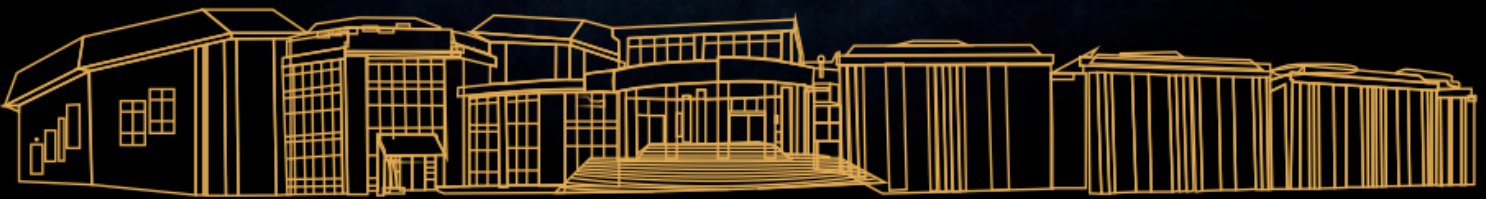


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ

İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

سید مرتضیٰ زکریا سان دیندن بدینک ویداد علم دسی نقرتقدیبه عظیم و دوسه صادر بیکه



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Islamic Research Center
e-ISSN	2687-4148
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed
Yayına Başlangıç	15.05.2015
Editör	Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, İslam medeniyeti bağlamında bilimlerin ve disiplinlerin tarihine odaklanan akademik çalışmaların ve özgün araştırmaların yayımlandığı bir platform sunmayı amaçlamaktadır. Dergi, İslam medeniyetinin bilimsel ve entelektüel mirasını, tarihsel gelişimini, çağdaş bağlamdaki etkilerini ve diğer medeniyetlerle olan etkileşimlerini ele alan yaklaşımlara özel bir vurgu yapmaktadır.</p>
Okur Kitlesi	<p>Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin özellikle tarihine odaklanan akademik ve özgün araştırmaları alanlarında çalışan meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.</p>
Yayın Dili	Türkçe, İngilizce ve Arapça
	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerin özellikle tarihine odaklanan çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve</p>

Hakkında	<p>açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.</p> <p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, TR Dizin, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) ve ve EBSCO tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.</p>
Ücret Politikası	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.</p>
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin

Editörler | Editorial Board


Yakın Doğu Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi | Owner on behalf of the Near East University

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr

 0000-0002-8966-5716


Editör | Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5130-8564


Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mustafa.kelebek@neu.edu.tr

 0000-0001-8857-6431


Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Sümeyye KOÇ

Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of

Religious Affairs

kocsumeyye@hotmail.com

 0000-0003-3629-1340


İstatistik Editörü | Statistics Editor

Lecturer Servet Ebrar BAYRAM

Hitit University | Rectorate Distance

Education Center

sebrarbayram@hitit.edu.tr

 0000-0003-2177-8113


Yazım Editörü | Spelling Editor

Res. Assist. Abdullah DENİZHAN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

abdullah.denizhan@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6219-8831


Dil Editörü | Language Editor

Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Qur'an and the Science of
Recitation

ayse.beyazyuz@neu.edu.tr

 0000-0001-6219-8831

Sosyal Medya Editörü | Social Media


Editor

Lecturer Meryem SEZGİN

Near East University | Faculty of Theology

Department of Qur'an and the Science of

meryem.sezgin@neu.edu.tr

 0000-0002-5756-4195

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı


Scope: Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN

İstanbul University | Faculty Theology

Department of Basic Islamic Studies

cemal.aydin@istanbul.edu.tr

 0000-0003-2833-2915

Kapsam: Din Psikolojisi


Scope: Psychology of Religion

Assist. Prof. Saliha UYSAL

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

saliha.uyosal@istanbul.edu.tr

 0000-0003-0408-7775

Kapsam: Hadis


Scope: Hadith

Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yusuf.suicmez@neu.edu.tr

 0000-0001-8967-9766

Kapsam: İslam Hukuku


Scope: Islam law

Assoc. Prof. Yılmaz FİDAN

Balıkesir University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yilmaz.fidan@balikesir.edu.tr

 0000-0001-5065-1475

Kapsam: İslam Tarihi


Scope: History of Islam

Assoc. Prof. Fatih ZENGİN

Bandırma Onyedi Eylül University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic Studies

fzengin@bandirma.edu.tr

 0000-0001-6054-7743

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi


Scope: Qur'an and the Science of Recitation

Assoc. Prof. Süleyman YILDIZ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

 0000-0002-7521-6258

Kapsam: Tefsir


Scope: Tafsir

Assist. Prof. Faysal ARPAGUŞ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

faysal.arpagus@gop.edu.tr

 0000-0001-9607-0078

Kapsam: Din Eğitimi


Scope: Education of Religion

Assist. Prof. İsmail ÇEVİK

Karabük University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ismailcevik@karabuk.edu.tr

 0000-0003-3655-8092

Kapsam: Felsefe Tarihi


Scope: History of Philosophy

Assoc. Prof. Süleyman TAŞKIN

Bingöl University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

staskin@bingol.edu.tr

 0000-0002-2398-6250

Kapsam: İslam Felsefesi


Scope: Islamic Philosophy

Prof. Dr. Ömer BOZKURT

Mardin Artuklu University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

omerbozkurt21@gmail.com

 0000-0001-5317-1012

Kapsam: İslam Mezhepler Tarihi


Scope: History of Islamic Sects

Assoc. Prof. Adem ARIKAN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

arikana@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6881-9301

Kapsam: Kelam


Scope: Kalam

Res. Assist. Dr. Özkan ŞİMŞEK

Bingöl University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

zkansimsek@gmail.com

 0000-0002-6688-9143

Kapsam: Tasavvuf


Scope: Islamic Mysticism

Assist. Prof. Ömer DILMEN

Burdur Mehmet Akif Ersoy University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic Studies

omerdilmen@mehmetakif.edu.tr

 0000-0001-7671-2571

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı


Scope: Turkish-Islamic Literature

Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University | Faculty of

Theology Department of Turkish Islamic Literature


idrissoylemez@gmail.com

 0000-0001-9798-4453

Danışman Kurulu | Advisory Board


Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mahfuz@istanbul.edu.tr

 0000-0002-8966-5716

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ


Sebahattin Zaim University | Faculty of
Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

 0000-0003-2203-2831

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ


İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of
Theology Department of Basic Islamic
Studies

icelebi@29mayis.edu.tr

 0000-0003-3215-2909


Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mehmet.umit@marmara.edu.tr

 0000-0003-1964-1492

Dr. Andreas Georke


Edinburgh University | Center of Islamic
and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk

 0000-0002-3241-2048

Prof. Dr. Ioan Dura


Köstence Ovidius University | Faculty of
Theology Department of Philosophy and
Religion

dura.ioan@univ-ovidius.ro

 0000-0003-2377-7982


Prof. Dr. Walid A. SALEH

Toronto University | Faculty of Art &
Science Department of Study of Religion
walid.saleh@utoronto.ca

 0000-0002-4044-2503

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt am Main
Zentrum für Islamische Studien |
Stellvertretender Direktor des Instituts für
Studien der Kultur und Religion des Islam
oezsoy@em.uni-frankfurt.de


 0000-0001-8223-7009

Dr. Hüseyin UÇAN

Osnabrück University | Islam Kolleg
huseyin.ucan@islamkolleg.de


Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
sgunduz@istanbul.edu.tr

 0000-0003-3393-7302

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editoryal Yetkili

Ad Soyad: Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

E-posta: is.tem@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Dr. Sümeyye KOÇ


Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of

Religious Affairs

kocsumeyye@hotmail.com

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR : 02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.istem.

E-posta: is.tem@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen is.tem@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan is.tem@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes

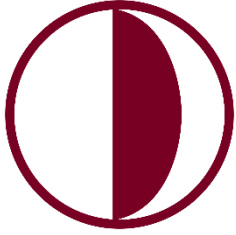


Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Islamic Research Center has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021

Diğer Ulusal ve Uluslararası Dizinler | Other National and International Indexes





Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

e-ISSN: 2687-4148

İçindekiler

Cilt/Sayı: 10/2

31 Aralık 2024

Table of Contents

Volume/Issue: 10/2

31 December 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

349-372

Dr. Sümeyye KOÇ

The Impact of Social Responsibility Activities on Gaining Values

Sosyal Sorumluluk Projelerinin Değer Kazanımına Etkisi

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.01>

373-409

Dr. Öğrt. Üyesi Münzir ŞEYHHASAN

قيود العالم الموسوعي إبراهيم الحلبي المداري : تحليل وتقييم

Çok Yönlü Bir Alim İbrahim el-Halebî el-Medârî'nin Kuyûdatı: Analiz ve Değerlendirme

Annotations of Encyclopedic Scholar Ibrahim al-Halabi al-Madari (1190/1776): Analysis and Evaluation

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.02>

410-433

Doç. Dr. Abdullah SEVGİ

İlk Dönem Tefsirlerinde Rab Kelimesine Yüklenen Anlamlara Arap Şiirinden İstişhad Örnekleri

The Meanings Attributed to the Word 'Rabb' in Early Tafsirs: Examples of Evidence from Arabic Poetry

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.03>

434-469

Dr. Öğrt. Üyesi Fatma Nur BEDİR – Doç. Dr. Özlem KANTER

Ahret İnanıcı Bağlamında Ölüm Kaygısı ve Yasla Başa Çıkma

Death Anxiety and Coping with Grief in the Context of Belief in the Hereafter

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.04>

470-503

Dr. Öğrt. Üyesi Vedat YETKİN

Türkiye'de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)

Bibliometric Analysis of Academic Studies Published on Ishari Tafsir in Türkiye (1925-2023)

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.05>

504-528

Öğrt. Gör. Dr. Yaşar ALKAN

Investigation of the Effect of the Judicial System on Economic Activities in the Ottoman State in Terms of Rationality

Osmanlı'da Yargı Sisteminin Ekonomik Faaliyetlere Etkisinin Rasyonalite Açısından Araştırılması

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.06>

529-561

Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet ÇETİNKAYA

Ehl-i Re'ÿ -Ehl-i Hadîs Perspektifi ve Sahâbe

Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith Perspective and Sahaba

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.07>

562-594

Doç. Dr. Semra ÇİNEMRE

Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerinde Gençler ve Gençlik Teması Üzerine Bir İçerik Analizi Çalışması

A Content Analysis Study on the Theme of Youths and Youth Period at Khutbahs of the Presidency of Religious Affairs

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.08>

595-624

Dr. Öğrt. Üyesi Ramazan EMEKTAR

İbn Acîbe'nin Kader Anlayışı: Hikmet, Kudret ve Yakîn Kavramları Bağlamında Bir İnceleme

Ibn Ajiba's Understanding of Destiny: An Analysis in the Context of the Concepts of Wisdom, Power and Certainty

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.09>

625-656

Doç. Dr. İrfan SEVİNÇ

KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri

Opinions of Spiritual Counselors on Spiritual Counseling Services in KYK Dormitories

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.10>

657-677

Dr. Öğrt. Üyesi Büşra BİLGİN

İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Tasavvufî Bilginin Yeri

The Place of Sufi Knowledge in the Thought of Avempace, Abubacer and Averroes

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.11>

678-709

Royyan BACHTIAR – Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇETİN

دراسات المستغربين للقرآن: الليبراليون العرب أنموذجاً

Batıcılar'ın Kur'an Çalışmaları: Arap Liberalleri Örneği

Westernizers' Studies of the Qur'an: Arab Liberals as a Model

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.12>

710-736

Dr. Öğrt. Üyesi Yusuf SELLER

San'ânî'nin er-Risâletu'l-'Ascediyye Eseri Özelinde Kur'an'ın Eşsiz Belagatine Dair Bir İnceleme

