'an continues to challenge everyone today as it did in the

past. The fact that al-Zâhidî considers some of the personal and moral characteristics of the Prophet Muhammad, which have come down to us through âhâd reports, as mu'jizân shows his flexibility in accepting âhâd reports. On the other hand, the issues related to the Prophet Muhammad's good morals that al-Zâhidî emphasizes in the proof of prophethood should be taken into consideration in terms of associating moral values with the institution of prophethood. In this study, the evidences used by al-Zâhidî in proving the institution of prophethood are analyzed through literature review, comparison, and induction methods, and the subject is limited to his work al-Risâlat al-nâşiriyya.

Keywords: Kalâm, al-Zâhidî, Prophethood, Evidence, To Prove.

Giriş

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmut b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö. 658/1260), Hârizm'in Gazmîn kasabasındandır.¹ Pek çok hocadan kıraat, fıkıh, hadis, edebiyat, belâgat, hurûf, rivayet, edeb ve kelâm dersleri alan Zâhidî'nin, kelâm eğitimini Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî'den (ö. 626/1229)² aldığı bilinmektedir. Rûknüleimme es-Sabbâğî'nin damadıdır.³ Zâhidî, Bağdat ve Anadolu'da âlimlerle münazaralarda bulunarak ilim dünyasının ve halkın nazarında değer kazanmıştır.⁴ Moğol istilasının olumsuz etkilerini gözlemleyen Zâhidî, bu durumun öğrencilerin ilme yönelmeleri yönünden olumlu etkilerinin de olduğu yönünde bir kanaate sahip olmuştur.⁵

Özellikle Anadolu'da kaldığı süre içerisinde pek çok öğrenci yetiştiren Zâhidî'nin öğrencileri arasında Osman Gazi'nin şeyhi ve kayınpederi Edebalı (ö. 726/1326), Kadî Şemseddin Muhammed b. Ebû'l-Kâsım Fahreddin b. Sâlih el-Muizzî el-Hârizmî, Radiyyüddin Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Burhânî⁶ ve Ebû Halîfe Abdülazîz b. Abdüsseyyid el-Bâzegânî el-Hârizmî bulunmaktadır.⁷ Kaynaklarda kendisine birçok eser nisbet edilen Zâhidî'nin vefatı yılında yazdığı⁸ *er-Risâlet'ün-Nâsiriyye* makalemizin konusu açısından önemlidir. Zâhidî, bu eserini ilk Müslüman Altın Orda hükümdarlarından olan Berke Han'a ithaf etmiş ve İslâm'a yaptığı katkılardan dolayı büyük bir kurtarıcı olarak gördüğü bu hükümdara övgüler yağdırmıştır.⁹ Zâhidî'nin *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*'si 1994 yılında Muhammed el-Mısırî tarafından tahkik edilmiş ve Kuveyt'te basılmıştır. Karaca, Zâhidî'nin *Müctebâ* adlı eseri hakkında "ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi"¹⁰ başlığı altında yüksek lisans ve "ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Tahkiki"¹¹ başlıklı doktora tezi çalışması yapmıştır. Bunlara ilave olarak Yaman, Kocaeli Üniversitesi bünyesinde "Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: Ma'hedü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 2010); Şükrü Özen, "Zâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/44/81.

² Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâ'ibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3/315; Ebû Muhammed b. Muhammed 'Abdulkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1993), 460-461.

³ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, thk. Tefvik Mahmud Tekle (Beyrut: Dârü'r-Reyyâhîn, 2023), 3/427.

⁴ Kefevî, *Ketâ'ibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 3/316.

⁵ Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/207.

⁶ Kefevî, *Ketâ'ibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 3/316.

⁷ Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî İbn Nâsirüddin ed-Dimeşkî, *Tavzihu'l-Mustebih fî Zabtî Esmâ'r-Ruvati ve Ensabihim ve Elkabihim ve Kunahum* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 4/262.

⁸ Kefevî, *Ketâ'ibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, 3/319.

⁹ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, thk. Muhammed el-Mısırî (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutât ve't-Türâs ve'l-Vesâ'ik, 1994), 27, 64, 75.

¹⁰ Mustafa Karaca, *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012). Çalışmada fıkıh üzerinde yoğunlaşmıştır.

¹¹ Mustafa Karaca, *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Tahkiki* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015). Bu çalışma da Kudûrî'nin önemli şerhlerinden olan Müctebâ hakkındadır. Daha çok fıkıh görüşlerine odaklanmıştır.

ez-Zâhidî'nin Kunyetü'l-Münîye li-tetmîmi'l-Gunye" Adlı Eserinin İbadetler Bölümünün Edisyon Kritiği" başlığında bir yüksek lisans tezi hazırlamaktadır. Aralık 2023'te Adın tarafından ise "Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri"¹² isminde bir makale çalışması yapılmıştır. Yukarıdaki üç tez çalışması fıkıh alanındadır. Sondaki makale çalışması da ağırlıklı olarak fıkıh alanındadır ve makalede Zâhidî'nin fıkıh eserlerindeki rumuzlara dikkat çekilmiştir. Zâhidî'nin Mu'tezilî kimliği dikkate alındığında kendisinin inanç sahasındaki görüşlerini konu bazında ele alan bir çalışmanın varlığına rastlanmamıştır. Bu bakımdan onun nübüvvetin ispatı ile ilgili görüşlerini konu edinmenin ilim dünyasına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Kaynaklarda Zâhidî'nin amelde Hanefî, itikatta ise Mu'tezile mezhebine mensup olduğu bilgisi yer almaktadır.¹³ Memleketi olan Hârizm'in, Mu'tezile'nin önemli merkezlerinden olması¹⁴ ve eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916),¹⁵ Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933),¹⁶ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025),¹⁷ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Hâkim el-Cüsemî (ö. 494/1101), Zemahşerî (ö. 538/1144), Mutarrizî (ö. 610/1213) gibi tanınmış Mu'tezile imamlarından gerek kelâma gerekse fıkha dair görüşler nakletmesi bu bilgiyi desteklemektedir. Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin kök saldıgı Hüseyiniye kolunun önemli bir temsilcisi olduğu da söylenmektedir.¹⁸ Onun bu durumuna bakılırsa itikâdî anlamda Mu'tezile'nin içindeki etkin konumu daha da iyi anlaşılmaktadır.

Zâhidî, kelâmı şüpheleri gideren, dış saldırılara karşı koyan, İslâm'ı yücelten bir ilim olarak görmektedir. O, kelâm ilminin en önemli konularından olan Allah'ın sıfatları konusunun tartışılmasının yasaklanmasını ve kelâm ilmine dalmanın engellenmesini selefin tavrı olarak kabul etmektedir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kelâm ilmiyle uğraşmanın doğru olmadığı ile ilgili kendilerine nisbet edilen görüşlerinin ayaküstü, özensizce yapılan tartışmalarla ilgili olduğunu söylemektedir.¹⁹ Sonuç itibarıyla Zâhidî'nin gerek söz konusu ifadelerinden gerekse kendisinin bu ilimle meşgul olmasından dolayı kelâm ilmini yasak olması bir yana gerekli, öğrenilmesi gereken bir ilim olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Zâhidî, Mu'tezile'yi *ehlî'l-'adl ve't-tevhîd* olarak nitelemiş ve savunmuştur. Buna paralel olarak da Ehl-i sünnet'in bazı görüşlerini açık biçimde eleştirmiştir. Söz gelimi Ehl-i sünnet'e ait olan bir kişinin bir amel işlediğinde sevabını başkasına bağışlayabileceği görüşünü kabul etmemiş, bunun yanlış olduğuna dair çok sayıda delil olduğunu ileri sürmüştür.²⁰ Ona göre Ehl-i sünnet'e ait olan büyük günah işleyen müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkacakları, rûyetullahın keyfiyetsiz gerçekleşeceği görüşleri yanlıştır.

¹² Nurettin Adın, "Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri", *Usul İslam Araştırmaları* 40 (2023), 161-206.

¹³ Alauddin Ali Çelebi b Emrullah b Abdülkadir Hamidi İbnü'l-Hinnai Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Amman: Merkezi Envârî 'Ulemâ'i Dirâse, 2020), 362-366.

¹⁴ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 113-140.

¹⁵ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münîye li-Tetmîmi'l-Gunye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Yeni Cami, 00672), 102a.; Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kitâbu'l-Hayz* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi: KHK, 457/08), 8b.

¹⁶ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Zâdü'l-e'imme limâ fihi min hasâ'isi hâzihi'l-ümme* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi: H. Çelebi, 1179/3), 87a.

¹⁷ Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 4/19.

¹⁸ Halil İbrahim Delen, "Ebû'r-Recâ el-Gazmîni", *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezili Öncüler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 523.

¹⁹ Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 1/285. Aslında Zâhidî'den önce Mâtürîdî de Ebu Hanife ve Ebû Yûsuf'un kelâmı ile ilgili görüşlerini değerlendirmiş ve benzer bir sonuca varmıştır. bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 8/349-350 (387-389). Bu rivayeti aktaran Saffâr da benzer bir yorum yapmaktadır. bk. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mutekellim Hanefiler Örneği", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 643-658.

²⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 2/417.

Müellifin kanaatine göre kudretin fiille birlikte varlığını savunan bir kimse tekfir edilemese de kendisinden rivayet caiz olan hevâ ve bid'at ehlinde sayılır.²¹ Eş'ariyye ve Sünniyye'ye (Ehl-i sünnet) ait olan istitâatın fiille birlikte olduğu görüşü batıldır.²² Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu da zarûriyyâtın bir konudur. Çünkü onun dini malumdur ve zarûrât-ı dîniyyedir.²³ Hz. Peygamber'in risâleti tebliğ etmesi, şeriatı da öğretmesi ona vaciptir. Onun peygamber oluşu için en büyük nimetlerden biridir ve onu göndermek Allah'a vaciptir.²⁴ Görüldüğü üzere Zâhidî burada bahsi geçen pek çok konuda Mu'tezile'nin genel görüşlerine paralel düşünmekle birlikte kimi zaman da genel Mu'tezilî görüşlerden ayrılabilmiştir.

Zâhidî, kelâm alanında olduğu kadar fıkıh alanında da döneminin önemli âlimleri arasındadır. Onun döneminde Moğol istilası yüzünden pek çok âlim hayatını kaybetmiş, dolayısıyla oluşan boşluğu geçmişle gelecek arasında bir köprü vazifesi gören Zâhidî üstlenmiştir. Eserlerinde Hârizm ulemâsının fikirlerine geniş yer vererek onlarla ilgili açıklama, değerlendirme ve tercihlerde bulunmuştur. Ayrıca yeni fikirler ileri sürmüş, yeni fetvalar vermiştir.²⁵

Zâhidî, itikâdî yönden Mu'tezilî fikirleri benimsemesi nedeniyle Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Birgivî (ö. 981/1573), Leknevî (ö. 1304/1886) gibi bazı Hanefî ulema tarafından eleştirilmiş ve fetvalarına güvenilemeyeceği söylenmiştir. Benzer görüşler İbn Vehbân (ö. 768/1367), Seriyüddin İbnü's-Şihne (ö. 921/1515), Pîr Mehmed Üskübî (ö. 1020/1611), Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö. 1006/1598), Alâeddin el-Haskefî (ö. 1088/1677), Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi pek çok âlim tarafından desteklenmiştir.²⁶ Onun eleştirilmesinde Mu'tezilî kimliğine ek olarak bazı konularda Şâfi'î veya Mâlikî mezhebine göre fetva vermesi de etkili olmuştur.²⁷

Buna karşın bir başka Osmanlı âlimi Dede Cöngî Efendi (ö. 975/1567) gibi Zâhidî'nin amelî yönden Hanefî olmasından dolayı kendisine hüsnü zan besleyenler yanında sonraki dönemlerde Hanefî âlimlerce Zâhidî'nin eserlerinden yapılan nakillerin çokluğuna bakılırsa, onun Hanefî mezhebi içinde göz ardı edilemez bir konuma yükseldiği söylenebilir. Hanefîlik içindeki yüksek konumuna rağmen Mu'tezilî kimliğinin öne çıkarılmasında ırdeleyici ve tenkitçi yapısının olduğunu söyleyenler²⁸ de bulunmaktadır.

1. Zâhidî'nin Nübüvvetin İspatına Dair Görüşleri

İslâm'ın farklı coğrafyalarda yayılıp Müslümanların farklı inançlara sahip insanlarla karşılaşmaları yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Müslümanlar, fetihler yoluyla Arap yarımadasının dışına çıktıklarında buralarda Mecûsilik ve Maniheizm dinlerinin mensuplarıyla karşılaşmışlardır. Bu bölgelerde bir yaratıcının varlığını kabul etmesine rağmen vahyi ve nübüvveti inkâr eden felsefi akımlar da bulunmaktaydı. Müslümanlar bu din ve felsefi akım mensuplarının nübüvvet kurumunu inkâr etmelerine karşın çözüm üretmek durumunda kaldılar. Bu bağlamda bir yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte onun emir ve yasak koyamayacağını savunmak veya aklın nübüvvete gerek bırakmayacağını iddia etmek de

²¹ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münve li-Tetmîmi'l-Ğunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, 00672), 76a.

²² Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî*, 5/97; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-daḳâik* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/339.

²³ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münve* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Şehid Ali Paşa, 00763), 103b.

²⁴ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münve* (Şehid Ali Paşa, 00763), 103b.

²⁵ Aşirbek Muminov, *Hanafitskiy Mazhab V İstori Sentralnoy Azii* (Almata: Kazak Ensiklopediyası, 2015), 206.

²⁶ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1992), 6/1/371.

²⁷ Râdiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî, *Dürri'l-ḥabeb fî târihi a'yâni Haleb*, thk. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî (Dimaşk: Yahyâ Zekeriyâ Abbâre, 1972), 1/92-93.

²⁸ Karaca, *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Tahkiki*, 134.

nübüvveti inkâr kapsamına girdiğinden²⁹ Müslümanların karşı karşıya kaldıkları nübüvvetin inkârı sorunu önemli bir günden oluşturmuş gibi görünmektedir.

Bu inkâr faaliyetleri karşısında Müslümanlar gerek yüz yüze tartışmalarla gerekse reddiyeler yazarak mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Müellifimiz Zâhidî'nin yaşadığı dönemde de nübüvvet konusunun Müslümanlarla gayri müslimler arasında ciddi bir tartışma alanı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Zâhidî, İslâm'ı savunmak için diğer dinlerin âlimleriyle hakanların huzurunda tartışmalara girmiş ve tartıştığı kimseler İslâm'ı benimsemişlerdir. Zâhidî, hem Hristiyan din âlimleriyle girdiği tartışmalarla hem de yazdığı eserlerle bu mücadelelere katkı sağlamıştır. Bu maksatla kaleme aldığı ve üç bölümden oluşan *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin ilk bölümünde Zâhidî, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatını ele almış, ikinci bölümde peygamberliği inkâr edenlerin itirazlarına cevaplar vermiş, üçüncü bölümde Hristiyanların İslâm'a yönelttikleri itirazları cevaplandırmıştır.³⁰ Çalışmamızda Zâhidî'nin adı geçen kitabında nübüvvetin ispatında nasıl bir yol takip ettiğini, özellikle de mucize ile ispat metodunu nasıl kullandığını belirlemeye gayret edeceğiz.

1.1. Nübüvvetin Mucize ile İspatı

Nübüvvet kurumunun en önemli delili mucizedir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan birinin kendisine inanmayanlara karşı bu iddiasını kanıtlayabilmesi için mucize göstermesi beklenir. O nedenle Allah, peygamber olarak görevlendirdiği insanları yeri geldiğinde mucizelerle desteklemiş ve onların elinde mucizeler yaratarak iddialarının boş bir sözden ibaret olmadığını inkarcılara göstermiştir. Bu bakımdan kelâmcılar, mucizenin tanımı, kapsamı ve şartları gibi pek çok başlıkta mu'cizeyi ele almışlar ve görüşlerini belirtmişlerdir.³¹

Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre mucizeler peygamberlerin peygamberlik iddialarının yanında Allah'ın varlığının da delilidirler.³² Aynı durumu Bâkılânî (ö. 403/1013) de dile getirmekte ve mucizenin onu gösterene şahitlik ettiğini ve peygamberin haberinin yalan olmadığını kanıtladığını söylemektedir.³³ Pezdevî (ö. 493/1100) ise risâletin mucize türünden deliller olmadan sabit olmayacağını savunur.³⁴

Bir şeye güç yetirememek anlamına gelen "a-c-z" kökünden türetilen mucize kavramı,³⁵ nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan peygamberlerin iddialarını inkâr edenlere karşı meydan okuyarak getirdikleri, hasımlarını âciz bırakan olağanüstü durumlardır.³⁶ Mucize kavramı Kur'ân'da ve hadislerde geçmese de bu manayı ifade etmek üzere "âyet", "burhan", "beyyine", "sultan", "hak", "hucce"³⁷ gibi kelimeler kullanılmıştır.

Mâtürîdî, mucize kavramını alanda firâset ve maharet sahibi olanların yeteneklerini aşan, benzerinin meydana getirilmesi veya eğitim öğretim yoluyla mahiyetlerinin kavranması mümkün olmayan olaylar manasında kullanmaktadır.³⁸ Nesefî mucizeyi, peygamberin

²⁹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 271.

³⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 47-56.

³¹ bk. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 236-253.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272-273.

³³ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1407), 33.

³⁴ Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 138.

³⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cem* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 446.

³⁶ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîr* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 2/179; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b Muhammed et-Temîmî Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-âfâkir'l-cedîde, 1981), 170; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1998), 234.

³⁷ bk. Halil İbrahim Bulut, "Mucize Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1377.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 236.

meydan okuduğu kimsenin benzeriyle karşılık veremeyerek onu aciz bırakan olağanüstü bir durum³⁹ olarak niteler.

Eş'arî açısından mucize süregelen âdetin aksine meydana gelen olaylardır.⁴⁰ Mu'tezile kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr mucizeyi "Allah tarafından yaratılan ve nübüvvet iddiasında bulunan zâtın doğruluğunu ortaya çıkarmaya yönelik olarak diğer insanların cins ve sıfatları bakımından benzerini getirmekten aciz kaldıkları olağanüstü bir olay"⁴¹ şeklinde açıklamaktadır. Mucizenin Allah'ın kudreti dâhilinde ve olağanüstü bir özelliğe sahip olması, peygamberlerden başkasının mucizenin benzerini meydana getirmekten alıkonulması ve peygamberin bir benzerini getirmekle meydan okuduğu esnada vuku bulması şartlarını taşıması gerekmektedir.⁴²

Mucizenin peygamberlik iddiasıyla birlikte olması⁴³ ve tehdidî/meydan okuma⁴⁴ ile muhataplarına hitap etmesi gerektiği düşünüldüğünde⁴⁵ peygamberlerin günlük hayatlarında onlara yardım niteliği taşıyan olağanüstü olayların mucize olarak isimlendirilmesi isabetli değildir. Bunlar peygambere nusret kabilinden sayılmalıdır. Bunlar ancak tehdidîyi de içeren temel mucizenin ardından bir anlam ifade edebilir.⁴⁶ Çünkü bir olayın olağanüstü olmasıyla mu'cize olması ayrı şeylerdir. Dolayısıyla mucize tanımı çok sınırlı olayları içermektedir.⁴⁷

Makale konumuz olan Zâhidî'nin bilinen bir mucize tanımı olmamakla birlikte⁴⁸ bazı ifadelerinden onun mucizeyi nasıl anladığına dair ipuçları çıkarmak mümkündür. Zâhidî, Hz. Peygamber'in Arap ve acem olmak üzere tüm insanlara hatta cinlere bile gönderildiğini ve peygamberlik iddiasında bulunan birisinin mutlaka bir mucize göstermesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁹ Mucizenin özelliklerinden biri hârikulâde olay olmasıdır.⁵⁰ Diğer bir özelliği peygamberin elinde ve iddianın hemen peşinden gerçekleşmesidir. İşte bu şartlar gerçekleştikten sonra mu'cize, o kişinin doğru söylediğinin ve hak peygamber olduğunun ispatı sayılmaktadır.⁵¹ Ayrıca mucizelerin zuhur etmesi, Allah'ın da peygamberinin doğruluğuna şahitlik ve iddia ettiği davasını tasdik ettiği anlamına gelmektedir.⁵²

1.1.1. Nübüvvetin Öncesi ve Sonrasına Göre Mucize

Genel kabule göre peygamberlerde nübüvvet öncesi görülen olağanüstü durumlar mucize sayılmaz. Bunlara irhâs denilmektedir.⁵³ Ancak Zâhidî, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mucizelerini ikiye ayırarak nübüvvet öncesindekileri irhâsiyye, sonrasındakileri ise tasdikîyye olarak isimlendirmiştir. Onun bu taksimini ve verdiği örnekleri ilerleyen satırlarda ele almakla

³⁹ Ebu'l-Muîn en-Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/29.

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-Enşârî el-İşbehânî İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2005), 182.

⁴¹ Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbâr b. Ahmed Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 15/199.

⁴² Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, thk. Yusuf Mekârîsî el-Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958), 27; Seyfüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2002), 2/664.

⁴³ Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, ts.), 339-340.

⁴⁴ Tehaddî vasfı taşıyan nübüvvet delillerinin diğer olağanüstü olaylardan ayırt edilebilmesi için kelâmcılar zamanla mucize kavramını geliştirmişlerdir. bk. Bulut, "Mucize Teorisi", 3/1395.

⁴⁵ Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1986), 1/222.

⁴⁶ Bulut, "Mucize Teorisi", 3/1412; a.mlf., "Tehaddî Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1389.

⁴⁷ Bulut, "Mucize Teorisi", 3/1378.

⁴⁸ Zâhidî'nin bugüne ulaşan fıkıh, kelâm ve faziletler alanıyla ilgili eserlerinde mucize kavramının ne olduğuna dair tam bir tanıma rastlayamadık. Zâhidî'nin bu kapsamda incelenen eserleri: *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, *Kitâbü'l-Hayz*.

⁴⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 30.

⁵⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 42.

⁵¹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 29.

⁵² Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 30.

⁵³ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 9.

birlikte, öncesinde kelâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerine göz atmanın Zâhidî'nin taksimini daha iyi anlamak için gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Ehl-i sünnet kelâmcıları irhâsın nübüvvete bir tür hazırlık olduğunu kabul etmektedirler. Hz. İsa'nın beşik çağındayken konuşması,⁵⁴ hamileliği sırasında Hz. Meryem'e kurumuş hurma ağacından taze meyvelerin düşürülmesi, Hz. Muhammed'in peygamberlikten önce göğsünün yarılarak kalbinin yıkanması, güneşin sıcağından koruyup gölgelendirmek için bir bulutun onu takip etmesi, taşların kendisini selamlaması vb. irhâs türü olaylardır. Bununla birlikte kimileri de peygamberlerin nübüvvetten önceki derecelerinin velîlerden aşağı olamayacağını savunarak, irhâsı keramet kapsamında değerlendirmişlerdir.⁵⁵

Mu'tezilî kelâmcılara göre irhâs olarak isimlendirilen olaylara gerek yoktur. Zira mucize nübüvvet iddiasıyla birlikte gerekmede ve gerçekleşmektedir.⁵⁶ Râzî (ö. 606/1210) ve Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre ise Hz. Meryem kıssası Hz. İsa için bir irhâs veya Hz. Zekerîyyâ için bir mucize kabul edilemez. Zira bu olay, Hz. İsa'nın nübüvvet iddiasında bulunmasından önce gerçekleşmiştir. Böyle bir varsayım, ilgili âyetlerin bağlamına da uygun düşmez. Ayrıca Hz. Zekerîyyâ'nın, Hz. Meryem'e yaşadıkları bu olayların nasıl gerçekleştiğini sormasına bakılırsa mucize sahibi varsayılan Hz. Zekerîyyâ'nın kendi mucizesinden haberi yoktur. Oysaki mu'cize sahibinin mu'cizesinden haberdar olmaması mümkün değildir.⁵⁷

1.1.1.1. Nübüvvet Öncesi Mucizeler

Zâhidî Hz. Peygamber'in mucizelerini *irhâsiyye* ve *tasdîkiyye* olmak üzere iki kısma ayırır. İrhâsiyyenin Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce onu peygamberliğe hazırlamak için meydana gelen hârikulâde olaylar olduğunu söyler. Tasdîkiyye kavramını ise Hz. Muhammed'in peygamberliği sonrası meydana gelen olağanüstü olaylar için kullanır.⁵⁸

Ona göre doğumu öncesinden itibaren Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine şahitlik eden olaylar yaşanmıştır. Hz. Adem'den beri soyunu teşkil eden insanların alınlarında nübüvvet nuru yansımıştır. Bu nur bazen anne tarafından bazen de baba tarafından geçerek kendine kadar devam etmiş ve kendisinden sonra da kesilmiştir. Dünyaya sünnetli olarak ve bir eliyle gözünü bir eliyle de avret yerini kapatarak gelmiştir.⁵⁹

Hz. Muhammed (s.a.s.) doğduğu gece Arap ve acem diyarındaki tüm putlar yıkılmış, kalanlar ise yere kapanmıştır. Aynı gece Pers kisrasının ve Rum kayserinin yüksek makamları yere düşmüştür. Onlar bu duruma şaşırılmışlar ve kahinlerine haber göndererek saraylarının yüksek makamlarının niçin yere düştüğünü, bu duruma neden olan olayın ne olduğunu ve ne gibi sonuçları olabileceğini sormuşlardır. Kahinler de kendilerine ahir zamanın peygamberinin dünyaya geldiğini söylemişlerdir. Onun peygamber olduğunun başka bir işareti de iki omzu arasında peygamberlik mührünün bulunmasıdır ve bu durum önceki kitaplarda da zikredilmiştir. Bir diğeri de yürürken bulutların ona gölge olması ve de hurma ağaçlarının meyvesinden yerken ona eğilmesi ve hizmet etmesidir. Zâhidî bunların hepsini onun peygamber olacağının alametleri olarak göstermektedir.⁶⁰

1.1.1.2. Nübüvvet Sonrası Mucizeler

⁵⁴ Meryem 19/29-30.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 3/1 (2005), 91-116.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 213-216.

⁵⁷ Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsir-i Kebir* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 2/660. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut, y.y., 1422), 3/273-280.

⁵⁸ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34.

⁵⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34.

⁶⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34. Neseî, bu tür olayların âhâd haberlerle nakledildiği için sübut ve delâlet açısından kesinlik ifade etmediğini kabul edilmektedir. bk. Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/65-66. Zâhidî'nin, fıkhi yönden meseleleri ele almasının ve zayıf rivayetleri nakletmede mütesahil davranmasının bazı âlimlerce tenkit edilmesi de bu bağlamda kayda değerdir. bk. Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye 'ala Şerhi'l-Vikâye* (Amman: Merkezu Envârî 'Ulemâ'î Dirâse, 2020), 1/49.

Zâhidî, peygamberlikten sonra meydana gelen olağanüstü olayları *tasdîkiyye* olarak isimlendirmekte ve bunları Hz. Muhammed'in (s.a.s.) zâtına bağlı ve zâtı dışında olarak ikiye ayırmaktadır.

1.1.1.2.1. Zâtına Bağlı Olanlar

Zâhidî, Hz. Peygamber'in bazı beden niteliklerini onun zâtına bağlı mucizeleri arasında saymaktadır. Mesela onun öne bakarken arkasını, arkasına bakarken önünü görebildiğini, iki omzu arasında iğnenin gözü gibi iki gözü bulunduğunu ve bu vesileyle arka tarafını da görebildiğini söylemektedir. Hatta elbise giydiğinde bile elbisesi o iki gözü örtemezdi ve her şeyi görebilmekteydi. Boyu da kendisinden uzunlardan uzun, ortalama uzunlukta gözükürdü.⁶¹

Buna ek olarak Zâhidî Hz. Muhammed'in güzel ahlâkını ve güzel yaşantısını da peygamberliğini ispat eden mucizeleri arasında görmektedir.⁶² Zâhidî'ye göre Hz. Muhammed, doğru sözlü, güvenilir bir insandı. İster dinî ister dünyevî işler olsun hiçbir zaman yalan söylememişti. Eğer bir kere bile yalan söylemiş olsaydı onun düşmanları yalanını hemen dünyaya yayarak herkese duyururlardı. Emanete ihanet etmeyen çok güvenilir bir kimseydi hatta bu vasfından dolayı Muhammedü'l-emîn olarak da şöhret bulmuştu.⁶³

Zâhidî Hz. Peygamber'in yüksek cesaretini de bu bağlamda değerlendirmiştir. O hem nübüvvet öncesi hem nübüvvet sonrası düşmanlarının hiçbirinden kaçmadığını beyan etmiştir.⁶⁴ Yine o, en yüksek derecede şefkatli ve merhametli idi. Zâhidî, Hz. Peygamber'in şefkat ve merhametine dair "*İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!*"⁶⁵, "*O halde onlar için üzülmek kendini helâk etme!*"⁶⁶ ve "*Onlardan yana üzülmek, müminlere karşı da alçakgönüllü ol!*"⁶⁷ anlamlarındaki âyetleri delil getirmektedir. Zâhidî, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) özellikle eli açık oluşuna ve cömertliğine vurgu yapmış ve bu vasfın kendisinde en yüksek derecede bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu durum Hz. Peygamber'de o kadar ileri derecede idi ki âyette ona "*Ölçüsüzce eli açık da olma!*"⁶⁸ diyerek uyarı bile gelmiştir.⁶⁹

Zâhidî Hz. Peygamber'in zühdünü ve Arapçayı güzel konuşmasını da onun peygamberliğine delil olarak görmektedir. Buna göre onun kalbinde dünya nimetlerine zerre kadar meyil olmamıştır. Öyle ki Kureyşliler kendi davasını bırakması için mal, kadın, mülkiyet ve yöneticilik gibi şeyleri teklif etmişler ancak Hz. Peygamber, bu dünya nimetleri ve güzel kadınlar uğruna davasından vazgeçmeyi aklına bile getirmemiş ve Kureyşlilerin tekliflerine hiç ilgi göstermemiştir. O, Araplar arasında Arapçayı en fasih konuşanı idi ve edebi konuşma yeteneğine sahipti. Hatta Hz. Peygamber bu yeteneğini ispat edercesine "*Ben cevâmî'ü'l-kelîm olarak gönderildim*" diye ifade etmiştir.⁷⁰ Zâhidî'nin Hz. Peygamber'e saygısı çok büyüktür. Bu bakımdan o, Hz. Muhammed'e ve diğer peygamberlere karşı kendilerine yakışmayan kötü vasıflar, sövme gibi şeyler isnad etmenin küfür olduğunu söylemiştir.⁷¹

1.1.1.2.2. Zâtı Dışında Olanlar

Zâhidî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan mucizeler onun zâtıyla sınırlı değildir. Onun dışında gerçekleşen birtakım olaylar da nübüvvetini ispat etmektedir. Zâtı dışında olan mucizelere ilk olarak açık bir gecede ayın yarılmayı örnek vermekte ve İbn

⁶¹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34.

⁶² Benzer bir düşünceye sahip olan Teftazânî de peygamberlerin doğru, güvenilir, cesur, iffetli, şefkatli, merhametli, alçak gönüllü, hoşgörülü, açık sözlü ve güzel ahlâklı olması gibi vasıfları taşımasını onların davalarının doğruluğunu gösteren akli mucizelerden kabul etmektedir. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/273-280; 3/273-280.

⁶³ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34, 68.

⁶⁴ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 34.

⁶⁵ eş-Şuârâ 26/3.

⁶⁶ Fâtır 35/8.

⁶⁷ el-Hicr 15/88.

⁶⁸ el-İsrâ 17/29.

⁶⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 35.

⁷⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 35.

⁷¹ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i'l-Münîye* (Şehid Ali Paşa, 00763), 103a.

Mes'ûd'un Ebû Kubeys dağında ayı iki parça olarak gördüğünü anlatan rivayeti aktarmaktadır.⁷²

Zâhidî'nin ayın yarılmasını Hz. Muhammed'in zâtı dışındaki mucizelerden saymasının üzerinde biraz durulması gerekmektedir. O, ayın açık bir gecede yarıldığına dair verdiği ayrıntı bir yana herhangi bir tartışmaya girmeden veya delil getirmeden bu olayı Hz. Muhammed'in zâtı dışındaki mucizeleri arasında saymaktadır. Buna karşın Mu'tezile kelâmcılarından bazıları böyle bir olayı çeşitli nedenlerden dolayı kabul etmemektedirler.⁷³ Ehl-i sünnet'ten Halîmî (ö. 403/1012) ise ilgili âyetin, kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini belirtir.⁷⁴ Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî ve Fahrüddîn er-Râzî'ye göre ayın yarılması, Mekke'de gerçekleşmiş bir mucizedir. Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ise gelecek zamanda ayın yarılacağı kanaatindedirler.⁷⁵ Görüldüğü üzere bu konuda tam bir görüş birliği yoktur. Zâhidî ise herhangi bir ayrıntı vermeden açık bir gecede ayın yarılmasının Hz. Muhammed'in mucizesi olduğunu söylemekle yetinmiştir.

Zâhidî Hz. Peygamber'e Cebrail'in (a.s.) Hira dağı ve vahiy mağarasında vahiy getirdikten sonra evine döndüğünde ağaçlar ve taşların selam vererek geçtikleri ve onun peygamberliğine şahitlik ettikleri rivayetini aktarmakta,⁷⁶ nübüvvetin ispatı ile ilgili binlerce özellik ve olay bulunduğunu ancak kendisinin bunlara denizden bir katre miktarınca değinmekle yetindiğini belirtmektedir.⁷⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Zâhidî mucize konusunda Mu'tezilî geleneğe uymamaktadır. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının bir kısmının tehaddîyi mucizenin önemli şartlarından biri olarak görmelerine karşın⁷⁸ Zâhidî'nin mucizeyi nübüvvet öncesi ve sonrası Hz. Peygamber ile ilgili her olağanüstü olayla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Zira kendisi mucizenin şartları arasında tehaddîyi de saymaktadır.⁷⁹ Mu'tezile kelâmcılarının tehaddî şartını ileri sürmelerinin de Zâhidî tarafından ıskalandığını görmekteyiz. O, Hz. Peygamber'den nakledilen her bir hârikulâde olayı mucize olarak isimlendirmiş ve sunmuştur. Bu husus ciddi bir çelişki olarak görülmektedir. Zira bir olayın hârikulâde olması başka bir şeydir, onun peygamberlik delili olarak sunulması başka bir şeydir. Zâhidî'nin bu ayrıma yeterince dikkat etmediği anlaşılmaktadır.

1.2. Sürekli Mucize Olarak Kur'ân

Zâhidî, sürekli mucize olarak Kur'ân'ı örnek vermektedir. Ona göre Kur'ân'da onun benzeri, on sûre, hatta bir sûre getirilmesi yönünde meydan okunmuş ve bu tür meydan okumalara hem insanlardan hem de cin topluluğundan bir cevap verilememiştir.⁸⁰ Zâhidî'nin sürekli mucize olarak nitelediği Kur'ân, kelâmcılarca aklî mucize olarak tanımlanmaktadır.⁸¹ Bu mucize türü düşünmekle algılanabilen, insanların aklına hitap eden ve onların akılcı

⁷² Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 36.

⁷³ Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Nazzâm (ö. 231/845) bunlardandır. bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003). Kâdî Abdülcebbâr ise (ö. 415/1025) ayın yarılmasını Hz. Muhammed'in (s.a.s.) bir mucizesi olarak kabul etmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 16/419.

⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*, thk. Taha Abdürreûf Şa'd (Kahire: y.y., 1398), 15/31; İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/343-345.

⁷⁵ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 3/297.

⁷⁶ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 36.

⁷⁷ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 38.

⁷⁸ İsmail Şık - Rabiye Çetin, "Mucize", *Kelâm IV; Sistematik Kelâm Nübüvvet ve Ahiret* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 93.

⁷⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 29, 32.

⁸⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 32.

⁸¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (Delhi: el-Matbau'l-Fârukî, 1309), 77; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâ'idî*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 113.

kanıtlar üzerine düşüncelerini hedefleyen gerçeklerden oluşmaktadır. Bu tür mucizeler hissî mucizelerin aksine, belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir.⁸²

1.2.1. Kur'ân'ın İ'cazına Dayalı İspat

Zâhidî Kur'ân-ı Kerîm'in büyük bir mucize olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Arapların, Arap olmayanların hatta şair gibi söz ustalarının bile Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz kaldığı bilinmektedir. Kur'ân bu konuda herkese meydan okumuştur. Zâhidî mucizelerin zuhurunun delili nedir sorusuna mucizeleri geçmiş ve sürekli olmak üzere ikiye ayırarak cevap aramaktadır. Baki olan mucizenin cinler ve insanların mislini getirmekte aciz kaldığı Kur'ân olduğunu, onun en belîğ tarafı ile insanlara meydan okuduğunu tekrar tekrar dile getirmekte ve ilgili âyetleri⁸³ hatırlatarak bu meydan okuma karşısında insanların aciz kaldığını belirtmektedir.⁸⁴ Bu ifadelerden Zâhidî'nin aklî veya hissî mucize olarak ayırt etmesine de Kur'ân'ı kendi başına bir mucize olarak saydığını söylemek mümkündür.

1.2.2. Kur'ân'ın Belâgat ve Fesâhat Yönünden Mucize Oluşu

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Kur'ân'ın belâgat ve fesâhat açısından bir benzerinin olmamasını aklî mucize olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁵ Kur'ân'ın ifade türlerinin çok oluşu, kullandığı lafızların farklılığı ve bünyesinde bulunan terkip çeşitliliğinin fazla oluşu onun belâgat ve fesâhat açısından mucize olarak görülmesine neden olmuştur. Zira bunların bir kısmının benzerini meydana getirmeye insanların gücü yetmiş olsa bile bir benzerinin ortaya konamaması, belâgat ve fesâhat açısından belâgatçıların eserlerinden farklı bir nazma ve üsluba sahip olmasından dolayıdır.⁸⁶

Zâhidî, Hz. Peygamber'in nübüvveti üzerinden altı asır ve elli sene geçtiğini, buna rağmen zamanının en güçlü söz ustalarından hiç kimsenin en küçük bir sûrenin bile benzerini meydana getiremediğinin görülmüş olduğunu belirtir. O, kaynak vermeden bununla ilgili ilginç bir olay anlatmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber döneminde Yemen, Şam, Irak, Mısır gibi yerlerin en usta şair ve edipleri hac mevsiminde Mekke'de toplanmış ve kendi şiirleri, hitâbeleri ve risâleleri ile övünerek Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çalışmışlardır. Rivayete göre onlar 4 kişi olup kendi aralarında Kur'ân'ı dört parçaya ayırarak Kur'ân'ın kendi paylarına düşen kısmının bir benzerini bir sene içinde üretmek için sözleşirler. Onlardan birincisi Yûsuf sûresinin 80. âyetini, ikincisi Ankebût sûresinin 41. âyetini, üçüncüsü, Hûd sûresinin 44. âyetini, dördüncüsü ise Hac sûresinin 73. âyetini ele alır. Ancak hiçbirisi bu âyetlerin bir benzerini meydana getiremediği gibi bundan sonra hiçbir şekilde böyle bir şeye güçlerinin yetmeyeceğine dair hepsinin kesin kanaati oluşur. Zâhidî'ye göre bütün bunlar, Kur'ân'ın belâgat ve fesâhat yönünden mucize olduğunun ispatıdır.⁸⁷

1.3. Önceki Kitaplarda Haber Verilmesi ile İspat

Dinler Tarihi çalışmaları Zerdüştlük'te, Hint kutsal kitaplarında ve Budizm'de Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin bir şekilde haber verildiğini

⁸² Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Salim el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'İlmi'l-Kelâm* thk. Ahmed Ferit (Beyrut: Darul-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 292-307; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/351.

⁸³ el-Bakara 2/23; el-İsrâ 17/88; Hûd 11/13.

⁸⁴ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 32.

⁸⁵ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 77.

⁸⁶ Ehl-i sünnet'e göre Kur'ân aklî bir mucizedir. Bu, belâgat ve fesâhat açısından Kur'ân'ın bir benzerinin insanlar tarafından ortaya konulamayacak oluşundandır. İnsanlar bu konuda aciz kalırlar, zira Kur'ân'ın belâgat ve fesâhati insan takatinin üstündedir. Bazı Mu'tezilîler böyle düşünmezler. Onlara göre insanların buna gücü yeter. Ancak Allah, buna engel olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilememesi, onun aklî değil hissî bir mucize olduğunu gösterir. Mu'tezile'den Nazzâm ile özdeşleşen ve sarfe teorisi olarak adlandırılan bu görüş için bk. Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/81-82; Daha fazla bilgi için bk. Halil İbrahim Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 77-96.

⁸⁷ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 31-33. Benzer bir görüş için bk. Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm Ebi Hanîfeti'n-Nu'mânî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2007), 1/44.

göstermektedir.⁸⁸ Müslümanlar açısından bakıldığında da Kur'ân'da Hz. İsa'nın onu müjdelediği bildirilmiştir.⁸⁹ Kelâmcılar, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiğine, Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal saydıkları Tevrat ve İncil gibi İslâm öncesi kutsal metinleri delil getirmektedirler.⁹⁰ Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatında Tevrat ve İncil gibi İslâm öncesi kutsal metinleri referans alanlar arasındadır.⁹¹ Neseff'ye (ö. 508/1115) göre de Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğini gösteren işaretler bulunmasaydı, Ehl-i kitap âlimlerinden bazıları ona inanmazdı. Ayrıca Kur'ân'da bu konuya dikkat çekilmesinin bir manası da olmazdı.⁹² Dolayısıyla Ehl-i kitap, kendi peygamberlerinin bildirmesi ve kutsal saydıkları kitaplarında kayıtlı olması nedeniyle Hz. Muhammed'in vasıf ve isimlerini bilmektedirler.

Zâhidî de onların Hz. Peygamber'den bu kadar haberdar olmalarını "*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar*"⁹³ âyetine ve onlardan en bilgili olan 'Abdullah b. Selâm'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetini kendi oğlunu nasıl kesin biliyorsa onun gibi bildiği rivayetine dayalı olarak aktarır. İlave olarak onun oğlunu bile tanımadada şüphe ettiğini, oysaki Hz. Peygamber'in peygamberliği hakkında hiç şüphe etmediğini bildiren rivayeti nakleder.⁹⁴ Dolayısıyla önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in geleceğinin bildirilmesi, onun nübüvvetinin en önemli delilleri arasında yer almaktadır.

1.4. Nübüvvet Kurumunu ve Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İnkâr Edenlere Yönelik İspatlar

Zâhidî, bunların on iki grup olduğunu, onunun nübüvveti reddedenler,⁹⁵ iki grubun da Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr edenler olduğunu bildirmiş ve kendilerine kelâm üslubu ile tek tek cevap vermiştir.⁹⁶

1.4.1. Nübüvvet Kurumunu İnkâr Edenlere Yönelik İspatlar

Birinci grup peygamberler göndermedeki gayenin kendi ümmetlerine bir teklif (şariat) getirmek olduğunu ve bu teklifin de batıl olduğunu iddia etmektedir. Bunlara göre teklifin kendisi hem getiren için hem mükellef için zararlıdır ve dolayısıyla da çirkindir. Bu görüşte olanlara Zâhidî, teklifte zarar olmadığını bilakis teklifin dinî, dünyevî, hâlihazırda ve ebedî olarak maslahatlara taalluk ettiğini söylemektedir. Çünkü savaş, sanat dalları ve bunun gibileri öğrenmek zararlı değildir. Bunlar da aklen iyi ve güzel görülmüştür.

İkinci grup teklif caizdir fakat akıl tek başına yeterlidir görüşünü savunanlardır. Bunlar akıl kötü olanları terk eder, iyi olanları alır ve iyiye benzeyenleri de kavrır düşüncesindedirler. Ancak bazen aklın işlenen fiilleri iyi görmesine rağmen sonradan bu fiillerin kötü olduğu ortaya çıkabilir. Aynı şekilde aklın kötü olarak gördüğü fiillerin sonradan iyi sonuçlar doğurduğu da görülmektedir. Zâhidî, bu konuda iyi ve kötü, faydalı ve zararlı olan şeyleri bilen birisine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır.⁹⁷

⁸⁸ Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/549.

⁸⁹ es-Saf 61/61.

⁹⁰ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tesniye 18:18; Malaki 3:1; 4:5; Yuhanna 14:16-26.

⁹¹ Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2023), 288-303.

⁹² Neseff, *Tabsiratü'l-edille*, 2/65-66.

⁹³ el-Bakara 2/146.

⁹⁴ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 31.

⁹⁵ Zâhidî, nübüvveti reddedenleri 10 grup olarak söylese de eserinde bunlardan 8 tanesinin görüşüne yer vermiştir.

⁹⁶ Nübüvveti inkâr edenler konusunda güncel bir çalışma için bk. Halil İbrahim Bulut, "Mücizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 173-196.

⁹⁷ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 41. Zâhidî'nin bu açıklamaları Mâtürîdîler'in hüsün-kubuh konusundaki görüşlerine benzemektedir. Zira Mâtürîdîler'e göre fiillerdeki övgü ve yergiye ilk görünüşlerine göre değil de sonuçlarını dikkate alarak değerlendirilmek gerekir. Söz gelimi kurban kesmek insan tabiatına hoş gelmez ancak kurban, toplumda maddi ve manevi pek çok fayda sağladığı için övgüye layık sonuçlar doğurmaktadır. Bu olumlu sonuçları sebebiyle de kurban kesmek hüsün/iyi vasfını kazanmaktadır. Dolayısıyla kurban gibi şer'î konulardaki hükümleri bilecek bir peygambere ihtiyaç duyulmaktadır. bk. Neseff, *Tabsiratü'l-edille*, 2/252.

Üçüncü grup, risâletin aklen caiz olduğunu fakat onu mûcizeden başka ispat edici bir delilin bulunmadığını savunanlardır. Onlara göre mûcizeler sihre benzediğinden güvenilmezdirler. Zâhidî böyle düşünen birisine sihir ile mûcizenin farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Birinci olarak sihir eğitim ile öğrenilebilir, mûcizede ise eğitim söz konusu değildir. İkinci olarak sihir hüküm ve tavsiye vererek gerçekleşmez, aksine bilinenlere göre gerçekleşir. Nebilerin mûcizelerinde bu söz konusu değildir. Üçüncü olarak mûcizelerin sonuçları hakikat içerir. Sihir, belli zamanlarda veya belli mekânlarda yapılan olaylardır ve bunların hepsi bir hayalden ibarettir. Mûcizede ise zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın bir icat meydana gelmekte ve gerçekte de karşılığı bulunmaktadır.⁹⁸

Dördüncü grup, hârikulâde olan mûcizelerin delâletlerinin kâinâtın genel işleyiş kurallarına aykırı olduğunu, bunun ise mümkün olmadığını iddia etmektedir. Oysaki yer ve göklerdeki mahlûkata takdir yetkisi veren, tabiat kuralları koyan ve onlara kâdir olan Allah peygamberin nübüvvetini tasdik etmek için koyduğu âdetlere müdahale etmeye ve bunları değiştirmeye de kâdir zâttır.⁹⁹

Beşinci grup, mûcizeleri bizzat kendimizin müşahade etmediğimizi ve onların bize tevâtür haber ile ulaştığını söyleyerek tevâtür haberin zorunlu bilgi ifade etmediğini savunmaktadır. Zâhidî tevâtür haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini savunarak geçmişteki belli şehirleri ve belli sultanları bizzat müşahade etmesek bile onların geçmişte yaşadığını ve var olduğunu tevâtür haber yoluyla biliyoruz demektedir.¹⁰⁰

Altıncı olarak sufilerden bir grup, Allah'tan başka ile meşgul olmanın Allah için bir perde olduğunu, peygamberlerin ise farklı tekâlif ve tâatlar ile iştigal ettiklerini, böyle işlerle gerçek peygamberliğin birlikte bulunamayacağını söylemektedir. Zâhidî öncelikle tâatlar ve farklı teklifler ile meşgul olmanın aslında Allah ile meşgul olmak olduğunu savunmaktadır. İkinci olarak insanların çoğu bu dünyanın aldatıcı güzellikleri ile meşgul olurlarken Allah'ın uyarıcı ve müjdeleyici olarak ve onları o işlerden meneden ve Allah'a ve hidâyete davet eden peygamberler gönderdiğini söylemektedir.¹⁰¹

Yedinci grup, peygamberlerin getirdiği şeriatın; ibadet emirlerinin abes şeyler olduğunu, ibadet edilene hiçbir menfaat sağlamadığını, ibadet eden kullar için de zararları bulunduğunu, bunların hepsinin Hâkim olan Allah için hikmetsiz olduğunu iddia etmektedir. Zâhidî bu iddiayı doğru bulmadığını, ibadetlerin maslahatsız olmadığını söyler. Bazı cahillerin onları yaparken gaflette olmalarının onlarda maslahat olmadığına delâlet etmediğini ve onlarda gizli ve açık maslahatlar bulunduğunu, bunları akıl sahiplerinin anlayabileceğini belirtir.¹⁰²

Sekizinci grup ise peygamberler göndermekten maksadın dünya maslahatını temin etmek ve bozgunculuğu ortadan kaldırmak, gıda ve ilaçların faydalı olanlarını tespit etmek olduğunu fakat bunları tespit etmede bilge insanlar, yöneticiler ve tabiplerin yeterli olduğunu söylemektedirler. Böyle diyenlere Zâhidî, peygamberlerin helal ve haramı, iyi ve kötüyü, Allah'ın razı olduğu şeyleri yapmaya irşat etmek ve O'nu öfkeliendiren şeyleri de sakındırmak ve mutluluğu elde etme yollarını göstermek için gönderildiklerini, bunların hepsinin ancak peygamberler aracılığıyla mümkün olduğunu ifade eder.¹⁰³

1.4.2. Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İnkâr Edenlere Yönelik İspatlar

Çoğunluğunu Ehl-i kitabın oluşturduğu dokuzuncu grup ise Hz. Muhammed'in kendinden önceki peygamberlerin şeriatlarını nesh ederek geldiğini ve neshin de bedâ

⁹⁸ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 42.

⁹⁹ Benzer bir savunma el-Gazâlî tarafından da yapılmaktadır. bk. Ebu Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1966), 239.; Necip Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 134.

¹⁰⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 43.

¹⁰¹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 42.

¹⁰² Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 44.

¹⁰³ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 44.

olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre bedâ, Allah'ın fikrini değiştirmesi anlamına geldiğinden gayb ve şehâdet âlemlerinin bilicisi olan Allah için muhaldir. Zâhidî neshin bedâ olmadığını bilakis sabık olan bir hükmün sonucu olduğunu vurgular ve şöyle bir akıl yürütme yaparak bu savunmasını delillendirir: Mesela Zâhidî'ye göre, hakan ve sultanların askerler ve ordularına kış mevsiminde toplanmalarını yaz mevsiminde ise dağılmalarını emretmesi veya bir muharebe için toplanmalarını buyurması ve muharebe bittikten sonra onların dağılmalarını veya askerlerine farklı mevsimlerde farklı yönlerde gitmelerini emretmesi onlar için bir bedâ değildir. Tam tersine böyle emirler, durum ve zamanların maslahatını dikkate alarak hükümleri düzenler. Aynı şekilde sanat ve meslek sahiplerinin, ziraat ve ticaret ehlinin, tabiplerin bir işe başladıktan sonra onu başlangıcından farklı bir şekle dönüştürmesi, sonunda ise bunun tam tersine tamamlaması bir bedâ değildir. Yine şehir ve çöl ehlinin yaz mevsiminde hafif elbiseler giymesi, bahçe ve çadırlardan evlerde oturmaları, kış mevsiminde ise kalın elbiseler giymeleri, soğuk geçirmez mekânlarda ve kalın otağlarda oturmalarının hiçbirisi bedâ değildir. Bunların hepsi vakit ve hallerin gerektirdiği için hükümlerin düzenlenmesi ve belirlenmesidir. İlâhi hükümlere ve şeriatlara da bu minvalde bakılır. Hz. Peygamber'in getirdiği şeriat da bedâ değildir ve kendisinden önceki peygamberlerin şeriatlarını nesh etmiştir.¹⁰⁴

Hristiyanlardan olan onuncu taife ise Hz. Peygamber'in Benî İsrail'e gönderildiğini ancak onlara değil Araplara hitap ettiğini iddia etmektedir. Zâhidî onlara Hz. Muhammed'in risâletinin tüm insanlığa yönelik olduğunu ve Allah'ın buna çok sayıda mucize ve deliller ile tasdik ve şahitlik ettiğini söylemektedir. Böylece onun nübüvvetinin tümünden sabit olduğunu ve Allah'ın bu duruma şahit olarak yeterli olduğunu söyleyerek sözünü tamamlamaktadır.¹⁰⁵

Hristiyanlığın İseviyye fırkasında olduğu gibi bazı Ehl-i kitap âlimleri, Hz. Peygamber'in Araplara gönderilmiş bir nebi olduğunu, İsrailoğullarının ise kendi peygamberleri olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰⁶ Zâhidî'nin bu iddiadan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre eğer Hristiyan birisi Hz. Muhammed'in nebi olduğunu söylese dahi onun Müslüman olduğuna hükmedilmez. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in sadece Araplara yönelik bir peygamber olduğunu iddia etmekte ve onu Araplar veya Kureyş için gönderilen bir peygamber olarak görmektedirler.¹⁰⁷ Bu yüzden, Müslüman olabilmek için Hz. Muhammed'in bir nebi olduğunu kabul etmek yetmez. Onun bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olduğunu da kabul etmek gerekmektedir.¹⁰⁸ Zâhidî'nin Hz. Peygamber'in bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiğini sık sık vurgulaması ve bu kaydı Müslüman olmanın bir şartı olarak görmesi hayli dikkat çekicidir.

1.5. Mucizenin Nübüvve Delil Oluşunda Tevâtür ve Akıl Yürütmenin Rolü

Zâhidî Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sabit olduğunu anlamak için iki şeyin bilinmesi gerektiğini söyler. Bunlardan birisinin yok olması halinde onun nübüvvetinin gerçekliğinin ve doğruluğunun bilinmesi de mümkün olamamaktadır. O iki şeyin birincisi tevâtür, diğeri ise akıl yürütmedir.¹⁰⁹

Tevâtür: Onun bilinebilmesi için aklın idrak edemediği şeylerin bilinmesine ihtiyaç olur. Örneğin Hz. Muhammed'in yaşaması ve kıyamete kadar cinlere ve insanlara peygamberlik iddiasının kanıtı olarak peygamberlik davasının hemen peşinden kendisinde hârikulâde mucizelerin zuhur etmesi bu kapsamdadır.¹¹⁰

¹⁰⁴ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* 45.

¹⁰⁵ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* 45.

¹⁰⁶ Halil İbrahim Bulut, "İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 121-143.

¹⁰⁷ Zâhidî, *Hâvî Mesâ'il-i Münve* (Şehid Ali Paşa, 00763), 103b.

¹⁰⁸ Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşarı'l-Kudûri*, 5/307.

¹⁰⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 31.

¹¹⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, 31.

Akıl Yürütme: Zâhidî, Allah'a iftira atan yalancı birisinin elinden mucizelerin gerçekleşmesinin caiz olup olmadığını sormaktadır. Ona göre her akıllı birey, yalancının şehâdetinin çirkin; insanları bilmeden şahitlikle kandırmanın ise daha da çirkin olduğunu bilir. Allah böyle çirkin şeylerden beri ve münezzehtir. Çünkü peygamberlik iddiasında olan birinin davasında sadık olması zorunludur.¹¹¹

2. Nübüvvetin Başka Yerlere ve Sonraki Zamanlara Ulaştırılması Meselesi

Nübüvvet ispat edildikten sonra mucize ve nübüvvet mesajının insanlara ulaşması farklı şekilde gerçekleşmiştir. Zâhidî, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatına yarayan delillerin sonraki dönemlere aktarılmasının, Hz. Muhammed'in risâletinin insanlara ve cinlere yönelik olduğunun ve davasının tevâtür yoluyla geldiğini bildirmektedir. Tevâtürün de âdeten yakınları ve düşmanları tarafından yalan üzere birleşmeyecek olan bir taifenin getirdiği haber olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Muhammed kıyamete kadar insanlara ve cinlere gönderilmiştir ve peygamberlerin sonuncusudur. İşte bunların hepsi tevâtür yoluyla geldiği için zorunlu bilgi içermektedir. Aynı şekilde Hâtim et-Tâî, adil Enûşirvân ve Hz. Ali adındaki kimselerin tarihin bir döneminde yaşadıkları da tevâtür yoluyla gelen haberlerden bilinmektedir.¹¹²

3. Nübüvvetin Sonraki Zamanlara Aktarımında Tevâtür Yolu

Zâhidî, birisinin Kur'an'ın ve hârikulâde olan olayların mütevâtir yolla geldiğini kanıtlamayacağını iddia etmesine tevâtürün tanımıyla cevap vermektedir. Ona göre, ister düşmanları isterse de dostlarından oluşan kalabalık bir taifenin yalan üzere birleşmesi âdeten mümkün olmayan bir topluluk tarafından zikredilen habere mütevâtir haber denmektedir. Bu yolla elde edilen tevâtür haberler zorunlu bilgi ifade etmektedir.¹¹³ Haberler iki türdür. Birincisi, kişinin söylediği şeyin aynısının gerçeğe mutabık olmasıdır. Bu tür haberde herhangi bir şüphe yoktur. İkincisi inkâr gerektirecek durumlarda susarak ona bir şey denmemesidir. Bu yolla birçok meselede ulemânın ittifak ettiği şeyler sabit olmaktadır. İşte bu ilkeden hareketle şöyle demek mümkündür: Kur'an-ı Kerîm ne zaman mihraplarda, minberlerde, mescitlerde ve herhangi bir mecliste bir âyeti, bir kelimesi veya bir harfi ya da bir irabı değiştirilerek okunsa veya değiştirilmeye çalışılsa mutlaka birisi çıkar ve onu düzeltir veya yanlış okunmasına engel olurdu. İşte muhtelif topluluklar tarafından muhtelif yerlerde Kur'an tilâvet edildiğinde onların sükût etmesi, baş üstüne diyerek onu kabul ettiğinin işaretidir. Kur'an böyle haberlerle geldiği için bu gelenin Kur'an olduğu kesindir. Bu bağlamda Zâhidî, dünyanın her yerinde okunan Fâtîha, İhlâs, Felak, Nâs ve diğer sûrelerin tevâtür yoluyla bize kadar geldiğini belirtmektedir.¹¹⁴

Zâhidî Kur'an'ın kendi zamanına kadarki 7 asırda her yerde okunageldiğini, bir harfinin bile değişmediğini söyler. Eğer Kur'an'da bir kelime hatta bir harf bile değişime uğrarsa mutlaka Müslümanlardan birisi itiraz ederdi, der. Çünkü Müslümanlara iyiliği emretmek ve kötülüklerden menetmek farz kılınmıştır.¹¹⁵ Zâhidî, bu konularda kendi zamanına kadar herhangi bir itirazda bulunulmadığı için bundan sonra da öyle devam edeceğini düşünmektedir. Ayrıca onun anlayışına göre yazı ile haber, örfen, konuşarak haber vermek gibidir.¹¹⁶

Diğer yandan Zâhidî, Hz. Muhammed'in mucizeleri ile risâlet davasını Mekke ve Medine halkının gözlemlediğini, sonrasında da onun nübüvvetini ve mucizelerini tevâtür yoluyla kabul ederek bilenlerin var olduğunu ve bunların kıyamete kadar Hz. Peygamber'den sonra gelen insanlar olduğunu eklemektedir.¹¹⁷

¹¹¹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 31.

¹¹² Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 40.

¹¹³ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 29.

¹¹⁴ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 39.

¹¹⁵ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 39.

¹¹⁶ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 39.

¹¹⁷ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 31.

Zâhidî, mucizelerin aktarımı hakkında tevâtürün sağlıklı bir yol olmadığı yönünde birisinin soru sorması durumunda tevâtürü iki kısma ayırarak cevaplamaktadır.

Naklî Tevâtür: Hz. Peygamber'in sergilediği ahlâkî davranışlar ve en güzel ahlâk sahibi olduğu tevâtür yoluyla gelmiştir. Her ne kadar hasımları tarafından bunların hepsi riya, gösteriş olarak görülse bile burada sayılan erdemlerin ona ait ve doğru olduğu bu konularla ilgilenen herkes tarafından bilinmektedir ve tasdik edilmektedir.¹¹⁸

Manen Tevâtür: Zâhidî'ye göre yukarıda sayılan (hissi türden) mucize haberler bizzat hepsi ayrı ayrı tevâtür yoluyla ulaşmasa bile manen ulaşmıştır ve manen tevâtür sayılması gerekir. Çünkü olağanüstü işler, mahlûkat için mucize ve adetleri bozucu olan şeyler peygamberlik iddia ettikten sonra meydana gelmiş ve manen mütevâtir olmuştur.¹¹⁹

İşte bu haberler de adil Enûşîrvân, cömert Hâtîm et-Tâî ve cesur Ali Murtazâ gibi insanların tarihin bir döneminde yaşadıklarının kesin olduğu şeklinde bir bilgi ifade eder. Her ne kadar diğer tevâtür şartı gibi her tabakadan tevâtür sayısına çıkan miktar olmasa bile onların varlığından ve vasıflarından tevâtür oldukları anlaşılır.¹²⁰ Zâhidî, burada geçen şahısların vasıflarını almalarını sağlayan çok sayıdaki örnek ile Hz. Peygamber'in çok sayıda hissi mucize göstermesini ilişkilendirerek nübüvveti ispat etmeye çalışmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Zâhidî, nübüvvetin ispatına büyük önem vermiş hem mucize hem de başka yollarla nübüvvetin ispatını yapmaya çalışmıştır. Onun ortaya koyduğu *er-Risâletü'n-Nâsırıyye* adlı eseri, o zamanlarda nübüvvetin ispatı konusunda yazılan eserler türündendir. Bu eserlerin yazılmasındaki temel maksat, kâhinlerin, sihirbazların, büyücülerin göz boyamaya yönelik işlerinden peygamberlerin gösterdiği mucizelerin farklı olduğunu ispatlamaktır. Ayrıca o dönemlerde şairler de meşhur ve tesirli insanlar sınıfı içinde yer aldıkları için Hz. Peygamber'in bir şair olmadığını ve âyetlerin de şiir olmadığını temellendirmektedir. Yine Hristiyan kültürünün devam ettiği Mısır, Şam gibi Akdeniz sahillerinde eski kahramanların maceraları halkın üzerinde etkisini korumakta olduğu için Hz. Peygamber'in o kahramanlardan biri olmadığını, Allah ile iletişim kurduğunu ispatlamaya yöneliktir. Zâhidî'nin nübüvveti mucize ile ispat üzerinde bu denli durmasının nedenini de yaşadığı dönemin bu tür özelliklerine bağlamak yerinde olur. Ayrıca Zâhidî'nin bu tavrı, kelâm âlimlerinin yaşadıkları dönemin sorunlarına duyarlı davrandıkları ve bu sorunlara kendi zâviyelerinden çözümler üretme gayreti içinde bulunduklarına güzel bir örnektir.

Mezhep mensubiyeti açısından bakıldığında Zâhidî'nin amelde Hanefî, itikatta Mu'tezilî eğilimli olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Mu'tezilî pek çok âlimden kelâm ve fıkha dair alıntılar yapması onun Mu'tezilî olduğu yönünde değerlendirmelere neden olmuştur. Yaptığı alıntılardan dolayı onun Behşemiyye kolunu benimsediğini söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin adalet ve tevhid prensiplerini benimseyen bir zihin çizgisine ve tenkitçi bir yapıya sahip olan Zâhidî, rü'yetullah, istitâat, mürtekib-i kebire gibi konularda Ehl-i sünnetin görüşlerini de eleştirmiştir. Buna karşın bazı Sünnî âlimler de Mu'tezilî görüşlerinden dolayı Zâhidî'yi eleştirmişlerdir. Bununla birlikte Zâhidî'nin en azından nübüvvetin ispatı konusunda Mu'tezilî eğilimi pek fazla yansıtmadığı, bazen de Ehl-i sünnet'in genel görüşüne uymadığı görülmektedir.

Onun, mucizeleri irhâsiyye ve tasdîkiyye olarak ikiye ayırdığı, irhâsiyyeyi nübüvvet öncesi hazırlık mucizeleri olarak nitelediği görülmektedir. Ona göre tasdîkiyye ise nübüvvet sonrası olağanüstü olaylardır. Bu, orijinal bir ayrım olmakla birlikte Zâhidî'nin irhâsı da bir tür mucize kabul etmesi hayli ilginçtir. Öte yandan irhâsiyyeyi mucize kapsamında değerlendirmesi hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet ile ayrı düştüğü bir konudur. O, Hz. Muhammed'in gerek zâtıyla ilgili gerekse zâtı dışındaki özellik ve olayları irhâsiyye

¹¹⁸ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 39.

¹¹⁹ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 39.

¹²⁰ Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, 40.

kapsamında mucize saymaktadır. Bu yönüyle genel Ehl-i sünnet görüşünden ayrılan Zâhidî, irhâsı keramet kabul eden Sünnîler'den de ayrılmıştır. Ayrıca peygamberlik iddiasının hemen peşinden gerçekleşmiş olmasını mucizenin şartları arasında görmesine rağmen irhâsı mucize olarak görmesi görüşleri arasındaki tutarsızlığa işaret etmektedir. Diğer bir yandan ise irhâsı kabul etmeyen Mu'tezile'ye de muhalif bir konumda kalmıştır. Bu yönüyle Zâhidî'nin klasik kelâm literatüründe oluşan terminolojiye bağlı kalmadığını ve bu literatürü yerli yerinde kullanmadığını tespit etmek gerekmektedir. Bununla birlikte onun nübüvvet öncesi olağanüstü olayları nübüvvet hazırlık olarak göstermesi, kendisinin de bunları tam bir mucize olarak kabul etmediğinin işareti olsa gerektir. Ne var ki Zâhidî, bu konuda çok açık ifadeler kullanmamıştır.

Mezhebî mensubiyet ya başkalarının o kimseyi o mezhebe ait göstermesi ya da kendisinin beyanlarından anlaşılır. Hârizm bölgesinin yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan Zâhidî'nin nübüvvetin ispatına dair görüşleri değerlendirildiğinde bir kimsenin bir mezhebe bağlı olarak görülmesinin onun her görüşünün o mezhebe uygun olmayabileceğine önemli bir örnek olarak tespit etmek mümkündür. Zâhidî özelinde düşünüldüğünde kendisini Mu'tezileden sayarak fetvalarına mesafeli duran bir Hanefî kesimin varlığı yanında nübüvvetin ispatı konusu özelinde düşünüldüğünde onun Mu'tezileden ayrıldığı hatta nübüvvet öncesi olayları mucize kapsamında görmesi gibi kimi durumlarda Ehl-i sünnet'ten bile esnek davrandığı görülmektedir.

Nübüvvet sonrası mucizeleri zâtına bağlı ve bağlı olmayanlar olarak ikiye ayıran Zâhidî'nin, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) önüne bakarken arkasını, arkasına bakarken önünü görebilmesi gibi hadis kaynaklarında şahsi özellikleri olarak nakledilen olayları da mucize kapsamında kabul etmesi hayli dikkat çekicidir ve mucizenin, peygamberlik iddiasının hemen peşinden gerçekleşmesi gerektiği yönündeki kendi iddiasıyla bu kabulü de çelişmektedir. Pek çok konuda Mu'tezilî olmakla itham edilen Zâhidî'nin Nesefî gibi bazı Hanefî-Mâtürîdîler'in bile âhâd haber olarak görüp iman esası saymadığı bu türden olayları tevâtür seviyesinde görüp tereddütsüz kabul ederek mucize kapsamında değerlendirmesi, onu bu konuda Mu'tezile olmak bir yana Ehl-i sünnet'ten bile daha esnek bir konumda görmeyi gerektirmektedir. Dahası Zâhidî'nin mucize kavramını, sınırlarını ve delâlet şeklini pek önemsemediği, klasik hadis kaynaklarındaki tutumu devam ettirdiği, hatta kelâmcı bir anlayışla meseleye yaklaşmadığı da söylenebilir. Zira mucizenin, "peygamberlik iddiasıyla birlikte ortaya çıkma, tehdidîye cevap verme gibi muhatapları dine davet maksadıyla peygamberin elinde gerçekleşen olağanüstü olay" olma özelliklerini bu bahsedilen olaylarda görmek mümkün değildir.

Mu'tezile âlimlerinden bu tür haberleri mucize çerçevesinde değerlendirenler olmuştur. Fakat onlar nübüvvetin ispatında delil olarak kullanmamışlardır. Zâhidî burada bu tür haberleri Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat etmede delil olarak kullanmıştır.

Zâhidî'nin Mu'tezilî eğilimlerine rağmen nübüvvetin ispatı söz konusu olduğunda Mu'tezile'nin genelinde görülmeyen ahad haberlerle nakledilen olaylara yönelik esnek, mütesahil tutumu; mucizenin şartları, nelerin mucize olup olmadığı, mu'cizeler hakkında bilgi veren haber ve rivayetlerin sıhhat şartları gibi birçok konuda Mu'tezileden farklı tavır alması dönemindeki şartlarla açıklanabilir. Zira onun döneminde Moğol istilası nedeniyle Müslümanlar zayıflamıştır. Hristiyanların fikri saldırıları altında da kalan Müslümanların peygamber inancını güçlendirebilmek için Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in şahsî özellikleri de dâhil nübüvvetinin ispatına yarayacak her türlü veriyi kaynağının sağlamlığına bakmadan kullanmak istemiş, bu yüzden de kriterlerini esneten bir tutum sergilemiş olabileceği söylenebilir. Bu tutum bizlere Zâhidî'nin mucize anlayışından hareketle 13. asra kadar fiilen varlığını sürdüren Hârizm Mu'tezilesinin görüşlerindeki dönüşümün nedenleri üzerine yorum yapma fırsatı da vermektedir.

Zâhidî'nin nübüvvetin ispatında öne çıkardığı bazı hususlar günümüzün nübüvvet ile ilgili problemlerinin çözümü açısından dikkat çekmektedir. Hz. Muhammed'in güzel ahlâkına

örnek olarak gösterdiği doğru sözlülük, güvenilirlik, iyi insan olmanın evrensel ölçülerinden kabul edilmektedir. Öte yandan Zâhidî'nin peygamberlerin güzel ahlâkına vurgu yapıp bunları tasdikiyye türünden nübüvvet sonrası mucizeler arasında sayması da bu konuda Teftâzânî ile görüş birliği içinde olduğunu göstermektedir.

Böylesi güzel özelliklere sahip olmayı peygamberliğin delili görmek, günümüzde unutulmakta olan değerlerle peygamberliği özdeşleştirmek, İslâm'ın iyi insan yetiştirmeye yönelik amacına hizmet edecektir ve Hz. Muhammed gibi bir iyi insan örneğini insanlığın gündemine yeniden getirecektir.