An Analysis of the Unmatched Eloquence of the Qur'an in the Context of San'ani's er-Risâlat al-'Asjadiyyah

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.13>

737-762

Doç. Dr. Handan YALVAÇ ARICI – Dr. Öğrt. Üyesi Meryem KARATAŞ

İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı

Perception of the Society Towards Theologians on the 100th Anniversary of Theology Faculties

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.14>

763-793

Dr. Ar. Gör. Abdullah Sıtkı İLHAN

İbn Âbidîn'in Eserlerinde Siyâset-i Şer'iyye Örnekleri

Examples of Politics of Sharī'ah in Ibn 'Ābidīn's Works

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.15>

794-817

Ar. Gör. Abdussamet ÖZKAN

İbn Ruşd'ün De Anima Üzerine Telhîs'inde İnsanın Akletme Yetisi

The Human Rational Faculty in Averroes' Epitome On De Anima

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.16>

818-857

Öğr. Gör. Battal Gazi ŞAHAN – Dr. Öğrt. Üyesi Muhammet ÇELİK

Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvuru Bağlamında Bir Tarihselcilik Değerlendirmesi

An Assessment of Historicism in the Context of Hasan Hanafi's Concept of God

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.17>

858-882

Dr. Öğrt. Üyesi Hakan CAN

Haçlılar Karşısında Bir Eyyûbî Prensi: el-Melikü'l-Muzaffar Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî

An Ayyubid Prince Against The Crusaders: Al-Malik Al-Muzaffar Taqî Al-Dîn 'Umar Al-Ayyûbî

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.18>

883-909

Dr. Muzaffer ERTUĞRUL

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvuf Anlayışında Hal Transfer Yöntemi Olarak Sohbet

Sohbah As A Method Of Hal Transfer In Mahmud Sami Ramazanoğlu's Understanding Of Sufism

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.19>

910-930

Dr. Öğrt. Üyesi Alaaddin KİRAZ


معايير الفحوالة بين الأصمعي وابن سلام الجَمحي: دراسة مقارنة

el-Asma'î ve İbn Sellâm el-Cumahî'ye Göre Fuhûle Kavramı Kriterleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme


The Criteria for the Concept of Fuḥûla According to al-Aşma'î and Ibn Sallām al-Jumahî: A Comparative Study

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.20>

The Impact of Social Responsibility Activities on Gaining Values

Sümeyye KOÇ |  0000-0003-3629-1340 | kocsumeyye@hotmail.com

Dr. | Diyanet İşleri Başkanlığı | İstanbul, Türkiye

ROR : 007x4cq57

Abstract

Social responsibility is one of the most critical issues expected to be included in education programs today, as the need for socially responsible individuals is ever-increasing. Education is vital in transferring values to students that align with societal ideals. Teachers are the most essential component of values education and transmission, since teachers are the ones who represent and lead values education. It is stated that values education programs carried out through social activities significantly affect the social skills of individuals. In this context, teachers who attach importance to and model social skills will contribute positively to their students' social skills. Students are considered to learn more through extracurricular educational experiences than through experiences in the traditional classroom. This also applies to teacher candidates. In this regard, the university is critical in terms of the effectiveness of institutions that train teacher candidates, who will in turn impact the future by teaching new generations. The teacher candidates cannot learn these abilities solely through formal schooling. Hence, individual effort and research, participation in group activities, and getting support from non-governmental organizations (NGOs) are now essential to learn the skills. This study, which was prepared based on this approach, is based on the findings of several social responsibility exercises for future teachers as part of the "Teachers of the Future Project". Social responsibility activities implemented within the scope of the project that has been carried out can be summed up as teacher candidates engaging in educational activities for the underprivileged, marking down the positive experiences that experienced teachers have had throughout their careers, meeting with secondary and high school students during social activities and informing them about the universities and departments they are currently enrolled in. The social responsibility activities in this project aim to increase teacher candidates' sense of responsibility. This research aims to reveal the effect of this project, which teacher candidates participated in, on their acquisition of values. Accordingly, the study aims to investigate the impact of the social responsibility activities that teacher candidates participate in within the project's scope on gaining the necessary skills for values education and the social responsibility activities they will implement while teaching. The study used an experimental methodology and involved 174 teacher candidates enrolled in several university departments in the Turkish Republic of Northern Cyprus in 2021. The research used two scales and a semi-structured interview form to reveal the effect of social and cultural activities on the acquisition of values. The research's findings showed that the teacher candidates' participation in social responsibility projects led to considerable improvements in their values, which are believed to be associated with

social responsibility. These values are honesty, responsibility, patience, respect, helpfulness, unity, patriotism, and the importance of family. The increase in these values shows that the collaborative and project-based training and practices organized within the scope of values education are effective. One of the most important results of the research is that education, activity and project-based practices applied beyond the courses in the faculty increase the acquisition of values of teacher candidates. In addition, it has been revealed that values acquisition is more effective and higher for teacher candidates who have participated in similar practices and training before. The reason for this is a reflection of previous positive experiences. In the interviews, pre-service teachers said that the social responsibility activities they participated in within the project's scope led to an awareness of values education and positively affected the acquisition of values. Another result that emerged from the interviews was the statement that it was beneficial for them to see model applications. In addition, if they are still university students, they also said that participating in activities with secondary school students gave them an empathetic perspective. Pre-service teachers emphasized that thanks to the project, they developed both personally and professionally, and could better understand students and find the correct methods. It may be suggested that in addition to their formal education at the university, teacher candidates take part in unofficial training, social responsibility initiatives, and values-based activities. In addition, it is recommended that university teacher training departments carry out more joint projects with other educational institutions and NGOs that provide education-related services and even include these activities in their training programs.

Keywords

Education Science, Values Education, Teacher Training, Social Responsibility, Spiritual Values, National Values.


Citation

Koç, Sümeyye. "The Impact of Social Responsibility Activities on Gaining Values". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 349-372. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.01>


Date of Submission	03.03.2024
Date of Acceptance	27.08.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This research was conducted with the permission of the Near East University Ethics Committee, decree no: 2021/728, 13 October 2021. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is an expanded version of the paper presented orally at the 7th International Conference on Lifelong Education and Leadership for All-ICLEL 2021 and published as an Abstract.

Conflicts of Interest	Other authors who presented the conference paper that formed the basis of this research declared in writing that they waived the process of converting the research into an article and that they would not be involved in the preparation/writing process of the article.
Grant Support & Acknowledgements	This research was conducted as part of the Teachers of the Future Project financed by the Embassy of the Republic of Türkiye in Lefkoşa. I want to thank Istanbul University, the Embassy of the Republic of Türkiye in Lefkoşa, the Hala Sultan Theology College Alumni Association, and the Istanbul Volunteer Educators Association for supporting the project.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Sosyal Sorumluluk Projelerinin Değer Kazanımına Etkisi

Sümeyye KOÇ |  0000-0003-3629-1340 | kocsumeyye@hotmail.com

Dr. | Diyanet İşleri Başkanlığı | İstanbul, Türkiye

ROR : 007x4cq57

Öz

Sosyal sorumluluk sahibi bireylere yönelik ihtiyacın giderek arttığı günümüzde eğitim programlarında yer alması beklenen en önemli konulardan birisi de sosyal sorumluluktur. Çünkü eğitim, toplumsal idealler doğrultusunda değerlerin öğrencilere aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Öğretmenler ise değerler eğitiminin ve aktarımının en temel bileşenidir. Çünkü öğretmenler, değerler eğitimi temsil eden ve yönlendiren kişilerdir. Sosyal etkinlikler yoluyla yürütülen değerler eğitimi programlarının ise bireylerin sosyal becerilerini önemli ölçüde etkilediği ifade edilmektedir. Bu bağlamda sosyal becerilere önem veren ve modelleyebilen öğretmenler, öğrencilerinin sosyal becerilerine olumlu katkı sağlayacaktır. Öğrencilerin ders dışı eğitim deneyimleri yoluyla öğrendiklerinin geleneksel sınıftaki deneyimlerinden daha fazla olduğu kabul edilir. Bu durum öğretmen adayları için geçerlidir. Bu bakımdan yeni nesillere eğitim vererek geleceğe etki edecek öğretmen adaylarını yetiştiren kurumların etkililiği açısından üniversite kritik öneme sahiptir. Öğretmen adayları bu becerileri sadece örgün eğitim yoluyla öğrenemezler. Bu nedenle, bireysel çaba ve araştırma, grup etkinliklerine katılım ve STK'lardan destek almak, bu becerileri elde etmek için çok önemlidir. Bu yaklaşımdan yola çıkılarak hazırlanan araştırma, “Geleceğin Öğretmenleri Projesi” kapsamında gerçekleştirilen öğretmen adaylarına yönelik bir dizi sosyal sorumluluk faaliyetinin sonuçlarına dayanmaktadır. Proje kapsamında uygulanan sosyal sorumluluk faaliyetleri, öğretmen adaylarının dezavantajlı gruplara yönelik eğitim faaliyetleri yürütmeleri, deneyimli öğretmenlerin kariyerleri boyunca yaşadıkları iyi örneklerin kayıt altına alınması, öğretmen adaylarının okudukları üniversite ve bölümler hakkında ortaöğretim öğrencilerine bilgiler vermesi ve sosyal etkinlikler aracılığıyla ortaöğretim öğrencileriyle kaynaşmaları olarak özetlenebilir. Bu projedeki sosyal sorumluluk faaliyetlerinin amacı, öğretmen adaylarının sorumluluk duygusunu arttırmaktır. Bu araştırmanın amacı ise öğretmen adaylarının katıldıkları bu projenin değerleri kazanmaları üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Buna bağlı olarak çalışmanın konusu, öğretmen adaylarının proje kapsamında katıldıkları sosyal sorumluluk etkinliklerinin, değerler eğitimi için gerekli becerileri kazanmalarına ve öğretmenlik yaparken uygulayacakları sosyal sorumluluk faaliyetlerine yönelik etkilerinin araştırılmasıdır. Araştırma, 2021 yılında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’ndeki üniversitelerin farklı bölümlerinde öğrenim gören 174 öğretmen adayı ile yürütülmüştür. Araştırmada deneysel bir yaklaşım olan “tek grup ön-test-son-test modeli” kullanılmıştır. Araştırmada sosyal ve kültürel faaliyetlerin değerlerin kazanılmasındaki etkisini ortaya koymak amacıyla hazırlanmış iki ölçek ve yarı

yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre öğretmen adaylarının katıldıkları sosyal sorumluluk projeleri sonucunda sosyal sorumlulukla ilgili olduğu düşünülen değerlerde önemli kazanımlar elde ettikleri belirlenmiştir. Bu değerler; dürüstlük, sorumluluk, sabır, saygı, yardımseverlik, birlik, beraberlik, vatanseverlik bilinci ve ailenin önemi şeklindedir. Özellikle bu değerlerdeki artış, değerler eğitimi kapsamında düzenlenen iş birliğine dayalı ve proje temelli eğitim ve uygulamaların etkili olduğunu göstermektedir. Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri de fakülteadaki derslerin ötesinde uygulanan eğitim, etkinlik ve proje tabanlı uygulamaların öğretmen adaylarının değer kazanımlarını arttırdığı yönündeki sonuçtur. Ayrıca bu uygulama ve eğitimlerin benzerlerine daha önce katılmış öğretmen adayları için değer kazanımının daha etkili ve yüksek olduğu da ortaya çıkmıştır. Bunun nedeninin daha önceki olumlu deneyimlerin bir yansıması olduğu söylenebilir. Yapılan görüşmelerde ise öğretmen adayları, proje kapsamında katıldıkları sosyal sorumluluk faaliyetlerinin değerler eğitimi ile ilgili kendilerinde bir farkındalık oluşmasına yol açtığını ve değerlerin kazanılmasında olumlu etkilerinin olduğunu söylemişlerdir. Görüşmelerden ortaya çıkan bir diğer sonuç ise sosyal sorumluluk faaliyetlerinin öğretmen adaylarının model uygulamaları görmeleri açısından oldukça faydalı olduğudur. Ayrıca öğretmen adayları henüz üniversite öğrencisi iken ortaöğretim öğrencileriyle beraber etkinliklerde yer almalarının onlara empatik bir bakış açısı kazandırdığını da ifade etmişlerdir. Proje sayesinde öğretmen adayları, kişisel ve mesleki olarak geliştiklerini, öğrencileri daha iyi anlayabildiklerini ve doğru yöntemleri bulabildiklerini vurgulamışlardır. Bu sonuçlara bağlı olarak öğretmen adaylarının üniversitede aldıkları örgün eğitimin yanında sosyal sorumluluk projelerine ve değerler eğitimine yönelik faaliyetlere katılmaları önerisinde bulunulabilir. Ayrıca, üniversitelerdeki öğretmen yetiştiren bölümlerin eğitimle ilgili hizmet veren diğer eğitim kurumları ve sivil toplum kuruluşları ile daha fazla ortak projeler yürütmeleri ve hatta bu faaliyetleri eğitim programlarına dahil etmeleri önerilebilir.

Anahtar Kelimeler

Eğitim Bilimleri, Değerler Eğitimi, Öğretmen Eğitimi, Sosyal Sorumluluk, Manevi Değerler, Milli Değerler.

Atıf Bilgisi

Koç, Sümeyye. "Sosyal Sorumluluk Projelerinin Değer Kazanımına Etkisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 349-372. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.01>

Geliş Tarihi	03.03.2024
Kabul Tarihi	27.08.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma, Yakın Doğu Üniversitesi Etik Kurulu'nun 13 Ekim 2021 tarih ve 2021/728 sayılı izniyle gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın yürütülmesi

	ve yazılması sırasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve kullanılan tüm kaynakların uygun şekilde gösterildiği beyan edilir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, 7th International Conference on Lifelong Education and Leadership for All-ICLEL 2021'de sözlü olarak sunulan ve Özet olarak yayınlanan bildirinin genişletilmiş versiyonudur.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmanın temelini oluşturan konferans bildirisini sunan diğer yazarlar, araştırmanın makaleye dönüştürülmesi sürecinden feragat ettiklerini ve makalenin hazırlık/yazılım sürecinde yer almayacaklarını yazılı olarak beyan etmişlerdir.
Finansman & Teşekkür	Bu araştırma, Türkiye Cumhuriyeti Lefkoşa Büyükelçiliği tarafından finanse edilen Geleceğin Öğretmenleri Projesi kapsamında yürütülmüştür. Projeyi destekleyen İstanbul Üniversitesi, Türkiye Cumhuriyeti Lefkoşa Büyükelçiliği, Hala Sultan İlahiyat Koleji Mezunlar Derneği ve İstanbul Gönüllü Eğitimciler Derneği'ne teşekkür etmek istiyorum.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Individuals in our globalizing culture are expected to uphold their responsibilities and act with a sense of societal responsibility. Social responsibility is “work done for the welfare of other people and the benefit of the whole world”.¹ Social responsibility requires individuals to assist their society,² adopt values that are in harmony with society,³ be an excellent example to those around them, and take social action.⁴ Considering that the need for socially responsible individuals increases daily, social responsibility is one of the most critical issues expected to be included in education programs.⁵ This is because social responsibility consists of an effective teachable process. This process involves having individuals see society’s problems and realize projects for this; it consists of implementing, not determining situations.⁶

It is stated that education is vital in transferring universal and cultural values that align with societal ideals to students.⁷ Schools have a critical responsibility to teach the values that are either explicitly or implicitly included in their curricula about the transfer of culture and values and prepare children for life within the framework of these values, in addition to contributing to students’ moral development and positively influencing their character and identity formation.⁸ Values can be said to have a social quality,⁹ as values are not inherited but rather have a structure that gains functionality while interacting with

¹ Sheldon Berman, “Educating for Social Responsibility”, *Educational Leadership* 48/3 (1990), 75.

² Courtney Droms – Sheryl-Ann Stephen, “Examining the Effectiveness of Social Responsibility Courses in Higher Education”, *Journal of Learning in Higher Education* 11/2 (2015), 15.

³ John J. Sosik et al., “Gender and Contextual Differences in Social Responsibility in Thai Schools: A Multi-Study Person Versus Situation Analysis”, *Journal of Beliefs & Values* 38/1 (2017), 46.

⁴ Nezahat Güçlü et al., “Liderlik Kapasitesi: Okul Yöneticilerinin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Belirlenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/1 (2015), 71.

⁵ Önder Eryılmaz – Handan Devci, “Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019), 752.

⁶ İlnur Asar, *Lisansüstü Öğrencilerinin Kişilik Yapılarıyla Bireysel Sosyal Sorumluluk Bilinçleri Arasındaki İlişkiler* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 68.

⁷ Neslihan Kadriye Uzuner, “Değerler Eğitimine İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019), 43.

⁸ Nazlı Cihan, “Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (2014), 435.

⁹ Beyza Karabulut et al., “İlkokul Hayat Bilgisi Dersinde Vatandaşlık Değerinin Etkinliklerle Öğretimi”, *Temel Eğitim Dergisi* 2/2 (2020), 35.

one's surroundings and continues with the approval of those around them. Because of this feature, values can be more easily achieved based on observation and experience.¹⁰

Realizing values education through active student-centered teaching methods and enabling students to learn through discovery have been stated to be effective in increasing the efficiency of the course.¹¹ Values education programs conducted through social activities have been said to affect children's social skills significantly.¹² Teachers who attach importance to and can model social skills will contribute positively to their students' social skills.¹³ It is accepted that students learn more through extracurricular educational experiences than through experiences in the traditional classroom;¹⁴ these experiences contribute to the socialization of students and positively affect their values.¹⁵

A university accessible to stakeholders and where students interact with the people around them is critical to the effectiveness of institutions that train teacher candidates who will impact the future by teaching new generations. Values such as awareness of social responsibility, self-confidence, and unity are vital to educating teachers. Teachers with such values will inevitably have positive effects on their students.¹⁶ Teachers are the most essential component of values education, since teachers are the ones who represent and lead values education.

For this reason, teachers must have sufficient equipment, knowledge, and skills to value education and fit its purpose.¹⁷ Raising an independent generation with personality is only possible through education carried out through a metaphysical meaning. The achievement

¹⁰ Mehmet Zeki Aydın – Şebnem Akyol-Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 47.

¹¹ Berrin Bayburt – Doğan Duman, “Değerler Eğitimi Açısından Millî Mücadele’yi Anlatmanın ve Aktarmanın Önemi”, *Belgi Dergisi* 2/19 (2020), 1716.

¹² Alpaslan Gözler et al., “Değerler Eğitimi Kapsamında Hazırlanan Akademik Çalışmaların Farklı Değişkenler Göre İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2020), 233.

¹³ Murat Çetinkaya, “Topluma Hizmet Uygulamaları Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Sosyal Becerileri ve Öz Yeterlik İnanc Düzeylerine Etkisi”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları* 8/3 (2018), 624.

¹⁴ Özkan Ginesar – Ahmet Katılmış, “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Sınıf İçinde ve Dışında Gerçekleştirdikleri Faaliyetlerin İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 65.

¹⁵ Tuğba Selanik-Ay – Ömer Erbasan, “Views of Classroom Teachers about the Use of out of School Learning Environments”, *Journal of Education and Future* 10 (2016), 48.

¹⁶ Çetinkaya, “Topluma Hizmet Uygulamaları Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Sosyal Becerileri”, 624.

¹⁷ Uzuner, “Değerler Eğitimine İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri”, 56.

of such an education is directly related to the human competence of the teacher.¹⁸ The teacher candidates cannot learn these abilities solely through formal schooling. Hence, individual effort and research, participation in group activities, and getting support from NGOs are now essential to understanding the skills mentioned previously. For this reason, teacher candidates need to participate in social responsibility projects and researches that increase and aid their interactions with those around them, their schools, and their students; including these values in teacher training is also essential.¹⁹

1. Project and Research

This study is based on the findings of several social responsibility exercises, training activities and workshops for teacher candidates that were carried out as part of the Teachers of the Future Project. During the 9-month project, the teacher candidates volunteered in activities that contributed to their professional development and university education. The project consisted of two main parts. The first focused on the personal development of teacher candidates. At this stage, online trainings were held, training books were read, and training films were discussed. The second part of the project focused on the social development of teacher candidates. In this section, which was carried out in coordination with the other, social responsibility activities were implemented.²⁰ This project's social responsibility activities aim to increase teacher candidates' sense of social responsibility. These types of individual and applied professional development activities are said to be more productive.²¹ Within the project's parameters, the teacher candidates carried out a regular book reading and discussion activity related to education. The teacher candidates were expected to develop a reading culture and different perspectives on education through the books taught within the project's parameters, in which the teacher candidates participated in a regular education-related book reading and review program. Another activity within the project's scope is for the teacher candidates to come together with experienced teachers who can be their role models. Meeting with the role model, teachers aim to share experiences and establish a bridge between generations. In addition, they also took note of the best practices experienced teachers have gone through during their careers. Another activity within the project's scope was the teacher candidates carrying out educational activities such as teaching, answering questions of, and helping them solve tests for disadvantaged middle and high school groups. In addition, they shared

¹⁸ Ahmet Erhan Şekerci, "Epistemik Öznenin Ontik Ben İdraki: Eğitime Metafizik Bir Anlam Kazandırmak", *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021), 527.

¹⁹ Gökhan İzgar et al., "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme (Bayburt Örneği)", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 544.

²⁰ Ahmet Koç et al. "Investigating Teacher Candidates' Levels of Teacher Readiness and Usage Of 21st Century Skills", *International Journal of Curriculum and Instruction* 14/1 (2022), 681.

²¹ Gülsen Ünver, "Program Çalışmaları için Öğretmen Eğitimi", *Öğretmen Eğitimi ve Öğretim* 2/2 (2021), 46.

information about their university and departments with middle and high school students. The teacher candidates also met with middle and high school students at social events such as football tournaments, tea talks and picnics. All these activities enabled the teacher candidates to adapt to the teaching profession more efficiently and increase their belonging to the high school they graduated from.

This research aims to establish the effect the Teachers of the Future Project - which the teacher candidates participated in - has on their acquisition of national and moral values. As a result of the importance individualization has in the process of modernization, the dominance of material values such as selfishness and success increases the importance of practice and research on spiritual values such as altruism, sharing, cooperation, and responsibility.²² The research question of the study is as follows: “What effects do the social responsibility projects and group activities that teacher candidates participate in within the scope of the Teachers of the Future Project have on gaining the skills necessary for values education and the social responsibility activities they will apply when teaching?”