Öte yandan Zâhidî'nin Hz. Muhammed'in ahlâkî erdemlerinin günümüze tevâtür yoluyla geldiğine dair yaptığı vurgu da önemlidir. Zira onun sahip olduğu bu ahlâkî değerlerin ona âidiyeti bu konularla ilgilenen herkes tarafından kabul edilmektedir. Aksi bir durumun, o hayattayken ve günümüze kadar kendisine düşmanlık edenler tarafından ortaya konulamamış olması, Zâhidî'nin de üzerinde ısrarla durduğu Hz. Muhammed'in ahlâkî örnekliğinin hâlâ güncelliğini koruduğunun ispatı konumundadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: NK (%50), UKU (%50) Veri toplanması / Data collection: NK (%50), UKU (%50) Veri Analizi / Data Analysis: NK (%50), UKU (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: NK (%50), UKU (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: NK (%50), UKU (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cem*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Adın, Nurettin. "Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri". *Usul İslam Araştırmaları* 40 (2023), 161-206. <https://doi.org/10.56361/usul.1361754>
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b Muhammed b Salim. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferit. Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Taha Abdürraûf Şa'd. Kahire, y.y., 1398.
- Aydın, Mehmet. "Beşâirü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/549-550. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b Muhammed et-Temîmî Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitabü't-Temhîd*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1407.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü'l-Beyân*. thk. Yusuf Mekârisî el-Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1958.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Başoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 113-140.
- Beyâzizâde, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtî'l-imâm Ebi Hanîfeti'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Bulut, Halil İbrahim. "İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 121-143.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 173-196.
- Bulut, Halil İbrahim. "Tehaddî Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Câhîz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/343-345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2023.
- Delen, Halil İbrahim. "Ebü'r-Recâ el-Gazmîn". *İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Dimeşkî, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî İbn Nâsirüddîn. *Tavzîhu'l-müştebih fî zabti esmâ'i'r-ruvâtî ve ensâbihim ve elkâbihim ve kunâhum*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Erdoğan, Halil İbrahim. "Câhîz ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 77-96.
- Firuzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

- Gazâlî, Ebu Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-Enşârî el-İşbehânî. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2005.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1986.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râ'îk şerḥu Kenzi'd-daḳâ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn. *Dürri'l-habeb fî târihi a'yâni Haleb*. thk. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî. Dimaşk: Yahyâ Zekerîyyâ Abbâre, 1972.
- İbrahim Toprak, Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikleri Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keḷâm*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakâtî'l-fuhûl*. İstanbul: Ma'hedü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabîyye, 2010.
- Kınalızâde Ali Efendi, Alaüddîn Ali Çelebi b. Emrullah b Abdülkadir Hamîdî. *Tabakâtü'l-Hanefîyye*. Amman: Merkezu Envârî 'Ulemâ'i Dirâse, 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbâr b. Aḥmed. *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Karaca, Mustafa. *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Tahkîki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karaca, Mustafa. *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ Adlı Eserinin Kitabü'n-Nikâh Bölümünün Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî. *Ketâ'ibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kureşî, Ebû Muhammed b. Muhammed 'Abdulḳâdir. *el-Cevâhiru'l-muḍîyye fî tabakâtî'l-Hanefîyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b Muhammed. *Umdetü'r-ri'âye 'ala Şerhi'l-Vikâye*. 10 Cilt. Amman: Merkezu Envârî 'Ulemâ'i Dirâse, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Muminov, Aşirbek. *Hanafitskiy Mazhab V İstori Sentralnoy Azii*. Almata: Kazak Ensiklopediyası, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Zâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/81-85. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebir*. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâ'idî*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Delhi: el-Matba'u'l-Fârukî, 1309.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Şık, İsmail - Çetin, Rabiye. "Mucize". *Kelam IV; Sistemik Kelam Nübüvvet ve Ahiret*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2. Basım, 2019.

- Taylan, Necip. *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: y.y., 1422.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 3/1 (2005), 91-116.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *el-Müctebâ Şerhu Muhtaşari'l-Ğudûrî*. thk. Tefik Mahmud Tekle. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Reyyâhîn, 2023.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*. thk. Muhammed el-Mısrî. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtutât ve't-Türâs ve'l-Vesâ'ik, 1994.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Hâvî mesâ'ilî'l-münye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 00763, 1a-300a.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Kitâbu'l-Hayz*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi: KHK, 457/08, 1a-46b.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Ğunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Cami, 00672, 1a-211a.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Zâdü'l-e'imme limâ fîhi min hasâ'isi hâzihi'l-ümme*. Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi: H. Çelebi, 1179/3, 1a-86a.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 709-731

Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı

Historiography in the Indian Subcontinent

Abdulkadir MACİT

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Kocaeli/Türkiye

abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr orcid.org/0000-0002-5446-1924

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Macit, Abdulkadir. "Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 709-731. <https://doi.org/10.52637/kiid.1513312>

Cite as: Macit, Abdulkadir. "Historiography in the Indian Subcontinent". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 709-731. <https://doi.org/10.52637/kiid.1513312>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Abdulkadir MACİT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı

Öz

Müslümanlar, tarih yazıcılığında kendi özgünlüklerinin yanı sıra Hicaz, Suriye, Mısır, Mağrib, Endülüs, Irak, İran, Sind ve Mâverâünnehir gibi kadim medeniyet havzalarında var olan birikimi tevarüs etmişlerdir. Tarih yazıcılığını daha sistemli ve metodolojik bir hale getirmişler ve çok çeşitli türler oluşturmuşlardır. Özgünlük ve tevarüsü ahenkli bir şekilde birleştiren Müslümanların VII.-X. asırlarda teşekkül eden tarih yazıcılığı bu süre zarfında Hint Alt Kıtası ile sıkı bir irtibat halinde olmuştur. Ancak kıtaya asıl etkisini ve katkısını, tarih yazıcılığında gelişimini sürdürdüğü XI.-XVIII. asırlarda göstermiştir. Söz konusu dönemde Gazneli, Delhi Sultanlığı ve Bâbürlü devletleri Hindistan'da siyasî hâkimiyet kurmuşlardır. Zikredilen devletler bir metodoloji geliştirmiş ve gelişimini tamamlamış Müslüman tarih yazıcılığını bölgeye aktararak Hindistan'da tarihyazımı faaliyetlerine çağ atlatmışlardır. Zira Hindistan'a özgü döngüsel, mistik, mitolojik, bozulmaya ve mistifikasyona dayalı olan tarih yazıcılığı, Müslümanların geliştirdiği metodoloji ve oluşturduğu model ile değişmiş ve gelişmiştir. Bu bağlamda Arap ve Fars lisanları ile kıtada büyük bir lisanî zenginlik oluşturmuşlar; siyer, megâzî, genel ve özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri şeklinde dört ana tür üzerinden çeşitlilik sağlamışlardır. Netice itibarıyla Hint Alt Kıtası'ndaki tarih yazıcılığı Müslümanların tarih yazıcılığındaki güçlü katkısı ve etkisi ile büyük bir gelişim göstermiştir. Bu çalışma Hint Alt Kıtası'nda Müslümanların tarih yazıcılığı sürecini derinlikli bir şekilde ele almaktadır. Bu konular üç büyük hanedanlık, dokuz yerel sultanlık ve özellikle İngilizlerin Doğu Hindistan Şirketi ile başlayan ancak devlet sömürgesi olarak devam eden faaliyetleri dikkate alınarak dört yüzyıla aşan tarih kaynağı üzerinden müzakere edilmiştir. Çalışmanın temel önemi Hint Alt Kıtası'nda tarih yazıcılığında Müslümanların özellikle XIX. asra kadar gelişim gösteren güçlü katkısını ve etkisini bütünlüklü bir şekilde ortaya koyma adımıdır. Çalışmanın amacı ise ülkemizde sürekli gelişim gösteren Hint Alt Kıtası çalışmalarına yönelik ilgiyi daha da güçlendirmek ve tarih yazıcılığı alanındaki devasa mirası gün yüzüne çıkarma girişiminde bulunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Türk İslâm Devletleri, Hint Alt Kıtası, Tarih Yazıcılığı, Gazneliler, Delhi Sultanlığı, Bâbürlüler.

Historiography in the Indian Subcontinent

Abstract

In addition to their own originality in historiography, Muslims inherited the accumulated knowledge of ancient civilizations such as Hijaz, Syria, Egypt, Maghrib, Andalusia, Iraq, Iran, Sindh, and Mâverâaynehir. They made historiography more systematic and methodical, and created a wide variety of genres. Combining originality and inheritance harmoniously, Muslims' history writing between 7th and 10th centuries was in close contact with the Indian Subcontinent during this period. However, its real impact and contribution to the continent has shown from the 11th to 18th centuries, when it continued its development in historiography. During this period, the Ghaznavid, Delhi Sultanate and Baburid states established political dominance in India. These states developed a methodology and transferred Muslim historiography, which had completed its development, to the region and brought historiographical activities in India into a new era. Because Indian historiography, which is cyclical, mystical, mythological, based on corruption and mystification, has changed and developed with the methodology developed and the model created by Muslims. In this context, they created a great linguistic wealth on the continent with the Arabic and Persian languages and they provided diversity through four main types which are siyar and maghazi, general and special histories, city and regional histories, and established a close relationship between administrations and historians. As a result, historiography in the Indian subcontinent has evolved greatly due to the strong contribution and influence of Muslims in historiography. This study deals with the historiography process of Muslims in the Indian Subcontinent in depth. These issues were discussed through more than four hundred

historical sources, taking into account three great dynasties, nine local sultanates, and especially the activities of the British, which started with the East India Company but continued as a state colony. The main importance of this study is that it takes the step to fully reveal the strong contribution and influence of Muslims in historiography in the Indian Subcontinent, especially until the 19th century. The aim of this study is to further strengthen the interest in the studies of the Indian Subcontinent, which is constantly developing in our country, and to attempt to unearth the huge heritage in the field of historiography.

Key Words: History, Turkish Islamic States, Indian Subcontinent, Historiography, Ghaznavids, Delhi Sultanate, Baburids.

Giriş

Günümüzde Hint Alt Kıtası, Asya'nın güney kısmında yer alan Hindistan, Pakistan, Nepal, Butan, Bangladeş ve Sri Lanka devletlerini içerisine alan oldukça geniş coğrafi bir bölgedir. Umman Denizi ve Bengal Körfezi ile çevrili Himalaya Dağları'nın güneyine kadar uzanan Hint Alt Kıtası, coğrafi konumu itibarıyla Batlamyus'un zikrettiği yedi iklim sisteminden ikincisine girmektedir.¹ İbn Haldûn'un iklim nazariyesinde kıtanın kuzeyi 3. İklim Bölgesi içinde yer almaktadır.² Bu tasnifin bir benzerini eski İran sistemine göre Hint bölgesini ikinci kışvere yerleştiren İslâm bilginleri de yapmışlardır.³ Bu bağlamda Hint Alt Kıtası karadan kuzeybatı hattında Sind, kuzey ve kuzeydoğusunda Hindikuş ve Himalayalar üzerinden Mâverâünnahir ve Türkistan ile; denizden ise Umman Denizi ve Basra Körfezi üzerinden Irak ve Horasan, Hint Okyanusu, Aden Körfezi ve Kızıldeniz üzerinden Arap Yarımadası ve Mısır şeklinde Bilâd-ı İslâm ile irtibat halinde olmuştur. Kıtanın kara üzerinden Hindikuş Dağları, Kuzey İpek Yolu'na; deniz üzerinden ise Orta ve Güney İpek Yolu'na bağlantı kurarak dünya ticaretine eklemelenmesi söz konusudur. Ticaretin kalbi mesabesinde olan stratejik konumu tarihte tüm toplumları buraya ulaşmak, buradan istifade etmek ve burayı ele geçirmek hususunda bir çabanın içine sokmuştur. Nitekim tarih boyunca İskender'den Gazneli Mahmud'a, Timur'dan Bâbü Şah'a söz konusu çabanın en dikkat çekici örnekleri olarak tarih sayfalarında yerini almıştır.

Son derece yüksek düzeydeki stratejik konumu nedeniyle büyük ilgiye mazhar olan Hint Alt Kıtası'nın Müslümanların tarih çalışmalarına konu olması son derece doğaldır. Bu yüzden ki IX. asra kadar, o devrin algısında yeryüzünün çeperinde yerleşik halde bulunan çeşitli milletlerin bölgesel konumlarından yeni bir coğrafi algı elde etmişlerdir. Bu etno-coğrafi algı, VIII. ve IX. asır Müslümanlarının coğrafi bilgilerinde Hindistan'ın ifade ettiği konumu pratik olarak açıklamaktadır. Hindistan'ın önemli konumu, sonraki dönemlerde İslâm dünyasına aktarılmış⁴ ve Hindistan, tanınan bir havza haline gelmiştir. Böylece Müslüman toplumların coğrafi algısında yeryüzünün doğu ufku daha da uzağa taşınmış, yani "Çin ve Maçin'e uzanmıştır.⁵ Zikredilen ufuk genişliği ile Müslümanlar, önce Orta ve Güney İpek Yolu üzerinden özellikle Hindistan'ın güney sahillerini ziyaret etmişlerdir. Böylece gerek ticaretle gerekse tebliğ faaliyetleri yoluyla İslâm dininin bölgeye girmesini sağlamışlardır. Daha sonra Emevîler döneminde (661-750) Muhammed b. Kâsım'ın gayretleriyle İndus Nehri'nin aşağı kısmındaki bölgeye kadar ulaşan fetihler gerçekleştirmişlerdir. Sonrasındaki üç asır boyunca Müslümanlar sûfi ve tüccar sıfatıyla

¹ Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, *Sûretü'l-arz*, nşr. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1992), 123; İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâki'n-Nefise* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 96; Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, çev. Ahsen Batur, *İslam Coğrafyası* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 67-68.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 153-154.

³ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 1/131; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2005), 1/162.

⁴ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 54-65.

⁵ Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 1/453-454.

Hindistan'a seyahat edip orada bulunmuşlardır. Nihayetinde Gaznelilerle (963-1186) başlayan düzenli askerî faaliyetler, daha sonra Delhi Sultanlığı (1206-1526) ve Bâbürlüler (1526-1858) ile yaklaşık 800 yıllık bir süreçte Hint Alt Kıtasında Türk hanedanların kalıcı hakimiyeti sonucunu vermiştir.

Ülkemizde Cumhuriyet'in ilk yıllarında Hint Alt Kıtası hakkında çalışma yapan çok sayıda ilim adamı bulunurken sonrasında çalışmalar sekteye uğramıştır. Ancak 1980'lerden itibaren bölgeye duyulan ilgi tekrar canlanmıştır. Ülkemizde son birkaç yıldır Hint Alt Kıtası'ndaki zenginliğin fark edilmesiyle birlikte bu bölgeye bir ilgi artışı olduğu aşikârdır.⁶ Ancak başta tarih olmak üzere diğer disiplinler söz konusu olduğunda Hint Alt Kıtası ile irtibatımızın istenen düzeyde olmadığı açıktır. Mezkûr irtibat zayıflığında metnimizin özellikle tarihçiler, tarih kaynakları ve tarih yazıcılığı noktasında araştırmacılar için bir başvuru metni olmasını ümit ediyoruz.

Umûmî heyeti itibarıyla metnimizde Müslümanlarda tarih yazıcılığının geçirdiği Teşekkül Dönemi (VII.-X. asırlar) sonrasında Gelişim Dönemi'nde (XI.-XVIII. asırlar) özellikle Hint Alt Kıtası'nda kurulan hanedanlar ve yerel sultanlıklar üzerinden tüm birikimi dikkate almakla yetinmeyip siyer, megâzî, genel ve hususî tarihler, şehir ve bölge tarihleri ve alt kategorileri ile tarihyazım birikimine önemli bir açılım sağlamış olduğunu izah etmiş olacağız. Söz konusu izahta ilkin Müslümanlarda tarih yazıcılığının -özellikle Gelişim Dönemi'nde- hâkimiyet altındaki geniş Hint Alt Kıtası'nda politik sınırlar, hanedan değişimleri ve hanedanlar arasında hâkimiyet alanlarını genişletme mücadeleleri ve savaşlar olsa da tarih çalışmalarının hayli yoğun olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz Hint Alt Kıtası'nda hüküm süren hanedanlıklar ve yerel sultanlıklar gerek kendisinin gerek havzanın gerekse de insanlık tarihinin yazımına farklı yönlerden önemli katkılar sunmuştur. Bunlar dönem üzerine çalışan araştırmacılar tarafından bilinmekle birlikte Hint Alt Kıtası'na dair çalışma yapmak isteyen ilim insanları için bütünlüklü ve etraflı bir şekilde bilinmemektedir. Buradan hareketle metnimizin temel amacını üç husus oluşturmaktadır. İlk amaç, Hint Alt Kıtası'nda tarih yazıcılığının ne tür süreçlerden geçerek şekillendiğinin ortaya çıkarılmasıdır. İkinci amaç, Hint Alt Kıtası'nda kaleme alınan tarih kaynaklarının tür ve metodolojik hususiyetleri ile tanıtılması ve geçmişten günümüze havzada biriken tarih kaynaklarının ve onları oluşturan tarihçilerin bütünlüklü bir şekilde değerlendirilmesidir. Ülkemizde şayet Hint Alt Kıtası'na yönelik daha güçlü bir tanıma ve anlama süreci yürütülmek isteniyorsa şüphesiz mezkûr süreç geçmişin birikimi idrak edilmeden gerçekleştirilemez. Üçüncü amaç ise Hint Alt Kıtası'nda tarih yazıcılığındaki gelişmeleri, derinleşmeleri, dönüşümleri, genişlemeleri veya farklılaşmaları idrak etmeyi hedeflemektedir.

1. Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığı Süreci

1.1. İslâm Öncesi

Hint Alt Kıtası'nın tarihyazımında *tasavvur* ve *kaynaklar* şeklinde iki durumu ehemmiyetine binaen belirtmemiz gerekmektedir. İlkin tasavvur hususunda Aliya İzzetbegoviç'in⁷ tasnifinden yola çıkarak Allah, âlem (tabiat) ve insan tasavvuru çerçevesinde medeniyetlerin karakterinin üç farklı biçimde şekillendiğini belirtebiliriz. Bunlardan

⁶ Cihan Oruç (ed.), *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları* (İstanbul: Bilgeoguz Yayınları, 2022); Şefaattin Deniz vd. (ed.), *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024); Michael H. Fisher, *Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, çev. M. Fatih Çalışır (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2020); Fernand Grenard, *Bâbürlüler*, haz. Orhan Yüksel (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971); Naimur Rahman Farooqi, *Bâbürlü-Osmanlı İlişkileri: Bâbürlü Hindistanı ile Osmanlı İmparatorluğu Arasındaki Politik Ve Diplomatik İlişkiler Üzerine Bir İnceleme (1556-1748)*, çev. Mehmet Akif Erdoğan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023); John F. Richards, *Bâbürlü Türk İmparatorluğu: Tarih, Kültür, Teşkilat*, çev. Yasin Tekin (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021); Deniz Çıkkılı, *Kayıp Kıtanın Keşfi Hindistan Yazıları* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023); Stanley Lane-Poole, *Dönemin Kaynaklarından Orta Çağ Hindistanı* (Arapça ve Farsça Kroniklerden ve Avrupalı Seyyahlardan Metinler), çev. İlhan Aslan (İstanbul: Post Yayınları, 2024); Sena Saraç, *Bir Orta Çağ İmparatorluğunun Doğuşu Gurlular: Coğrafya-Tarih-Dış Politika* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2024).

⁷ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 1-40.

birincisi, mistik ve ruhçu tanrı ve tabiat tasavvurunun ortaya çıktığı ve ana gelişim alanını Doğu Asya ve Hint Alt Kıtası'nda bulan Doğu Medeniyeti'dir. Bu medeniyet tabiatüstü veya ötesi bir tanrı tasavvurunun aksine tanrıyı ve insanı tabiatın bir parçası olarak görmektedir. Tabiatın belirleyici olması dolayısıyla burada tanrı, doğadaki olaylar veya varlıklarla özdeşleştirilmiştir. Tabiat merkezli bu maneviyatçı medeniyetin temel yönelimi uyumdur. Maddeden ziyade mana, değişimden ziyade düzen, bireyden ziyade toplum esastır ve belirleyicidir. Burada maddî olan arızîdir, aslolan maneviyattır. Sözkonusu hususiyetleri itibarıyla içe dönük bir medeniyet görüntüsü arz eden Doğu Medeniyeti'nde döngüsel bir zaman tasavvuru (yeniden doğuş) ile birlikte tarih tasavvuru, bir kadere dönüşmüştür.⁸

Tabiattaki gece-gündüz, mevsimler, insanın doğum-gelişim-ölüm döngüsünde var olan sürekli ve tekrar eden yeniden doğuş, tarihin de bir döngü etrafında şekillendiği zaman anlayışını oluşturmuştur. Diğer taraftan insan, sahip olduğu bilgi ve yetkinlikler ile tabiattaki ilahî düzene tarihsel süreçte yoğunluğu günbegün artan bir müdahale gerçekleştirmiştir. Bundan dolayı tabiatta meydana gelen bozulma, tarihte de bozulmaya sebebiyet vermiştir. Bu anlayış mucibince tarih, bir bozulma ve kötüye gidiş içerisinde telakki edilmiş ve tabiattaki madenlerin üzerinden dönemlendirilmiştir: Altın Çağ, Gümüş Çağ ve Bronz Çağ. Buna göre insanlığın başlangıcı, değeri en yüksek olan altın ile ifade edilmiş ve insanın tabiata müdahalesinden dolayı tabiatta sürekli bir bozulma meydana geldiği için tarihin altından gümüşe ve bronzla doğru değer kaybetmesi üzerine tarihsel bir tasavvur oluşmuştur.⁹ Bununla birlikte tabiattaki bozulmadan dolayı dünyadan el etek çekerek insanlığı mezkûr bozulmadan kurtarmak isteyen Doğu dinlerinin de tesiriyle tarih, Hindistan'da mistifikasyona ve mitolojiye dayalı anlatılmıştır. Dolayısıyla Hint Alt Kıtası'nda tarih tasavvuru döngüsel, bozulmaya dayalı (gerilemeci), mitolojik ve mistifikasyona dayalı bir şekilde kendisini temellendirmiştir.

İslâm öncesi dönem ile ilgili bu tasavvurun yanı sıra tarihyazımında kaynak durumunun ne düzeyde olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Eski Hindistan'da tarihî olayların korunması ve derlenmesiyle ilgili olarak izlenen sabit ve özel yöntemlerin olmadığını söylemek mümkündür. Çalışma konusu olan bölgede özellikle de hanedan egemenliğine ilişkin vâkıaların saklanması, korunması ve derlenmesi konusunda kalıcı bir sistem kurmak için yeterli ve elverişli bir ortam olmadığı malumdur. Genellikle tarihî veriler diyebileceğimiz bilgilerin, sözlü tarihçilik diye de adlandırabileceğimiz ağızdan ağıza aktarım yoluyla nesilden nesile aktarıldığını görmekteyiz. Bu sistemin daha çok dinî kural, düzenlemeler ve diğer sosyal kuralların korunmasına yardımcı olduğu bilinmektedir. Söz konusu dönemde tarihsel analizin kapsamı da çok sınırlı olmakla birlikte Hindistan'daki Müslüman egemenliğinden önce tarihçilik hakkında birkaç istisna dışında yazılı bilgi eksikliği görülmektedir.¹⁰ Bu istisnaî örneklerden ilki basit bir Sanskrit dili ile yazılmış çeşitli efsaneleri, öğretileri, kral şecerelerini, tarih, coğrafya ve mitoloji gibi konuları içine alan *Purânalardır*. Keşmirli tarihçi Kalhana'nın Keşmir tarihini ele aldığı *Racatarangini* (*Kralların Dalgaları*) ile Bana'nın Kuzey Hindistan'da yarım asırdan fazla hüküm süren Raca Harsha'nın hayatını anlattığı *Harshaçarita*, diğer istisnaî eserlerdir. Ayrıca Kalidasa'nın *Raghuvamsha* ve yazarı meşhul *Mancuşri Mûlakalpa* da Hint Alt Kıtası'nın İslâm öncesi döneminin metinleri arasındadır.¹¹ Kaynaklar ve öncü tarih çalışmaları arasında *Ramayana* ve *Mahabharata*

⁸ Lütfi Sunar, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360), 1/68-75.

⁹ Mustafa Demirci, "Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru ve İslam Medeniyetinin Devirleri Meselesi", *Medeniyet Tartışmaları Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyet'i Anlamak Sempozyum Metinleri*, ed. Süleyman Güder – Yunus Çolak (İstanbul: İhlas Gazetecilik, 2013), 139-140.

¹⁰ H. Hilal Şahin, "Hindistan ve Bâbürlüler Döneminde (Bâbü Şah (1526-1530) ve Hümâyûn Şah (1508-1556)) Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd. (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 216-217.

¹¹ Müslüme Melis Savaş, "Ak Hunlar Tarihinin Kaynakları", *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), 17-20.

destanları da zikredilebilir. Söz konusu eserler, Hint Alt Kıtası'ndaki tarih yazıcılığının Müslümanların bölgeye intikalinden çok daha önce başladığını göstermektedir. Bununla birlikte ele geçen tüm yazılı kayıtlarda kralın dini faaliyetlerine ve tanrı ve tanrıçaların tasvirlerine çok fazla yer verilmiştir. Bu nedenle sıradan insanların faaliyetlerine çok az yer ayrılmıştır.¹²

1.2. İslâmî Dönem

1.2.1. Teşekkül Dönemi (VII-X. yüzyıl)

Hindistan, İslâm tarih yazıcılığının teşekkül ettiği tarihlerde ekonomik, siyasî ve askerî ilişkilerin yanı sıra aslında İran ve Akdeniz dünyasıyla bütünleşen İskender'in hikâyesi üzerinden anlaşılmıştır. Öyle ki Kur'ân'da dahi Ye'cüc ve Me'cüc, Ashâb-ı Kehf, Hızır Peygamber kıssalarının yanında Zülkarneyn'e yapılan atıfların varlığı,¹³ Kur'ân'a muhatap olan Arapların da bu hikâyelere aşina olduklarını veya ilk dönem râvi ve müfessirlerin bunları İskender hikâyeleri ile birleştirdiklerini göstermektedir. Bu hikâyelerin karakterleri ve yaşantıları ise doğal olarak İslâmî bir kimliğe işaret etmektedir.¹⁴ İslâmî Dönem'de İskender ve Hindistan arasındaki bu bağlantı, Pehleviceden Arapçaya çevirisi İbn Mukaffâ tarafından yapılan Hint öğüt ve hikmet hikâyesi *Kelile ve Dimne* adlı eser ile kurulmuştur.

Müslümanlar, bölgede ilk Müslüman sultanlar ortaya çıkana kadar Hint Alt Kıtası hakkında Arapça olarak hacimli bir literatür ortaya çıkarmayı başarmışlardır. Müslüman seyyah, tüccar ve coğrafyacılar VIII. ve IX. yüzyıllarda bölgedeki gözlemlerini kaydetmiş ve halkın köylerde ve şehirlerdeki yaşamı, örf, adet ve dinî uygulamaları ve çeşitli bölgelerin iklimsel hususiyetleri hakkındaki gözlemlerini Arapça kaleme almışlardır. Bir grup ise râvilerin aktardığı haberleri ve bilgileri tespit edip bunları kendi kitaplarına almakla meşgul olmuştur. Bu yolda başı çeken ilk kişiler arasında *el-Hulefâ, es-Sîre ve'l-Mübtedâ ve'l-Megâzî* kitaplarının müellifi İbn İshâk (öl. 151/768); *Kitâbu'l-Buldânu'l-Kebîr, Kitâbu'l-Buldânu's-Sağîr, el-Ekâlîm, et-Târîh ve'l-Ahbâru'l-Hulefâ* gibi birçok kitabın yazarı Hişâm-ı Kelbî; *Seğeru'l-Hind ve Ummâlu'l-Hind* kitaplarının sahibi Ebu'l-Hasen Medâînî; *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserin sahibi Ebu Abdillâh Ceyhânî zikredilebilir.¹⁵ Diğer taraftan Belâzûrî'nin *Fütûhu'l-Buldân, Süleyman Tâcir'in Silsiletü't-Tevârîh*; anonim *Ahbâru's-Sînd ve'l-Hind*; Ya'kûbî'nin *Târîh-i Ya'kûbî*; İbn Fakîh Hemedânî'nin *el-Buldân*; İbn Rüste'nin *el-A'lâku'n-Nefise*; Bozorg b. Şehriyâr'ın *Acâibu'l-Hind*; Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-Zeheb*; *Mesâlik ve'l-Memâlik* ve *Ahsenü't-Tekâsîm* kitapları; İbn Nedîm'in meşhur eseri *el-Fihrist*; Kâdî Saîd Endelûsî'nin *Tabakâtü'l-Ümem* ve Şerîf İdrîsî'nin *Nüzhetü'l-Müstâk fî İhtirâki'l-Âfâk* adlı eserleri sayılabilir. Mezîkür eserler bölgede İslâmî yönetimler kurulmadan önce VII.-XI. yüzyıllarda Hint Alt Kıtası hakkında Arapça telif edilmiş en önemli tarih ve coğrafya eserleridir.¹⁶

Hint Alt Kıtası'nda tarih yazıcılığının Teşekkül Dönemi'ne dair meydana koyduğu eser ve makalelerle müstağni kalınamayacak birisi olan Zohair Siyamian Gorjy, bu dönemin İslâmî kaynaklarının dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde Hint Alt Kıtası'nın "acıların, hazinelerin, hikmet ve felsefenin ülkesi" olarak bir dönüşüm geçirdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Râşid Halifeler dönemindeki fetihlerde meydana gelen gelişmeler bağlamında Sind'in "acıların ülkesi" şeklinde betimlenmesi, Müslümanların bilinç düzeylerinde bu bölgeye dair ilk algıyı göstermektedir. Bahsedilen algı Mervânîler döneminde (684-750) "hazinelerin ülkesi" söylemine dönüşmüştür. Nihayetle öyle bir noktaya gelinmiştir ki, Abbâsî Sâmerîâ

¹² A. S. Bazmee Ansari, "Badâ'ünî, 'abd-Al-Qâder", *Encyclopaedia Iranica (Elr)* (London and New York: Routledge&Kegan Paul, 1989), 3/364-365.

¹³ el-Kehf, 18/83-101.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, 1960), 1/220, 337-339; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, çev. Zekeriya Akman vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 53.

¹⁵ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Doktor Eyman Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2009), 153.

¹⁶ Zohair Siyamian Gorjy, "Hicri 3. yy. Erken Dönem Arap-İslam Tarihçiliğinde Hindistan", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarih yazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 48-50.

Hilafeti dönemi seçkinlerinin nezdinde mezkûr algı “hikmet ve felsefe yurdu” imajına sahip olmuştur. Hint Alt Kitası hakkında geçen tasvirler, Abbâsî Sâmerrâ Hilafeti dönemi seçkinlerinden Dîneverî'nin *Ahbâru't-Tivâl*, Ya'kûbî'nin *Târîhu'l-Ya'kûbî* ve Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Buldân* gibi IX. yüzyıl tarih kaynaklarındaki rivayetlerde yer almaktadır. Rivayetlerde geçen mezkûr ifadeler, Müslüman fatihlerden başlayıp Abdülmelik b. Mervân'a kadar süren dönem anlatırken kullanılmaktadır. Yine Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Buldân* benzeri dönemin *Seğher-i Sind* ve *Gazâ-yı Sind* gibi eserlerinde de bahsettiğimiz tasvirlerin akislerine işaretler vardır. Açıkça görünen o ki söz konusu edilen tasvirler, IX. asır Müslümanlarının Hint Alt Kitası topraklarının konumu ve coğrafi sınırları hakkındaki algılarını ve bu algının İslâm öncesi ve sonrası dönemdeki tarihî dönüşümlerini, kültürel özelliklerini, dinî ve siyasi şartlarını muhataplarına sunmaktadır.¹⁷

1.2.2. Gelişim Dönemi (XI.-XVIII. yüzyıl)

Gazneliler dönemi Hint Alt Kitası'ndaki en önemli ürün Ebû Reyhân Bîrûnî'nin yazdığı *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserdir. Bu eser Hint kültür, bilim ve dinler tarihinin müstesna eserlerinden birisidir. Gazneliler dönemine tekabül eden diğer bir eser Kalhana'nın MS 1148-49'da yazdığı ve tarih çalışmasının başlangıcında tüm Hindistan bağlamında yazılmış tek tarihî edebiyat eseri olan *Rajatarangini*'dir.¹⁸ *Rajatarangini* şairi, Keşmir hükümdarlarının tarihini yazarken günümüz tarihyazımı ilke ve temellerine yakın bilimsel bir yöneme ve mitolojik olmayan bir bakış açısına sahiptir. Çünkü müellif, tarih yazıcılığının geçmişin gerçek ve doğru bir şekilde yeniden oluşturulması olduğunu iyi bilmektedir. Öyle görünüyor ki Kalhana, bu eserin yazımında önemli ölçüde İslâm tarihçiliğinden ve Hint Alt Kitası'na giden Müslümanlardan etkilenmiştir.¹⁹

Hint Alt Kitası'ndaki Müslüman tarih yazıcılığının başlangıcını, bölgede Türk hâkimiyetinin başladığı XIII. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Hatta ilk tarih kaynağı Sind havzasında yazılan *Fütûhu'l-Hind* ve *Sind*'dir, ancak tarih yazıcılığı geleneğinin gerçek manada Delhi Sultanlığı döneminde başladığı kabul edilmiştir. Delhi Sultanlığı döneminde Hindistan'ın vilayetlerinde tarih eserlerinin yazılmadığını söyleyebiliriz. Tarih yazıcılığı sadece Delhi merkezli gerçekleştirilmiştir. Arkeolojik bilgiler dışında XIII. ve XVI. yüzyıl arasında bölge yöneticileri kendi çabalarıyla tarih yazmaya çaba sarf etmemişlerdir. Delhi Sultanlığı tarihini aydınlatan eserler şu başlıklar altında telakki edilmelidir: Tarih kronikleri, tabakât kitapları, münşeât mecmuaları, tezkireler, seyahatnâmeler, nümizmatik kaynaklar ve epigrafik kaynaklar. Delhi Sultanlığı Devri siyasetnâmeleri arasında Fahr-i Müdebbir'in *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* ve Berenî'nin *Fetâvâ-i Cihândârî*; tarih kaynakları arasında ise Hasan Nizâmî'nin *Tâcü'l-me'âsir*, Seyfî Herevî'nin *Pîrâste-i târîhnâme-i Herât*, el-Avfî'nin *Cevâmî'u'l-hikâyât ve levâmi'u'r-rivâyât*, Minhâceddin b. Sirâceddin Cûzcânî'nin *Tabakât-i Nâsirî*, Fahr-i Müdebbir'in *Şecere-i ensâb-ı Mubârek Şâh*, Tâcuddîn Debîr'in *Besâtînu'l-uns*, Alâüddîn Atâ Melik b. Bahâiddîn Muhammed el-Cüveynî'nin *Târîh-i Cihângüşâ*, Şihâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Muhammed Nesevî'nin *Sîretü's-Sultan Celâleddîn Mengübertî*, İbn Fazlullah Yahyâ el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-ebşâr fi-memâlikü'l-emsâr*, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin *Külliyât*, Emîr Necmüddîn Hasen b. Alâ es-Siczî'nin *Külliyât*, Şair Çaçlı Bedrüddîn'in *Dîvân-i Bedr-i Çâçî* veya *Kasâid*, Sultan Fîrûz Şah Tuğluk'un *Fütühât-i Fîrûz Şâhî*, Abdülmelik İsmâî'nin *Fütûhu's-selâtîn*, Ziyâüddîn el-Berenî'nin *Târîh-i Fîrûz Şâhî*, Şems-i Sirâc Afîf'in *Târîh-i Fîrûz Şâhî*, Yahyâ b. Ahmed b.

¹⁷ Gorjy, “Hicri 3. yy. Erken Dönem Arap-İslam Tarihçiliğinde Hindistan”, 44.

¹⁸ Muhammad Samsuzzaman Racib, “Antik Çağdan Günümüze Müslüman Bengal'in Tarihyazımı ve Esasları”, *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 452.

¹⁹ Mohammad Mehdi Tavassoli, “Keşmir'de Farsça Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı”, *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 434-436. Erkan Göksu, “Gazneliler Tarihinin Kaynakları”, *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoguz Yayınları, 2022), 43-84.

Abdullah Sirhindî'nin *Târîh-i Mübârek Şâhî*, Abdulhamid Gaznevî'nin *Düstûru'l-elbâb fî ilmi'l-Hisâb* adlı eserleri sayılabilir.²⁰

Hindistan'da tarih yazıcılığının Bâbürlülerle zirveye ulaştığı görülmüştür. Bu noktada çalışmalar daha çok Farsça ve yanı sıra Arapça yazılmıştır. Bu durum Farsçanın Hindistan coğrafyasında gelişmesini, yaygınlaşmasını ve günümüze kadar gelen Fars-Türk-Hint sentezli bir tarihçiliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bâbürlüler tarih yazma geleneğini devletin himayesinde zirveye taşımıştır. Özellikle Ekber Şah döneminden (1556-1605) itibaren resmî tarihçiler, dönemin tarihlerini yazarak günümüze kadar ulaştırmışlardır. Bu sayede Bâbürlüler Devri Hindistan'ında sadece tarihsel literatürde değil aynı zamanda tarihyazım geleneklerinde de kesin bir ilerleme kaydedilmiştir.²¹ Bâbür Şah döneminin (1526-1530) en önemli eseri bizzat kendisinin kaleme aldığı *Bâbürnâme*²² ile *Divân*, *Aruz Risâlesi* ve *Mübeyyen* adlı eserlerdir. Hümâyûn Şah dönemi (1508-1556) tarihçileri ve eserleri arasında Haydar Mirza Duğlat'ın *Târîh-i Reşîdî*; Hândmîr'in *Meâsirü'l-mülûk*, *Düstûrü'l-vüzerâ* ve *Nâme-i Nâmî*, *Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdî'l-beşer*; Cevher Âftâbeci'nin *Tezkiretü'l-vâkiat*, Bayezid Bayat'ın *Tezkire-i Hümâyûn ve Ekber* ve Gülbenden Begüm'ün *Hümâyûnnâme*'si yer almaktadır.

Ekber Şah döneminde tarih yazıcılığında birtakım yeni gelişmeler yaşanmış ve bu gelişmeler sayesinde tarihi metinler daha sistematik ve kolay anlaşılır bir seviyeye getirilmiştir. Söz konusu gelişmeler arasında Farsçanın farklı şekil ve üsluplarda kullanılması, Bâbürlülerin geniş Hint tarihi içindeki yerinin ortaya çıkarılması, sosyoekonomik, dinî, siyasî ve etnik konuları ya da kimlikleri gözetilmeksizin farklı insan gruplarından bilgi ve istatistiklerle açıklamalarda bulunma gibi bazı özellikler dikkate şâyandır. Bununla birlikte; Mâverâünnehir, Horasan ve Hint Alt Kıtası arasında jeopolitik bir kopuş meydana getiren Şeybânî-Bâbürlü rekabeti sebebiyle Hint Alt Kıtası'na gelen birçok Türkistanlı bilim insanının çalışmaları da karma tarihyazımını şekillendirmiştir.²³ Ayrıca Ekber Şah, hanedanın Moğol ve Timurlu soyunu anlatan *Cengiznâme* ve *Târîh-i Elfî* gibi tarih kitaplarının yazılmasını emretmiştir.²⁴ Ekber Şah'ın sarayında isimleri önemle zikredilen tarihçiler ve eserleri arasında; Ebu'l Fazl Âllâmî'nin *Ekbernâme*, *Âyîn-i Ekberî*, *Mektûbât-ı Âllâmî*, *Münâcât-ı Ebu'l Fazl*; Molla Abdülkâdir Bedâûnî'nin *Müntehâbü't-tevârîh*; Hacı Muhammed Ârif'in *Târîh-i Ekber*; Nizâmeddîn Ahmed Herevî'nin *Tabakât-i Ekberî*; Bayezid Bayat'ın *Tezkire-i Hümâyûn ve Ekber*; *Târîh-i Elfî*; Abbas Han Sevanî'nin *Târîh-i Şîr Şahî*; Ahmed Yâdigâr'ın *Târîh-i Selâtîni Afgana* yer almaktadır. Dönemin diğer tarihçileri ise Ebu'l Feyzi, Nakîb Han Mevlânâ, Dâneşver, Nizâmuddîn Bahş, Emir Fethullah Şîrâzî, Todar Mal, Hacı Mansur, Mansing'dir.²⁵

Cihângîr Şah (1605-1627) ve Şah Cihân (1628-1658) dönemi kaynakları arasında Şah Cihângîr'in bizzat kendisinin kaleme aldığı *Tüzük-i Cihângîrî*; Muhammed Şerif Mu'temid Han'ın *İkbâlnâme-i Cihângîrî*; Hoca Kamgar Hüseyin'in *Me'âsir-i Cihângîrî*; Abdussettar'ın *Mecâlis-i Cihângîrî*; Havza Nîmetullah'ın *Târîh-i Han-ı Cihânî ve Mahzen-i Afgan*; Mirza Celâli

²⁰ Umut Kansoy, "Delhi Sultanlığı Devri (1206-1526) Kaynakları ve Tedkikler", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 69-120; Bilal Koç, "Delhi'de Kurulan Türk ve İslâm Devletlerinin Tarihi Kaynakları", *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), 115-168; Yasin Tekin, "Delhi Türk Sultanlığı'nın Hint Dillerindeki Tarihi Kaynakları", *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), 169-198.

²¹ Şahin, "Hindistan ve Bâbürlüler Döneminde", 224.

²² Zahirüddîn Muhammed Bâbür, *Bâbürnâme (Bâbür'un Hatıratı)*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970).

²³ Abdulkadir Macit, "Şeybânîler ve Bâbürlüler Rekabetinin (1500-1599) Meydana Getirdiği Jeo-Politik Parçalanma", *Kadim Akademi SBD* 8/1 (Temmuz 2024), 33-57; Abdullah al-Mamun, "Bâbürlü Altın Çağ'ının Tarihi, Tarihçileri ve Tarihyazımı: Cihângîr Şah (1605-1627) ve Şah Cihân Dönemi (1628-1658)", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 282.

²⁴ Lisa Balabanlilar, *The Emperor Jahangir: Power and Kingship in Mughal India* (London: I.B. Tauris, 2021), 4-6.

²⁵ Binod Bihari Satpathy, *Indian Historiography* (Bhubaneswar: Utkal University, 2018), 128-129.

Tabâtabâî'nin *Pâdişâhnâme*; Muhammed Emin b. Ebu'l Kâsım Kazvî'nin *Pâdişâhnâme* ve Abdülhamîd Lâhûrî'nin *Pâdişâhnâme* adlı eserleri bulunmaktadır. Evrengzîb döneminde (1658-1707) Mirza Muhammad Kâzım'ın *Âlemgîrnâme*, Bahtiyar Han'ın *Mir'âtü'l-Âlem*, Bhimsen Saxena'nın *Târîh-i Dilgûşâ* ve Şah Nevâz Han ve Abdulhay'ın *Me'âsiru'l-Umerâ* adlı eserler neşredilmiştir. I. Bahadur Şah'tan (1707-1712) II. Bahadur Şah'a kadar (1837-1858) olan dönemde ise Muhammed Ali b. Muhammed Sâdık Hüseyin Nisâbü'rî Burhânpurî'nin *Burhânü'l-futûh*, Rüstem Ali Şahâbâdî'nin *Târîh-i Hindî*, Gulam Basîr'in *Târîh-i memâlik-i Hind*, Ali İbrâhim Han Bahadur Azimâbâdî'nin *Târîh-i İbrâhim Han* ve Sarup Cand Hattrî'nin *Sahîhu'l-ahbâr* adlı eserleri yer almaktadır.²⁶

Evrengzîb'in ölümünden sonra Bâbürlü iktidarının zayıflama dönemi başlamış ve Bâbürlü topraklarında bağımsız veya yarı bağımsız Müslüman sultanlıklar ve eyalet yöneticiliği olan sûbedârlıklar kurulmuştur. Bu sûbedârlar, kendilerini Bâbürlü padişahlarının naibi olarak görmüşler ve bu sebeple bu yönetimlere nevvâblık adı verilmiştir. Kuzey Hindistan'daki Oudh Nevvâblığı (1732-1820), Bengal Nevvâblığı (1717-1880) ve Bopal Nevvâblığı (1707-1952) bu yönetimler arasındadır. Bopal Nevvâblığı'nda İskender Begüm, *Seyahatnâme ve Âyîn-i Skenderî*; Şâh Cihân Begüm, *Târîh-i Riyâset-i Bopâl*; Sultân Cihân Begüm ise *Tâcü'l-İkbâl* ve *Tüzük-i Sultânî* adlı eserleri kaleme almışlardır.²⁷ Bengal Nevvâblığı'nda Gulam Hüseyin Selim, *Riyâzu's-Selâtin*; Ebû Ömer Minhâceddîn b. Sirâc, *Tâbâkât-ı Nâsirî*; Ziyaüddîn Bârânî, *Târîh-i Fîrûzşâhî*; Hoca Abdulmelik Isamî, *Futûhu's-Selâtin*; Şemsu's-Sirâc Affî, *Târîh-i Fîrûzşâhî*; Yahya b. Ahmed b. Abdullah Sarhind, *Târîh-i Mübârekşâhî*; Emir Hüsrev, *Kirân'us-Sâdayîn*; Muhammed Kâsım Hindûşâh Esterâbâdî, *Kitâb-ı Gülşen-i İbrâhîmî* ya da diğer adıyla *Târîh-i Firişte*; Mirza Nathan, *Baharistân-ı Gâibî*; Sâdık, *Subhe Sadık*; Pandit Azad el-Hüseynî, *Nevbâhar-ı Mürşid Kuli Han*; Yusuf Ali, *Ahvâl-i Muhabbet Jang*; Kerem Ali, *Muzaffernâme*; Münşi Selîmullah, *Tevârih-i Bangala* ve Seyyid Gulam Hüseyin Tabâtabâî, *Siyeru'l-Muteahhirîn* ve *Riyazu's-Selâtin* adlı eserleri yazmışlardır.²⁸ Afgan kökenli Gurlular yönetiminde Lûdîler (1451-1526), Sûrîler (1540-1564) ve Kararaniler (1564-1576) dönemlerinde kaleme alınan tarih kaynakları ise şunlardır: Abbâs Servânî'nin *Tuhfe-i Ekbersâhî*, Abdullah'ın *Târîh-i Dâvûdî*, Şeyh Rizkullah Moştâkî'nin *Vâkıat-ı Moştâkî*, Hâce Nimetullah Herevî'nin *Târîh-i Han-ı Cihânî* ve *Mahzen-i Afğânî*, Ahmed Yâdigâr'ın *Târîh-i Selâtin-i Afâgine*'sidir.²⁹

Güney Hindistan'ın ilk bağımsız Müslüman sultanlığı olan Behmenîlere (1347-1527) dair bilgiler çoğunlukla Âdilşâhîler (1489-1685), Kutubşâhîler (1512-1686), Âsafcâhîler Haydarâbâd Nizamlığı (1724-1947) ve ayrıca Bâbürlüler dönemi kroniklerinde aktarılmıştır. Behmenîlerin çöküşünün ardından halefleri, özellikle Âdilşâhîler ve Kutubşâhîler döneminde birçok kronik yazılmıştır. Bunlar arasında Âdilşâhîler döneminde Refiüddîn İbrâhim Şîrâzî'nin *Tezkiretül-mülûk*, Mîr Hâşim Bîg Füzûnî Esterâbâdî'nin *Fütûhât-ı Âdilşâhî*, Mîrzâ İbrahim Zübeyrî'nin *Târîh-i Bîcâpûr*; Kutubşâhîler döneminde *Târîh-i Sultan Muhammed Kutubşâh*, Mîrzâ Nizâmüddîn Ahmed b. Abdullah Sâidî-yi Şîrâzî'nin *Hadîkatü's-Selâtin*, Ülfetî Yezdî'nin *Revâiyih-i Gülşen-i Kutubşâhî*, Mîrzâ Nûreddîn Muhammed Nimet Han'ın *Vakâyi-i Nimethân-ı Âlî*'yi özellikle zikretmeliyiz. Âsafcâhîler döneminde ise Mansaram Hûşâbî'nin *Risâle-i Derbâr-ı Âsafîye*, Girdhârî Lal Ahkar'ın *Târîh-i Zafere*, Mîr Âlem Bahâdır'ın *Mesnevî-yi Mîr Âlem*, *Hadîkatü'l-âlem*, Tecellî Ali Şâh Haydarâbâdî'nin *Vakâyi-i Dekken*, Gulâm Hüseyin Cevher'in *Mâhnâme*, Han Zamân Han Dihlevî'nin *Gülzâr-ı Âsafîye*, Münşi Kâdir Han Bîderî'nin

²⁶ Minhazul Abedin, "Evrengzîb Dönemi (1658-1707) ve Ardılı Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı", *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 347-351.

²⁷ Said Şirazi, "Bopal Nevvâblığı'nda (Bhopal) (1707-1952) Tarihyazımı", *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 413-430.

²⁸ Racib, "Antik Çağdan Günümüze Müslüman Bengal'in Tarihyazımı ve Esasları", 451-480.

²⁹ Said Şirazi, "Hindistan'da Afgan Kökenli Gurlular Yönetiminde Lûdîler (1451-1526), Sûrîler (1540-1564) ve Kararaniler (1564-1576) Dönemi Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı", *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 377-388.

Târîh-i Kutubşâhî, Tüzük-i Kutubşâhî, Abdulalîm Nasrullah Han Hîşekî Ahmedî Horcevî'nin Târîh-i Dekken'i yazıya geçirilmiştir.³⁰

Hint Alt Kıtası'nın kuzeyinde bulunan ve kıtanın tarih yazıcılığına katkısı ve etkisi konusunda önemli bir yer teşkil eden Keşmir'e dikkatlerimizi çevirdiğimizde orada da zengin bir literatürün olduğunu görürüz. Keşmir'de Farsça tarih kaynakları arasında anonim *Bahâristân-ı Şâhî*; Hasan b. Ali Keşmîrî, *Târîh-i Keşmîr*; Reîsü'l-mülk Haydarmelik Çârvârîhâ-yi Keşmîrî, *Târîh-i Melik Haydar Çadûre*; Mollâ Tevfîk Keşmîrî, *Ahvâl-i Keşmîr*; Pandit Narâyan Kawl, *Müntehibü't-tevârîh*; Refiuddîn Ahmed Gâfil-i Keşmîrî, *Nevâdiru'l-Ahbâr*; Râm Sihâm Kalanorî, *Esrâr-ı Samedî*; Hâce Muhammed Âzam Dîdemerî, *Târîh-i Keşmîr*; Muhammed Tefvîk, *Şâhnâme-i Keşmîr*; Muhammed Eslem, *Gevhernâme-i Âlem*; Mîr Sadullah Şâhâbâdî, *Bâğ-ı Süleymân*; Molla Muhammed Nizâmuddîn, *Vakâyî-i Nizâmîyye*; Abdülkâdir Han, *Haşmet-i Keşmîr, Târîh-i İmâdü'l-Mülk ve Târîh-i Câvis*; Molla Bahâeddin Hoşnevîs, *Lübbü't-tevârîh*; Molla Abdunnebî Hânîyârî, *Veczü't-tevârîh*; Senâullah Harâbâtî, *Râj Nâme*; Mîrzâ Seyfüddîn Keşmîrî, *Hülâsatü't-tevârîh ve Mûcizü't-tevârîh*; Pîr Gulâm Hasan Khuyhâmî, *Esrâru'l-ahbâr*; Hâcî Muhammed Muhyiddin Miskin, *Târîh-i Kebîr-i Keşmîr* ve Emîruddîn Pekhalî Vâl Keşmîrî, *Tahkîkât-ı Emîrî* adlı eserler bulunmaktadır.³¹

1.2.3. Daralma, Dönüşüm ve Çeşitlenme Dönemi (XIX-XX. yüzyıllar)

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Hint Alt Kıtası'nda mühim siyasî ve askerî gelişmeler yaşanırken henüz kapsamlı bir İngilizce kıta tarihi yazılmamıştır. Bu dönemde bölgesel tarihler kaleme alanlar veya Bâbürlü sultanlarının hayatlarını İngiliz kamuoyuna yansıtanlar sık sık bu ihtiyacı dile getirmişlerdir. Bu ihtiyaç ve Doğu Hindistan Şirketi'nin bölgedeki çıkarları ve faaliyetleri çerçevesinde başlayan ve daha sonra genişleme siyaseti neticesinde artan çalışmalar sömürge idaresinin hizmetine sunulmuştur. İngilizler kendilerinden önceki hanedanların tarihini ilk kez bir bütün olarak yazmaya Alexander Dow'un 1768'de yayımladığı *The History of Hindostan* adlı Hindistan tarihiyle başlamışlar ve Britanya Hindistanı'nın tarihini inşa etmeye girişmişlerdir. Dow'un Hint Alt Kıtası'nın tarihiyle alakalı ortaya koyduğu anlatının en önemli unsuru Hinduların yerliler yani Hint coğrafyasının sahibi, Müslümanların ise bu toprakların “yabancı istilacılar”ı olmasıdır.³² Dow sonrasında William Jones *The History of British India* adlı kitabında bir “Altın Çağ” anlatısı geliştirmiştir. Anlatıda Müslüman istilacıların beş bin yıllık altın çağa darbe vurduklarını iddia etmiştir.³³ 1817'de James Mill'in yayımladığı *The History of British India* adlı eser “istilacı Müslüman” imajına katkı sağlamış ve Hindistan tarihini sırasıyla “Antik Hindu”, “Müslüman Ortaçağ” ve “Modern Britanya Dönemi” şeklinde dönemlendirmiştir. Mill, Hindistan'ı etkin bir sömürge olarak kullanmak isteyen İngiliz projesine hizmet eden bu yaklaşımıyla Hinduları ve Müslümanları geçmişte birbirlerinden ayırmış ve söz konusu iki grubun tarihte sürekli olarak birbirleriyle çatıştıklarını iddia etmiştir.³⁴ Hint Alt Kıtası tarih yazımında son ve en büyük tahrifatı ise Henry Miers Elliot yapmıştır. *The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* adlı eseriyle Elliot, takriben bin yıllık Müslüman hâkimiyetini “karanlık çağ” olarak nitelendirmiş, Müslüman hükümdarların “tapınak yıkıcı istilacılar” ve “zalim ve despot” yöneticiler olduğu fikrini güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Bu

³⁰ Muhammed Abbasi, “Dekken'de Âdilşâhîler (1489-1685), Kutubşâhîler (1512-1686), Âsafçâhîler Haydarâbâd Nizamlığı (1724-1947) Dönemi Tarih Kaynakları ve Farsça Tarihyazımı”, *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 401-409; Cihan Oruç, “Behmenî Sultanlığı Bakıyesi Üzerine Kurulan Dekken Sultanlıkları Tarihi Kaynakları”, *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), 229-260.

³¹ Tavassoli, “Keşmir'de Farsça Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı”, 431-451.

³² Manan Ahmed Asif, *The Loos of Hindustan the Invention of India* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2020), 192.

³³ Barbara D. Metcalf - Thomas R. Metcalf, *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 78.

³⁴ Audrey Truschke, “Decolonizing”, *Indians Through Hindutva Ideological Control* (Erişim 8 Temmuz 2024).

sayede Elliot, Mill'in ortaya koyduğu dönemlendirme anlayışını devam ettirmiş ve Müslüman hâkimiyetini Hindu ve Müslümanların çatıştığı bir süreç olarak değerlendirmiştir.³⁵

Yukarıda dile getirildiği üzere İngilizlerin politik sömürgeciliği, Doğu Hindistan Şirketi'nin imparatorluk inşasıyla da bağlantılı olarak yeni ve manipülatif bir tarihyazımı sürecini başlatmıştır. Eğer muhakkak söylemek gerekirse bu süreç, yalnızca fethedilenlerin tarihinin fethedenler tarafından yazıldığı şeklinde olmamıştır. Aynı zamanda fethedilenin kendi tarih geleneğinin önce fetheden tarafından baskılandığı, sonra da yalnızca muzafferin sürdürebileceği bir okumaya dönüştürülerek kendine mal edilmesi şeklinde husule gelmiştir. Diğer bir ifadeyle bu süreç yerli hafızayı silmekten çok, bunu Avrupa çerçevesine oturtmaya ve dolayısıyla da Hristiyan tarihi içine "sürüklemeye" çalışmak şeklinde gerçekleşmiştir. Bahusus sürecin ana temasının, Hint Alt Kıtası'nı Britanya İmparatorluğu'na dahil etmenin uygunluğu ve faydalarını teşvik olduğunu belirtmemiz izahtan varestedir. O yüzden bahsi geçen isimlerin yayımladıkları tarihlerin tesiri kendi dönemleriyle sınırlı kalmamıştır. 1947'de Hindistan ve Pakistan ulus devletlerinin ortaya çıkışı öncesinde başlayan ve bölünmeden günümüze kadar devam eden tartışmalarda sömürge tarihçilerinin izleri net bir şekilde hissedilmiştir. Günümüzde hâlâ sömürge dönemine ait telif eserler ve tercümeler kullanılmakta ve Mill'in dönemlendirme anlayışı varlığını korumaktadır. Bilhassa Bağımsız Hindistan'da Müslüman karşıtı Hindu aşırı sağ siyasetin temel enstrümanlarından biri haline gelen bu tarihyazımı, Bâbürlüleri ve Müslüman sultanları istilacılar olarak sunmaya devam etmektedir.³⁶ Dahası günümüzde Pakistan ve Bangladeş de devlet yönetimini geniş ölçüde İngiliz sistemine dayalı olarak geliştirmiştir. Tüm bu menfi unsurlara rağmen sömürge tarihçilerinin ortaya attıkları iddiaların ve yaklaşımların doğru olmadığını ifade eden tarihçilerin çalışmaları da günden güne artmaktadır.³⁷

2. Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığında Lisanlar

Hint Alt Kıtası'nda günümüze gelinceye kadar Sanskritçe, Hintçe, Arapça, Farsça, Urduca ve yakın dönemde özellikle Doğu Hindistan Şirketi'nin etkisiyle İngilizce lisanları kullanılmıştır. Bu lisanlardan İslâm öncesi dönemde Sanskritçe; İslâmî dönemde Arapça, Farsça, Çağatayca, Urduca; İngiliz sömürgesi altında İngilizce ve Hint ulus devleti döneminde Hintçe'nin baskın olduğunu belirtebiliriz. Malum olduğu üzere Sanskritçe, Hint Avrupa dilleri ailesindeki en eski dillerdendir. Kalhana'nın *Rajatarangini* adlı eserini, Sanskritçe bilimsel tarihyazımının başlatıcısı olarak kabul etmek gerekir. Bu eser Ekber Şah döneminde Mollaşâh Muhammed Şâhâbâdî tarafından yapılan Farsça tercüme ile özetlenmiştir. Diğer taraftan Ebu'l Fazl da *Ekbernâme*'yi yazarken erişebileceği Sanskritçe metinleri ve bilgi sistemini kullanmıştır.³⁸

Süleyman et-Tâcir, 851'de Hint adaları ve şehirlerinde yaptığı yolculukların neticesinde Hint Müslümanları içinde Arapça bilen hiç kimseye rastlamadığını belirtmiştir.³⁹ İbn Battûta, uzun yıllar kadılık görevini yürüttüğü Delhi Sultanlığı döneminde ana dili olan Arapça ve bu topraklarda öğrendiği Türkçe ve Farsçayı birlikte kullanarak hem görevini yürütmüş hem de gündelik sorunlarını çözmüştür. Başlangıçtan Şah Velîyullah Dihlevî'nin yaşadığı 18. yüzyılın ilk yarısına kadar yapılan çalışmalar çoğunlukla Arapça ya da Farsça kaleme alınmıştır. Daha sonra bölgedeki Müslüman devletlerin zayıflaması sonucunda Fars

³⁵ Mahmut Cihat İzgi, "Britanya Hindistanı'nı Yaratmak: İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Hizmetkarları ve Hint Alt Kıtası'nda Tarihyazımı", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 483-501.

³⁶ Abdullah al-Mamun, *19. Yüzyılda İngiltere'nin Hint-Bengal Medrese Sistemine Etkisi: Lord Macaulay Eğitimi Politikası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-40.

³⁷ Michael H. Fisher, *Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, çev. M. Fatih Çalışır (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 10-14; Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King* (Stanford: Stanford University Press, 2017), 96.

³⁸ Satpathy, *Indian Historiography*, 127.

³⁹ Süleyman et-Tâcir, *Doğu'nun Kalbine Seyahat*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018), 35.

dilinin gittikçe önemini yitirmesiyle bölgedeki Müslüman halk arasında Urdu dilinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin oğulları sayesinde Urduca Kur'an çalışmaları kaleme alınmaya başlanmıştır.⁴⁰

Tarihçiliğinin yanı sıra Çağatay Türkçesinin en büyük şairlerinden biri olan Bâbü'r Şah, hayatını *Bâbü'rname* adlı eserinde adeta nakşetmiştir. Bâbü'r Şah dönemi ve sonrasında Türk dili, Türk kültürünün yayılması ve Türk nüfusun artması konularında halka baskı yapılmadığı ve bu konuda bir siyasetin de güdülmediği görülmektedir. Bâbü'r Şah'tan itibaren Çağataycanın bir edebiyat ve ilim dili olmasına yönelik çaba gösterilmiştir. Hatta Seydi Ali Reis'in Hindistan'da kaldığı dönemde Çağatay Türkçesini öğrenmesi ve bu dilde şiirler yazarak padişaha sunması mezkûr lisana olan ilginin bir tezahürüdür.⁴¹

Hindistan'da kültürel etkileşimin asıl etkisi İslâmiyet'in de varlık göstermesi sonucu özellikle Fars kültür ve dilinin bölgeye hâkim olmasıyla kendini göstermiştir. Kendi aralarında Türkçe konuşan Türkler resmî dil olarak ve tarihî kaynakların yazımında daha çok Farsçaya yer vermiştir. Bu sayede Türkler, Farsçanın, Türklerin fetihleriyle Sind, Hint ve yakın bölgelere yayılarak bu toprakların bilinen kültür mirasının dili olmasının yolunu açmışlardır. Hint Alt Kıtası'na gelen Türklerin tarihi üzerine Farsça ilk yazılar XIII. yüzyıla kadar izlenebilmektedir. Farsça, Delhi Sultanlığı döneminde hâkim dil olarak birçok alanda kendini göstermiştir. Bâbürlülerin de resmî dili Farsça olmuş, ancak bunun yanı sıra Arapça ve Türkçeden büyük ölçüde etkilenen Hintçe ve Urduca da yaygın olarak kullanılmıştır. Tarih yazıcılığında söz konusu dillerin etkisi hissedilirken, Farsçanın dönemin önde gelen eserlerinde baskın olduğu görülmektedir. O kadar ki Ekber Şah'ın huzurunda yapılan tartışmalarda kendilerini daha iyi anlatarak savunabilmek için Cizvit papazlarının dahi hükümdardan Farsça hocası talep ettikleri vâkidir. Bu vaka Farsça'nın bölgedeki ilim dili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dahası Farsça bilmeyen Hintliler de kısa sürede bu dili öğrenmişlerdir.⁴² Temsil gücü yüksek bir örnek olarak Şirvanlı Ahmed Hamdi'nin Hint Alt Kıtası'nda gezdiği tüm şehirlerde Farsça iletişim kurarak rahatlıkla insanlarla anlaşabilmesi, hatta tanıştığı birçok İngiliz memurla bu dilde konuşabilmesi Farsça'nın yaygınlığının bir diğer göstergesidir.⁴³ Yine Ekber Şah, kalıcı edebî-tarihî eserlerin yazılması ve klasik Hint metinlerinin Farsçaya tercüme edilmesi için müellif ve mütercimleri teşvik ederek Farsçaya çok büyük hizmet etmiştir. Farsçanın yaygın kullanılmasının nedenleri arasında Timurlular (1370-1507), Şeybânîler (1500-1599) ve Safevîler (1501-1736) arasındaki iktidar mücadeleleri sonucunda Herat'taki ilim adamlarının Hindistan'a göç etmelerinin de etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁴⁴ Safevî hakimiyetinin son dönemlerine kadar devam eden göç sebebiyle Bâbürlülere sığınan 745 kadar şairden 259'unun sadece Ekber Şah döneminde gelmiş olduğunu ehemmiyetine binaen belirtmemiz uygun olacaktır.⁴⁵

1837'de Hindistan'da İngiliz yönetimi altındaki bölgelerde İngilizcenin resmî dil olmasıyla Farsçanın yerine Urduca desteklenmiş, dolayısıyla Hint toplumunda Farsçanın kullanımı düşüşe geçmiştir.⁴⁶ 1857 Ayaklanması'nın⁴⁷ bastırılmasından sonra İngilizceyi

⁴⁰ Nur Uddin, "Hint Alt Kıtası'nda Kur'an Çalışmaları ve İngiliz Sömürgeciliği: Tarih Yazımsal Bir İnceleme", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 577-578.

⁴¹ Seydi Ali Reis, *Mir'atü'l-Memâlik*, haz. Ömer Tellioglu (İstanbul: Kitabevi, 2021), 53-56.

⁴² Muzaffar Alam, *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Siyaset Kültürünün İnşası*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 164-172.

⁴³ Şirvanlı Ahmed Hamdi, *Seyahatnâme Hindistan, Svat ve Afganistan*, haz. Fatma Rezan Hürmen (İstanbul: Arma Yayınları, 1995), 126.

⁴⁴ Abdulkadir Macit, "Şeybânîler ve Safevîlerin Kuruluş Dönemi (1500-1524) Rekabetlerinin Meydana Getirdiği Jeo-Politik Parçalanma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 666-688.

⁴⁵ H. Hilal Şahin, "Ekber Şah Dönemi'nde (1542-1605) Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 251.

⁴⁶ C. A. Story, "The beginnings of Persian printing in India", *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, ed. Jal Dastur Cursetji Pavry (London: Oxford University Press, 1933), 457-458.

resmî dil yapma konusunda İngilizler hızlı politikalar geliştirmişlerdir. Bununla bağlantılı olarak sömürge eğitim sistemi oluşturmuşlardır. Bu sistem Müslümanların yüzyıllar içinde geliştirdikleri müfredatı değiştirmiş; onun yerine, sadece sömürgecilerin çıkarlarını koruyacak Batılı tarzda laik bir müfredat uygulamaya konulmuştur. Bu durum resmî dilin Farsçadan İngilizceye çevrilmesi ile daha büyük bir olumsuz etki meydana getirmiştir.⁴⁸ Dahası Hindistan'da İngiliz sömürgesiyle aynı zamana denk gelen Haydarâbâd Nizamîliği döneminde Farsça ve Urduca kitapların yanı sıra İngilizce tarihyazımı da geniş bir şekilde revaç bulmuştur.⁴⁹ Sonuç itibarıyla Farsça, Urduca, Arapça ve Hindistan'daki diğer Brahmi alfabesi gibi farklı dillerdeki eserlerin basımı düşüşe geçmiştir.

3. Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığında Türler

Müslümanlar tarih yazıcılığının teşekkülünü gerçekleştirdikleri Hicaz, Bîlâdüşşâm, Irak ve Horasan bölgelerinden sonra söz konusu tecrübelerini Hint Alt Kıtası'na da taşımışlardır. Bu konuda Hint Alt Kıtası'nda özellikle Bâbürlüler döneminde otobiyografi, şiir koleksiyonları, etik incelemeler, mektuplar, teknik nesir, tavsiye literatürü (nasihatnâmeler), biyografik sözlükler ve tabii ki siyasî tarihler, dinle ilgili temalar üzerine zengin bir literatüre dayalı külliyatla tarih yazıcılığının canlandığını söylemek mümkündür.⁵⁰ Burada İslâm tarih yazıcılığının X. asırda teşekkül eden siyer, megâzî, genel ve özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri şeklinde gelişen dört ana türünün, kıtada geliştirilerek sürdürüldüğü izah edilecektir.⁵¹

Genel tarihler kapsamında Hândmîr'in *Hulâsatü'l-ahbâr fî beyânî ahvâlî'l-ahyâr* isimli eseri genel bir dünya tarihi mesabesindedir. Ebû Ömer Minhâceddin b. Sirâc'ın *Tâbâkât-ı Nâsirî* adlı eseri de esasen Müslüman dünyanın genel bir tarihi hüviyetindedir.

Özel tarihler kapsamında tabakât, terâcim, biyografi, hatırat, otobiyografi, seyahatnâmeler, münşeât mecmuaları, manzum eserler ile hanedan ve sultanlara dair kaleme alınmış eserler zikredilebilir. Bu kapsamda hanedan tarihi yazımı Hint Alt Kıtası'nın en fazla sayıda eser üretilmiş türlerinden birisidir. Ekber Şah'tan itibaren tarihçilerin öncelikli olarak ele aldıkları mesele Müslüman Hindistan tarihinin incelenmesi olmuştur. Bir hanedanın tarihi, hanedanın hatırası olarak hizmet ettiğinden Ekber Şah, Hz. Peygamber'in vefatından İslâm'ın ilk bin yılının (*Târih-i Elfi*) tamamlanmasına kadar Müslüman hükümdarların yazılı bir tarihinin olmasını önermiş ve bu eser meydana gelmiştir. Bu hususta Keşmir özelinde de iki eseri belirtmeliyiz. Bu eserlerden ilki Refiuddin Ahmed Gâfil-i Keşmîrî'nin *Nevâdirü'l-Ahbâr*'ı, ikincisi ise Keşmir tarihçisi ve destan şairi Kalhana'nın *Rajatarangini* adlı eseridir.

Özel tarihlerin diğer bir türü, sultanların saltanatını ele alan eserlerdir. Bu kapsamda genellikle hükümdarlar veya sarayda görevli tarihçiler önemli eserler yazmışlardır. Bu eserler, adlarından da anlaşılacağı gibi hükümdarlara adanmıştır ve çoğunlukla onlarla ilgili olayları ele almaktadır. Bu tür içerisinde Delhi Sultanlığı döneminde Sultan Fîrûz Şâh'ın

⁴⁷ Hint Alt Kıtası'nda Doğu Hindistan Şirketi'nin despot bir yapıya bürünmesi dolayısıyla meydana gelen en ciddi ayaklanmadır. Bu hâdise İngilizler tarafından ayaklanma, isyan, başkaldırı gibi kelimelerle ifade edilirken Müslümanlar ve Hindular 1857 hadisesini daha çok "Bağımsızlık Savaşı" olarak görme eğilimindedirler. Sipahi Ayaklanması olarak adlandırılan bu ayaklanma 10 Mayıs 1857 tarihinde Bengal ordusundaki sipahilerin isyan etmesiyle başlamış ve toplumun farklı kesimlerinin katılımıyla kısa sürede başta Delhi olmak üzere farklı bölgelere yayılmıştır. On binden fazla İngiliz askerinin ve milyonlarca Hintlinin yaşamını yitirdiği ayaklanma Bâbürlü İmparatorluğu'nun son bulması, 1947'ye dek sürecek Sömürge Hindistanı döneminin başlaması, Doğu Hindistan Şirketi'nin yetkilerinin ortadan kaldırılarak doğrudan Londra'ya bağlanması, Müslümanların ayaklanmanın tek sorumlusu olarak görülerek her alanda hak kaybına uğraması gibi çok önemli sonuçlar doğurmuştur (Deniz Çıkılı, *1857 Hint Ayaklanmasında Ulemânın Rolü* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 68-91).

⁴⁸ al-Mamun, "19. Yüzyılda İngiltere'nin Hint-Bengal Medrese Sistemine Etkisi", 54-56, 65-72, 65-69.

⁴⁹ Ali Rızâ Nakavî, *Tezkire-nivîsî-yi Fârsî Der Hindistân ve Pâkistân* (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1343), 580.

⁵⁰ Satpathy, *Indian Historyography*, 127; Fisher, *Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, 10-14.