2. Methodology

2.1. General Background

The basis of every teacher’s practice is the values that make up their personal and professional fabric. In addition, teachers as individuals have specific responsibilities toward their society and their students. These skills and awareness are defined through the concept of social responsibility, and they consist of an effective teachable process. In this context, having the teacher candidates participate in social responsibility activities within the scope of this research and performing certain pre-profession activities are expected to positively affect how they prepare for the profession and transfer values to their students. This research was carried out by applying experimental research methods to comprehensively measure the effect of the social responsibility activities that teacher candidates participated in within the scope of the Future Teachers Project on value acquisition. In the research, pre-test and post-test applications were made to determine the status of teacher candidates before and after the project. Thus, it aimed to understand the project’s impact on teacher candidates more efficiently.

The “single group pre-test-post-test model”, which is an experimental approach, was used in the study. In this model, a group is subjected to an independent variable. In contrast to other experimental designs, measurements are taken from the same group before and after the procedure.²³ Since all the teacher candidates participating in the project were

²² Servet Üztemur et al., “Sosyal Bilgiler Öğretiminde Müze ve Tarihi Mekân Kullanımının 7. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Algılarına Etkisi: Bir Eylem Araştırması”, *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 11/1 (2018), 166.

²³ Şener Büyükoztürk et al. (2019). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 117.

open to participating in social responsibility activities and research, the study was conducted with just one group. The pre-test and then the post-test were used before the implementation of the projects. The impact of the independent variable (social responsibility activities) on the dependent variable (acquisition of national and moral values) was examined in the study.

2.2. Sample

The research study group comprises 174 teacher candidates enrolled in the education and theology faculties of colleges in the Turkish Republic of Northern Cyprus in 2021. The demographic characteristics of the teacher candidates in terms of gender are as follows: 121 are female (69.5%) and 53 are male (30.5%). According to the faculty, 103 were enrolled in the faculty of education (59.2%), and 71 were enrolled in the faculty of theology (40.8%). Concerning having previously participated in any project, 86 had previously participated in a project (49.4%), and 88 had not (50.6%). Since the semi-structured interview form was utilized with the scale in the research, the interviews were conducted with 22 teacher candidates selected from 174 participants using the simple random method. The demographic characteristics of 22 teacher candidates who participated in this part of the study are as follows: 13 are female (59%) and nine are male (41%). According to the faculty, 12 studies were conducted in the faculty of education (54.5%), and 10 were conducted in the faculty of theology (45.5%). Concerning having previously participated in any project, eight had previously participated in a project (36.4%), and 14 had not (63.6%). Twenty-two teacher candidates voluntarily participated in the qualitative section of the study. Written consent was obtained from them before the application, which was conducted as face-to-face interviews. The teacher candidates in the study group were coded from T1 to T22. The participant encodings reveal T1-T13 to be the females and T14-T22 to be the males. Participants have also been grouped according to their demographic characteristics. For example, TM16 means teacher candidate, male, 16th participant.

2.3. Instrument and Procedures

The parametric features of the two scales used in the study and the content of the interview form are as follows:

The first is the “Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values”. The scale was also developed by Koç and Budak (2021a). The exploratory factor analysis (EFA) results determined the scale to have 18 items and three factors that explain 66.6% of the total variance. The load values for honesty and responsibility, patience and respect, and helpfulness have been determined to range between 0.55 and 0.82. The confirmatory factor analysis (CFA) stage observed an “ $X^2=2.64$ and $RMSEA=0.078$ ”, with the other fit indices being “ $NFI=0.97$, $NNFI=0.98$, $CFI=0.98$, $RFI=0.96$, $RMR=0.060$, $SRMR=0.046$, and $IFI=0.98$ ”. These values show that the scale has good structural compatibility. According

to the correlation study, all factors on the scale have positive and significant correlations, with their relationships varying between 0.68 and 0.74.²⁴

The second is “The Impact of Social and Cultural Activities on Gaining National Values Measure”. The scale was also developed by Koç and Budak (2021b). The EFA results determined the scale to have 20 items and three factors that explain 63.3% of the total variance. The load values for the factors of unity and solidarity, patriotic consciousness, and importance of family range between 0.57 and 0.82. The CFA stage observed “ $X^2=1.61$ and RMSEA=0.051”, with the other fit indices calculated as “NFI=0.97, NNFI=0.99, CFI=0.99, RFI=0.96, RMR=0.055, SRMR=0.043, GFI=0.90, and IFI=0.99”. These values show that the scale has good structural compatibility. According to the correlation study, all factors on the scale have positive and significant correlations, with their relationships varying between 0.60 and 0.75.²⁵

The semi-structured interview form used in the qualitative part of the research was presented to expert academicians in the fields of teacher training and values education for their opinions. The necessary corrections were made in regards to the expert's views, and the interview form was finalized, containing the following two questions directed toward the teacher candidates:

1. Do you think the social responsibility projects you have participated in as part of the Teachers of the Future Project impact values such as responsibility, respect, helpfulness, unity, togetherness, and solidarity? Can you explain your positive/negative answer with examples?

2. Do you think the social responsibility projects you've participated in as part of the Teachers of the Future Project will contribute to your teaching profession in the coming years? Were there any studies in the project that could serve as a model for the values education activities that you will do while practicing your profession? Can you explain your positive/negative answer with examples?

2.4. Data Analysis

The study was conducted in 2021 with the permission of the Near East University Scientific Research Ethics Committee. Written consent was acquired from the participants before the study. The program SPSS 26.0 was used for the statistical analyses. Arithmetic averages were calculated to calculate the teacher candidates' status concerning gaining national and spiritual values. The “Paired Samples Statistics” test was utilized to determine

²⁴ Ahmet Koç – Yusuf Budak, “Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 343.

²⁵ Ahmet Koç – Yusuf Budak, “Milli Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 54 (2021), 71.

the pre-test and post-test results. The t-test was used to identify variance in terms of demographic characteristics. Reliability and normality tests were applied before progressing to the study's results. These values have been ascertained to be sufficient for the analyses. Cronbach's alpha of reliability was determined for both scales; it was calculated as 0.88 for the overall Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values, and for the sub-dimensions of this scale, it was determined as 0.92, 0.87 and 0.81, respectively. The item-total correlations of this scale vary between 0.57 and 0.78. Cronbach's reliability alpha was determined as 0.95 for the overall The Impact of Social and Cultural Activities on Gaining National Values Measure. The sub-dimensions of this scale were determined to be 0.90, 0.92, and 0.80, respectively. The item-total correlations of this scale vary between 0.58 and 0.75.

Both scales can be said to be highly reliable. These outcomes show both scales to be usable as valid and reliable measurement tools in the research. The skewness scores for both scales were determined to be between -1.069 and -0.219, and the Kurtosis scores to be between -0.328 and 0.750. Following these values, which fall between ± 1.5 , the data can be said to show the normal distribution and parametric tests are applicable.²⁶ The qualitative part was evaluated using content analysis. The content analysis process involves encoding similar data, classifying these in the light of specific themes, and interpreting them in a way readers understand.²⁷ Based on the findings, two themes have been created. Then, the coding frequencies and the teacher candidates' opinions were presented.

3. Results

The tables present the results from the analyses to ascertain the effect social responsibility projects in which the teacher candidates participated have had on their acquisition of national and moral values. The effects of these social responsibility projects regarding values acquisition are shown in Table 1:

Table 1. The Effects the Social Responsibility Projects Teacher Candidates Participated in Have on Values Acquisition

Paired Samples Statistics							
Scale	Factor	Test	N	\bar{X}	SD	t	P
The Spiritual Values Scale	Honesty and Responsibility	Post-test	174	3,96	0,86	19,54	0,00**
		Pre-test	174	3,46	0,66		
	Patience and Respect	Post-test	174	3,42	0,97	34,13	0,00**
		Pre-test	174	2,69	0,95		
		Post-test	174	3,91	0,90		

²⁶ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 183.

²⁷ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 259.

The National Patriotic Values Scale	Helpfulness	Pre-test	174	3,33	0,94	14,31	0,00**	
	Unity and Solidarity	Post-test	174	3,86	0,85	8,67	0,00**	
		Pre-test	174	3,52	0,74			
	Consciousness	Importance of	Post-test	174	4,10	0,93	20,61	0,00**
			Pre-test	174	3,53	0,69		
		Family	Post-test	174	3,91	0,84	20,60	0,00**
			Pre-test	174	3,41	0,66		

**P<0,00

According to Table 1, when the scores given by the teacher candidates to the national and spiritual values scale before and after the project are compared, it is seen that there is a notable difference between the groups in all factors. It was established that the scores after the project increased in all dimensions. Especially before the project, the patience-respect (\bar{X} =2.69) and helpfulness (\bar{X} =3.33) factors of the spiritual values scale were moderate, while the scores given by the teacher candidates to these two factors after the project (\bar{X} =3.42 and \bar{X} =3.91) was found to be high. Accordingly, the social responsibility projects the teacher candidates participated in can be said to have significantly impacted their acquisition of national and spiritual values.

3.1. Investigating the Impact the Social Responsibility Projects Had on the National and Spiritual Values the Teacher Candidates Acquired in Terms of Gender

Table 2 presents the data showing the level to which the teacher candidates gained values concerning gender:

Table 2. The Level to Which the Teacher Candidates Gained Values Concerning Gender.

Factor	Gender	N	Pre-test				Post-test				Difference between
			\bar{X}	SD	t	P	\bar{X}	SD	t	P	
Honesty and Responsibility	Female	121	3.46	0.63	1.30	0.89	3.97	0.83	0.10	0.91	No
	Male	53	3.47	0.73			3.95	0.95			
Patience and Respect	Female	121	2.65	0.96	0.81	0.41	3.39	0.98	0.71	0.47	No
	Male	53	2.78	0.93			3.50	0.96			
Helpfulness	Female	121	3.41	0.96	1.64	0.10	3.97	0.88	1.18	0.23	No
	Male	53	3.13	0.90			3.79	0.93			
Unity and Solidarity	Female	121	3.58	0.75	1.36	0.17	3.90	0.83	0.80	0.42	No
	Male	53	3.41	0.73			3.79	0.88			
Patriotic Consciousness	Female	121	3.52	0.72	0.23	0.81	4.11	0.97	0.29	0.76	No
	Male	53	3.55	0.64			4.07	0.86			
Importance of Family	Female	121	3.41	0.68	0.24	0.80	3.93	0.86	0.47	0.63	No
	Male	53	3.39	0.62			3.86	0.80			

When examining the effect the social responsibility projects the teacher candidates participated in had on national and moral values in terms of gender, no significant

difference is observed between the groups. In accordance with no notable variance between the groups, it is seen that the scores given by the teacher candidates to the national and spiritual values scales increased after the application of all factors. Male participants evaluated the patience and respect factor with higher scores before and after the project; female participants evaluated helpfulness, unity-solidarity, and importance of family factors with higher scores.