⁵¹ Abdulkadir Macit, "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 107-114.

saltanatını içeren Ziyâüddîn Bârânî ve Şems-i Sirâc Afîf'in aynı adı taşıyan *Târih-i Fîrûz Şâhî* eserlerini, Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk'un *Fûtuhat-ı Fîrûz Şâhî*'sini ve anonim *Sîret-i Fîrûz Şâhî* adlı eseri sayabiliriz. Bu tür, Bâbürlüler döneminde *Ekbernâme*, *Cihângîrnâme*, *Hümâyûnnâme*, *Şâhçihânnâme* ve *Âlemgîrnâme* isimleri ile dikkat çekmiştir. Bunlar arasında ilkin *Hümâyûnnâme*'ye örnek olarak Mirza Haydar'ın *Târih-i Reşîdî*⁵² ve İbrâhim b. Cerîrî'nin *Târih-i Hümâyûn*, Gülbenden Begüm'ün *Hümâyûnnâme*,⁵³ Bayezid Bayat'ın *Tezkire-i Hümâyûn* ve Ekber, Mihter Cevher'in *Tezkiretü'l Vâkıyât-ı Hümâyûn* ve Hândmîr'in *Kânûn-i Hümâyûn* serlevhalı eserlerini belirtebiliriz. Ebu'l Fazl'ın *Ekbernâme*, Muhammed Tahir'in *Şah Cihânnâme*, Muhammed Kâzım b. Muhammed Âmin'in *Âlemgîrnâme* ve Âkil Râzî Han'ın *Vâkıat-ı Âlemgîrî* adlı eserleri de *Ekbernâme* türünün temsil gücü yüksek örnekleri olarak zikredilebilir.⁵⁴ *Âlemgîrnâme*'ye örnek olarak Evrengzîb'in ölümünden sonraki birkaç yıl içinde Sâki Müstaîd Han *Meâsir-i Âlemgîrî*'yi kaleme almıştır. *Âlemgîrnâme* örneğinde basılmamış Farsça eserler de vardır. Bunlar arasında Hâtım Han'ın *Âlemgîrnâme*, Muhammed Mâsum'un *Târih-i Şah Şûcâ* ve Ebu'l Fazl Ma'mûrî'nin *Târih-i Evrengzîb* eserleri yer almaktadır.⁵⁵

İslâm bilim geleneğinde milletlerin neseplerinin ve tabakâtının tasnifinde Hint Alt Kıtası'nın yerini tanımlamak, onun üzerine yapılan literatür üretimini ortaya koymak, tanıtmak ve İslâm kültüründe bu türden bir bilimi destekleyenlerin ilgisini çekmek, ancak Hint Alt Kıtası'nı ilme konu bir mesele haline getirmekle mümkün olmuştur. Bu maksatla *Ahbârü't-tivâl*, Hintlilerin erken dönem neseplilerindeki yerlerini gösteren ilk eserlerinden olmuştur.⁵⁶ Taberî de meseleyi tartışmıştır.⁵⁷ Bâbürlü tarihçileri tarih disiplininin bu türünden hareketle, hem Hint Alt Kıtası'nda Müslümanların hâkimiyet tarihini hem de havzanın bilginlerinin başarılarını kaydetmişlerdir. Bu bağlamda örneğin Nizâmuddîn Ahmed Herevî, İslâmî dönem Hint Alt Kıtası tarihini bütünüyle ihtiva eden bir eserin bulunmadığını dikkate alarak *Tabakât-ı Ekberî* adıyla anılan eserini; 1626'da Lahor'a gelen Mutribî ise 292 şairin hayatı ve eserlerine dair hazırladığı *Nusha-yi Zebâ-yi Cihângîr* adlı tezkiyesini kaleme almıştır.⁵⁸

Biyografik literatür kapsamında yazılan eserlere hükümdarların otobiyografileri, özel biyografiler, soyluların anıları ve biyografik sözlükler dahil edilebilir. Bâbürlü tarihçiliğinde otobiyografiler, anılar ve tarihçilerin kişisel gözlemleri tarihyazımında ilk başvuran eser türleri arasında yer almaktadır. Hatta bazı hükümdarlar otobiyografilerini bizzat kendileri kaleme almışlardır. Bâbürlü hükümdarlarının bizzat kaleme aldıkları otobiyografik anlatılar arasında Bâbürlü Şah döneminde Bâbürlü'nün *Bâbürnâme*, Bâbürlü Şah'ın kızı Gülbenden Begüm'ün *Hümâyûnnâme*, Bâbürlü'nün yeğeni Muhammed Haydar Mirza Duğlat'ın hatıralara dayanan kısımları ile *Târih-i Reşîdî*'si yer almaktadır. Cihângîr Şah döneminde bizzat kendisinin kaleme aldığı *Tüzük-i Cihângîrî* bulunmaktadır. Ekber Şah döneminde ise onun isteği üzerine Bayezid Biyat ve Cevher Âftâbecî hatıralarını kitap haline getirmişlerdir. Bunlarla birlikte yine bu dönemde Alâüddeve-i Kazvî'nin *Nefâ'isü'l-me'âsir* adlı eseri Ekber Şah hakkında yazılan ve biyografik malzeme içeren bir hatıradır. Evrengzîb (Pâdişâh-ı Gâzî Âlemgîr Ebü'l-Muzafer Muhammed Muhyiddîn Evrengzîb) döneminde ise onun mektupları döneme ışık tutması açısından kayda değerdir.

⁵² Mirza Haydar Duğlat, *Târih-i Reşîdî, Geride Bıraktıklarımızın Tarihi*, çev. Osman Karatay (İstanbul: Selenge Yayınevi, 2006). Bu eserin isminde Hümâyûn adı geçmese de eser Hümâyûn'un saltanatını ele almaktadır.

⁵³ Gülbenden, *Hümâyûnnâme*, çev. Abdürrab Yelgar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987).

⁵⁴ Satpathy, *Indian Historiography*, 128; Mehmet Alpar, "Ana Hatlarıyla 16. Yüzyılda Bâbürlü Tarihinin Kaynakları (Hatırat ve Kronikler)", *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoguz Yayınları, 2022), 261-288.

⁵⁵ Audrey Truschke, *Aurangzeb: The Man and the Myth* (India: Penguin Random House, 2017), 121.

⁵⁶ Dineverî, *Ahbârü't-tivâl*, 25-29, 59-60.

⁵⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1/125-135, 134, 142-145.

⁵⁸ Ahmet Aydın, "Hint-İslam Kültürünün ve İlim Geleneğinin Kaynaklarından Biri Olarak Seyahatnameler", *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Şefaattin Deniz vd., (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 531-532.

Hint edebiyatında İslâm hakimiyeti öncesinde seyahatnâmelerin gelişmiş bir tür olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Sanskritçe, Tamilce, Pali ve Prakrits dillerinde bu türe dair meşhur örneklerin bulunmaması bu tespiti desteklemektedir.⁵⁹ Bunun sebeplerinden birisi Hintçedeki “bhraman” (seyahat) kelimesinin Sanskritçe “bhram” (hata etmek) kökünden türetilmesi ve Hintlilerin dünya görüşlerinde başıboş ve bir amaç olmaksızın gezmenin hoş karşılanmamasıdır. Durum böyle olmasına rağmen gerek Müslümanlar gerekse de yabancı seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnâmeler Hint Alt Kıtası hakkında çok ayrıntılı malumatlar sunmuşlardır. Hint Alt Kıtası'nı farklı yönleri ile tanıtan en kapsamlı ve en fazla ilgi gören seyahatnâmelerden birisi İbn Battûta'nın Delhi Sultanlığı hanedanlarından biri olan Tuğlukların (1320-1414) ilk yıllarını tasvir ettiği eseri olmuştur.⁶⁰ 1640-1641 yılları arasında İngiliz Coryat, Hollandalı Johannes De Laet ve Portekiz Friar Sebastian Manrique bölgeye seyahat etmiştir. Bu seyyahların yazıları, Lahor ve diğer Bâbürlü şehirlerinin sosyo-kültürel ve fiziksel gelişimi hakkında bilgi vermektedir.⁶¹ Bu bilgiler Avrupalıların işgal öncesi ön hazırlıklarını yapabilmeleri için önemli bir görev üstlenmiştir. Faraz Anjum'a göre bu, esasen gerçek tarihi çarpıtarak sadece kendi manevî çıkarlarını gözetten bir sömürge projesidir.⁶² Anjum'un ifade ettiği bu sömürge/sömürgeleştirme projesine yani bölgenin tarihini keşfetmek amacıyla yabancı seyyahların anlatılarına sonraki dönemde, içerde olup biteni dışarıdan bir gözle gördükleri için çok büyük önem verilmiştir. Bunlar arasında İngiliz seyyahlar Father Thomas Stephens'in *Krista Purana*, William Hawkins'in *The Hawkins Voyage*, Nicholas Withington'un *Early Travels in India*, Thomas Coryat'ın *Greeting from the Court of the Great Mogul (Baburid)*, Sir Thomas Roe'nin *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul, 1615-1619, as Narrated in His Journal and Correspondence*, Edward Terry'nin *A Voyage to the East Indies*, Peter Mundy'nin *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667* ve Henry Lord'un *A Display of Two Foreign Sects in the East Indies* adlı eserleri sayılabilir. Fransız seyyahlar arasında Jean-Baptiste Tavernier, *Travels in India* ve *Les Six Voyages de Monsieur Jean-Baptiste Tavernier*; Francois P. Bernier, *Travels in the Moghal Empire* Francois Bernier and Vincent A. Smith, *Travels in the Mogul Empire A.D. 1656-1668* ve Jean de Thévenot, *Voyages en Europe 1652-1662* eserleri dikkat çekicidir. İtalyan seyyah Niccolao Manucci'nin *Storia Do Mogor or Mogul India* adlı eseri de önemlidir.⁶³

Bâbürlü sultanlarının bizzat mektuplarından veya konuşmalarından derlenmiş olan münşeât mecmuaları da oldukça büyük önem arz etmektedir.⁶⁴ Evrengzîb'in bizzat kendisinin kaleme aldığı veya konuşmalarından derlenip telif edilmiş üç mektup koleksiyonu vardır. Bunlar; *Âdâb-ı Âlemgîrî*, *Ruka'ât-ı Âlemgîrî*⁶⁵ ve *Ahkâm-ı Âlemgîrî*⁶⁶ dir. Bu türe diğer bir örnek ise Mîr Nizâm Ali Han'ın *Ruka'ât-ı Mîr Âlem* ile III. Mîr Ali Ekber Han'ın Âsafcâh döneminde yazdığı mektup mecmuası verilebilir.⁶⁷

Âyinnâme, devlet ve toplum hayatında örf ve âdetlerden kaynaklanan merasim ve teşrifat kurallarıyla her seviyedeki devlet adamının uyması istenen kaideleri ihtiva eden

⁵⁹ Muzaffar Alam - Sanjay Subrahmanyam, *Keşifler Çağında Hint-İran Seyahatleri 1400-1800*, çev. Nihan Aksoy (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 31.

⁶⁰ İsmail Hakkı Göksoy, “İbn Battûta'ya Göre Güneydoğu Asya Ülkeleri”, *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 49-70.

⁶¹ Hami Demir, “Bâbürlü Devleti'ne Dair Seyahatnâmeler”, *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*, ed. Cihan Oruç, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), 383-432.

⁶² Faraz Anjum, “European Travel Writing and Western Perception of Indo-Muslim Civilization in India in the Seventeenth Century”, *Journal of the Research Society of Pakistan* 44, no. 02 (2007): 128.

⁶³ al-Mamun, “Bâbürlü Altın Çağı'nın Tarihi, Tarihçileri ve Tarihyazımı”, 295-308.

⁶⁴ Truschke, *Aurangzeb: The Life And Legacy*, 96.

⁶⁵ *Ruka'ât-ı Âlemgîrî: Bâbürlü Padişahı Âlemgîr Evrengzîb'in Mektupları*, çev. H. Hilal Şahin ve Vedat Meral (İstanbul: Selenge Yayınlar, 2024).

⁶⁶ Enver Konukçu, “Bâbürlüler: Hindistan'daki Temürlüler”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel vd., (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 8/744-760.

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Raziüddîn b. Nüreddîn Mîr Âlem, *Hutût-i Mîr Âlem (Bâg-ı Bahâr)*, thk. Refik Fâtımâ (Haydarabad-Dekken: Kitâbhâne ve İdâre-i Tahkik-i Mahtûtât-ı Şarkî, 1998).

kitaplara verilen genel addır. Bunun müstesna örneği İskender Begüm'ün *Âyîn-i Skenderî*'sidir. Kitap *âyinnâme* tarzında; halka nasıl davranılacağı, haleflerin eğitimi, tahta kimin geçeceği meselesi gibi yönetim ile alakalı çeşitli konulara dair yazılmıştır.⁶⁸

Özel tarihler kapsamında üzerinde durulması gereken son tür manzum eserlerdir. Bu tür, İran tarihyazıcılığında İlhanlılar döneminden (1256-1353) itibaren yaygınlık kazanmıştır. Bu gelenek daha sonraki dönemlerde Hint Alt Kıtası'ndaki tarih yazıcılığında da etkili olmuştur. Bu konuda ilk olarak, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinin de yazıldığı dönemde yaşayan Senâullah Harâbâtî'nin iki mesnevi içeren *Maharacanâme*'sini örnek verebiliriz. İkinci örnek Abdülvahhâb Şâyık'ın Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sine öykünerek yazdığı 60.000 beyitlik *Târîh-i Keşmîr*'idir. Bunlara ekleyebileceğimiz diğer örnekler ise Delhi Sultanlığı döneminden Abdülmelik İsâmî'nin *Fütûhu's-selâtîn* ve Emîr Hüsrev Dihlevî'nin *Külliyât*'ında yer alan *Kiranu's-sa'deyn*, *Miftâhu'l-fütûh*, *Devalrani Hızır Hân*, *Heşt beheşt*, *Noh sipih* ve *Tuğlunâme* adlı tarihi mesnevîleridir.⁶⁹

X. asırda İslâm dünyasında coğrafya edebiyatı ve bölgesel tarihler çoğalmıştır. Coğrafya türünde eser yazanlar genellikle kâtipler ve seyyahlar olmuştur. Hindistan hakkında var olan büyük bir miras, *Sind'in Fethi* söylemiyle Müslümanların Sistan sınırlarında bulunma süreçlerini aktaran ilk İslâmî fetih kaynaklarının ortaya konmasıyla birleşmiştir. Ardından Ya'kûbî ve İbn Hurdâzbih gibi Müslüman âlimler tarafından yazılan *el-Buldân* isimli eserlerde coğrafi sınırlar hakkında verilen bilgiler de bu kaynaklara eklenmiştir. Bölgesel tarihlere ise Mirza Nathan'ın *Bahristân-ı Gaybî*⁷⁰ ve Molla Muhammed Kâsım Hinduşâh Esterâbâdî Firişte'nin *Kitâb-ı Gülşen-i İbrâhîmî* veya *Târîh-i Firişte*'si örnek olarak verilebilir.⁷¹

4. Hint Alt Kıtası'nda Tarih Yazıcılığında Sultan ve Tarihçi Münasebeti

Tarih boyunca sultanların sarayları sadece siyasî ve idarî işlerin değil aynı zamanda ilmî çalışmaların da merkezi olmuştur. Bu merkezîyet, tarihçilerin ilmî çalışmaları için gereken maddî imkanları, kitapları, kütüphaneleri ve teşvikleri barındırmıştır. Bu şartlar tarihçiler için saray ile irtibat içinde olmayı zarurî kılmıştır. Bu birlikte tarihçiler, devletin kimliğini tahkim ederken; yöneticiler ise tarihçilerin çalışmaları için tüm imkanları seferber etmişlerdir. Sultanlar, yıllık kayıtlar ve anlatılar üreten resmî saray tarihçilerini görevlendirmişler ve onları denetlemişlerdir. Buraya kadar belirttiğimiz hususlar sultan ve tarihçi münasebetinin daha çok müspet tarafını ortaya koyarken bundan sonraki ifadelerimiz bunun menfi tarafının da olduğuna dikkat çekmektedir. Hükümdara sunulmak üzere veya bir haminin himayesinde kaleme alınan kaynaklar fiilî olarak bir güç hâline gelen hanedanın, kitlelere ve geleceğe yönelik meşruiyetinin lafzen inşasını icra etmişlerdir. Diğer taraftan kaynakların himayesinde olan sultanın olumsuzlukları hakkında bilgiler vermesi çok mümkün olmamıştır. Dolayısıyla burada mezkûr eserlerin başka kaynaklar ile karşılaştırılarak kullanılmasının gerektiğini belirtmemiz yerinde olacaktır.

Hint Alt Kıtası'nda sultan ve tarihçi münasebetinde ilkin Emîr Hüsrev'in *Kirânu's-sâ'deyn* veya *Mecmâ'ü'l-avsâf* adlı mesnevîsini Sultan Keykubâd'ın ricası üzerine tamamladığını belirtebiliriz. Ayrıca Ekber Şâh döneminde kaleme alınan *Târîh-i Elfî*, Ebu'l Fazl'a yardım etmek üzere yetkin kişilerin istihdam edildiği bir ofisin oluşturduğu ve tüm arşiv malzemelerinin tarihçilerin emrine verildiği bir ortamda yazılmıştır. Yine Abbâs Servânî *Tuhfe-i Ekberşâhî* adlı eserini Ekber Şâh'ın emriyle yazmıştır. Dahası Muhammed Şerîf Mu'temid Han *İkbâlnâme-i Cihângîrî* adlı eserini Cihângîr'in isteği üzerine ve doğrudan gözetimi altında tertip etmiştir. Afgan tarihçi Ahmed Yâdigâr, Bengal'de Kararani Hanedanı'nın son padişahı Dâvûd Şâh Kararani'nin isteğiyle *Târîh-i Dâvûdî'yi* yazmaya

⁶⁸ Şirazi, "Bopal Nevvâblığı'nda (Bhopal) (1707-1952) Tarihyazımı", 420.

⁶⁹ Kansoy, "Delhi Sultanlığı Devri (1206-1526) Kaynakları ve Tedkikler", 97-107, 111-112.

⁷⁰ Racib, "Antik Çağdan Günümüze Müslüman Bengal'in Tarihyazımı ve Esasları", 465-466.

⁷¹ Abbasi, "Dekken'de Âdilşâhîler", 392.

başlamıştır.⁷² Mîrzâ Nizâmüddîn Ahmed b. Abdullah Sâidî-yi Şîrâzî *Hadîkatü's-selâtîn* adlı eserini Şeyh Muhammed b. Hâtûn Âmulî'nin isteği üzerine yazmıştır.⁷³ Ülfetî Yezdî *Revâiyih-i Gülşen-i Kutubşâhî* adlı eserini Abdullah Kutubşâh için kaleme almıştır.⁷⁴ Son olarak Mahmud el-Belhî de *Bahru'l-esrâr fî menâkibi'l-ahyâr* adlı seyahatini Nazar Muhammed Han'ın isteği üzerine kaleme almıştır.⁷⁵

Tarih yazıcılığında sultanın desteği “hamilik” veya “patronaj” şeklinde ifade edilmiştir. Sözüne ettiğimiz bu ifadeler esasında “resmî veya saray tarihçiliği”ni tanımlamaktadır. Saray tarihçileri dönemin tarihine dair çalışmalarda en önemli rolü oynamışlardır. Çok sayıda tarihçi; eserlerini hazırlamak, kendi tarihsel anlatımlarını geliştirmek için devletin kaynaklarını kullanmışlardır. Bu hususta Gazneliler döneminde Bîrûnî, Gazne Sultanı Mahmud (998-1030) ile derin ve samimi bir münasebet bağı kurmuştur. Sultan Mahmud'dan sonra Mesud (1030-1041) ve Mevdûd (1041-1049) döneminde de yaşayan Bîrûnî onlardan da teveccüh görmüştür. Fahreddin Mübârek Şâh, Gazneli hükümdarı Hüsrev Melik (1160-1186), Gurlu hükümdarı Mu'izzeddîn Muhammed b. Sâm (1203-1206) ve Delhi Sultanlığı hükümdarlarından Kutbeddîn Aybeg (1206-1210) ve Şemseddîn İltutmuş'un (1210-1236) hizmetlerinde bulunmuş ve *Âdâbü'l-harb ve's-şecâ'a* adlı eserini Şemseddîn İltutmuş'a takdim etmiştir.⁷⁶

Resmî tarihçiliğe örnek olarak Gurlular döneminde Seyfi Herevî'yi zikredebiliriz. Herevî, *Mecmuâ-yi Gıyâsî* adlı eserini yazmaya başlayıp bu eseri Gurlu Melik Gıyaseddin'e hediye edince yeniden onun itimadını kazanmıştır. Daha sonra Melik Gıyaseddin, Herevî'yi *Târfihnâme-i Herât* adlı kendi dönemine kadar Herat tarihini yazmaya memur etmiştir.⁷⁷ Delhi Sultanlığı'nda resmî tarihçiliğe örnek olarak Sultan Muhammed b. Tuğluk'un (1325-1351) isteğiyle Delhi'de 7 yıldan fazla taht kadılığı hizmetinde bulunan İbn Battûta'yı zikredebiliriz. Onun eseri yazılış yöntemi ve konusu bakımından daha çok seyahatnâme türünde kaydedilse de bu özelliğinin yanı sıra resmî belgelere ulaşım imkânı olduğundan Delhi Sultanlığı'yla ilgili kısımlarının resmî tarih özelliği taşıdığını dile getirebiliriz. Diğer taraftan Hasan Nizâmî, Delhi'de Sadr-ı Alâ Şerefülmülk ile tanışmış ve onun himayesine girip saraya intisap etmiştir. Nizâmî, Sultan Aybeg'den sonra Sultan İltutmuş'un da himayesine mazhar olmuştur.⁷⁸

Bâbürlülerin Hint Alt Kıtası'na hâkim olmasıyla birlikte tarih yazma geleneği devletin himayesinde zirveye ulaşmış ve saray tarihçileri Bâbürlü tarih yazıcılığının temel bir unsuru olmuştur. Bâbürlü dönemi tarihçiliğinin en baskın özelliği, Evrengzîb dönemine kadar neredeyse tüm Bâbürlü sultanları tarafından atanan resmî tarihçiler tarafından tarih yazma geleneğinin olmasıdır. Bu hususta Bâbürlü padişahlarının hemen hemen hepsinin ilim ve edebiyata önem veren kimseler olmasının da etkisi büyüktür. Bu yüzden Bâbürlü tarihçileri genellikle hükümdarlar veya hanedanın ileri gelenleri tarafından himaye edilen kişiler olup aynı zamanda idarî makamlarda da görev almış ve resmî tarihçiler olarak dönemi ayrıntılı bir şekilde yazmışlardır.⁷⁹ Bu süreç Bâbürlü Şâh ve Hümayûn ile başlayıp Ekber Şâh döneminde zirvesine ulaşmıştır. Bu noktada Ekber Şâh'ın yakın bir veziri olan Ebu'l Fazl örnek verilebilir. Yine Cevher Âftâbeci, Heybetpûr Bînî'ye muhassıl (vergi memuru) tayin

⁷² Şirazi, “Hindistan'da Afgan Kökenli Gurlular”, 383-384.

⁷³ Mîrzâ Nizâmüddîn Ahmed Sâidî-yi Şîrâzî, *Hadîkatü's-selâtîn*, thk. Ali Asgar Bilgrâmî (Haydarabad-Dekken: Silsile-i Matbûât-ı İdâre-i Edebiyât-ı Urdû, 1961), 3-4.

⁷⁴ Ülfetî Yezdî, *Revâiyih-i Gülşen-i Kutubşâhî: Der Şerh-i Ahvâl-i Kutubşâh ve Evlâd u İhtisâsât-ı Ū* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî), nr. 2136, 7, 11-26.

⁷⁵ B. A. Akhmedov, “The “Bahr al-Asrar” of Mahmud B. Vali And Its Study in the Ussr And Elsewhere”, *Journal of Asian History* 25/2 (1991), 163-164.

⁷⁶ Umut Kansoy, *Delhi Sultanlığı'nda Ordu (1206-1414)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 9-11.

⁷⁷ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İstanbul Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı Yayınları, 1998), 159-160.

⁷⁸ Kansoy, “Delhi Sultanlığı Devri (1206-1526) Kaynakları ve Tedkikler”, 76-78.

⁷⁹ H. Hilal Şahin, *Hindistan'da Türk Rönesansı'ı Ekber Şâh ve Dîn-i İllâhî'si* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 111.

edilmiş; aynı yıl Pencap ve Multan Hükümeti'nin hazinedarlığına getirilmiş ve önemli hizmetlerde bulunmuştur. Hümâyûn Şah'ın ölümünün ardından Ekber Şah'ın hizmetine girmiş ve 30 yılı aşkın bir süre onun emrinde çalışmıştır. Mutribî, 1626'da Lahor'a gelen Bâbürlü hükümdarına tezkiresini sunmak ve içinde bulunduğu geçim sıkıntısından sultanın ihsanıyla kurtulmak istemiştir.⁸⁰ 1632'de Hint Alt Kıtası'na gelen ünlü Safevî bilgini Mirza Celâlî Tabâtabâî, Şah Cihân'ın ilk saray tarihçisi olarak atanmıştır. Muhammed Emin Kazvî'nî, mühim bir İranlı nesir yazarı ve seçkin bir nâkil olup Tabâtabâî'den sonra Şah Cihân tarafından saltanatının tarihini kayıt altına alması için saray tarihçisi olarak atanan ikinci resmî tarihçi olmuştur. Hâce Nimetullah Herevî'nin babası, Ekber Şah'ın sarayında görevli olmuştur. Herevî de 1598 yılında Cihângîr Şah'ın hizmetine girmiş ve 1608'e kadar Bâbür sarayının resmî tarihçisi olarak vazifelendirilmiştir.

Sonuç

Hint Alt Kıtası'nda Müslümanların tarih yazıcılığı gerek kıta gerek Müslümanlar gerekse de insanlık için hayli mümbit bir tecrübe biriktirmiştir. Ancak Hint Müslümanları XIX. asır itibariyle Bâbürlülerin hem siyasal arenada hem de tarih yazıcılığında merkezî konumunu kaybetmesinin getirdiği durum ile bir zayıflama yaşamıştır. Bu konuda önce İngilizlerin, ardından XX. asırda kurulan Hint ulus devletinin, bu zayıflığı daha da ilerletmeye yönelik çabaları hayatî önemi hâizdir. Bu süreçte İngiliz sömürgeci tarihyazımının temel hedefi Hint Alt Kıtası'ndaki muhatap kitleyi parçalamak ve tarihi atomize etmek şeklinde sistematik bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu maksatla Hint Alt Kıtası'nda Müslüman ve Hinduların birlikte inşa ettikleri neredeyse dokuz asırlık arka planı parçalayarak Hinduları merkeze alan ve Hint ulusuna indirgenmiş yeni ve kurgusal bir tarih yazıcılığı oluşturulmuştur. Hedef kitlenin parçalanmasına ilave olarak aralarında çatışmaya dayalı bir ilişki de meydana getirilmiştir. Bu parçalanma ve çatışma sonucunda Müslümanlar XIX. asırda "öteki"leştirilerek Hint Alt Kıtası için işgalci konumuna taşınmış ve yeni yazılan Hint Alt Kıtası'nın tarihinin dışına itilmişlerdir.

Durum böyle olmakla beraber Hint Alt Kıtası'nın tarih yazıcılığında İslâmî yani Müslümanların hâkimiyet kurdukları dönem incelendiğinde gayet açık fark edileceği üzere Müslümanların tarih yazıcılığı hususunda gerek muhteva gerek tür gerekse de usûl itibariyle Hint Alt Kıtası için çok önemli katkılar sunmuş oldukları her türlü tartışmanın ötesindedir. Bu bağlamda zihniyet olarak mitolojik tarih anlatısından gerçekçiliğe, sözlü anlatımdan yazılı literatüre, gerilemeci ve bozulmaya dayalı anlayıştan hayatta ilerlemelerin ve gelişmelerin de olduğu anlayışına, manzum yazımdan mensur yazıma, kaynaklar ve tarih tasavvuru ile tür olarak çok çeşitliliğe kadar pek çok hususta tarih yazıcılığında dönüşüm ve gelişim sağlamışlardır. Dolayısıyla çalışmamızdan da hareketle Hint Alt Kıtası'nın tarihine kendi kaynakları, tecrübesi ve birikimi üzerinden bakılmasının ve bunlar üzerinden tarihinin yeniden ele alınmasının temel noktalarına değinmesi itibariyle önemli, Hint Alt Kıtası'nın tarih yazıcılığı sürecinin bütünlüklü bir gelişim serencamını vermesi itibariyle dikkate şayandır. Diğer taraftan metnimiz Hint Alt Kıtası'nda yaşayan Müslümanların tarih yazıcılığı hususundaki süreçleri üzerinden asırları aşan birliktelik ve ortak yaşamla havzanın kültür ve tarihiyle birleşen, bir bütünün sakinleri olduklarını ve havzaya çok hayatî derecede katkı verdiklerini göstermesi itibariyle de dikkate değerdir. Bu hususta ülkemizde Hint Alt Kıtası'na yönelik ilginin yeniden arttığı bir dönemde bu ilginin sağlıklı ve sahih bir şekilde sürdürülmesi için bu çalışma bir katkı sunmaya adaydır. Bahusus ülkemizde Gazneliler, Delhi Sultanlığı ve Bâbürlüler hakkında görece daha fazla çalışma varken Afgan kökenli Gurlular yönetiminde hüküm süren Lûdîler, Sûrîler ve Kararaniler; Dekken'de hüküm süren Âdilşâhîler, Kutubşâhîler, Âsafçâhîler Haydarâbâd Nizamlığı; Bopal Nevvâblığı; Keşmir,

⁸⁰ Metin Atmaca, "Imperial Power of the Mughal Court in Chronicles of Seydi Ali Reis and Mutribi Samarqandi", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 6/14 (2019), 182.

Bengal gibi yerel sultanlıklar ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetkârlarının eserleri ve seyahatnâmeleri hakkında çalışmalar yok denecek kadar azdır. Ve son olarak çalışmamız ele alınan konular için de önemli bir perspektif vermeye namzettir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abbasi, Muhammed. "Dekken'de Âdilşâhîler (1489-1685), Kutubşâhîler (1512-1686), Âsafcâhîler Haydarâbâd Nizamlığı (1724-1947) Dönemi Tarih Kaynakları ve Farsça Tarihyazımı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 389-412. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Abedin, Minhazul. "Evrenzâib Dönemi (1658-1707) ve Ardılı Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 329-354. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Afacan, Serhan vd. (ed.). *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Akhmedov, B. A. "The "Bahr al-Asrar" of Mahmud B. Vali And Its Study in the Ussr And Elsewhere". *Journal of Asian History* 25/2 (1991), sayfa aralığı.
- Alam, Muzaffar. *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Siyaset Kültürünün İnşası*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Alam, Muzaffar - Subrahmanyam, Sanjay. *Keşifler Çağında Hint-İran Seyahatleri 1400-1800*. çev. Nihan Aksoy. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Alpargu, Mehmet. "Ana Hatlarıyla 16. Yüzyılda Bâbürlü Tarihinin Kaynakları (Hatırat ve Kronikler)". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 261-288. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Anjum, Faraz. "European Travel Writing and Western Perception of Indo-Muslim Civilization in India in the Seventeenth Century". *Journal of the Research Society of Pakistan*. 44, no. 02 (2007), 128-144.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Badā'ünī, 'abd-Al-Qāder". *Encyclopaedia Iranica (Elr)*. 3/364-365. London and New York: Routledge&Kegan Paul, 1989.
- Asif, Manan Ahmed. *The Loos of Hindustan the Invention of India*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2020.
- Atmaca, Metin. "Imperial Power of the Mughal Court in Chronicles of Seydi Ali Reis and Mutribi Samarqandî". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 6/14 (2019), sayfa aralığı.
- Aydın, Ahmet. "Hint-İslam Kültürünün ve İlim Geleneğinin Kaynaklarından Biri Olarak Seyahatnameler". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 511-572. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Bâbü, Zahrüddîn Muhammed. *Bâbü'nâme (Bâbur'un Hatıratı)*. 3 Cilt. çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970.
- Balabanlılar, Lisa. *The Emperor Jahangir: Power and Kingship in Mughal India*. London: I.B. Tauris, 2021.
- el-Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Çıkılı, Deniz. *1857 Hint Ayaklanması'nda Ulemânın Rolü*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çıkılı, Deniz. *Kayıp Kitanın Keşfi Hindistan Yazıları*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Demir, Hami. "Bâbürlü Devleti'ne Dair Seyahatnâmeler". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 383-432. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Demirci, Mustafa. "Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru ve İslam Medeniyetinin Devirleri Meselesi". *Medeniyet Tartışmaları Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyet'i Anlamak Sempozyum Metinleri*. ed. Süleyman Güder - Yunus Çolak. 133-156. İstanbul: İhlas Gazetecilik, 2013.
- Deniz, Şefaattin vd. (ed.). *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *Ahbâru't-Tivâl*. çev. Zekeriya Akman vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidi, Geride Bıraktıklarımızın Tarihi*. çev: Osman Karatay. İstanbul: Selenge Yayınevi, 2006.
- Farooqi, Naimur Rahman. *Bâbürlü-Osmanlı İlişkileri: Bâbürlü Hindistanı ile Osmanlı İmparatorluğu Arasındaki Politik Ve Diplomatik İlişkiler Üzerine Bir İnceleme (1556-1748)*. çev. Mehmet Akif Erdoğan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- Farooqi, Naimur Rahman. *Bâbürlü-Osmanlı İlişkileri: Bâbürlü Hindistanı ile Osmanlı İmparatorluğu Arasındaki Politik ve Diplomatik İlişkiler Üzerine Bir İnceleme (1556-1748)*. çev. Mehmet Akif Erdoğan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- Fisher, Michael H. *Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*. çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2020.
- Gorjy, Zohair Siyamian. "Hicri 3. yy. Erken Dönem Arap-İslam Tarihçiliğinde Hindistan". *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 43-66. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "İbn Battûta'ya Göre Güneydoğu Asya Ülkeleri". *Dinî Araştırmalar* 4/12 (2002), 49-70.
- Göksu, Erkan. "Gazneliler Tarihinin Kaynakları". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 43-84. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Grenard, Fernand. *Bâbürlü*. haz. Orhan Yüksel. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Gülbeden. *Hümayunnâme*. çev: Abdürrab Yelgar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Hamdi, Şirvanlı Ahmed. *Seyahatnâme Hindistan, Svat ve Afganistan*. haz. Fatma Rezan Hürmen. İstanbul: Arma Yayınları, 1995.
- el-Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ. *Sûretü'l-arz*. nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1992.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- İbn Rüste. *Kitâbu'l-A'lâki'n-Nefise*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Doktor Eyman Fuad Seyyid. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami, 2009.
- İzgi, Mahmut Cihat. "Britanya Hindistanı'nı Yaratmak: İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Hizmetkarları ve Hint Alt Kitası'nda Tarihyazımı". *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 481-508. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kansoy, Umut. *Delhi Sultanlığı'nda Ordu (1206-1414)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kansoy, Umut. "Delhi Sultanlığı Devri (1206-1526) Kaynakları ve Tedkikler". *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 67-212. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Koç, Bilal. "Delhi'de Kurulan Türk ve İslâm Devletlerinin Tarihi Kaynakları", *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 115-168. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Konukçu, Enver. "Bâbürlüler: Hindistan'daki Temürlüler". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 8/744-760. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Lane-Poole, Stanley. *Dönemin Kaynaklarından Orta Çağ Hindistanı (Arapça ve Farsça Kroniklerden ve Avrupalı Seyyahlardan Metinler)*. çev. İlhan Aslan. İstanbul: Post Yayınları, 2024.
- Macit, Abdulkadir. "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 95-120. <https://doi.org/10.33718/tid.1448396>.

- Macit, Abdulkadir. "Şeybânîler ve Bâbürlüler Rekabetinin (1500-1599) Meydana Getirdiği Jeo-Politik Parçalanma". *Kadim Akademi SBD* 8/1 (Temmuz 2024), 33-57. <https://doi.org/10.55805/kadimsbd.1476330>.
- Macit, Abdulkadir. "Şeybânîler Ve Safevîlerin Kuruluş Dönemi (1500-1524) Rekabetlerinin Meydana Getirdiği Jeo-Politik Parçalanma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 666-688. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1463288>.
- Makdisî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm (İslam Coğrafyası)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- al-Mamun, Abdullah. "Bâbürlü Altın Çağı'nın Tarihi, Tarihçileri ve Tarihyazımı: Cihângîr Şah (1605-1627) ve Şah Cihân Dönemi (1628-1658)". *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 281-328. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- al-Mamun, Abdullah. *19. Yüzyılda İngiltere'nin Hint-Bengal Medrese Sistemine Etkisi: Lord Macaulay Eğitim Politikası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2005.
- Metcalf, Barbara D. - Metcalf, Thomas R. *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*. çev. Zeynep Hale Akman. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Mîr Âlem, Ebu'l-Kâsım Raziyyüddîn b. Nûreddîn. *Hutût-i Mîr Âlem (Bâg-ı Bahâr)*. thk. Refîk Fâtımâ. Haydarabad-Dekken: Kitâbhâne ve İdâre-i Tahkîk-i Mahtûtât-ı Şarkî, 1998.
- Nakavî, Ali Rızâ. *Tezkire-nivîsî-yi Fârsî Der Hindistân ve Pâkistân*. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1343.
- Oruç, Cihan (ed.). *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Oruç, Cihan. "Behmenî Sultanlığı Bakiyesi Üzerine Kurulan Dekken Sultanlıkları Tarihi Kaynakları". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 229-260. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Racib, Muhammad Samsuzzaman. "Antik Çağdan Günümüze Müslüman Bengal'in Tarihyazımı ve Esasları". *Hint Alt Kitası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 451-480. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Richards, John F. *Bâbürlü Türk İmparatorluğu: Tarih, Kültür, Teşkilat*. çev. Yasin Tekin. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Ruk'ât-ı Âlemgîrî: Bâbürlü Padişahı Âlemgîr Evrengzîb'in Mektupları. çev. H. Hilal Şahin - Vedat Meral. İstanbul: Selenge Yayınlar, 2024.
- Sâidî-yi Şîrâzî, Mîrzâ Nizâmeddîn Ahmed. *Hadîkatü's-selâtîn*. thk. Ali Asgar Bilgrâmî. Haydarabad-Dekken: Silsile-i Matbûât-ı İdâre-i Edebiyât-ı Urdû, 1961.
- Saraç, Sena. *Bir Orta Çağ İmparatorluğunun Doğuşu Gurlular: Coğrafya-Tarih-Dış Politika*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2024.
- Satpathy, Binod Bihari. *Indian Historiography*. Bhubaneswar: Utkal University, 2018.
- Savaş, Müslüme Melis. "Ak Hunlar Tarihinin Kaynakları". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 11-42. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Seydi Ali Reis. *Mir'atü'l-Memâlik*. haz. Ömer Tellioglu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Story, C. A. "The beginnings of Persian printing in India". *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*. ed. Jal Dastur Cursetji Pavry. Sayfa aralığı London: Oxford University Press, 1933.
- Sunar, Lütfi. "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/68-75. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360.

- Şahin, H. Hilal. "Ekber Şah Dönemi'nde (1542-1605) Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 251- 280. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Şahin, H. Hilal. "Hindistan ve Bâbürlüler Döneminde (Bâbü Şah (1526-1530) ve Hümâyûn Şah (1508-1556) Dönemi) Tarih Kaynakları ve Tarihyazıcılığı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 215-250. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Şahin, H. Hilal. *Hindistan'da Türk Rönesans'ı Ekber Şah ve Dîn-i İlâhî'si*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İstanbul Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, 1998.
- Şirazi, Said. "Bopal Nevvâblığı'nda (Bhopal) (1707-1952) Tarihyazımı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 413-430. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Şirazi, Said. "Hindistan'da Afgan Kökenli Gurlular Yönetiminde Lûdîler (1451-1526), Sûrîler (1540-1564) ve Kararanîler (1564-1576) Dönemi Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 377-388. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, 1960.
- et-Tâcir, Süleyman. *Doğu'nun Kalbine Seyahat*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.
- Tavassoli, Mohammad Mehdi. "Keşmir'de Farsça Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 431-450. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Tekin, Yasin. "Delhi Türk Sultanlığı'nın Hint Dillerindeki Tarihi Kaynakları". *Hindistan'da Türk-İslam Devletlerinin Tarihi Kaynakları*. ed. Cihan Oruç. 169-198. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.
- Truschke, Audrey. *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Truschke, Audrey. *Aurangzeb: The Man and the Myth*. India: Penguin Random House, 2017.
- Truschke, Audrey. "Decolonizing". *Indians Through Hindutva Ideological Control*. Erişim 8 Temmuz 2024. <https://shuddhashar.com/decolonizing-indians-through-hindutva-ideological-control>
- Uddin, Nur. "Hint Alt Kıtası'nda Kur'an Çalışmaları ve İngiliz Sömürgeciliği: Tarih Yazımsal Bir İnceleme". *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Şefaattin Deniz vd. 573-598. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Yezdî, Ülfetî. *Revâ-yih-i Gülşen-i Kutubşâhî: Der Şerh-i Ahvâl-i Kutubşâh ve Evlâd u İhtisâsât-ı Ū*. nr. 2136. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1996.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 2 • (Aralık/December): 732-758

Meşihat Arşivine Göre Amasya Müderrisleri

Muderris of Amasya According to the Mashihat Archives

Hasan TELLİ

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Mersin University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Mersin/Türkiye

 tellihasan@mersin.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9142-7469

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

Atıf: Telli, Hasan. "Meşihat Arşivine Göre Amasya Müderrisleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 732-758. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512049>

Cite as: Telli, Hasan. "Muderris of Amasya According to the Mashihat Archives". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/2 (December 2024), 732-758. <https://doi.org/10.52637/kiid.1512049>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Hasan TELLİ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Meşihat Arşivine Göre Amasya Müderrisleri

Öz

Kadim bir tarihe sahip olan Amasya, Danişmentli komutanlardan “Amasya Fatihi” olarak bilinen İltekin Gazi tarafından 1075 yılında fethedilerek Türk-İslâm yurdu haline getirilmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde şehir “Dâru'l-İzz” (İzzet şeref yurdu) olarak anılmış ve bu dönemde Halifet Gazi Medresesi, Gökmedrese, Alaca Yahya Medresesi ve Ata Bey Medresesi gibi medreseler yapılmıştır. Böylece şehir, bölgenin en önemli eğitim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Osmanlı döneminde “Şehzadeler şehri” olarak anılan Amasya, siyasi, ekonomik ve jeopolitik önemini korumuş ve bünyesindeki medreseler ile Anadolu’da önemli bir ilim ve kültür merkezi olma konumunu güçlendirmiştir. Amasya’da 40’ın üzerinde medresenin varlığı tespit edilmiştir. Amasya medreseleriyle ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmışsa da müderrisleriyle ilgili müstakil çalışmalara yeterince ağırlık verilmemiştir. Bu konularda yeni araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Çalışmamız, söz konusu ihtiyaca yönelik bir katkı sunma gayretidir. II. Abdülhamid Han (1876-1909) döneminde ilmiye sınıfına ait görevlilerin prosopografik bilgilerinin kayıt altına alındığı Meşihat Arşivinde Amasya müderrisleriyle ilgili arşiv belgeleri belirlenmiştir. Daha önce akademik olarak incelenmeyen bu belgelerde önemli bilgilere ulaşılmıştır. Çalışmanın temel amacı, Meşihat Arşivine göre Osmanlı son dönemindeki Amasya müderrislerini incelemektir. Çalışma, Amasya müderrislerinden Seyyid Hacı Mehmed (öl. ?), Abdülaziz Efendi (öl. ?), Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi (öl. ?), Ahmed Hilmi Efendi (öl. ?), Mustafa Tevfik Efendi (öl. ?), Muharrem Efendi (öl. 1918), Süleyman Sadeddin Efendi (öl. ?) ve Ali Efendi (öl. ?) kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada mezkûr müderrislerin kimlik bilgileri, eğitim durumları, hocaları, okudukları dersleri, icâzetnâmeleri, görev yerleri, hizmetleri ve görev nitelikleri gibi hususlara odaklanılmıştır. Amasya’nın, medreseleri ve müderrisleriyle bölgenin eğitim hayatında önemli bir cazibe merkezi olduğu tespit edilmiştir. Müderrislerin devlette bazı önemli görevlere atandığı belirlenmiştir. Müderrislerin icâzetnâmeleri incelendiğinde icâzet silsilesindeki hocaların Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî’de birleştiği ve bundan sonra iki ana koldan devam ettiği görülmüştür. Bu kollardan birinin İmâm Buhârî’ye diğerinin ise Ebû Hanîfe’ye dayandığı saptanmıştır. Çalışma dönemsel, deskriptif ve nitel bir araştırmadır. Konuyla ilgili Osmanlı arşiv belgelerini incelemeye ve değerlendirmeye dayalı doküman analizi yöntemi esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Meşihat, Amasya, Medrese, Müderris, İcâzetnâme.

Muderris of Amasya According to the Mashihat Archives

Abstract

Amasya, which has an ancient history, was conquered by İltekin Gazi, known as the "Conqueror of Amasya", one of the Danisment commander, in 1075 and became a Turkish-Islamic homeland. During the Anatolian Seljuk State period, the city was known as "Dâru'l-İzz" (the land of honor) and madrasahs such as Halifet Gazi Madrasah, Gök Madrasah, Alaca Yahya Madrasah and Ata Bey Madrasah were built during this period. In this way, this city has become one of the most important education centers of the region. Amasya, which was known as the "City of Princes" during the Ottoman period, preserved its political, economic and geopolitical importance and strengthened its position as an important scientific and cultural center in Anatolia with its madrasahs. More than 40 madrasahs have been identified in Amasya. Although some academic studies have been conducted on the madrasahs of Amasya, independent studies on the muderris have not been sufficiently emphasized. New research is needed on these issues. This study is an attempt to contribute to this need. Archival documents related to the muderris of Amasya were identified in the Mashihat Archive, where the prosopographic information of the officials belonging to the ilmiye class during the reign of Abdülhamid Khan (1876-1909) was recorded. Important information was found in these documents, which had not been analyzed academically before. The main purpose of this study is to analyze the muderris of Amasya in the late Ottoman period according to the Mashihat

Archives. The study focuses on Seyyid Hacı Mehmed (d. ?), Abdülaziz Efendi (d. ?), Zanaivzâde Mehmed Emîn Efendi (d. ?), Ahmed Hilmi Efendi (d. ?), Mustafâ Tevfik Efendi (d. ?), Muharrem Efendi (d. 1918), Süleyman Sadeddîn Efendi (d. ?) and Ali Efendi (d. ?), who are among the muderris of Amasya. The study focuses on the identity of these muderris, their educational background, their teachers, the courses they taught, their İcâzetnâmes, their places of duty, their services, and their qualifications. It has been determined that Amasya was an important center of attraction in the educational life of the region with its madrasahs and muderris. It has been determined that muderris were appointed to some important positions in the state. When the İcâzetnâmes of the muderris were analyzed, it was seen that the teachers in the icazet silsila were united at Abû Saïd Muhammad al-Khâdimî and continued from there through two main branches. One of these branches is based on Imam Bukhârî and the other on Abû Hanîfa. The study is a periodical, descriptive and qualitative research. Document analysis method based on analyzing and evaluating the Ottoman archival documents on the subject was taken as a basis.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Mashihat, Amasya, Madrasah, Muderris, İcâzetnâme.

Giriş

Sultan Alparslan'ın 1071 yılındaki Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu coğrafyası Türkler tarafından hızla fethedilmeye başlamıştır. Bu süreçte 1075 yılında Danişmentli komutanlardan İltekin Gazi, Amasya'yı fethederek burasını Türk-İslâm yurdu haline getirmiştir.¹ Danişmentlilere başkentlik yapan Amasya, daha sonra Sultan I. Mesud döneminde Anadolu Selçuklularına, 1398 yılında Yıldırım Bayezid döneminde ise Osmanlılara bağlanmıştır.² Anadolu Selçuklu döneminde şehir siyasî, stratejik ve kültürel önemine binaen Dârü'l-izz (izzet ve şeref yurdu), Dârü'l-futûh (fetihler yurdu), Dârü'n-nasr (nusret yurdu) ve Kasru's-selâtîn (padişahların köşkü) gibi çeşitli unvanlarla da anılmıştır.³ Selçuklu döneminde şehirde birçok medrese inşa edilmiştir. Halifet Gazi Medresesi, Gökmedrese (Turumtay Medresesi), Atabey Medresesi, Mesudiye Medresesi, Alaca Yahya Medresesi, Doğrakiye Medresesi ve Amasya Dârüşşifâsı bunlardandır.⁴

Medrese eğitimi geleneğini Selçuklulardan tevarüs eden Osmanlılar, medreseleri fizikî, mimarî, müfredat ve temsil özelliği açısından daha da geliştirmişlerdir. Osmanlı'da ilk medrese 1331 yılında İznik'te açılmış ve hızla yaygınlık kazanmıştır. Fatih Külliyesi bünyesindeki sekiz medreseden oluşan Sahn-ı Semân (sekiz avlu) Medresesi, Ayasofya Medresesi ve Süleymaniye Medreseleri en önemli medreseler arasına girmiştir.⁵ Medreselerde

¹ Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddîn, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1330/1912), 2/276-277; Fatih Kertil, *Büyük Selçuklu Döneminden Osmanlı Yönetimine Kadar Amasya Tarihi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 25.

² İlhan Şahin - Feridun Emecen, "Amasya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/1-4; Edip Uzunald, *Sultan II. Abdülhamid Dönemi'nde Amasya Sancağı (Sosyal, Ekonomik, İdarî ve Demografik Yapı)* (Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 1-7; Füzûzan Kınal, *Eski Anadolu Tarihi* (Ankara: y.y., 1962), 113; Fazilet Koçyiğit, "Amasya Gökmedrese Camii Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 423; Fuat Er, XV. ve XVI. Yüzyılda Amasya (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 15-30; Kertil, *Büyük Selçuklu Döneminden Osmanlı Yönetimine Kadar Amasya Tarihi*, 7-30.

³ Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddîn, *Amasya Tarihi*, 1/21; Muzaffer Doğanbaş, *Sanatsal ve Kültürel Boyutlarıyla Amasya* (Ankara: İnkansa Ofset, 2003), 7; Orhan Kılıç, "Osmanlı Dönemi İdari Uygulamalar Bağlamında Şehzadelerden Mutasarrıf Paşalara Amasya Sancağı'nın Yönetimi", *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 1. Kitap* (Amasya: Amasya Valiliği, 2007), 42.

⁴ Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddîn, *Amasya Tarihi*, 1/281-312; Kevser Çobanoğlu, *Anadolu Selçuklu Dönemi Amasya Medreseleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29-47; Halis Demir - Kevser Çobanoğlu Sarıçam, "Anadolu Selçuklu Dönemi Amasya Medreseleri", *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 11, ed. Nevzat Y. Aşikoğlu - Mustafa Mücahit (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 207-236; Fatih Koca, Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi'nin Amasya Dinî Mûsikîsine Katkısı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 127-137; Yakup Tuncel, *Amasya Şer'iyye Sicili* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 164-165.

⁵ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman Âşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332/1914), 42; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi*, haz. F. Reşit Unat - M. Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,

cüz'ıyyât (hesap, hendese, hey'et ve hikmet), ulûm-ı âliye/alet ilimleri (meânî, bedî' ve beyân denilen belâgat, mantık, kelâm, Arapça sarf/kelime bilgisi, Arapça nahiv/cümle bilgisi, dil ve edebiyat) ve ulûm-ı 'âliye/yüksek ilimler (tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimler) dersleri okutulmuştur. Medreseler müderrislere ödenen ücretlere göre yirmili, otuzlu, kırklı, ellili ve altmışlı olarak veya statüsüne göre hâriç, dâhil, sahn, altmışlı, Süleymaniye ve dârülhadis şeklinde çeşitli derecelere ayrılmıştır. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar medreselerin dereceleri iki hâriç, iki dâhil, iki sahn, iki altmışlı, üç Süleymaniye ve bir dârülhadis şeklinde oluşmuştur.⁶ Medreselerden mezun olanlar, Osmanlı Devleti'nin en önemli sınıflarından biri olan ilmiye sınıfının üyesi olmuşlardır. Osmanlı devlet teşkilatında üç önemli sınıf/meslek grubu vardır. Bunlar seyfiye (askerî), kalemiye (bürokrat) ve ilmiye (ulemâ) sınıfıdır. Şeyhülislâm, nakîbüleşraf, kazasker, kadı, müderris ve müftü gibi görevliler ilmiye sınıfında yer almışlardır. İlmiye sınıfı devlette eğitim, yargı, fetva ve diyanet işleriyle uğraşmıştır.⁷

Osmanlı döneminde "Şehzadeler Şehri" olarak anılan Amasya'da medreselerin sayısı artarak 40'ın üzerine çıkmıştır.⁸ 17. yüzyılda Amasya'yı ziyaret eden Evliya Çelebi şehrin tarihî, siyasi, idari, demografik, ekonomik ve askerî durumlarının yanı sıra dinî, ilmî ve kültürel yapısı hakkında da önemli bilgiler sunmuştur. O, bu dönemde Amasya'da 10 adet medresenin, 200 sıbyan mektebinin, dârülkurrâ ve dârülhadisin faaliyette olduğunu zikretmiş ve birçok âlim hakkında bilgiler vermiştir.⁹ 19. yüzyılda Amasya'da Halifet Gazi, Kâşifiye, Bekir Paşa, Kapancızâde ve Benderli gibi birçok medrese yeniden tamir edilerek hizmete sokulmuştur.¹⁰ 20. yüzyılda Amasya'da eğitim veren medreseler ise Halifet Gazi, Doğrakiye, Torumtay (Gök), Dârüşşifâ, Atabey, Yakup Paşa, Bayezid Paşa, Yörgüç Paşa, Hızır Paşa, Abdullah Paşa, II. Bayezid, Büyük Ağa (Hüseyniye), Küçük Ağa (Ayas Ağa), Sungurlu, Bekir Paşa, Kâşifiye, Tayyar Paşa, Benderli, Çöplüce, Tekke, Kapancızâde, Saraçhâne, Mehmed Bey, Sofular ve Hacı Hamza Efendi medreseleridir.¹¹ Amasya'da kurulan bu medreseler birçok âlimin yetişmesine ve bölgedeki dinî eğitim hizmetlerinin yaygınlaşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Osmanlı son döneminde Amasyalı birçok müderris yetişmiştir. Bu müderrislerin bir kısmı Amasya'da bir kısmı da farklı şehirlerde medrese eğitimi vermeye devam etmiştir. Amasya medreseleriyle ilgili bazı çalışmalar yapılmışsa da müderrisleriyle ilgili akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaca yönelik olarak Meşihat Arşivinde yapılan araştırmalarda Amasyalı müderrislerin sicil kayıtlarıyla ilgili arşiv belgeleri tespit edilmiştir. Daha önce müstakil olarak akademik bir çalışmaya konu olmadığı anlaşılan bu arşiv belgelerinde Amasya müderrisleriyle ilgili önemli bilgiler saptanmıştır. Bu çalışmanın amacı Meşihat Arşivine göre Osmanlı son

1949), 1/153; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyiât. haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 68; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 5-39; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965) -Keşif ve Tasarlama Dönemi-", *Belleten* 64/240 (Ağustos 2000), 541-582; Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327-333.

⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1309/1892), 1/108-117; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 11-24, 39; İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965) -Keşif ve Tasarlama Dönemi-", 562; Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", 28/327-333; Ayşe Zişan Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2029), 121-141.

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 133-173; Mehmet İpşirli, "İlmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/141-145.

⁸ Aysun Kanbur - Engin Kabur, "Medreselerde Eğitim, Yönetim ve Organizasyon Faaliyetleri: Amasya Medreseleri Açısından Bir Değerlendirme", *I. Amasya Araştırmaları*. ed. Yavuz Bayram (Amasya: Amasya Valiliği Yayınları, 2007), 1268-1272.

⁹ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Zekeriya Kurşun - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 1999), 2/ 209-220, 294, 490-502; Ejder Okumus, "Evliya Çelebi'ye Göre Amasya'da İlim ve Ulema", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı - II* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 297-307.

¹⁰ Serap Kavri, *Amasya Sancağı'nda İmar Faaliyetleri (1839-1914)* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 14-15.

¹¹ Gözde Birsnel Varol, *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 86-135.

dönemi Amasya müderrislerini incelemektir. Çalışma, Amasya müderrislerinden Seyyid Hacı Mehmed, Abdülaziz Efendi, Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi, Ahmed Hilmi Efendi, Mustafa Tevfik Efendi, Muharrem Efendi, Süleyman Sadeddîn Efendi ve Ali Efendi kapsamında kronolojik olarak ele alınmıştır. Çalışmada mezkûr müderrislerin kimlik bilgileri, nerede, kimlerden ve hangi alanlarda eğitim aldıkları, hocaları, okudukları dersler, icâzetnâmeleri, görev yerleri, maaşları ve hizmetleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışmada nitel araştırmalar içerisinde yer alan arşiv belgelerini incelemeye dayalı doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışma spesifik konusu ve kapsamı açısından özgün bir değer taşımaktadır. Buna göre Meşihat Arşivinde sicil bilgileri bulunan Amasya müderrisleri şunlardır:

1. Seyyid Hacı Mehmed (Nureddîn) Efendi

Seyyid Hacı Mehmed Efendi, 1233/1817-1818 yılında Amasya merkezinde doğmuştur. Mahlası Nureddîn Efendi'dir. Babası müderrislerden Nuhaszâde Hacı Mustafa Efendi'dir. İlk eğitimini Amasya merkezinde mahalle mekteplerinden Balcı İbtidâî Mektebi'nde tamamlamıştır. Akabinde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz ederek hâfız olmuştur. Ardından Amasya'da müfessirînden (tefsir ulemasından) Hacı Sûfî denilen Mehmed Efendi'de Arapça sarf ve avâmîl ilmini okumuştur. 1835 yılında İstanbul'a gitmiştir. Burada Süleymaniye'de bulunan Dügme-i Sâni Medresesi'nde okumaya başlamış ve Bayezid Câmî-i Şerfi'nde Gerdankıran Ömer Hulusi Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulması adet olan İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) Arapça nahiv/cümle bilgisine dair yazdığı meşhur eseri *el-Kâfiye fi'n-Nahv*¹² adlı kitaptan başlayarak ulûm-ı âliyeyi (sarf, nahiv, lügat ve belâgat gibi alet ilimlerini) ve ulûm-ı âliyeyi (fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat gibi dinî yüksek ilimleri)¹³ tahsil etmiştir. Ömer Hulusi Efendi'den icâzetnâme almıştır. Türkçe okuyup yazmaktadır. Yazdığı bir eseri ve mektep şehâdetnâmesi yoktur. Davut Paşa ve Amasya niyabetlerine dair iki kıta mürâselesi (mektuplaşması)¹⁴ vardır.¹⁵

Seyyid Hacı Mehmed Efendi, 1849 yılı Ocak ayında Fatih Vakıf Odası'na kaymakam tayin edilmiş ve bu süreçte ferağ ve intikal harçlarının üçte birinden yararlanmıştır. Atiye Sultan Vakfı'nın imâmet hizmetinden dolayı 1850 yılında Maliye Hazinesi'nden aylık 150 kuruş harçlık maaşa nail olmuşsa da bu maaşı 1879 yılında kesilmiştir. 1845 yılında ibtidâ-i hâriçle İstanbul müderrisliğine atanmış, ardından terfi ederek 1849 yılında aylık 333 kuruş maaşla bilâd-ı devriyeden Maraş mevleviyetini¹⁶ zapt etmiştir. 1856 yılında Fatih Vakıf Odası kaymakamlığı görevi lağvedilince bu görevden de ayrılmıştır. Daha sonra aylık hasılatla beraber 6500 kuruş maaşla 13 ay bilfiil Trablusgarp mevleviyetinde bulunmuştur. 1859 yılında takriben aylık 3500 kuruş maaş ve hasılatla Çorum naipliğine¹⁷ tayin olunmuştur. Bir sene sonra bu görevinden istifa etmiş, akabinde Tokat naipliğine atanmıştır. Buradaki görevini tamamladıktan 7-8 ay sonra aynı hasılatla iki sene üç ay Bosna naipliğinde istihdam edilmiştir. 1863 yılından itibaren aylık 5500 kuruş maaş ve 7000 kuruş hasılatla bilfiil Bosna mevleviyetinde bulunmuştur. 1865 yılında Erdek ve Bandırma naipliğine atanmıştır. Buradaki görev süresinin bitiminden sonra 1867 yılında aylık 3306 kuruş maaşla Lofça naipliğine tevcih edilmiştir. Bir buçuk yıl sonra istifa etmiş ve 13 Nisan 1869 yılında tekrar Bosna mevleviyetine nail olmuştur. 8 ay sonra 4500 kuruş maaşla Vidin naipliğine geçmiştir. 1875 yılında 750 kuruş aidaat ve 350 kuruş maaşla Davud Paşa naipliğine tayin edilmiştir. 7 ay sonra aylık 160

¹² Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153-154.

¹³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 20-23.

¹⁴ Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâci* (İstanbul: Asr Matbaası, 1322/1905), 700.

¹⁵ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0065-11, 1.

¹⁶ Mevleviyet: Osmanlı ilmiye teşkilâtında yüksek dereceli kadılıklar için kullanılan bir terimdir. Osmanlı'da kadılıklar derece itibarıyla iki gruba ayrılmışlardır. Birincisi mevleviyet kadılıkları, ikincisi ise kaza kadılıklarıdır. İstanbul, Bursa ve Edirne gibi büyük ve önemli şehirlere atanan kadılara ve müderrislere mevleviyet rütbesi verilmiştir. Geniş bilgi için bk. Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467-468.

¹⁷ Naip: Osmanlı döneminde medrese eğitimi alarak fıkıh alanında kendini yetiştiren ve adli teşkilat içinde kazalarda kadı yardımcısı/vekili olarak görev yapan kişiye denir. Geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Nâib (Osmanlılar'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/312-313.

kuruş maaşla ve bir miktar hasılatla Mahmud Paşa naipliğine nakledilmiştir. Ardından tekrar Davud Paşa naipliğine geçmiştir. 2 Temmuz 1877 tarihinde aylık 4500 kuruş maaşla Amasya naipliğine atanmıştır. Nizamnâmede belirtilen müddetini tamamladıktan sonra buradaki görevinden ayrılmıştır. 1879 yılında bir miktar maaşla Galata naipliğine geçmiştir. Burada 3 ay görev yapmıştır. 16 Mayıs 1882 tarihinde uhdesine Musul bilâd-ı hamsesinden İzmir payesi tevcih edilmiştir. 2 Ocak 1892 tarihinde aylık 840 kuruş maaşla bilâd-ı hamseden Şam mevleviyetini zapt etmiştir. Devlet-i Aliyye-i Osmâniye ve düvel-i ecnebiyye nişanlarını haiz olmuştur.¹⁸

Seyyid Hacı Mehmed Efendi çok farklı yerlerde uzun süre devlet hizmetinde bulunmuş, bununla birlikte göreviyle ilgili olarak hakkında bir şikâyet veya mahkemeye sevk edilecek herhangi bir olumsuz durumla karşı karşıya kalmamıştır. Seyyid Hacı Mehmed Efendi bu kadar sık görev değişikliğinin sebebini iki şekilde izah etmiştir. Biri nizamnâme gereğince görev süresinin dolması, diğeri ise görevlendirildiği şehrin hava ve suyuna alışamamasıdır. Hakkında malumat veren bazı evraklar yandığından dolayı Meşihat Makamına ancak bir kısmını sunabilmiştir.¹⁹

2. Abdülaziz Efendi

Abdülaziz Efendi, Hemşin kazasının Baba köyünde 1838 yılında doğmuştur. Yağmacıoğlu Abdülaziz Efendi olarak bilinir. Babasının adı Yağmacıoğlu Halil Ağa'dır. Mesleği rençberliktir. 1868 yılına kadar çocukluk ve gençlik yıllarını köyünde geçirmiştir. Kur'an ve ilmi derslerini burada almıştır. İlim tahsili için Amasya'ya gelmiştir. Burada Yakup Paşa Medresesi'ne kaydolmuştur. Mukaddimât-ı ulûm derslerini²⁰ Tirebolulu Hacı Mustafa Efendi'den tahsil etmiştir. Hocasının vefatından sonra Hacı İsmâil Şirvânî Efendi'den fıkıh dersleri almıştır. Hacı İsmâil Şirvânî İstanbul'a gidince Sâdık Efendi'nin derslerine devam etmeye başlamıştır. Akabinde Mîr Hasan Şirvânî Efendi'nin ders halkasına dâhil olmuştur. *Şerh-i Akâid Celâl*,²¹ *Mirât*, hikmet ve tefsir derslerini bu hocadan okumuştur. Tahsilini tamamlayarak 1881 yılında Mîr Hasan Şirvânî Efendi'den²² icâzetnâme almıştır. Devlette resmî bir görev almamıştır. Ancak 14 Mart 1911 tarihinde ailesinin geçimini temin için padişah tarafından kendisine 150 kuruş maaş bağlanmıştır. 11 Mart 1915 tarihinde Meşihat Makamına tercüme-i hâl varakasını göndermiştir. Bu tarih itibarıyla 77 yaşlarında olup devletten 150 kuruş maaş almaya devam etmektedir. Rütbe veya nişanı yoktur.²³

Abdülaziz Efendi'ye ait Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tezkiresi suretinde; ismi: "Yağcıoğlu Abdülaziz Efendi", babasının adı: "Halil", annesinin adı: "Hava", doğum tarihi ve yeri: "1253", milleti: "İslâm", sınıfı: "ulemadan", evli-bekar olduğu: "zevcesi yoktur", boyu: "orta", gözü: "ela", siması: "buğday", alametifarıkası: "tam", vilayeti: "Sivas", kazası: "Amasya", mahallesi ve köyü: "Yakutiye", sokağı: "mahallesi", meskeni: "19/1" ve ne'v-i meskeni: "hane" olarak yazılmıştır. Abdülaziz Efendi'nin Osmanlı Devleti vatandaşı ve nüfusta kayıtlı olduğu ifade edilmiştir. Nüfus tezkiresi, Amasya kadısı Ali Rızâ tarafından 9 Mart 1915 tarihinde aslına mutabık olarak onaylanmıştır.²⁴

¹⁸ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0065-11, 1.

¹⁹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0065-11, 1.

²⁰ Mukaddimât-ı ulûm dersleri, Arapça sarf, nahiv, mantık ve âdâb gibi muhtasar derslere denmektedir. bk. Mustafa Alkan, "Softa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/342-343.

²¹ Bu eserden kasıt felsefe, mantık, kelâm, tefsir, akâid, tasavvuf ve ahlâk gibi çeşitli dallarında eser veren Eş'arî kelâmcısı Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (öl. 1502) *Şerhu'l-Akâ'id-i-Adûdiyye* adlı eseri kastedilmiş olsa gerektir. bk. Celâlüddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'id-i-Adûdiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290/1874); Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/257-259.

²² Mîr Şirvânî Hasan, Şirvan'dan Amasya'ya gelen Şirvânî ailesi ulemasından birisidir. bk. Metin Hakverdioğlu, "Anadolu'yu Aydınlatan Şirvânîler ve Amasya'daki Şirvânî Şairler", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. Amasya Özel Sayısı, (2022), 133-136.

²³ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0681-01, 1-2.

²⁴ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0681-01, 4.

Meşihat Arşivinde Abdülaziz Efendi'nin, Mîr Hasan Şîrvânî Efendi'den aldığı icâzetnâmenin bir sureti bulunmaktadır. İcâzetnâmenin başında hamdele, salvele ve ilmin faziletiyle ilgili ayet ve hadisler yer almaktadır. Akabinde icâzet veren hocaların silsilesi sıralanmaktadır. Bu silsileyi bir tablo halinde şöyle sunabiliriz:

Tablo 1. Abdülaziz Efendi'ye ait icâzetnâmedeki hocaların silsilesi²⁵

es-Seyyid el-Emîr el-Hasan el-Hüseynî el-Bâlî el-Hayderî el-Karabâğî en-Nakşibendî-el-Hâlidî	
es-Seyyid el-Emîr el-Hamza el-Hüseynî el-Bâlî el-Karabâğî el-Berkşâdî	
eş-Şeyh Sirâcüddîn el-Hâc İsmâil eş-Şîrvânî en-Nakşibendî-el-Hâlidî	
Evliyâzâde eş-Şeyh Abdurrahmân el-Erzincânî	
Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed Emîn Efendi el-Hâdimî	
Babası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî	
(Bundan sonra silsile 2 koldan devam eder.)	
eş-Şeyh Mustafâ el-Hâdimî	Ahmed b. Muhammed el-Kâzâbâdî
Muhammed et-Tarsûsî	Muhammed et-Tefsîrî es-Sivâsî
Muhammed b. Alî el-Kâmil	Molla Alî el-Gürânî
Hayruddîn ed-Deylemî (er-Remlî olsa gerek)	eş-Şeyh Abdullah el-Cezerî
Ahmed b. Muhammed b. Abdul'âlî	Ahmed el-Müncel
Babası Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî	el-Mirzâcan eş-Şîrâzî
İbn Hacer el-Askalânî	Cemâlüddîn eş-Şîrâzî
Burhânüddîn	el-Muhakkik ed-Devvânî
Allâme İbn Şahne	Muhyiddîn el-Kûşkenârî
Sirâcüddîn ez-Zübeydî	es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî
Ebü'l-Vakt Abdülevvel	Mubârekşâh el-Buhârî
Ebü'l-Hasan Abdurrahmân	el-Muhakkik er-Râzî
Abdullah es-Serahsî	Allâme eş-Şîrâzî
Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	el-Kâtib el-Kazvînî
Ebü Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî	el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî
	el-İmâm el-Gazzâlî
	İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-'Âl
	Babası el-İmâm Ebü't-Tayyib
	Ebü İshâk İbrâhîm el-Mervezî
	Ebü'l-Abbâs Ahmed
	Ebü'l-Kâsım Osman
	İbrâhîm b. İsmâil el-Müzenî
	Ebü Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î
	Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî
	İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit
	Hammâd b. Süleymân
	İbrâhîm en-Neha'î
	Alkame b. Kays
	Ebü Abdurrahman b. el-Esved
	Ebü Abdurrahman b. Abdullah b. el-Habîb
	Abdullah b. Mes'ûd
	Ali b. Ebû Tâlib
	Hâtemü'n-nebiyyîn Muhammed el-Mustafâ
	(s.a.s)

İcâzetnâmenin sonunda Mîr Hasan Şîrvânî Efendi, talebesi Abdülaziz Efendi'ye bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Talebesinden takvâ ve taat ehli olmasını, ilim meclislerine ve ilmi çalışmalara devam etmesini, ilmiyle amel etmesini, Kur'ân'a ve sünnete sarılmasını, ibadetlerini aksatmamasını, özellikle teheccüd, Evvâbîn ve Duhâ namazlarını kılmasını ve pazartesi, perşembe günlerinde, eyyâm-ı biyyde (hicrî ayların on üç, on dört ve on beşinci

²⁵ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0681-01, 3.

günlerinde) ve eyyâm-ı Dâvûd'da (bir gün oruç tutup bir gün tutmayarak) oruç tutmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in dediği gibi dünyada garip ve yolcu gibi olmasını, kendini kabir ehlinden saymasını, gelmeye gitmesini, zulmeden affetmesini ve kötülük yapana iyilik yapmasını istemiştir. Nezaketli, mülayim, yumuşak huylu, güler yüzlü, halim ve mütevazı olmasını, eziyet edene tahammül etmesini, aslandan kaçır gibi dünya ehlinden kaçmasını, dünya ehline karşı müstağni olmasını ve ihtiyaçlarını onlara arz etmemesini tavsiye etmiştir.²⁶

3. Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi

Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi, 1849 yılında Amasya'da doğmuştur. Babası ulemadan Zanavîzâde Ahmed Efendi'dir. Mehmed Emîn Efendi, rüşdiye mektebini Tuna vilayeti dâhilindeki Lofça kasabasında okumuştur. Burada sarf ve nahiv ilmini tahsil etmiştir. Şehâdetnâmesi yoktur. Türkçe okuyup yazmaktadır. 1868 yılında Rumeli Vekâyi Kalemine mülâzemetle dâhil olmuştur. Bir ay sonra aylık 100 kuruş maaş almaya başlamıştır. Bir yıl sonra 1869 yılında Sinop Mahkemesi kâtipliğine tayin edilmiştir. Burada sekiz ay kadar çalışmış ve 400 kuruş aylık maaş almıştır. 1870 yılında ise Vidin Mahkemesi kâtipliğine nakledilmiştir. Burada aylık 600 kuruş maaş almıştır. 1871 yılında istifa ederek İstanbul'a dönmüş ve ilim tahsili ile meşgul olmuştur. 1873 yılı Mayıs ayında İstanbul İkinci Mahkeme-i Ticaret Meclisi'nde aza mülâzemetliğine tayin edilmiştir. Burada altı ay kadar maaşsız olarak çalışmıştır. 1873 yılı Ekim ayında 1500 kuruş maaşla Amasya sancağı Ticaret Mahkemesi başkanlığına tayin edilmiştir. Bu vazifesini 15 yıl kadar devam ettirmiştir. Şubat 1877 tarihinde uhdesine Edirne müderrisliği tevcih edilmiştir. 19 Nisan 1888 tarihinde söz konusu mahkeme padişahın iradesiyle lağvedilince açıkta kalmıştır. Sekiz ay sonra 8 Aralık 1888'de 600 kuruş maaşla Amasya Bidâyet Mahkemesi başkâtipliğine tayin edilmiştir. Uhdesine verilen görevlerini hüsnühizmetle ifa eden Mehmed Emîn Efendi, yaptığı tüm vazifelerinde herhangi bir kusurdan dolayı mahkeme altına alınmamıştır.²⁷

24 Ekim 1889 tarihinde Mehmed Emîn Efendi vilayete sunduğu dilekçede yaklaşık yirmi senedir şer'î ve adlî mahkemelerde kanunlara ve ahkâma uygun olarak hüsnüsuretle hizmet ettiğini, evvelce başkanlığını yürüttüğü Ticaret Mahkemesi'nin lağvından sonra açıkta kaldığını ve açıkta kaldığı bir yıllık sürede imtihana girip kazanarak Amasya Bidâyet Mahkemesi başkâtipliğine tayin edildiğini ancak başkâtiplik mesleğinin kendisine uygun olmadığını belirtmiştir. Akabinde kendisinin bir kazaya özellikle Tokat veya Amasya sancaklarındaki herhangi bir kazaya nâib olarak atanmak istediğini beyan etmiştir.²⁸ Mehmed Emîn Efendi'nin sunduğu arzuhalı değerlendiren Sivas vilayeti, Meşihat Makamına 4 Kasım 1889 tarihinde bir yazı göndererek Mehmed Emîn Efendi'nin liyakat ehli olduğunu ve talebinin yerine getirilmesinin uygun olacağını ifade etmiştir.²⁹

Meşihat Arşivinde Mehmed Emîn Efendi'yle ilgili fonda başka bir belge bulunmadığından onun talebinin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında bir yorum yapmak mümkün olmamaktadır. Mevcut belgelerde Mehmed Emîn Efendi'nin müderris olduğu açıkça ifade edilmekte ancak herhangi bir medresede bizzat ders verdiğine dair bir kayıt yer almamaktadır. Onun 1877 yılındaki Edirne müderrisliğine tayini konusuna gelince onun burada ders vermesinden ziyade Edirne müderrisliği payesinin kendisine verildiğini düşünmek mümkündür.