3.2. Investigating the Impact the Social Responsibility Projects Had on the Teacher Candidates' National and Spiritual Values in Terms of Faculty

Table 3 presents the data showing the level to which teacher candidates had gained values concerning faculty:

Table 3. The Level to Which Teacher Candidates Gained Values Concerning Faculty

Factor	Faculty	N	Pre-test				Post-test				Difference between
			\bar{X}	SD	Diff	P	\bar{X}	SD	t	P	
Honesty and Responsibility	Theology	71	3.47	0.66	0.12	0.90	3.96	0.89	-0.03	0.96	No
	Education	103	3.46	0.66			3.97	0.85			
Patience and Respect	Theology	71	2.75	0.87	0.71	0.47	3.53	0.86	1.18	0.23	No
	Education	103	2.65	1.00			3.35	1.04			
Helpfulness	Theology	71	3.24	0.84	1.00	0.31	4.02	0.81	1.23	0.21	No
	Education	103	3.39	1.00			3.84	0.95			
Unity and Solidarity	Theology	71	3.48	0.59	0.71	0.47	3.98	0.75	1.45	0.14	No
	Education	103	3.56	0.83			3.79	0.90			
Patriotic Consciousness	Theology	71	3.57	0.61	0.60	0.54	4.13	0.86	0.39	0.69	No
	Education	103	3.50	0.74			4.08	0.98			
Importance of Family	Theology	71	3.50	0.53	1.48	0.14	4.02	0.73	1.40	0.16	No
	Education	103	3.34	0.74			3.83	0.91			

When examining the effect of social responsibility projects on the teacher candidates' national and spiritual values in terms of the faculty they are enrolled in, no significant difference is seen between the groups. Although there is no significant variance between the groups, it is seen that the scores given by the teacher candidates to the national and spiritual values scales increased after the project in all factors. It was determined that the participants studying at the Faculty of Theology had a higher increase in helpfulness, unity, and solidarity factors after the project.

3.3. Investigating the Effects the Social Responsibility Projects Had on the National and Spiritual Values the Teacher Candidates Acquired Concerning Having Participated in a Previous Project or Not

Table 4 presents the data showing the level to which the teacher candidates gained values concerning having participated in a previous project or not:

Table 4. The Level to Which the Teacher Candidates Had Acquired Values Concerning Having Participated in a Previous Project or Not

Factor	Previously participated in a project	Pre-test					Post-test				Differen between tests
		N	\bar{X}	SD	t	p	\bar{X}	SD	t	p	
Honesty and Responsibility	Yes	86	3.51	0.62	0.85	0.39	4.02	0.82	0.81	0.41	No
	No	88	3.42	0.70			3.91	0.91			
Patience and Respect	Yes	86	2.73	0.94	0.60	0.54	3.50	0.93	0.93	0.35	No
	No	88	2.65	0.96			3.36	1.01			
Helpfulness	Yes	86	3.45	0.87	1.61	0.10	4.07	0.77	2.32	0.02*	Post-test > pre-test
	No	88	3.21	1.01			3.76	0.99			
Unity and Solidarity	Yes	86	3.60	0.65	1.40	0.16	4.00	0.72	2.10	0.03*	Post-test > pre-test
	No	88	3.45	0.82			3.73	0.94			
Patriotic Consciousnes	Yes	86	3.61	0.57	1.51	0.13	4.22	0.83	1.65	0.09	No
	No	88	3.45	0.79			3.98	1.02			
Importance of Family	Yes	86	3.48	0.58	1.46	0.14	4.02	0.75	1.65	0.10	No
	No	88	3.33	0.72			3.80	0.92			

*p<0.05

When examining the effects of social responsibility projects on national and moral values concerning whether if the participants have been previously involved in any professional development activities while at university, a significant difference is seen between the groups in two dimensions, one from each scale, the teacher candidates who had previous experience participating in a project had significantly higher (p<.05) scores for the dimensions of helpfulness and unity-solidarity compared to those with no prior project experience. Considering the scores given by the participants to these two factors before the project, it is seen that there is no variance between the groups, but there is a difference after the project. Therefore, it has been determined that teacher candidates demonstrate the importance of participating in social responsibility projects to acquire pre-professional values.

4. Qualitative Results

The findings from the interviews carried out to determine the effect the social responsibility projects had on the teacher candidates' acquisition of national and moral values are shown in Table 5 with themes and codes:

Table 5. Qualitative Results

Theme	Code	n
Values acquisition	Positive effect	22
	Awareness	17
Contribution to the profession	Model applications	20
	Empathic perspective	14

This section provides the themes and codes along with the participants' views. Two themes were created according to the participants' opinions. The first theme was named values acquisition, under which the two codes of positive effect and awareness were established by considering the topics on which participants' opinions were most concentrated. The second theme was named contributions to the profession, under which the two codes of empathetic perspective and model applications were determined by considering the areas in which the participants' opinions were the most concentrated.

The first theme of values acquisition emphasizes teacher candidates' awareness through the project about teachers' role in values acquisition and transfer of values. Under the theme of value acquisition, all the teacher candidates stated that the project positively affected them and improved their values acquisition in the process. TF5 stated, "As teachers of the future, I think we must embody values such as responsibility, respect, helpfulness, unity, solidarity, and togetherness. I think this project also emphasizes these values through these aspects." TF3 stated, "This project drew my attention to unity, togetherness, and solidarity. I understood that the teaching profession requires having and maintaining your stated values. I realized I also need to have this awareness and responsibility."

Another point the teacher candidates emphasized under this theme was that they'd gained awareness of values education. The teacher candidates stated that even though they have these values, they lack the knowledge and skills to understand why these values should be taught and how they can be transferred. They stated the project had contributed much in this sense. TM16 said, "The training I have received and the activities I participated in during this project have significantly improved the situation I feel responsible for. There is a need to teach within society, technically and emotionally."

The second theme of contributions to the profession emphasizes that, due to the project, the teacher candidates had personally and professionally developed and could understand students better and find the correct methods. Almost all the teacher candidates stated that they had acquired model applications thanks to the experts' activities and the meetings with experienced teachers. TF8 said, "Yes, first of all, I think this project will help me in my profession in the future. Secondly, I think I will use the methods and techniques included in the practical activities in this project in my teaching life." TM19 said, "I believe it will be beneficial for my job. When I become a teacher, I will be able to transfer more permanent and effective information with what I have learned while teaching future generations thanks to this project." Another issue the teacher candidates focused on under this theme was the development of their empathic perspectives. The reason for this is that they had both met students and experienced teachers. They said these activities had improved their ability to look from multiple perspectives. TF11 said, "I think I've gained excellent and valuable knowledge and experience that I had not received in previous courses or seminars, expertise and experience that I will use when I enter the field directly. In addition, the most crucial point that made this project different was that we met both

students and experienced teachers. This gave me an empathetic perspective. I hope to use this knowledge soon while working in my teaching profession.

5. Discussion

This study includes the results of the social responsibility projects as part of the Teachers of the Future Project. The research was conducted using experimental methods to examine the impact the social responsibility activities the teacher candidates had voluntarily participated in had on their acquisition and transfer of national and spiritual values. The following findings were collected from the study carried out with 174 teacher candidates studying in various departments of universities in the Turkish Republic of Northern Cyprus in 2021:

The social responsibility activities in which the teacher candidates participated were determined to have significantly affected their acquisition and transfer of national and spiritual values. When examining the literature, it is seen that individuals are accepted to learn more from experiences in traditional classrooms through the experiences related to extracurricular education²⁸ that contribute to their socialization and have positive effects on their values.²⁹ The literature states that one of the models that can be used effectively in values education is project-based learning models that encourage active cooperation.³⁰ The literature additionally states values education positively contributes to individuals' personality development and helps them realize their social responsibilities.³¹ Çetinkaya's research revealed the social skills and self-efficacy levels of the teacher candidates from all departments who had participated in studies within the scope of the Social Work Practice course to show a significant and positive difference.³²

As an outcome of the social responsibility projects in which the teacher candidates participated, the teachers were determined to have achieved significant gains regarding honesty, responsibility, patience, respect, helpfulness, unity, solidarity, patriotism, and the importance of family. A study on transferring values recommended applying different values-teaching activities such as analyzing books, watching documentaries and movies,

²⁸ Yusuf Yıldırım, *Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 58.

²⁹ Aykut Emre Bozdoğan – Necati Yalçın, “Bilim Merkezlerinin İlköğretim Öğrencilerinin Fene Karşı İlgi Düzeylerinin Değişmesine ve Akademik Başarılarına Etkisi: Enerji Parkı”, *Ege Eğitim Dergisi* 7/2 (2006), 97.

³⁰ Şeyma Şahin et al., “Karakter ve Değerler Eğitimi Dersinin Proje Tabanlı Öğrenmeye Göre Düzenlenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/2 (2020), 361.

³¹ Hüseyin Algur, “Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 324.

³² Çetinkaya, “Topluma Hizmet Uygulamaları Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Sosyal Becerileri”, 633.

and visiting historical places and museums.³³ The current project had the teacher candidates meet experienced teachers, listen to their experiences in their professional lives, and take notes, after which the group also brainstormed about. The literature has stated that students gaining values benefit from activities that enable them to learn by doing and experiencing.³⁴ This study evaluated teacher candidates as having the highest score in the dimension of patriotism. Tarhan's study stated that teachers' patriotism contributes to teaching history and national values excellently.³⁵ Faiz et al.'s study also emphasized the importance of values education and teaching national values to acquire a sense of patriotism.³⁶

When examining the teacher candidates' acquisition of national and moral values concerning gender, no difference was observed between the groups. The literature has stated female teacher candidates have a stronger sense of global social responsibility.³⁷ When examining the national and moral values of the teacher candidates concerning their faculty of study, no difference was observed between the groups neither. However, despite the lack of any significant difference between them, it can be said that the students in the faculty of theology have been evaluated with higher scores in general for both scales. This is because theology departments require higher social skills as a field of study. Also, the teacher candidates studying in the departments of psychology or theology can be said to have higher levels of spirituality, empathy and greater social values compared to those studying in mathematics or science departments.³⁸

When examining the teacher candidates' national and moral values acquisition concerning having participated or not in any previous professional development activities related to teaching, those with prior experience participating were determined to have significantly higher levels of values acquisition in the dimensions of benevolence and unity-solidarity compared to those without. When looking at the literature, one study

³³ Süleyman Yiğittir - Adem Öcal, "Lise Tarih Öğretmenlerinin Değerler ve Değerler Eğitimi Konusundaki Görüşleri", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 13/20 (2011), 123.

³⁴ Ginesar - Katılmış, "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Sınıf İçinde ve Dışında Gerçekleştirdikleri Faaliyetlerin İncelenmesi", 63.

³⁵ Emine Tarhan, *Vatandaşlık Bağlamında Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Vatanserverlik Tutumları ve Görüşleri* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97.

³⁶ Melike Faiz et al., "Sınıf Eğitimi Öğretmen Adaylarının Vatanserverlik Değerine İlişkin Görüşleri", *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2021), 84.

³⁷ Fatih Yazıcı - Fadime Seçgin, "Tarih ve Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Kontrol Odakları ve Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri Arasındaki İlişki", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/15 (2018), 1281.

³⁸ Izzar et al., "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme", 543.

examined the effects of community service activities on the teacher candidates' social skills and self-efficacy belief levels. It stated that these studies benefit the teacher candidates by raising their social sensitivity and awareness and being efficacious regarding their socialization.³⁹ Another survey on activities in values education stated the average scores for participants who'd taken the values education course to be higher than the average scores for those who hadn't.⁴⁰ Another survey on teacher candidates recommended things such as including case studies, modelling, making applications, watching historical films and documentaries, and taking trips to historical places to gain the values of patriotism, justice, and honesty.⁴¹

Conclusions and Implications

This research has examined the effects of professional development programs, group activities, and social responsibility projects for teacher candidates as part of the Teachers of the Future Project on their acquisition/transfer of national and spiritual values. The "single group pre-test-post-test model", which is an experimental approach, was used in the study. The research study group comprises 174 teacher candidates enrolled in the education and theology faculties of colleges in the Turkish Republic of Northern Cyprus in 2021. The research used two scales and a semi-structured interview form to reveal the effect of social and cultural activities on the acquisition of values. The most important result of the research is that education and activity-and-project-based practices applied beyond regular classes increase teacher candidates' level of acquired values. In addition, these practices and training have been determined to be more effective for teacher candidates who have previously participated in similar practices. The reason for this can be said to be the reflection of previous positive experiences. As an outcome of the activities within this project's scope, in particular, the increase in the teacher candidates' values levels for benevolence and unity-togetherness shows that cooperation-based and project-based education and practices are adequate concerning values education.