4. Ahmed Hilmi Efendi

Ahmed Hilmi Efendi, 1855 yılında Amasya'nın Merzifon kazasına bağlı Elale köyünde doğmuştur. Hasanoğlu olarak da bilinir. Lakabı Kara Vaiz Hoca'dır. Bilinen bir sülaleye mensup değildir. Babasının ismi Hasanoğlu İsmâil'dir. Ahmed Hilmi Efendi, mukaddime-i ulûm denilen Kur'ân-ı Kerîm, tecvid, namazın şartları ve *Mızraklı İlmihal* derslerini doğduğu

²⁶ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0681-01, 3.

²⁷ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0249-37, 1.

²⁸ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0249-37, 2.

²⁹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0249-37, 4.

köyünde İmâm Ömer Hilmi Efendi'den görmüştür. 1870 yılında Merzifon'a gelmiştir. Burada Kara Mustafa Paşa Camii civarında bulunan Yeni Medrese diye bilinen medresede ikamet ederek Urgancızâde Süleyman Efendi'den sarf ilminden *Emsile*,³⁰ *Binâ*,³¹ *Maksûd*³² ve *İzzî*,³³ nahiv ilminde *Avâmil*³⁴ ve *İzhâr*³⁵ derslerini okumuştur. Daha sonra 1873 yılında Amasya'ya gitmiştir. Burada Sultan Bayezid Medresesi'nde kalarak eski müftü Hacı Osman Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Bu âlimden sarf, nahiv, mantık, meânî; fıkıhtan Halebî'nin *Mültekâ'sını*,³⁶ usulden *Mirât'ı*,³⁷ hadisten *Şifâ-i Şerîf'i*,³⁸ âdâb ilminden *Hüseyniyye*³⁹ ile *Veledîyye*'nin⁴⁰ şerhleri *Abdulvahhâb*⁴¹ ve *Vaz'îyye*'yi,⁴² kelâm ilminden *Akâ'id-i Ömer en-Neseffî*,⁴³ *Ramazan Efendi*⁴⁴, *Celâl ed-Devvânî* ve *Hâşiye-i Gelenbevî*'yi,⁴⁵ tefsir ilminden er-Rahmân ve en-Nebe surelerinin tefsirini okumuştur. Ahmed Hilmi Efendi, Amasya müftüsü

- ³⁰ *el-Emsile*, Arapça kelimelerin çekim kalıplarını anlatan anonim sarf kitabıdır. bk. İsmail Durmuş, "el-Emsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/166-167.
- ³¹ *Binâ* diye meşhur olan *Binâü'l-Efâl*; Arapça'daki fiil kalıpları konusunda hazırlanan ve müellifi bilinmeyen bir sarf kitabıdır. bk. Mehmet Çakır, "Binâü'l-Efâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/179.
- ³² *el-Maksûd*, Arapça sülâsî, rubâî, humâsî gibi çeşitli fiil kalıplarından bahseden ve müellifi bilinmeyen bir sarf kitabıdır. bk. *Maksud, Mecmuat'üs-Sarf* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010). Kenan Demirayak, "el-Maksûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/453.
- ³³ *İzzî*, İzzeddin ez-Zencânî'nin (öl. 660/1262?) *el-İzzî fi't-Tasrîf* adlı sarf ilmine dair kaleme aldığı eserdir. bk. İzzeddin Zencânî, *el-İzzî Fi't-Tasrîf (Mecmûatu es-sarf)* (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2014); Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253-254.
- ³⁴ *Avâmil*, Arapça'da kelimelerin i'rabına tesir eden âmillerden özetle bahseden bir eserdir. *el-'Avâmil, el-'Avâmilü'l-mî'e, Avâmilü'l-i'râb* gibi adlarla da anılır. bk. Birgivi, *el-'Avâmil* (İstanbul: y.y., 1325/1908); Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-Mî'e*, nşr. Enver b. Ebî Bekr eş-Seyhî ed-Dâğıstânî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009); İsmail Durmuş, "el-'Avâmilü'l-mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106-107.
- ³⁵ Birgivi'nin (öl. 981/1573) Arapça nahiv alanındaki eseridir. bk. Hüseyin Elmalı, "İzhârü'l-Esrâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253-254.
- ³⁶ İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'nin (öl. 956/1549) yazdığı *Mültekâ'l-Ebhûr* adlı esere kısaca *Halebî* veya *Mültekâ* denir. bk. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Mültekâ'l-Ebhûr* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 4214), 1-94; Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231-232.
- ³⁷ Bu eserden kasıt Osmanlı âlimi ve müftüsü Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) fıkıh usulü alanında yazdığı *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl* adlı eseri olsa gerektir. bk. Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*, çev. Davut İltaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024); Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 46.
- ³⁸ *Şifâ-i Şerîf*, Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) Hz. Peygamber sevgisi üzerine yazdığı eserdir. bk. Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf Şerhi*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2023); M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/134-138.
- ³⁹ *Hüseyniyye*, münazara adabından bahseden bir eserdir. bk. *Hüseyniyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B7888/11), 141-146.
- ⁴⁰ *Veledîyye*, es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413), mantık alanında yazdığı *Risâle-i Veledîyye* adlı eseridir. bk. İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/18-28.
- ⁴¹ *Abdulvahhâb* ifadesiyle Cürcânî'nin *Risâle-i Veledîyye* adlı eserine Abdulvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddin el-Âmidî'nin (öl. 1190/1777) yazdığı *Şerhu'l-Veledîyye* adlı şerh kastedilmektedir. bk. Abdulvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddin el-Âmidî, *Şerhu'l-Veledîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, 00553-001), 1-116.
- ⁴² *Vaz'îyye* ifadesiyle Cürcânî'nin *Risâle-i Veledîyye* adlı eserine Adudüddin el-İcî'nin (öl. 756/1355) yazdığı *er-Risâletü'l-Vaz'îyye* adlı şerhi kastedilmektedir. bk. Adudüddin el-İcî, *er-Risâletü'l-Vaz'îyye* (Bursa: Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 942/3), 68-70.
- ⁴³ Ömer en-Neseffî'nin (öl. 537/1142) akâid ilmine dair *Akâ'idü'n-Neseffî* adlı eseridir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseffî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/217-219.
- ⁴⁴ *Ramazan Efendi* ifadesiyle Bihiştî Ramazan Efendi'nin (öl. 979/1571) yazdığı *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Neseffîye li'l-Hayâlî* adlı eser kastedilmiş olsa gerektir. Bu eser, Necmeddin en-Neseffî'nin *Akâ'idü'n-Neseffî* adlı eserine Teftâzânî'nin yaptığı şerhe Hayâlî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. bk. Mustafa İsmet Uzun, "Bihiştî Ramazan Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/145-146.
- ⁴⁵ *Hâşiye-i Gelenbevî*, Celâlüddin ed-Devvânî'nin, *Şerhu'l-Akâ'idü'l-Adüdiyye*, adlı eserine İsmâil Gelenbevî'nin (öl. 1205/1791) yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl* adlı eserdir. bk. Şerafettin Gölcük - Metin Yurdağ, "Gelenbevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555.

Hâfız Abdurrahman Kâmil Efendi'den *Meşârik-i Şerîf*,⁴⁶ Hacı Mehmed Emîn Efendi'den *Kasîdetü'l-Bürde*⁴⁷ ve Hâfız Kuru Efendi'den kıraat ilminde *Cezerî*'yi⁴⁸ okumuştur. 1887 yılında medrese eğitimini tamamlamıştır. Ahmed Hilmi Efendi, Amasya müftüsü Hâfız Abdurrahman Kâmil Efendi'den 5 Mart 1887 tarihinde icâzetnâme almıştır. Daha sonra Amasya'da Mehmed Paşa Camii'nde talebe-i ulûma dersler vermeye başlamıştır. Sarf, nahiv, mantık, akâid ve kelâm gibi çeşitli alanlarda dersler vermiştir. Ayrıca fıkıhtan *Mültekâ'l-Ebhûr*'u, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi⁴⁹ ve Hâdimî'nin çeşitli eserlerini⁵⁰ okutmuştur. Ders verdiği talebenin bir kısmı köylerde imam ve hatip gibi görevlere heves ederek bu vazifelere ayrıldıkları için dersleri bırakmak durumunda kalmıştır. Bazı talebeleri de İstanbul'a okumaya gitmiştir. Bu suretle Ahmed Hilmi Efendi icâzetnâme vermeye muvaffak olamasa da dersler vermeye devam etmiştir. Telif ettiği bir eseri bulunmamaktadır. Türkçe ve Arapçayı yazıp okumaktadır. 14 Kasım 1910 tarihinden itibaren 150 kuruş maaş almaya başlamıştır. Ahmed Hilmi Efendi'nin Meşihat Makamına sunduğu tercüme-i hâl varakası Amasya Kadısı Ali Rızâ b. Hamdi tarafından 7 Mart 1915 tarihinde tasdik olunmuştur.⁵¹

Ahmed Hilmi Efendi'ye ait Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tezkiresi suretinde; ismi: "Hasanoğlu Ahmed Efendi", babasının adı: "İsmâil Efendi", annesinin adı: "Rukiye Hanım", ikameti: "Merzifon", doğum tarihi: "1271", milleti: "İslâm", sınıfı: "ulemadan", evli-bekar olduğu: "bir zevcesi vardır", boyu: "uzunca", gözü: "ela", siması: "esmer", alametifarıkası: "tam", vilayeti: "Sivas", kazası: "Amasya", mahallisi: "Sûfizâde", meskeni: "2/1" ve nev'-i meskeni: "hane" olarak yazılmıştır. Nüfus tezkiresi Amasya kadısı Ali Rızâ tarafından 10 Şubat 1905 tarihinde aslına mutabık olarak onaylanmıştır.⁵²

Meşihat Arşivinde Ahmed Hilmi Efendi'nin Amasya Müftüsü Osman Hilmi b. Hacı Mehmed Efendi'den aldığı 9 Cemâziyelâhîr 1304/5 Mart 1887 tarihli icâzetnâmesi yer almaktadır. İcâzetnâmenin başında hamdele, salvele ve ilmin faziletiyle ilgili ayet ve hadisler bulunmaktadır. Akabinde icâzet veren hocaların silsilesi sıralanmaktadır. Bu silsileyi bir tablo halinde şöyle ifade edebiliriz:

Tablo 2. Ahmed Hilmi Efendi'ye ait icâzetnâmedeki hocaların silsilesi⁵³

Ahmed Hilmi Efendi b. İsmâil el-Merzifûnî (kendisi)	
Amasya Müftüsü Osman Hilmi b. el-Hâc Mehmed Efendi	
el-Hâc Mustafâ Efendi eş-Şîrvânî en-Nakşibendî el-Hâlidî	
Sirâcüddîn İsmâil eş-Şîrvânî en-Nakşibendî el-Hâlidî	
(Bundan sonra silsile 2 kola ayrılır.)	
Yahyâ el-Mervezî	Evliyâzâde eş-Şeyh Abdurrahman el-Erzincânî
	Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed Emîn Efendi el-Hâdimî

⁴⁶ *Meşârik-i Şerîf*, Kâdî İyâz'ın, Buhârî ve Müslim'in sahihleri ile İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'nda geçen garîb kelimeleri açıklamak üzere yazdığı hadis kitabıdır. bk. M. Yaşar, Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116-118.

⁴⁷ *Kasîdetü'l-Bürde*, Kâ'b b. Zühre'nin (öl. 24/645?) Hz. Peygamber'e sunduğu ünlü kasidesidir. bk. Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/566-568.

⁴⁸ *Cezerî*, İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429), kıraat alanında yazdığı *en-Neşr fi'l-Kırâ'âtî'l-aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* adlı eserlerine verilen addır. bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

⁴⁹ *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Birgivî Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) Kur'an'a ve sünnete uyma ve bid'atlardan kaçınma konusundaki kitabıdır. bk. Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106-108.

⁵⁰ *Hâdimî*, Osmanlı âlimlerinden Ebû Saîd Hâdimî (öl. 1176/1762) olsa gerektir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve akâide dair çok sayıda eseri vardır. bk. Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/24-26.

⁵¹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0682-01, 1-2.

⁵² MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0682-01, 3.

⁵³ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0682-01, 3.

eş-Şeyh Muhammed el-Kezberî	Babası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî (Bundan sonra silsile 2 koldan devam eder.)	
Abdurrahman el-Kezberî	Babası eş-Şeyh Mustafâ el-Hâdimî	Ahmed b. Muhammed el-Kâzâbâdî
eş-Şeyh Muhammed el-Mekkî	Muhammed et-Tarsûsî	Şeyhülislâm Muhammed et-Tefsîrî
el-İmâm el-Muammer el-Mekkî	Muhammed b. Ali el-Kâmilî	es-Sivâsî
eş-Şeyh Ahmed el-Yemenî	Hayruddîn er-Remlî	Molla Ali el-Gûrânî
el-İmâm Yahyâ b. Mükerrrem et-Taberî	Ahmed b. Abdul'âlî	eş-Şeyh Abdullah el-Cezerî
dedesi el-İmâm Muhibbüddîn et-Taberî	Babası Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî	Ahmed el-Müncel
el-Burhân İbrâhîm	İbn Hacer el-Askalânî	el-Mirzâcan eş-Şîrâzî
eş-Şeyh Abdurrahman el-Fergânî	Burhanüddîn İbrâhîm	el-Muhakkik ed-Devvânî
Abdurrahman el-Fârisî el-Fergânî	Allâme İbni Şahne	Muhyiddîn el-Kûşkenârî
eş-Şeyh Ahmed el-Ebdâl Ebû Lokmân Yahyâ	Sirâcüddîn ez-Zebîdî	es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî
el-İmâm Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	Ebû'l-Vakt Abdülevvel	Mubârekşâh el-Buhârî
el-İmâm Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî	Ebû'l-Hasan Abdurrahman Abdullah es-Serahsî	el-Muhakkik er-Râzî
	Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	Allâme eş-Şîrâzî
	Muhammed b. İsmâil el-Buhârî	el-Kâtib el-Kazvînî
		el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî
		el-İmâm el-Gazzâlî
		İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-'Âl
		Babası el-İmâm Ebû't-Tayyib
		Ebû İshâk İbrâhîm el-Mervezî
		Ebû'l-Abbâs Ahmed
		Ebû'l-Kâsım Osman
		İbrâhîm b. İsmâil
		Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î
		Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî
		İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe
		Hammâd b. Süleymân
		İbrâhîm en-Neha'î
		Alkame b. Kays
		Ebû Abdurrahman b. Esved
		Ebû Abdurrahman b. Abdullah
		Abdullah b. Mes'ûd
		Ali b. Ebû Tâlib
		Hâtemü'n-nebiyyîn Muhammed el-Mustafâ (s.a.s)

İcâzetnâmenin sonunda Ahmed Hilmi Efendi'ye hocası Amasya Müftüsü Osman Hilmi b. Hacı Mehmed Efendi tarafından verilen bazı tavsiyelere yer verilmiştir. Bu tavsiyeler yukarıda bahsedildiği üzere Mîr Hasan Şîrvânî Efendi'nin talebesi Abdülaziz Efendi'ye verdiği tavsiyeler ile aynıdır.⁵⁴

⁵⁴ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0682-01, 3-4.

5. Mustafa Tevfik Efendi

Mustafa Tevfik Efendi, 1858 yılında Amasya sancağına tâbî Köprü kasabasının Yeni Cami-i Şerif Mahallesi'nde doğmuştur. Mahlası Tevfik olup Köprülü Hacı Hâfız diye şöhret bulmuştur. Babasının adı Hüseyin Efendi'dir. Tanınmış bir sülaleye mensup değildir. Mustafa Tevfik Efendi çocukluk yaşlarında Köprü kasabasında Abdulganizâde Mektebi'nde eğitimine devam etmiş, burada 10 yaşına kadar Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzederek hâfız olmuştur. Buluş çağına kadar söz konusu mektepte okumuştur. Hem mektep hocalarından hem de mahallî ulemadan ilmihal, tecvid, sarf ve nahiv gibi ilimleri öğrenmiştir. İlim tahsili için Amasya'ya gelerek burada Sultan Bayezid Medresesi'nde eğitim görmüştür. Bu medresede kalarak ulemadan çeşitli ilimlere ait dersleri takip etmiştir. Özellikle Harputî Ali Efendi'nin derslerine devam etmiş ve 1883 yılında ondan icâzetnâme almıştır. 1884 yılında Amasya'ya yerleşmiş ve burada dersler vermeye başlamış, yetiştirdiği talebelerine iki defa icâzetnâme vermiş ve üçüncüsünü vermeye de yaklaşmıştır.

Mustafa Tevfik Efendi, Amasya'da dersler verdiği dönemde medreselerde okutulan çeşitli eserlere şerhler ve hâşiyeler yazmıştır. Bunlar hakkında bilgi vermek gerekirse:⁵⁵

- *Hâkâiku'l-Beyân*⁵⁶ risâlesini şerh etmiştir.
- Adudüddîn el-Îcî'nin (öl. 756/1355) bir buçuk varaktan oluşan ve dil ile varlık arasındaki ilişkinin mantık esasına göre kurulması gerektiğinden bahseden *er-Risâletü'l-vaz'îyye*⁵⁷ adlı eserini şerh eden meşhur Türk astronom ve matematikçisi Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) *Şerhu'r-risâleti'l-vaz'îyye*⁵⁸ adlı eserini şerh etmiştir.
- Ebû'l-Ceyş diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Endelûsî (öl. 1065) tarafından yazılan ve Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulan *'Arûzu'l-Endelûsî*⁵⁹ adlı esere bir şerh yazmıştır.
- Birgivî'nin (öl. 981/1573), hadis metodolojisi alanında yazdığı oldukça değerli bir risale olan *Risâle fî usûli'l-hadîs*⁶⁰ isimli eserine Dâvûd-i Karsî (öl. 1169/1756) tarafından yapılan *Şerhu Usûli'l-hadîs li'l-Birgivî*⁶¹ adlı şerhine bir hâşiye yazmıştır.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (öl. 1145/1732) mantık, cedel ve münazara alanında yazdığı *Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara*⁶² adlı eserine şerh yazmıştır.

⁵⁵ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 1.

⁵⁶ Mantık alanında yazılan bu eser için bk. Tâhir, *Hâkâiku'l-Beyân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdü Bey, 00595), 1-14.

⁵⁷ Eser için bk. Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/410-414.

⁵⁸ Eser için bk. Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/408-410.

⁵⁹ Eser için bk. Yasin Dursun, *Koca Râgıb Paşa'nın Arûz Risâlesi Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2.

⁶⁰ Eser için bk. Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194.

⁶¹ Eser için bk. Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/29-32.

⁶² Eser için bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368-370; Necmeddîn Pehlivan, "Saçaklızâde'de Mu'allî", *Felsefe Dünyası* 57 (2013), 185-198; Yusuf Türker, *Saçaklı-zâde'nin "Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımında İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

- Fâtih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Molla Hayâlî'nin (öl. 875/1470?) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*⁶³ adlı eserine bir şerh yazmıştır.
- Matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Osmanlı âlimlerinden Gelenbevî'nin (öl. 1205/1791) kelâm ilmi konusunda yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*⁶⁴ adlı eserine telhis (özet) yazmıştır.
- Osmanlı fakihleri ve mutasavvıflarından Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (öl. 1176/1762) fıkıh usulü konusunda ele aldığı *Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*⁶⁵ adlı eserini sünnet bahsine kadar şerh etmiştir.⁶⁶

Mustafa Tevfik Efendi, medreselerde okutulan bazı ders kitaplarına ta'likât ve izâhât yazmıştır. Yani eserlerin daha iyi anlaşılması için sayfa kenarlarına açıklamalar ve notlar⁶⁷ koymuştur. Hatta bazı konularla ilgili olarak risaleler telif etmiştir. Ancak bunlar basılmamıştır.⁶⁸ Bu izahlar hakkında şu bilgiler verilebilir:

- İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) Arapça nahiv/cümle bilgisi konusunda yazdığı *el-Kâfiye* adlı eserini şerh eden Abdurrahman-ı Câmî'nin (öl. 898/1492) *Molla Câmî* olarak meşhur olan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adlı eserine bazı ta'likât ve izahlar yazmıştır.
- Molla Fenârî'ye (öl. 834/1431) ta'likât ve izâhât yazmıştır.
- İbn Sînâ geleneğine bağlı kalan din, felsefe ve mantık âlimlerinden olan Kutbüddîn er-Râzî (öl. 766/1365) tarafından yazılan *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fî şerhi'r-risâleti's-Şemsîyye*⁶⁹ isimli eserin "Tasavvurât" ve "Tasdikât" adlı bölümlerine bazı ta'likât ve izâhât yazmıştır.
- Gelenbevî'nin *Burhân-ı Gelenbevî* olarak da bilinen *el-Burhân (fî 'ilmi'l-mantık ve fenni'l-mîzân)* adlı eserine ve şerhine ta'likât ve izâhât yazmıştır.
- Gelenbevî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*⁷⁰ adlı eserine ta'likât ve izâhât yazmıştır.
- Osmanlı son dönem âlimlerinden Sirozlu Hâfız Seyyid Efendi'nin (öl. 1269/1852) kinaye, mecaz ve hakikat konularını içeren beyan ilmine dair yazdığı *Şerhu'l-'Alaka ve Hâşiye ala Vaz'iyye li-Ali Kuşçu*⁷¹ adlı esere ta'likât ve izâhât yazmıştır.

⁶³ Eser için bk. Adil Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/3-5.

⁶⁴ Eser için bk. Şerafettin Gölcük - Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555.

⁶⁵ Eser için bk. Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", 15/24-26.

⁶⁶ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 1.

⁶⁷ Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/508-510.

⁶⁸ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 1.

⁶⁹ Eser için bk. Hüseyin Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/485-487.

⁷⁰ Eser için bk. Gölcük - Yurdagür, "Gelenbevî", 13/552-555.

⁷¹ Eser için bk. İbrahim Şaban, "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagate Dair Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 13 (2011), 119-134.

- Haneî fakihi, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Dav'ü'l-me'âlî şerhu Bed'i'l-emâlî*⁷² adlı eseri ile Ramazan Efendi'nin *Şerh-i 'Akâ'id* üzerine yazdığı esere⁷³ ta'likât ve izâhât yazmıştır.
- Hayâlî'nin *Hâşiye-i Siyâlkûtî*'sine ta'likât ve izâhât yazmıştır. Bu ifadeden kastın Fâtih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Hayâlî'nin kelâm alanında yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*⁷⁴ adlı eserine kelâm, mantık, tefsir, dil ve belâgat alanlarında hâşiyeleriyle tanınan Hindistanlı âlim Siyâlkûtî'nin (öl. 1067/1657)⁷⁵ yazdığı şerhe⁷⁶ Mustafa Tevfik Efendi tarafından yapılan ta'likât ve izâhât olsa gerektir. Bu ifadede Hayâlî'nin Arap dili ve edebiyatı konusunda yazdığı *et-Ta'likât 'ale'l-Muṭavvel*⁷⁷ adlı eseri şerh eden Harputlu Hacı Hâfız Abdülhamid Hamdi Efendi'nin (öl. 1320/1902) *el-Hallü'l-Mükemmel 'ale'l-Hevâsi's-Siyâlkûtîye 'ale'l-Mutavval*⁷⁸ adlı eserine Mustafa Tevfik Efendi tarafından yapılan ta'likât ve izâhâtın da kastedilmiş olma olasılığı vardır.
- Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) fıkıh usulüne dair yazdığı *Mir'âtü'l-usûl* adlı eserine Mevlânâ Mehmed İzmîrî (öl. 1165/1751) tarafından yapılan *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl*⁷⁹ adlı hâşiyesine ta'likât ve izâhât yazmıştır.⁸⁰

Mustafa Tevfik Efendi 28 Şubat 1900 - 13 Mart 1904 tarihleri arasında 4 sene aylık 250 kuruş maaşla Amasya Mahkeme-i Bidâyet azalığı yapmıştır. Ocak 1910 tarihinden itibaren 8. sınıf itibarıyla muhassasât-ı ilmiyyeden 200 kuruş maaş almıştır. Bunun haricinde bir maaşı yoktur. Görev süresi boyunca hiçbir halden dolayı muhakeme altına alınmamıştır. 2 Temmuz 1910 tarihinde yaptığı görevlere ilişkin mazbata suretini, tercüme-i hâl varakasını, tezkire-i Osmâniyye ve icâzetnâme suretlerini Meşihat Makamına göndermiştir.⁸¹

Mustafa Tevfik Efendi'ye ait Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tezkiresi suretinde onun; ismi: "Semercizâde Mustafa Efendi", babasının adı: "Hüseyin Efendi Köprülü", annesinin adı: "Hatice Hanım", doğum tarihi: "1274", milleti: "İslâm", sınıfı: "ulemadan", evli-bekar olduğu: "bir zevcesi vardır", boyu: "uzun", gözü: "ela", siması: "buğday", alametifarıkası: "tam", vilayeti: "Sivas", kazası: "Amasya", mahallesi: "Sûfîler Mahallesi", meskeni: "18/1" ve nev'-i meskeni: "hane" olarak yazılmıştır. Söz konusu tezkirenin 12 Ocak 1905 tarihinde yazıldığı ve Amasya livası nâibi tarafından 2 Temmuz 1910 tarihinde aslına mutabık olarak kendisine verildiği anlaşılmaktadır.⁸²

Meşihat Arşivinde Mustafa Tevfik Efendi'ye ait 4 icâzetnâmenin sureti vardır. Bu icâzetnâmelerin Ali Harpûtî el-Amâsî, Köprü kasabası müftüsü Mehmed Emîn Efendi, Yûsuf

⁷² Eser için bk. Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/403-405.

⁷³ Bununla Bihiştî Ramazan Efendi'nin yazdığı *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* adlı eser kastedilmiş olsa gerektir. bk. Uzun, "Bihiştî Ramazan Efendi", 6/145-146.

⁷⁴ Eser için bk. Bebek, "Hayâlî", 17/3-5.

⁷⁵ "Siyâlkûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 7 Nisan 2024.

⁷⁶ Eser için bk. Bebek, "Hayâlî", 17/3-5.

⁷⁷ Eser için bk. Bebek, "Hayâlî", 17/3-5.

⁷⁸ Eser için bk. Nevzat Ülger, "Harput'ta Yetişen İlim Adamları (Yukarışehir'in Işık İnsanları)", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu Bildiriler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2016), 1/381-395.

⁷⁹ Eser için bk. Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/148.

⁸⁰ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 1.

⁸¹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 1.

⁸² MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 2.

Bahri Çorumî'nin torunu İbrâhîm ve Ebü'l-Kemâl es-Seyyid Mehmed Âtuf el-İstanbulî tarafından kendisine verildiği görülmektedir.⁸³ Ali Harpûtî el-Amâsî'nin çeşitli ilimler alanında verdiği icâzetnâmede hocaların silsilesi sırasıyla şu şekilde zikredilmektedir.

Tablo 3. Ali Harpûtî el-Amâsî tarafından Mustafa Tevfik Efendi'ye verilen icâzetnâmedeki hocaların silsilesi:⁸⁴

Mustafâ Tevfik Efendi (kendisi) Ali el-Harpûtî el-Amâsî Îsâ er-Rûhî eş-Şirvânî el-Amâsî Siracüddîn İsmâil eş-Şirvânî el-Amâsî Abdurrahman el-Erzincânî Ebü'l-Hayr Muhammed Emîn el-Hâdimî Babası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî (Bundan sonra silsile 2 koldan devam eder.)	
Babası eş-Şeyh Mustafâ el-Hâdimî	Ahmed el-Kâzâbâdî
Mehmed b. Ahmed et-Tarsûsî	Muhammed b. Hamza et-Tefsîrî es-Sivâsî
Muhammed b. Ali ed-Dimeşkî	Ali el-Gûrânî
Hayruddîn er-Remlî	Abdullah el-Cezerî
Ahmed b. Müncl Muhammed b. Abdul'âlî	Ahmed el-Müncel
Babası Şeyhülislâm Zekerîyyâ el-Ensârî	Mirzâcan eş-Şirâzî
İbn Hacer el-Askalânî	Cemâlüddîn eş-Şirâzî
Burhânüddîn İbrâhîm el-Ba'î	Celâl ed-Devvânî
Abdülber b. Şahne el-Halebî	Muhyiddîn el-Kûşkenârî
Siracüddîn ez-Zebîdî	es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî
Ebü'l-Vakt Abdülevvel es-Siczî	Mubârekşâh el-Buhârî
Ebü'l-Hasan Abdurrahman	Kutbüddîn er-Râzî
Abdullah es-Serahsî el-Hamevî	Allâme Kutbüddîn eş-Şirâzî
Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	Nasîrüddîn et-Tûsî
Emîrû'l-muhaddisîn İsmâil el-Buhârî	Ebü Bekir b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî
	el-İmâm er-Râzî
	Ebü Nasr es-Semnânî
	Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbûrî
	el-İmâm el-Gazzâlî
	İmâmü'l-Haremeyn
	Babası el-İmâm Ebü't-Tayyib
	Ebü İshâk el-Mervezî
	İbn Süreyc
	Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî
	İsmâil el-Müzenî
	el-İmâm eş-Şâfi'î
	el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî
	İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit
	Hammâd b. Süleymân
	İbrâhîm en-Neha'î
	Alkame b. Kays
	Ebü Abdurrahman b. Abdullah
	Ebü Abdurrahman b. el-Esved
	Abdullah b. Mes'ûd
	Ali b. Ebû Tâlib
	Hâtemü'n-nebiyyîn Muhammed el-Mustafâ (s.a.s)

⁸³ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 2.

⁸⁴ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 2.

Mustafa Tevfik Efendi'nin ikinci icâzetnâmesi Köprü kasabası müftüsü Mehmed Efendi'den aldığı icâzetnâmedir. Hocası mantık, mefhum ve çeşitli funûn ilimleri alanında icâzet verdiğini ve bu dersleri okutabileceğini ifade etmiştir. Bu icâzetnâmedeki hocaların silsilesi Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'ye kadar zikredilmiş ve bundan sonraki silsilenin yukarıdaki silsile ile aynı olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 4. Mustafa Tevfik Efendi'nin Köprü kasabası müftüsü Mehmed Efendi'den aldığı icâzetnâmedeki hocaların silsilesi:⁸⁵

Mustafâ Tevfik Efendi (kendisi)
Köprü kasabası müftüsü Mehmed Efendi
Hocazâde İbrâhîm er-Rüşdî b. Ali el-Cânîkî el-Amâsî
Allâme Hasan b. Mehmed el-Amâsî
Bahru'l-Ulûm Osman b. Ali el-Çorumî
Allâme Kâsım b. Mahmûd el-Kayserî
Osman b. Mustafâ el-Akşehrî
eş-Şeyh Ömer el-Harputî
eş-Şeyh Muhammed Saîd el-Medenî
Babası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî
(Bundan sonrası Tablo 3'te Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'den sonraki silsile ile aynıdır.)

Mustafa Tevfik Efendi üçüncü olarak Yusuf Bahri Çorumî'nin torunu İbrâhîm'den icâzetnâme almıştır. Hocası özellikle hadis ilmi, *Sahîh-i Buhârî*, fıkıh ilmi, mantık, mefhum, funûn ilimleri olmak üzere tüm ilimlerde kendisine icâzet verdiğini açıkça ifade etmiştir.

Mustafa Tevfik Efendi'nin dördüncü icâzetnâmesini ise Ebû'l-Kemâl es-Seyyid Mehmed Âtîf el-İstanbulî'den almıştır. Tefsir, fıkıh, hadis, usûl, nahiv, sarf, mantık, bedî', lügat, arûz, inşâ, meânî ve diğer funûn, alet ve şer'î ilimler alanlarında kendisine icâzet verilmiştir. İcâzetnâmede hocaların silsilesine ise yer verilmemiştir.⁸⁶

6. Hacı Hıdırzâde Muharrem Efendi

Muharrem Efendi, 1275/1858-1859 yılında doğmuştur. Hacı Hıdırzâde olarak meşhur olmuştur. Babasının adı Cevahir Efendi'dir. 7 Ağustos 1902 tarihinde resmî olarak devlet hizmetine girmiştir. Bu tarihten 13 Ekim 1909 tarihine kadar 8 yıl 2 ay kadar 150 kuruş maaşla Amasya Pervaz Bey Camii vaizliği ve mektep muallimliği yapmıştır. 14 Ekim 1909 - 31 Aralık 1918 tarihleri arasında ise 9 yıl Amasya merkez müderrisi olarak görev yapmıştır. Bu görevini sürdürürken 240 kuruş maaş almıştır. Böylece toplamda 16 yıl 5 ay kadar devlet hizmetinde bulunmuştur. 22 Aralık 1918 tarihinde vefat etmiştir. Bâb-ı Fetvâ Muhâsebât Dairesi tarafından yapılan incelemelerde vefatından sonra Muharrem Efendi'nin kefalet ve emeklilik aidatı gibi hususlarda mütekâidîn-i ilmiyye sandığına (ilmiye sınıfı emeklilik sandığına) herhangi bir borcu bulunmadığı tespit edilmiştir. Muharrem Efendi'nin ailesi emeklilik maaşının kendilerine ödenmesi konusunda bir talepte bulunmuştur. Maliye Nezareti yapılan incelemeler sonucunda vefat eden Muharrem Efendi Hacı Hıdırzâde'nin ailesine 12 Aralık 1918 tarihinden itibaren aylık 200 kuruş maaş bağlanmasına karar vermiş ve bu kararını 23 Haziran 1919 tarihinde Meşihat Makamına bildirmiştir.⁸⁷

7. Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi

Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi, 1861 yılında Trabzon vilayetine bağlı Ordu kazasında Aybastı nahiyесinin Yaras köyünde doğmuştur. Kendisi Ali Ustaoglu şöhretiyle ve Aybastılı lakabıyla tanınmıştır. Bilinen bir sülaleye mensup değildir. Hanefî mezhebındendir.