To adapt to the needs of the age, teacher education should be encouraged by giving information and having teacher candidates actively participate in events that will contribute to their professional development. In this way, the teacher candidates can develop their personal and professional skills while becoming more professionally involved in society. The activities used in the learning-teaching process have been said to make positive contributions to learning and transform it into an enjoyable and entertaining

³⁹ Alper Kesten et al., "Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinin Toplumsal Bilinç Kazandırmadaki Etkisi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27/2 (2014), 405.

⁴⁰ Algur, "Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri", 349.

⁴¹ Tercan Yıldırım, "Tarih Öğretmen Adaylarının Programdaki Değerlere İlişkin Değer Hiyerarşileri, Gerekçeleri ve Önerileri", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (2018), 312.

environment for students, motivating them to learn and arousing their curiosity. When considering this case, having the teacher candidates who will implement the activities in the classroom environment get acquainted with the activity concept early on is essential.

Based on these findings, it is recommended that teacher candidates engage in informal training, social responsibility initiatives, and values-based activities alongside their formal university education. It is also advised that university programs for teacher preparation collaborate more with other academic institutions and NGOs that offer educational services and even incorporate these initiatives into their training curricula.

Kaynakça | References


- Alkan, Vesile et al. "Karma Yöntem Deseni: Öyküleyici Alanyazın İncelemesi". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 559-582. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.5m>
- Algur, Hüseyin. "Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 319-356. <https://doi.org/10.18498/amailad.579981>
- Asar, İlknur. *Lisansüstü Öğrencilerinin Kişilik Yapılarıyla Bireysel Sosyal Sorumluluk Bilinçleri Arasındaki İlişkiler*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydın, Mehmet Zeki – Akyol-Gürler, Şebnem. *Okulda Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Bayburt, Berrin – Duman, Doğan. "Değerler Eğitimi Açısından Millî Mücadele'yi Anlatmanın ve Aktarmanın Önemi". *Belgi Dergisi* 2/19 (2020), 1704-1719. <https://doi.org/10.33431/belgi.576490>
- Berman, Sheldon. "Educating for Social Responsibility". *Educational Leadership* 48/3 (1990), 75-80.
- Bozdoğan, Aykut Emre – Yalçın, Necati. "Bilim Merkezlerinin İlköğretim Öğrencilerinin Fene Karşı İlgi Düzeylerinin Değişmesine ve Akademik Başarılarına Etkisi: Enerji Parkı". *Ege Eğitimi Dergisi* 7/2 (2006), 95-114.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020. <https://doi.org/10.14527/9789756802748>
- Büyüköztürk, Şener et al. (2019). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019. <https://doi.org/10.14527/978.994.4919289>
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (2014), 429-436. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6402>
- Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, trans. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Çetinkaya, Murat. "Topluma Hizmet Uygulamaları Etkinliklerinin Öğretmen Adaylarının Sosyal Becerileri ve Öz Yeterlik İnanç Düzeylerine Etkisi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 623-635.
- Droms, Courtney – Stephen, Sheryl-Ann. "Examining the Effectiveness of Social Responsibility Courses in Higher Education". *Journal of Learning in Higher Education* 11/2 (2015), 15-21.
- Eryılmaz, Önder – Deveci, Handan. "Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019), 751-792. <https://doi.org/10.29299/kefad.2019.20.02.008>
- Faiz, Melike et al. "Sınıf Eğitimi Öğretmen Adaylarının Vatansızlık Değerine İlişkin

- Görüşleri”. *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2021), 67-87.
- Ginesar, Özkan – Katılmış, Ahmet. “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Değerler Eğitime Yönelik Sınıf İçinde ve Dışında Gerçekleştirdikleri Faaliyetlerin İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (2021), 37-77. <https://doi.org/10.34234/ded.741279>
- Gözler, Alpaslan et al. “Değerler Eğitimi Kapsamında Hazırlanan Akademik Çalışmaların Farklı Değişkenler Göre İncelenmesi”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2020), 224-241. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.677048>
- Güçlü, Nezahat et al. “Liderlik Kapasitesi: Okul Yöneticilerinin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Belirlenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma”. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/1 (2015), 60-74.
- Izgar, Gökhan et al. “Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin İnsani Değerleri Üzerinde Bir İnceleme (Bayburt Örneği)”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 535-545. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.389818>
- Karabulut, Beyza et al. “İlkokul Hayat Bilgisi Dersinde Vatansızlık Değerinin Etkinliklerle Öğretimi”. *Temel Eğitim Dergisi* 2/2 (2020), 34-41.
- Kesten, Alper et al. “Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinin Toplumsal Bilinç Kazandırmadaki Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27/2 (2014), 393-410. <https://doi.org/10.19171/uuefd.19923>
- Koç, Ahmet – Budak, Yusuf. “Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 323-349. <https://doi.org/10.33415/daad.755617>
- Koç, Ahmet – Budak, Yusuf. “Milli Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 54 (2021), 54-74. <https://doi.org/10.15285/maruaebd.817305>
- Koç, Ahmet et al. “Investigating Teacher Candidates’ Levels of Teacher Readiness and Usage Of 21st Century Skills”. *International Journal of Curriculum and Instruction* 14/1 (2022), 679-692.
- Selanik-Ay, Tuğba – Erbasan, Ömer. “Views of Classroom Teachers about the Use of out of School Learning Environments”. *Journal of Education and Future* 10 (2016), 35-50.
- Sosik, John J. et al. “Gender and Contextual Differences in Social Responsibility in Thai Schools: A Multi-Study Person Versus Situation Analysis”. *Journal of Beliefs & Values* 38/1 (2017), 45-62. <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1237251>
- Şahin, Şeyma et al. “Karakter ve Değerler Eğitimi Dersinin Proje Tabanlı Öğrenmeye Göre Düzenlenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergi* 39/2 (2020), 360-384. <https://doi.org/10.7822/omuefd.799840>
- Şekerci, Ahmet Erhan. “Epistemik Öznenin Ontik Ben İdraki: Eğitime Metafizik Bir Anlam Kazandırmak.” *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021), 503-530. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.100040>
- Tarhan, Emine. *Vatandaşlık Bağlamında Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Vatansızlık Tutumları ve Görüşleri*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri


Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Uzuner, Neslihan Kadriye. “Değerler Eğitimine İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri”. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019), 42-58. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8385.2019.5.2.01>
- Ünver, Gülsen. “Program Çalışmaları için Öğretmen Eğitimi”. *Öğretmen Eğitimi ve Öğretim* 2/2 (2021), 30-55.
- Üztemur, Servet et al. “Sosyal Bilgiler Öğretiminde Müze ve Tarihi Mekân Kullanımının 7. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Algılarına Etkisi: Bir Eylem Araştırması”. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/1 (2018), 135-168. <http://dx.doi.org/10.30831/akukeyg.358211>
- Yazıcı, Fatih – Seçgin, Fadime. “Tarih ve Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Kontrol Odakları ve Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/15 (2018), 1267-1292. <https://doi.org/10.26466/opus.436414>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldırım, Tercan. “Tarih Öğretmen Adaylarının Programdaki Değerlere İlişkin Değer Hiyerarşileri, Gereçekleri ve Önerileri”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (2018), 296-320. <https://doi.org/10.26466/opus.404219>
- Yıldırım, Yusuf. *Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yiğittir, Süleyman – Öcal, Adem. “Lise Tarih Öğretmenlerinin Değerler ve Değerler Eğitimi Konusundaki Görüşleri”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 13/20 (2011), 117-124.

Çok Yönlü Bir Alim İbrahim el-Halebî el-Medârî'nin Kuyûdatı: Analiz ve Değerlendirme

Münzir ŞEYHHASAN |  0000-0003-3557-1922 | munzir.seyhhasan@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 03a5qrr21

Öz

İbrahim el-Halebî el-Medarî (ö. 1190/1776), on ikinci/on sekizinci yüzyılın çok yönlü alimlerinden biri olarak kabul edilir. Kalam, fıkıh, tasavvuf, mantık, dil bilimleri, astronomi, matematik ve diğer birçok alanda yetkinlik göstermiş ve her bir bilim dalında en az bir eser telif etmiştir. 1100-1113/1688-1701 arasında bir tarihte Halep şehrinde dünyaya gelen Halebî, ilk eğitimini doğduğu şehirde aldı. Sonra erken yaşta Mısır'a seyahat edip dönemin en yetkin âlimlerinden ders aldı. Yaklaşık yedi yıl süreyle orada kaldıktan sonra memleketi Halep'e döndü ve akabinde sırayla Şam, Hicaz ve yeniden Mısır'a seyahatler yaptı. Halebî'nin Mısır'da ağırlıklı olarak aklî ilimleri, Şam, Mekke ve Medine'de ise daha çok rivayete dayalı ilimleri tahsil ettiğini söyleyebiliriz. Halebi, 1153/1740 yılı sonlarında görevli olarak bir heyetin başında İstanbul'a gitmiş ve o dönemde Reisülküttab olan Ragıp Paşa (ö. 1176/1763) ile görüşmüştür. Ragıp Paşa, Halebi'nin ilmi derinliğini gördükten sonra onun İstanbul'da kalmasını istemiş ve şahsi kütüphanesine hafizü'l-kütüb olarak görevlendirmiştir. Kütüphane sorumlusu olarak Halebi'nin el yazısıyla aldığı notlarını özellikle kalam, tasavvuf, felsefe ve astronomiye dair birçok el yazma nüshasında görmekteyiz. İçerisinde Halebi'nin notları bulunan toplam kırk yedi risale tespit ettik. Bunlar arasında on risale kendi eserlerinden el yazısıyla yazdığı risalelerdir. Yedi risale ise yine kendi eserleri ancak tamamı el yazısıyla yazılmamış üzerine hattıyla eklediği notlar bulunmaktadır. Yirmi dokuz risalede ise muhtelif eserlerin üzerine Halebi'nin el yazısıyla yazılmış notlar ve kayıtlar bulunmaktadır. Ayrıca, Halebi'nin çeşitli notlar ve bilgiler içeren, zamanının bilimsel durumu, bazı tarihî olayları ve doğal afetleri kayda alan bir rûznâmeye de rastladık. Hafizü'l-kütüb olması nedeniyle Halebi, birçok yazma eseri asıllarıyla karşılaştırmıştır. Bu nedenle Halebi'nin notlarının en belirgin özelliklerinden biri, metinlerde yaptığı düzeltme ve değerlendirmelerdir. Notlarında ayrıca kıymetli açıklamalar, konuyu netleştiren ve özetleyen çizimler ve tablolar, kitabın yazarı ve kaynakları hakkında bilgiler, kitabın okunduğu yer ve zaman hakkında tarihî bilgiler ve diğer değerli bilgiler bulunmaktadır. Bu durum, özellikle Ragıp Paşa Kütüphanesi'ndeki yazmalara özel bir önem kazandırmaktadır. Bu makalede; kelamcı, mutasavvıf ve muhakkik İbrahim el-Halebî'nin kuyûdatı ele alınacak, bu notların türleri ve mahiyeti detaylı bir şekilde incelenecektir. Nitekim Halebi'nin kuyûdatı altı türde özetlenebilir: biyografisi ve kişisel hayatı, öğrencileri ve hocaları, yazma nüshalarda geçen hataların düzeltilmesi ve eksikliklerinin tamamlanması ve yazarları hakkında bilgiler vermesi, meselelerde geçen

muğlaklık ve müphemliği gidermesi, metnin kelimelerini açıklığa kavuşturmak ve düzeltmek için yorumlaması ve son olarak, hava koşulları, doğal afetler ve günlük olaylar hakkında bilgi veren kayıtlar olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Halebî'nin kuyûdatları, yazarın yaşadığı dönemi bilimsel, tarihî ve coğrafi açıdan nasıl tanımladığı ve Ragıp Paşa Kütüphanesi yazmalarının bilimsel değerini nasıl artırdığı açısından da incelenecektir. Bununla beraber İbrahim el-Halebi'nin bilimsel arka planının, özellikle kalamî arka planının bu kuyûdattaki etkisi de değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler


Kelam, İbrahim el-Halebi el-Medari, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Kütüphaneci, Kuyûdat.