⁸⁵ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 2.

⁸⁶ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0886-02, 2.

⁸⁷ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 4060-01, 1-6.

Amasya'da Mehmed Paşa Mahallesi'nde oturmaktadır. Babasının ismi Molla Tâhiroğlu diye bilinen Mahmud Efendi'dir. Babasının mesleği imamlıktır. Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi, Aybastı nahiyесinin Esenli köyü mektebinde Kur'ân-ı Kerîm, tecvid, namazın şartları, Kemal Paşa, sarf, nahiv, *Avâmil* ve *İzhâr* derslerini okumuştur. 14 Nisan 1880 tarihinde Amasya'ya gitmiş ve Doğrakiye Medresesi'nde ikamet ederek burada müderrisinden Canikli Mehmed Efendi, Köprülü Hacı Hâfız Efendi, eski müftü Hacı Osman Efendi, belde müftüsü Mecîdîzâde Abdurrahman Kâmil Efendi, Sadeddîn ve Mecîdîzâde Sâdık Efendi, Şirvânî Abdullah Efendi, Köprülü Ârif Fâzıl Efendi'den dersler almıştır. 1892 yılında medrese eğitimini tamamlamıştır. Amasya'da Canikli Mehmed Efendi'den 9 Şubat 1892 tarihli icâzetnâme almıştır. Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin tercüme-i hâl varakasında hangi hocalardan hangi dersleri gördüğü tek tek açıklanmıştır.⁸⁸ Bunu bir tablo halinde şöyle izah edebiliriz:

Tablo 5. Amasya Doğrakiye Medresesi'nde eğitim gören Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin hocaları ve okuduğu dersler⁸⁹

Sıra	Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin hocaları	Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin okuduğu dersler
1	Canikli Mehmed Efendi'den	<i>el-Kâfiye</i> , ⁹⁰ <i>Molla Câmi</i> , ⁹¹ <i>İsâgüç</i> 'nin ⁹² şerhleri <i>Muğni't-tullâb</i> ⁹³ ve <i>Fenârî</i> , ⁹⁴ <i>Tasavvurât</i> ve <i>Tasdîkât</i> , ⁹⁵ Musâ Efendi'nin <i>Kıyâsî Risalesi</i> ⁹⁶ , İtikattan <i>Ömer en-Neseî Hâşiyesi</i> Ramazan Efendi, ⁹⁷ <i>Celal Gelenbevi Hâşiyesi</i> , ⁹⁸ <i>Şerhu Kasîdeti'l-Emâlî</i> Ali el-Kârî, ⁹⁹

⁸⁸ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 1.

⁸⁹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 1.

⁹⁰ *el-Kâfiye*'den kasıt, İbnü'l-Hâcib'in (öl. 1249) nahiv konularını anlattığı *el-Kâfiye* adlı eseridir. bk. Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153-154.

⁹¹ *Molla Câmi*'den maksat Abdurrahman-ı Câmi'nin (öl. 989/1492) *Molla Câmi* diye bilinen *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adlı eseridir. bk. Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153-154.

⁹² *İsâgüç*'den kastedilen Esîrüddin el-Ebherî'nin (öl. 663/1265?) *İsâgüç fi'l-mantık* adlı eseridir. bk. Abdulkuddüs Bingöl, "İsâgüç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488-489.

⁹³ *Muğni't-tullâb*'tan kastedilen Mahmûd b. Hasan el-Mağnisî'nin mantık ilminde yazdığı *Muğni't-tullâb şerhu İsâgüç* adlı eseridir. bk. Mahmûd b. Hasan el-Mağnisî, *Muğni't-tullâb şerhu İsâgüç* (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2015).

⁹⁴ *Fenârî*'den kastedilen el-Ebherî'nin *İsâgüç fi'l-mantık* adlı kitabına Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) yazdığı *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* adlı şerh olsa gerektir. bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/247-248.

⁹⁵ Bu ifadedden, Kutbüddin er-Râzî'nin (öl. 766/1365) *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantıkıyye fi şerhi'l-Risâleti's-Şemsiyye* isimli eserin "Tasavvurât" ve "Tasdîkât" adlı bölümleri kastedilmektedir. bk. Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddin", 34/485-487.

⁹⁶ Bu ifadeyle Musâ Efendi el-Pehlevânî b. Abdullah et-Tokâdî'nin (öl. 1133/1721) mantık alanında yazdığı *er-Risâletü'l-kıyâsiyye* adlı eser kastedilmektedir. bk. Musâ Efendi Pehlevânî b. Abdullâh et-Tokâdî, *er-Risâletü'l-kıyâsiyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 Mil Yz A 1464/4), 30b – 31b; Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrade-ı Cüz'îyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Musâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin "el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fi Ef'âli'l-'ibâd" Adlı Risalesi ve Ali B. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fi Ef'âli'l-'ibâd' Adlı Haşiyesi", *ATEBE* 4 (2020), 57-100.

⁹⁷ Bu ifadeyle Bihiştî Ramazan Efendi'nin yazdığı *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idü'n-Neseîyye li'l-Hayâlî* adlı eser kastedilmiş olsa gerektir. bk. Uzun, "Bihiştî Ramazan Efendi", 6/145-146.

⁹⁸ Bu ifadeyle İsmâil Gelenbevi'nin (öl. 1205/1791) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl* adlı eseri kastedilmiş olsa gerektir. Bu eser Adudüddin el-İcî'nin (öl. 1355) *el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye* adlı risâlesine Celâlüddin ed-Devvânî (öl. 1502) tarafından yapılan ve daha çok *Celâl* olarak bilinen şerhine yazılmış önemli bir haşiyedir. bk. Şerafettin Gölcük - Metin Yurdağur, "Gelenbevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555.

⁹⁹ Bu ifadeyle, Ali b. Osman el-Üşî'nin (öl. 575/1179?) Mâtürîdiyye akâidi hakkında yazdığı *el-Emâlî* üzerine Ali el-Kârî'nin (öl. 1605) yazdığı *Dav'ü'l-me'âlî fi şerhi Bed'î'l-emâlî* adlı şerhi kastedilmiş olsa gerektir. Bu eser *el-Emâlî*'nin en meşhur şerhlerinden biridir. bk. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73-74.

		<i>el-Fıkhü'l-Ekber</i>,¹⁰⁰ İlm-i usulden <i>Mecâmi'</i>,¹⁰¹ İlm-i fıkıhtan <i>Dürer ve Gurer</i>,¹⁰² İlm-i âdâbdan Abdolvahhâb'ın <i>Velediyye</i>¹⁰³ şerhi¹⁰⁴ ve <i>Vaz'ıyye</i>,¹⁰⁵ <i>Ta'limü'l-müte'allim</i>,¹⁰⁶ Sarftan <i>Merâh</i> şerhi,¹⁰⁷ Hadisten <i>Nuhbetü'l-Fiker</i>,¹⁰⁸ Tefsirden otuzuncu cüz en-Nebe' tefsirini, Kâdî Beyzâvî'den¹⁰⁹ dördüncü cüz ve el-Bakara suresini okumuştur.
2	Köprülü Hacı Hâfız Efendi'den	Fıkıh alanında <i>Halebî ve Kudûrî'yi</i>,¹¹⁰ meânî ilmini, bed'î ilmini, belâgat ilminde Seyyid Hâfız'ın <i>Alâka</i> şerhi¹¹¹ ve beyân ilminde <i>İsti'âre Hâşiyesi</i>'ni¹¹² okumuştur.
3	Eski müftü Hacı Osman Efendi'den	<i>İsti'âre-i İsam'</i>¹¹³ okumuştur.

¹⁰⁰ Bu eser, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) akâid alanında yazdığı *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eseridir. bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01053-012), 95-98.

¹⁰¹ Bu ifadeyle Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (öl. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-Hakâ'ik* adlı eseri kastedilmektedir. bk. Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", 15/24-26.

¹⁰² Bu ifadeyle Molla Hüsrev'in *Gurerü'l-Ahkâm* adlı eser ve bu esere kendisinin yazdığı *Dürerü'l-hükkâm* adlı şerh kastedilmektedir. bk. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

¹⁰³ *Velediyye*, es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413), mantık alanında yazdığı *Risâle-i Velediyye* adlı eseridir. bk. Emiroğlu, "Mantık", 28/18-28.

¹⁰⁴ Bu ifadeyle Cürcânî'nin *Risâle-i Velediyye* adlı eserine Abdolvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn el-Âmidî'nin (öl. 1190/1777) yazdığı *Şerhu'l-Velediyye* adlı şerh kastedilmektedir. bk. Abdolvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn el-Âmidî, *Şerhu'l-Velediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, 00553-001), 1-116.

¹⁰⁵ Bu ifadeyle Cürcânî'nin *Risâle-i Velediyye* adlı eserine Adudüddîn el-İcî'nin yazdığı *er-Risâletü'l-Vaz'ıyye* adlı şerh kastedilmektedir. bk. Adudüddîn el-İcî, *er-Risâletü'l-Vaz'ıyye* (Bursa: Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 942/3), 68-70.

¹⁰⁶ Burhâneddîn Zernûcî'nin eğitim alanında yazdığı *Ta'limü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm* adlı eseridir. bk. Mehmet Faruk Bayraktar, "Zernûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/142-143.

¹⁰⁷ *Merâh*, Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un *Merâhu'l-Ervâh* adlı sarf (kelime bilgisi) kitabına denir. bk. Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/165-166.

¹⁰⁸ Bununla, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (öl. 643/1245) usûl-i hadîs alanındaki *Mukaddime* adlı kitabına İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) yazdığı *Nuhbetü'l-fiker* adlı muhtasar kitap kastedilmektedir. bk. M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/121-124.

¹⁰⁹ Bu ifadeyle Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin, Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirini okuduğu anlaşılmaktadır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/103-104.

¹¹⁰ *Kudûrî* ifadesiyle Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed el-Kudûrî'nin (öl. 428/1037) fıkıh alanında yazdığı *el-Muhtasar* adlı eser kastedilmektedir. bk. Cengiz Kallek, "Kudûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/321-322.

¹¹¹ Bu ifadeyle Sirozlu Hâfız Seyyid Efendi'nin *Şerhu'l-Alaka ve Hâşiyetü'l-Vaz'ıyye li-Ali Kuşçu* adlı eseri kastedilmiş olsa gerektir. bk. Şaban, "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagate Dair Eserleri", 119-134.

¹¹² Bu ifadeyle Kayserili İbrahim b. Muhammed'in (öl. 1253/1837) *Şerhu'l-İsti'âre li'l-İsam* adlı eseri kastedilmiş olsa gerektir. bk. Şaban, "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagate Dair Eserleri", 119-134.

¹¹³ Bu ifadeyle Ebü'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkandî'nin (öl. 888/1483'ten sonra) *Risâletü'l-isti'âre* adlı eserine İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî'nin (öl. 945/1538) yazdığı *Şerhu Risâletü'l-isti'âre* adlı şerh kastedilmiş olsa gerektir. bk. İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsmâüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/516-517.

4	Belde müftüsü Mecîdîzâde Abdurrahman Kâmil Efendi'den	er-Rahmân ve el-Vâkı'a suresinin tefsirini, nahiv ilminde <i>Netâicü'l-Efkâr</i> ¹¹⁴ ve sarf ilminde <i>İzzî şerhi Sadeddîn'i</i> ¹¹⁵ okumuştur.
5	Mecîdîzâde Sâdık Efendi'den	<i>Cezerî</i> 'yi ¹¹⁶ teallüm etmiştir.
6	Şîrvânî Abdullah Efendi'den	Farsça kavâid ve <i>Nasîhatü'l-Hükemâ'yı</i> ¹¹⁷ okumuştur.
7	Köprülü Arif Fâzıl Efendi'den	Ferîdüddîn Attâr'ın <i>Pendnâme</i> 'sini ¹¹⁸ ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin <i>Gülistân</i> 'ı ¹¹⁹ okumuştur.

Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi, icâzetnâme aldıktan sonra Amasya'da Doğrakiye Medresesi'nde kalmaya devam ederek burada dersler vermeye ve talebe okutmaya başlamıştır. Sarf, nahiv, mantık, meânî, akâid, *Celâl*, *el-Emâlî*, *Fıkh-ı ekber*; fıkıhtan *Kudûrî*, *Mültekâ* ve sair kitapları tekml-i nesh ettirerek 8 Nisan 1908 tarihinde icâzetnâme vermiştir. İcâzetnâme merasimine o sırada Amasya'da bulunan Sivas eski valisi Reşîd Âkif Paşa da katılmıştır. Valinin arzıyla 29 Nisan 1908 tarihinde kendisine bir kıta altın madalya verilmiştir. Talebe icâzet verdikten sonra 14 Eylül 1910 tarihinde müstehikkîn-i ilmiyye tahsisatından 100 kuruş maaş almaya başlamıştır. Telif ettiği bir eseri yoktur. 8 Mart 1915 tarihli beyana göre bu tarihte Amasya'da Sultan Bayezid Cami-i Şerifi'nde Buhârî-i Şerîf kıraat etme görevini yürütmektedir. Devlet memuru olarak herhangi bir görev almamış ve mahkemeye sevk edilmemiştir.¹²⁰

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tezkiresi suretinde Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin, ismi: "Ali Ustaoglu Süleyman Sadeddîn Efendi", babasının adı: "Mahmud", annesinin adı: "Emine Hanım", doğum tarihi: "1277", milleti: "İslâm", sınıfı: "ulemadan", evli-bekâr olduğu: "zevcesi vardır", boyu: "uzun", gözü: "ela", siması: "buğday", alamet-i farikası: "tam", vilayeti: "Sivas", kazası: "Amasya", mahallesi: "Mehmed Paşa Mahallesi", meskeni: "12/1" ve nev'-i meskeni: "hane" olarak yazılmıştır. Nüfus tezkiresi Amasya kadısı Ali Rızâ tarafından 9 Mart 1915 tarihinde aslına mutabık olarak onaylanmıştır.¹²¹

Meşihat Arşivinde Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'nin Amasya'da Canikli Mehmed Efendi diye de bilinen Seyyid Mehmed Hamdi Çarşambavî el-Amâsî'den aldığı 10 Receb 1309/9 Şubat 1892 tarihli icâzetnâmesi bulunmaktadır. Bu icâzetnâmenin başında hamdele, salvele ve ilmin faziletiyle ilgili ayet ve hadislerle yer verilmiştir. Akabinde icâzet veren hocaların silsilesi sıralanmıştır. İcâzetnâmedeki hocaların silsilesini tablo halinde şöyle verebiliriz:

Tablo 6. Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'ye ait icâzetnâmedeki hocaların silsilesi¹²²

- ¹¹⁴ Bununla İmâm Birgîvî'nin (öl. 981/1573) nahiv hakkındaki *İzhârü'l-esrâr* adlı eserine Kuşadalı Mustafa b. Hamza'nın (Adalı'nın) (öl. 1085/1674?) yazmış olduğu *Netâicü'l-efkâr* adlı şerh kastedilmektedir. bk. İsmail Durmuş, "Adalı, Şeyh Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/347.
- ¹¹⁵ Bu ifadeyle İzzeddin ez-Zencânî'nin (öl. 660/1262?) *İzzî* ismiyle bilinen sarf kitabına Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) yazdığı *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî* adlı şerh kastedilmiş olsa gerektir. bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.
- ¹¹⁶ Osmanlı medreselerinde kıraat alanında İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) genelinde *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, *Nihâyetü'l-Berera* ve *ed-Dürre* gibi eserleri okutulmuştur. bk. Süleyman Kablan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraat İlmi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 511-530.
- ¹¹⁷ Ahlâk alanında yazılan Farsça bir eserdir. bk. *Nasîhatü'l-Hukemâ* (Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB00008563/2), 1-24.
- ¹¹⁸ Nasihat türünde Ferîdüddîn Attâr'a (öl. 618/1221) nispet edilen *Pendnâme* adlı bir eser vardır. bk. Ferîdüddîn Attâr, *Pendnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cahit Öztelli, 00183), 1-35.
- ¹¹⁹ Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrifüddîn Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Gülistân* adlı bir eseri vardır. bk. Sa'dî Şîrâzî, *Gülistân* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma, BB0000003442), 1-234.
- ¹²⁰ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 1.
- ¹²¹ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 4.
- ¹²² MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 3.

Süleymân Sadeddîn Şevki Efendi (kendisi)		
Canikli Mehmed Efendi diye de bilinen es-Seyyid Mehmed Hamdi Çarşambavî el-Amâsî		
el-Hâc Mustafâ eş-Şirvânî en-Nakşibendî el-Hâlidî el-Halvetî		
Siracüddîn İsmâil eş-Şirvânî en-Nakşibendî el-Hâlidî		
(Silsile bundan sonra 2 kola ayrılır.)		
Yahyâ el-Mervezî	Evliyâzâde eş-Şeyh Abdurrahman el-Erzincânî	
eş-Şeyh Muhammed el-Kezberî	Ebû'l-Hayr es-Seyyid Muhammed Emîn el-Hâdimî	
Abdurrahman el-Kezberî	Babası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî	
eş-Şeyh Muhammed el-Mekkî	(Bundan sonra silsile 2 koldan devam eder.)	
el-İmâm el-Muammer el-Mekkî	Babası Mustafâ el-Hâdimî	Ahmed b. Muhammed el-Kâzâbâdî
eş-Şeyh Ahmed el-Yemenî	Muhammed et-Tarsûsî	Şeyhülislâm Muhammed b. Hamza et-Tefsîrî el-Ayıntâbî es-Sivâsî
Yahyâ b. Mükerrrem et-Taberî	Muhammed b. Ali el-Kâmilî	Molla Ali el-Gûrânî
dedesi Muhibbüddîn et-Taberî	Hayruddîn er-Remlî	eş-Şeyh Abdullah el-Cezerî
el-Burhân İbrâhîm	Ahmed b. Abdul'âlî	Ahmed el-Müncel
eş-Şeyh Abdurrahman el-Fergânî	Babası Şeyhülislâm	el-Mirzâcan eş-Şirâzî
Abdurrahman el-Fârisî el-Fergânî	Zekeriyyâ el-Ensârî	Cemâlüddîn Mahmûd eş-Şirâzî
Ahmed el-Ebdâl el-Gurâbî	İbn Hacer el-Askalânî	Ebû Saîd Celâlüddîn Muhammed
Lokmân Yahyâ	Burhanüddîn İbrâhîm	Es'ad ed-Devvânî es-Siddîkî
el-İmâm Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	Allâme İbni Şahne	Muhyiddîn el-Kûşkenârî
el-İmâm Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî	Siracüddîn ez-Zebîdî	es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî
	Ebû'l-Vakt Abdülevvel	Mubârekşâh el-Buhârî
	Ebû'l-Hasan Abdurrahman	Kutbüddîn Muhammed er-Râzî
	Abdullah es-Serâhsî	Allâme Kutbüddîn eş-Şirâzî
	Muhammed b. Yûsuf el-Ferîrî	Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî
	Muhammed b. İsmâil el-Buhârî	Ebû Bekir b. Ömer el-Kâtib el-Kazvînî
		el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî
		Kemâlüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Zeyd es-Semnânî
		Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbü'rî
		el-İmâm el-Gazzâlî et-Tûsî
		İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî
		Babası el-İmâm Ebû't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Sa'lûkî
		Ebû İshâk İbrâhîm el-Mervezî
		Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî
		Ebû'l-Kâsım Osman b. Saîd el-Enmâtî
		Ebû İbrâhîm İsmâil el-Müzenî
		el-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î
		Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî
		İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe
		Hammâd b. Süleymân
		İbrâhîm en-Neha'î
		Alkame b. Kays
		Ebû Abdurrahman b. Esved b. Yezid
		Ebû Abdurrahman b. Abdullah b. Habîb es-Sülemî
		Abdullah b. Mes'ûd
		Ali b. Ebû Tâlib
		Hâtemü'n-nebiyyîn Muhammed el-Mustafâ (s.a.s)

Canikli Mehmed Efendi icâzetnâme verdiği talebesi Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi'ye çeşitli nasihatlerde bulunmuştur. Bu nasihatler özetle şöyledir:

- Önce nefsimi sonra sana Allah’a karşı takvâli olmayı tavsiye ederim. Çünkü en hayırlı azık takvâdir. Ahiret hayatı daha hayırlı ve daha ebedî olandır.
- İman çıplaktır. Onun elbisesi takvâ, ziyneti hayâ ve en güzel meyvesi ise ilimdir.
- Nefsime ve sana Allah’a taati/Allah’ın emirlerine uymayı tavsiye ederim. Çünkü taat en büyük ibadettir.
- İlim meclislerine devam etmeni, buradaki ilmî müzakereleri aksatmamayı ve ilminle amel etmeni tavsiye ederim. Çünkü amel ilmin meyvesidir. İlim talimi haşyettir. İlim talep etmek ibadettir. İlme devam etmek ve ilim okumak tesbihtir. İlimden bir bahis öğrenmek cihattır. Onu bilmeyene öğretmen sadakadır. Ehli için ilim öğretmen gurbettir/Allah’a yaklaşmaktır. İlim tek başına bir dosttur. İlim; garipler, dostlar ve Allah’a yakın olanlar nezdinde bir vezir, mutlu ve zor zamanlarda bir delil ve yalnızlıkta bir arkadaşdır.
- Kitap ve sünnete sarılmanı, ilmî ve amelî vazifelerle meşgul olmanı, özellikle teheccüd, Evvabîn ve Duhâ namazlarını kılmanı tavsiye ederim. Eyyâm-ı biyde, pazartesi ve perşembe günlerinde ve bir gün yenildiği bir gün oruç tutulduğu eyyâm-ı Dâvûd’da oruç tutmanı öğütlerim.
- Hz. Peygamber’in: “Dünyada bir garip veya yolcu gibi ol. Kendi nefsinin kabir ehlinden say.” ve “Sana gelmeyene git, sana zulmeden affet, sana kötülük edene sen iyilik et.” hadisleriyle amel et.
- Nezaketli, mülayim, yumuşak huylu, güler yüzlü, halim ve mütevazı ol. Eziyet edene tahammül et. Kötülük edene iyilik et. Aslandan kaçır gibi dünya ehlinden kaç. Dünya ehline karşı müstağni ol. İhtiyaçlarını onlara arz etme. Bu aceleyle sana söylenen gayet özet bir nasihattir. Özet seni tafsilata götürecektir.¹²³

8.Hâfız Ali Efendi

Hâfız Ali Efendi Amasya müderrislerindendir. Meşihat Arşivinde tercüme-i hâl varakası bulunmadığı için hakkında fazla bir malumat yoktur. Ancak 15 Nisan 1917 tarihli belgede onun Amasya’daki Mehmed Paşa Medresesi’nde müderrislik yaptığı ve kendisine 100 kuruş maaş tahsis edildiği ifade edilmektedir. Söz konusu belgede Ankara müderrislerinden Kütükçüzâde Hacı Rıfat Efendi’nin vefatından sonra aldığı 250 kuruş maaşın 100 kuruşunun Ankara’nın Rüstem Nal Mahallesi’nde oturan ulemadan Günyüzâde Mehmed Emîn Efendi’ye ve 100 kuruşunun Amasya’da Mehmed Paşa Medresesi’nde müderris olan ulemadan Hâfız Ali Efendi’ye tahsis edilmesinden ve kalanının da şimdilik mevkuf tutulmasından bahsedilmiştir.¹²⁴

¹²³ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 0683-02, 3-4.

¹²⁴ MŞH, *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*, No. 4357-01, 1-3.

Sonuç

İltekin Gazi tarafından 1075 yılında fethedilen Amasya kısa sürede Anadolu'nun gözde şehirlerinden bir haline gelmiştir. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı döneminde Amasya, medreseleri ve müderrisleriyle bölgenin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olma vasfını korumuştur. II. Abdülhamid Han döneminde müderrislerin de dâhil olduğu ilmiye sınıfının sicil bilgileri kayıt altına alınmış ve İstanbul'daki Meşihat Arşivinde toplanmıştır. Bu arşivde Amasya müderrisleriyle ilgili önemli belgelere ulaşılmıştır. Böylece bu çalışmada Amasya müderrislerinden Seyyid Hacı Mehmed, Abdülaziz Efendi, Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi, Ahmed Hilmi Efendi, Mustafa Tevfik Efendi, Muharrem Efendi, Süleyman Sadeddîn Efendi ve Ali Efendi'nin sicil bilgileri değerlendirilmiştir. Bunlardan beşi Amasya'da, ikisi Amasya dışında doğmuş, birinin ise doğum yeri bilgisine ulaşılamamıştır. Seyyid Hacı Mehmed Efendi, Amasya ve İstanbul medreselerinde eğitim görmüştür. Çorum, Tokat, Bandırma, Lofça, Vidin, Mahmut Paşa, Galata ve Amasya naipliği yapmıştır. Hemşin'de doğan Abdülaziz Efendi ilim tahsili için Amasya'ya gelmiştir. Burada Yakup Paşa Medresesi'nde Hacı Mustafa Efendi'den, Hacı İsmâil Şirvânî Efendi'den, Sâdık Efendi'den ve Mîr Hasan Şirvânî Efendi'den dersler almıştır. Balkanlarda, İstanbul'da ve Amasya'da ilim tahsil eden Zanavîzâde Mehmed Emîn Efendi, daha sonra Edirne müderrisi ve Amasya Ticaret Mahkemesi başkanı olarak görev yapmıştır. Merzifon ve Amasya'da medrese eğitimi tamamlayan Ahmed Hilmi Efendi, Amasya Müftüsü Osman Hilmi b. Hacı Mehmed Efendi'den icâzetnâme almaya hak kazanmıştır. Amasya'nın Köprü kasabasında doğan Mustafa Tevfik Efendi, Amasya Sultan Bayezid Medresesi'nde çeşitli âlimlerden ve Harputî Ali Efendi'den dersler görmüş ve bu kişiden icâzetnâme almıştır. Amasya Pervaz Bey Camii vaizi olan Muharrem Efendi, vaizliğin yanı sıra mektep muallimliği ve 9 yıl Amasya merkez müderrisliği görevini yapmıştır. Ordu Aybastılı Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi, Amasya Doğrakiye Medresesi'nde birçok âlimin rahle-i tedrisinden geçmiş ve nihayetinde Canikli Mehmed Efendi'de eğitimi tamamlamıştır. Hâfız Ali Efendi, Amasya Mehmed Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. İncelenen müderrisler arasında Ahmed Hilmi Efendi, Amasya Mehmed Paşa Camii'nde; Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi ise Amasya Doğrakiye Medresesi'nde talebe-i ulûma dersler vererek öğrenciler yetiştirmişlerdir. Süleyman Sadeddîn Şevki Efendi, okutup mezun ettiği öğrencilerine 1908 yılında icâzetnâme vermiştir. Mustafa Tevfik Efendi, Amasya'da dersler verdiği dönemde medreselerde okutulan çeşitli eserlere şerhler, hâşiyeler, ta'likât ve izâhât yazmıştır.

Amasya müderrislerinden icâzetnâme veren Harputî Ali Efendi, Canikli Mehmed Efendi, Mîr Hasan Şirvânî Efendi ve Osman Hilmi b. Hacı Mehmed Efendi'nin icâzetnâmeleri incelendiğinde icâzet silsilesindeki hocaların Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'de birleştiği tespit edilmiştir. Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'den sonraki silsilenin ise iki ana koldan devam ettiği görülmüştür. Bu kollardan biri İmâm Buhârî'ye çıkmakta diğeri ise Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Bu da Amasya medreselerinde hadis ilminde İmâm Buhârî'nin ve fıkıh ilminde Ebû Hanîfe'nin derin bir tesiri ve otoritesi olduğunu göstermektedir. Amasya medreselerinde Osmanlı dönemi klasik medrese eğitimi uygulanmıştır. Bu anlamda ulûm-ı âliye (sarf, nahiv, lügat ve belâgat gibi alet ilimleri) ve ulûm-ı 'âliye (fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat gibi dinî yüksek ilimler) okutulmuştur. Fıkıhta *Halebî*, *Kudûrî* ve *Mültekâ*, *Gurer* ve *Durer*'in, hadis alanında Birgivî ve Dâvûd-i Karsî'nin ve akâid ilminde Ömer en-Nesefî'nin eserlerinin okutulmasına ağırlık verildiği gözlemlenmiştir. Okutulan dersler açısından ele alınacak olunursa Amasya medreselerinde Hanefî-Matûrîdî merkezli ehl-i sünnet çizgisinde bir eğitimin yapıldığını söylemek mümkündür. İcâzetnâmelerde hocaların talebelerine dinî, ahlâkî, sosyal ilişkiler ve eğitim metotlarıyla ilgili önemli tavsiyelerde ve nasihatlerde bulundukları ve bu nasihatlere hassasiyet gösterildiği tespit edilmiştir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared

that scientific and ethical principles have been followed while carying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abdizâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1330/1912.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1309/1892.
- Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-hükkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/29-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Alkan, Mustafa. "Softa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/342-343. İstanbul, TDV Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Âmidî, Abdulvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn. *Şerhu'l-Velediyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, 00553-001, 1-116.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/257-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Âşıkpaşazâde. *Tevârîh-i Âl-i Osman Âşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332/1914.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Pendnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cahit Öztelli, 00183, 1-35.
- Aydın, Cengiz. "Ali Kuşçu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/247-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Zernûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bebek, Adil. "Hayâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsâgücî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Birgivi, el-'Avâmil. İstanbul: y.y., 1325/1908.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "İrade-ı Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî Et-Tokâdî'nin "el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd" Adlı Risalesi ve Ali B. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fî Ef'âli'l-'ibâd' Adlı Haşiyesi". *ATEBE* 4 (2020), 57-100.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *el-'Avâmilü'l-Mi'e*. nşr. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhî ed-Dâgistânî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Çakır, Mehmet. "Binâü'l-Ef'âl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çobanoğlu, Kevser. *Anadolu Selçuklu Dönemi Amasya Medreseleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Demir, Halis - Sarıçam, Kevser Çobanoğlu. "Anadolu Selçuklu Dönemi Amasya Medreseleri". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 11. ed. Nevzat Y. Aşıkoğlu- Mustafa Mücahit. 207-236. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/566-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demirayak, Kenan. "el-Maksûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453. İstanbul: TDV Yayınları, 23.
- Demirayak, Kenan. "Merâhu'l-Ervâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/165-166. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Devvânî, Celâlüddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Adûdiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290/1874.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Sanatsal ve Kültürel Boyutlarıyla Amasya*. Ankara: İnkansa Ofset, 2003.

- Dursun, Yasin. *Koca Râgıb Paşa'nın Arûz Risâlesi Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyîni, İsâmüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "el-Emsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. "Adalı, Şeyh Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sabit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01053-012, 95-98.
- Elmalı, Hüseyin. "İzhârü'l-Esrâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Er, Fuat. *XV. ve XVI. Yüzyılda Amasya*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Zekeriya Kurşun - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Furat, Ayşe Zişan. "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın vd. 121-141. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Gölcük, Şerafettin – Yurdağür, Metin. "Gelenbevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hakverdioğlu, Metin. "Anadolu'yu Aydınlatan Şirvânîler ve Amasya'daki Şirvânî Şairler". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) Amasya Özel Sayısı (2022)*, 129-155.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mültekâ'l-Ebhûr*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 4214, 1-94.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- Hüseyiniyye. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B7888/11, 141-146.
- İcî, Adudüddîn. *er-Risâletü'l-Vaz'ıyye*. Bursa: Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 942/3, 68-70.
- İhsanoğlu, Ekmeleddîn. "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965) -Keşif ve Tasarlama Dönemi-". *Belleten* 64/240 (Ağustos 2000), 541-582. <https://doi.org/10.37879/belleten.2000.541>.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH). *Ulema Sicil Dosyaları (USD)*. No. 0681-01, 1-5; No. 0682-01, 1-6; No. 0249-37, 1-5; No. 0683-02, 1-7; No. 0886-02, 1-3; No. 4060-01, 1-6; No. 4357-01, 1-3; No. 0065-11, 1.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "İlmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İpşirli, Mehmet. "Nâib (Osmanlılar'da)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kablan, Süleyman. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraat İlmi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 511-530.

- Kallek, Cengiz. "Kudûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kanbur, Aysun - Kabur, Engin. "Medreselerde Eğitim, Yönetim ve Organizasyon Faaliyetleri: Amasya Medreseleri Açısından Bir Değerlendirme", *I. Amasya Araştırmaları*. ed. Yavuz Bayram. 1267-1291. Amasya: Amasya Valiliği Yayınları, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/121-124. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kavri, Serap. *Amasya Sancağı'nda İmar Faaliyetleri (1839-1914)*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kertil, Fatih. *Büyük Selçuklu Döneminden Osmanlı Yönetimine Kadar Amasya Tarihi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Orhan. "Osmanlı Dönemi İdari Uygulamalar Bağlamında Şehzadelerden Mutasarrıf Paşalara Amasya Sancağı'nın Yönetimi", *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 1. Kitap*. Amasya: Amasya Valiliği, 2007.
- Kadı İyaz. *Şifâ-i Şerif Şerhi*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2023.
- Kınal, Füzûzan. *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: y.y., 1962.
- Koca, Fatih. "Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi'nin Amasya Dinî Mûsikîsine Katkısı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 127-137. <https://doi.org/10.18498/amauidf.251531>.
- Koca, Ferhat. "Mir'âtü'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/148. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koçyiğit, Fazilet. "Amasya Gökmedrese Camii Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 423-431.
- Mağnisî, Mahmûd b. Hasan. *Muğni't-tullâb şerhu İsâğücî*. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2015.
- Maksud, Mecmuat'üs-Sarf. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl Mir'âtü'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*. çev. Davut İltaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Muallim Nâcî. *Lugat-ı Nâcî*. İstanbul: Asr Matbaası, 1322/1905.
- Nasîhatü'l-Hukemâ. Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB00008563/2, 1-24.
- Neşrî, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*. haz. F. Reşit Unat - M. Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949.
- Okumuş, Ejder. "Evliya Çelebi'ye Göre Amasya'da İlim ve Ulema". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı – II*. 297-307. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi b. Abdullâh et-Tokâdî. *er-Risâletü'l-kıyâsiyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 Mil Yz A 1464/4, 30b – 31b.
- Pehlivan, Necmeddîn. "Saçaklızâde'de Mu'allil". *Felsefe Dünyası* 57 (2013), 185-198.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Râzî, Kutbüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- "Siyâlkûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Nisan 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/siyalkuti>

- Şaban, İbrahim. "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagate Dair Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 13 (2011), 119-134.
- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun "Amasya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şîrâzî, Sa'dî. *Gülistân*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Basma, BB0000003442, 1-234.
- Tâhir. *Hâkâiku'l-Beyân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdü Bey, 00595, 1-14.
- Tuncel, Yakup. *Amasya Şer'iyye Sicili*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Türker, Yusuf. *Sâcaklı-zâde'nin "Takrîrû'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımında İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/467-468. Ankara, TDV Yayınları, 2004.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Bihiştî Ramazan Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzundal, Edip. *Sultan II. Abdülhamid Dönemi'nde Amasya Sancağı (Sosyal, Ekonomik, İdarî ve Demografik Yapı)*. Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ülger, Nevzat. "Harput'ta Yetişen İlim Adamları (Yukarışehir'in Işık İnsanları)". *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu Bildiriler*. 1/381-395. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Varol, Gözde Birsal. *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/103-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yayla, Mustafa. "Hâdimî, Ebû Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zencânî, İzzeddîn. *el-İzzî Fi't-Tasrîf, (Mecmû'atu es-sarf)*. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2014.