Atıf Bilgisi


Şeyhhasan, Münzir. “Çok Yönlü Bir Alim İbrahim el-Halebî el-Medârî'nin Kuyûdatı: Analiz ve Değerlendirme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 373-409. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.02>

Geliş Tarihi	03.07.2024
Kabul Tarihi	01.09.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, FSMVÜ tarafından 16-18 Mayıs 2024 tarihleri arasında düzenlenen “Kuyûdat: Yazma Eserlerde Bireysel ve Toplumsal Hafızaya Dair İzler” adlı sempozyumda sunduğumuz tebliğden üretilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Annotations of Encyclopedic Scholar Ibrahim al-Halabi al-Madari: Analysis and Evaluation

Münzir ŞEYHHASAN |  0000-0003-3557-1922 | munzir.seyhhasan@istanbul.edu.tr

Assist. Prof. Dr. | İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Kalam | İstanbul, Türkiye

ROR : 03a5qrr21

Abstract

Ibrahim al-Halabi al-Madari (1190/1776) is considered one of the comprehensive scholars of the twelfth/eighteenth century. He excelled in various fields, including Kalam, fiqh, Sufism, logic, linguistics, astronomy, mathematics, and others, leaving behind at least one book in each discipline. Al-Halabi whose Born in Aleppo between 1100-1113/1688-1701 received his initial education in his hometown. Subsequently, he traveled to Egypt at a young age and studied under some of the most distinguished scholars of his time. After spending approximately seven years there, he returned to Aleppo and then traveled in sequence to Damascus, Hijaz, and again to Egypt. It can be said that Halebi focused primarily on rational sciences while in Egypt, and on traditional sciences in Damascus, Mecca, and Medina. Al-Halabi traveled in the late year 1153/1740 as the head of a delegation to Istanbul to meet Ragıp Pasha (1176/1763), Reîsü'l-küttâb (Foreign Minister of the Ottoman Empire) at that time. Upon Ragıp Pasha's recognition of al-Halabi's knowledge and extensive expertise, he requested him to stay in Istanbul. He appointed him as a Director (Librarian) for his library, which was named after him. As the Director of Ragıp Pasha's library, al-Halabi's handwriting is found on numerous manuscripts in this library, especially in the fields of Kalam, Sufism, philosophy, and astronomy, I have identified a total of forty-seven manuscripts containing Halebi's annotations. Among these, ten Risale are his own works written in his own handwriting. Also seven of these are also his own works, but they are not entirely handwritten; they include additional notes written in his script. Twenty-nine manuscripts contain handwritten notes and records by Halebi on various other works. I also found what resembles a daily notebook in al-Halabi's handwriting, containing various notes and information reflecting the scholarly state, some historical events, and natural disasters. As the Director of Ragıp Pasha's library, al-Halabi compared many manuscripts with their original copies. Thus, what distinguishes al-Halabi's annotations the most are his corrections and improvements to the text. Moreover, his annotations include valuable comments that clarify the subject, drawings, tables to illustrate and summarize the content, and information about the book's author and sources. Additionally, historical information about the place and time of reading the book and other valuable insights can be found in his notes. This adds a special significance to the manuscripts of this library in particular. In this article, we will explore the annotations of Ibrahim al-Halabi, the Director of Ragıp Pasha's library, attempting to shed light on the nature and types of these annotations. Thus,

Halebi's notes can be categorized into six types: biographical and personal life details, information about his students and teachers, corrections of errors and completions of deficiencies in manuscript copies, clarifications of ambiguities and obscure issues in the texts, commentaries aimed at elucidating and correcting the text, and records providing information about weather conditions, natural disasters, and daily events. Additionally, the article will explore how Halebi's annotations define the scientific, historical, and geographical context of his time. Consequently, we will examine their impact on enhancing the scientific value of the manuscripts in Ragıp Pasha's library. We will also assess the influence of Ibrahim al-Halabi's scholarly background, especially his theological/kalam background, on these Annotations.

Keywords

Kalam, Ibrahim al-Halabi al-Madari, Ragıp Pasha's Library, Director of library/Librarian, Annotations.

Citation

Şeyhhasan, Münzir. "Annotations of Encyclopedic Scholar Ibrahim al-Halabi al-Madari (1190/1776): Analysis and Evaluation". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 373-409. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.02>

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	01.09.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is based on the paper I presented at the symposium titled "Kuyûdât: Reflections of Personal and Social Memory on Manuscripts" organised by FSMVÜ between 16-18 May 2024.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

قيود العالم الموسوعي إبراهيم الحلبي المداري : تحليل وتقييم

ملخص

يُعتبر إبراهيم الحلبي المداري (1190هـ/1776م) أحد العلماء الموسوعيين في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي؛ حيث برع في علم الكلام والفقه والتصوف والمنطق وعلوم اللغة والفلك والرياضيات وغيرها، وترك في كُُلِّ فنٍ كتابًا على الأقل. ولد الحلبي بين عامي 1100-1113هـ/1688-1701م تقريبًا في مدينة حلب وتلقى أول تعليمه فيها، رحل مبكرًا إلى مصر لطلب العلم ومكث فيها سبع سنوات، عاد بعد ذلك لمسقط رأسه ثم استكمل أسفاره في طلب العلم للشام والحجاز ومصر مرة ثانية، غلب على الحلبي دراسة العلوم العقلية في مصر، ودراسة العلوم النقلية في الشام والحجاز. سافر الحلبي أواخر سنة 1153هـ/1740م على رأس وفدٍ إلى إستانبول ليلتقي بـراغب باشا (ت. 1176هـ/1763م) رئيس الكُتَّاب آنذاك، ولما أُطِّعَ راغب باشا على علم الحلبي وسَعَةَ اطلاعه طلب منه البقاء في إستانبول وجعله أمينًا (حافظ الكتب) لمكتبته. باعتباره مسؤولًا عن مكتبة راغب باشا فإننا نجد خطَّ الحلبي على العديد من النسخ الخطية في هذه المكتبة، لا سيما في كتب علم الكلام والتصوف والحكمة والفلك؛ حيث عثرتُ على سبع وأربعين رسالة عليها خط الحلبي، منها عشر رسائل هي مؤلفاته مكتوبة كاملة بخط يده، وسبع رسائل لمؤلفاته أيضًا إلا أنها ليست بخطه؛ بل عليها تعليقات وقيود بخطه. ووقفت كذلك على تسع وعشرين رسالة لمؤلفات أخرى عليها خط الحلبي، وأخيرًا عثرتُ على ما يشبه الكراسة اليومية بخط الحلبي عليها قيود ومعلومات متنوعة، تعكس الحالة العلمية وبعض الأحداث التاريخية، والكوارث الطبيعية. قام الحلبي لكونه حافظًا لمكتبة راغب باشا بمقابلة العديد من النسخ الخطية مع أصولها؛ لذا فإن أكثر ما يميز قيود الحلبي هي تصحيحاته وتقويمه للنص، فضلًا أنَّا نجد في قيوده تعليقاتٍ نفسية تحقق المسائل، ورسومات وجداول لتوضيح وتلخيص الموضوع، وأيضًا معلومات عن مؤلف الكتاب ومصادره، وكذلك معلومات تاريخية عن مكان قراءة الكتاب وزمانه، وغيرها من الفوائد القيمة، مما يضيف أهمية خاصة على نسخ هذه المكتبة على وجه التحديد. في هذه المقالة سنتعرض لقيود إبراهيم الحلبي المتكلم المحقق والصوفي الفذ، محاولين إلقاء الضوء على طبيعة هذه القيود وأنواعها؛ إذ يمكن حصر قيوده في ستة أنواع: قيود تفيد معلومات عن حياته الشخصية، وعن تلامذته وأساتذته، وعن النسخ الخطية وتصويب أخطائها واستكمال نواقصها ومعلومات عن مؤلفيها، وقيود فيها تحقيق وتحرير للمسائل، وبعضها فيها تعليقات لتوضيح عبارة المتن وتصويبها، وأخيرًا قيود تفيد معلومات عن الأحوال الجوية والكوارث الطبيعية والوقائع اليومية. كما سنحاول بيان إسهامات قيود الحلبي في التعريف بحقبة المؤلف الزمانية علميًا وتاريخيًا وجغرافيًا، وبالتالي أثرها في رفع القيمة العلمية لمخطوطات مكتبة راغب باشا. فضلًا عن أثر الخلفية العلمية لإبراهيم الحلبي لا سيما الكلامية منها في هذه القيود.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، إبراهيم الحلبي المداري، مكتبة راغب باشا، حافظ الكتب، قيود.

مدخل

لا بدُّ للدارس في أيِّ فنٍّ من الفنون من النظر في التراث العلمي المكتوب فيه أولاً، ومعرفة رجالاته والسياق العلمي الذي أنتجت فيه هذه المؤلفات، ليكون على بصيرة في تاريخ العلم ويكون قادراً على البناء العلمي الرصين والتقدم به إلى الأمام. من هنا تأتي أهمية دراسة المخطوطات، ولا تعطي المخطوطات معلومات عن الفَنِّ الْمُصَنَّف فيه فحسب؛ بل تُشكِّل بقيودها وخوارج النص فيها، فضلاً عن الأمور المادية فيها من الوعاء والغلاف والخطِّ والتملكات والأختام مصدرًا معرفيًا مهمًا؛ إذ تحوي هذه القيود على معلوماتٍ نفيسةٍ تاريخيًا وعلميًا قد لا يُعثر عليها في مظانها.

انطلاقاً من هذه الفكرة سنتعرض في هذه المقالة لقيود إبراهيم الحلبي العالم الموسوعي وحافظ الكتب في مكتبة راغب باشا، مع الإشارة إلى أثر خلفيته الكلامية والصوفية في هذه القيود؛ إذ يعتبر الحلبي من علماء الكلام المحققين، ومن المتمكنين في الفلسفة والتصوف الفلسفي على حدِّ سواء. وبالنسبة لقيوده فنجد أنها موجودةٌ في ثلاثة مواضع: (1) قيوده في هوامش مؤلفاته، سواءً منها ما كان مكتوباً بخطه بشكل كامل، أو مؤلفاته المكتوبة بخط آخر. (2) قيوده على هوامش الكتب المختلفة والمتنوعة. (3) قيوده في كراسه الخاصة. إذ عثرنا للحلبي على كراسة هي بمثابة دفترٍ خاص دُوِّن فيه الحلبي معلومات وملاحظات مختلفة ومتنوعة. وأما تصنيف قيوده فيمكن جمعها في ستة أنواع: (١) قيود تفيد معلومات عن حياته الشخصية. (٢) قيود عن تلامذته وأساتذته. (٣) قيود تفيد معلومات عن النسخ الخطية وتصويب أخطائها واستكمال نواقصها ومعلومات عن مؤلفها. (٤) قيود فيها تحقيق وتحريم للمسائل. (٥) قيود فيها تعليقات لتوضيح عبارة المتن وتصويبها. (٦) قيود تفيد معلومات عن الأحوال الجوية والكوارث الطبيعية والوقائع اليومية.

قسماً البحث لثلاثة أبحاث رئيسة؛ حيث سنبدأ بنبذة مختصرة عن حياة الحلبي ثم نعرِّج على النسخ الخطية المكتوبة بخطه، سواءً منها مؤلفاته الخاصة به، أو قيوده على الكتب الأخرى، وأخيراً سنقوم بتصنيف هذه القيود وبيان أهميتها وأصالة الفوائد التي جاءت بها وأثر الخلفية العلمية للحلبي لا سيما الخلفية الكلامية منها على هذه القيود.

1. إبراهيم الحلبي المداري

على الرغم من الصبغة الكلامية والتصوفية لفكر إبراهيم الحلبي إلا أنَّ بالإمكان اعتباره عالماً موسوعياً؛ إذ له مؤلفات عديدة في كثيرٍ من العلوم، مثل الكلام والمنطق والفقه والتصوف والسير والرياضيات والفلك والصرف والبالغة وغيرها من العلوم. وهو صوفيٌّ قديرٌ المشرب يتبع فكر ابن العربي ويدافع عن فكرة وحدة الوجود. وفي علم الكلام يُصرِّح بكونه ماتريدياً إلا أنه يرجح تقسيم الفلاسفة للموجودات، كما يُصوِّب رأي مير باقر الداماد في مسألة الحدوث الدهري. وفي مؤلفاته الكلامية نراه يعتمد منهج التحقيق، ويمزج في دراسته للمسائل بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.¹

وهذه نبذة مختصرة عن حياته:

هو أبو الصفا إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي الحنفي الأزهرى المداري. ولد بحلب في حدود عام ألف ومائة هجرية، وتوفي في إستانبول، ربيع الآخر/1190هـ - أيار/1776م، ودفن بجوار مرقد أبي أيوب الأنصاري. نشأ الحلبي في مدينة حلب، وتلقَّى العلم أوَّل حياته على أهلها، ثم سافر إلى مصر لطلب العلم، درس في الأزهر وعلى أكابر علماء مصر مثل: السيد علي السيواسي الضيرير (ت. بعد سنة 1150هـ/1737م)، وسليمان المنصوري (ت. 1169هـ/1756م)، والشهاب أحمد المُلوي (ت. 1181هـ/1767م)، وأحمد الدمَّهْوري (ت. 1192هـ/1778م)، وغيرهم كثير.

¹ لمزيد من التفاصيل حول شخصية الحلبي العلمية انظر: منذر شيخ حسن، "إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة"، اللمعة في الحدوث والفردم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف، تأليف: إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري (أنقرة: نشرات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية ISAM، 2022)، 35-37.

عاد إلى حلب بعد سبع سنوات، فسئل عن المعقول فظهر أنه قد أتقنه، ثم سئل عن المنقول فظهر أنه لم يحققه بعد، فسافر إلى الشام ودرس على الشيخ أبي المواهب (ت. 1126هـ/1714م)، وإلياس الكردي الكوراني (ت. 1138هـ/1726م)، وعبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م) حيث أخذ عنه التصوف، وغيرهم. بعدها توجه للحجاز لأداء فريضة الحج والدراسة على علمائها، وهناك درس على: الجمال عبد الله بن سالم البصري المكي (ت. 1134هـ/1722م)، وأبي الطاهر بن إبراهيم الكوراني المدني (ت. 1145هـ/1732م)، ومحمد حياة السبدي (ت. 1163هـ/1750م)، وغيرهم.

بعد رحلته للحجاز توجه الحلبي لمصر مرة ثانية وأكمل فيها تعليمه حتى أذن له المشايخ بالتدريس. مكث الحلبي في مصر فترة ليست بالقليلة، وفي هذه الفترة ألف حاشيته على الدر المختار ثم أقرأه في أربع سنوات، وكذلك ألف كتابه سلك النظام. وأقرأ كتاب الهداية أيضًا، وذاع صيته وتزاحم الطلاب عليه. وأواخر سنة 1153هـ/1740م أرسل من قبل المصريين إلى إستانبول للشكاية على الوزير سليمان باشا العظم بعد أن غزل من طرف المصريين. في إستانبول التقى برئيس كتابها (وزير الخارجية) إذ ذاك راغب باشا، فلما اطلع على غزير علم الحلبي طلب منه البقاء في العاصمة، فقبل الحلبي وأقرأ الراغب كثيرًا من العلوم، وصار أمينًا لمكتبته (حافظ الكتب).

بقي الحلبي في إستانبول حتى وفاته، وأثناء مكثه بها اتصل بعلماء وشخصيات عديدة مثل: قاضي العسكر الشيخ وصاف عبد الله أفندي الشهير بالإيراني (ت. 1174هـ/1761م). كما درس في إستانبول على عالم الفلك والرياضيات العثماني مصطفي صدقي أفندي (ت. 1183هـ/1769م).

درّس الحلبي في المدارس الثمان. ثم سلك طريق الموالي، وحاز على الرتب العلمية الرسمية إلى أن وصل إلى موصله السليمانية. كما تولى مشيخة الحديث في آيا صوفيه بعد وفاة محدثها الشيخ محمد بن حسن بن همّات (ت. 1175هـ/1761م) ودرّس فيها صحيح البخاري حتى وفاته. تتلمذ على يد الحلبي في إستانبول شخصيات نافذة مثل: محمد راغب باشا الوزير (ت. 1176هـ/1763م)، وقاضي العسكر وشيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (ت. 1192هـ/1778م)، وقاضي العسكر وشيخ الإسلام عمر أفندي الخُلوصي (ت. 1227هـ/1812م)، وقاضي العسكر ورئيس الكتاب إسحاق أفندي مُلاجي زاده (ت. 1195هـ/1781م)، وهبة الله التاجي (ت. 1224هـ/1809م)، وغيرهم كثيرون.²

2. خط إبراهيم الحلبي

بعد وصول الحلبي إلى إستانبول أواخر سنة 1153هـ/1740م والتقاؤه برئيس الكتاب آنذاك الوزير راغب باشا، صار أستاذًا خاصًا لراغب باشا وأقرأه كثيرًا من العلوم، وغدا أمينًا لمكتبته (حافظ الكتب).³ كما قابل مع الراغب الكثير من الكتب وضوّب وصحّح العديد من النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا.⁴ لذا فإننا نجد خط الحلبي وقيوده في العديد من النسخ الخطية؛ حيث عثرت على خط الحلبي في سبع وأربعين رسالة، منها ثماني عشر رسالة خطه على مؤلفاته التي كتبها بخطه، والباقي قيوده من تعليقات وتصويبات وغيرها على مؤلفات أخرى، كما نجد بعض الرسائل المنسوخة بالكامل بخط الحلبي نفسه. ودونك تفصيل ذلك:

عثرت على عشر نسخ من مؤلفاته كتبت كاملة بخطه، كما عثرت على سبع نسخ أخرى من مؤلفاته المكتوبة بخط

² لمزيد من التفاصيل حول حياة ومؤلفات إبراهيم الحلبي انظر: شيخ حسن، "إبراهيم الحلبي المداري وكتابه للعبة"، 25-47.

³ فتحت مكتبة راغب باشا والتي كانت تضم حوالي 1200 كتابًا بشكل رسمي في شهر آذار/مارس سنة 1763م، أي قبل وفاة راغب باشا بشهر واحد. انظر: إسمايل أرونصال، "مكتبة راغب باشا"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2007)، 407-406/34.

⁴ محمد زاهد الكوثري، مقدمات الكوثري (دمشق: دار الثريا للطباعة والنشر، 1997)، 104-105.

آخر إلا أنَّ التصحيحات والتعليقات الموجودة على هامش هذه النسخ هي بخط يده. وغالب الظن أنه أملى هذه الكتب، أو كتبها النساخ من مسودته، ثم نظر الحلبي في هذه النسخ وصححها فشطب ومسح وزاد. ومن الممكن كذلك أنه نظر في نسخ تلامذته لبعض مؤلفاته، فعلقَ على أجزاء منها ودوّن بعض القيود. وقفت أيضاً على كراسة مكتوبة بخط الحلبي عليها فوائد ونكت علمية، فضلاً عن معلومات عامة تتصل بالأحوال اليومية والحوادث الطبيعية وغيرها.

عثر كذلك على خط الحلبي في هامش تسع وعشرين رسالة لمؤلفات مختلفة في تسع مجموعات ونسخ خطية. هذه النسخ متوزعة في مختلف مكاتب تركيا وليست منحصرة في مكتبة راغب باشا فقط، كما أن إحدى هذه النسخ هي في المكتبة الأزهرية بمصر.

2. 1. مؤلفات إبراهيم الحلبي المكتوبة بخط يده بشكل كامل

في الجدول أدناه بيان مؤلفات الحلبي المكتوبة بخط يده بشكل كامل:

تسلسل	اسم الكتاب	المكتبة والمجموعة	الرقم	تاريخ النسخ	ملاحظات
1	تحفة الأخيار على الدر المختار	المكتبة السلিমانيّة، يازما باغشلار	2020	12 ربيع الآخر 1152هـ	أول 18 ورقة مكتوبة بخط مغاير
2	سلك النظام لجواهر الكلام	المكتبة السلımانيّة، يازما باغشلار	2042	20 رمضان 1152هـ	أقرأها الحلبي ثلاث مرات، سنة: 1173هـ، 1174هـ، 1177هـ
3	رسالة في إيضاح كلمات العارفين	المكتبة السلımانيّة، راغب باشا	2221	19 شعبان 1153هـ	
4	شرح منظومة السير	المكتبة السلımانيّة، يازما باغشلار	2097		لا نعرف على وجه التحديد تاريخ تأليفها، لكن أقدم نسخة عثرنا عليها نسخت سنة 1160هـ
5	شرح الحاوي لابن الهائم في الحساب	المكتبة السلımانيّة، يازما باغشلار	2061		لا نعرف على وجه التحديد تاريخ تأليفها، لكن أقدم نسخة عثرنا عليها نسخت سنة 1186هـ
6	رسالة في شرف أبوي نبينا صلى الله عليه وسلم	المكتبة السلımانيّة، يازما باغشلار	2061		
7	شرح تضعيف المذبح الوارد في شرح ديوان علي بن أبي طالب لقاضي مير	مكتبة كوبرولو، محمد عاصم بك	709		
8	رسالة في تعريف التعريف	المكتبة السلımانيّة، راغب باشا	2221		

9	رسالة في الحمصة	المكتبة السليمانية، يازما باغشلار	2100	
10	منظومة في علم الحديث	المكتبة السليمانية، يازما باغشلار	2100	
11	كراسة إبراهيم الحلبي	المكتبة السليمانية، يازما باغشلار	2100	تحوي العديد من الفوائد والملاحظات بخط يده

2.2. تصحيحات وتعليقات الحلبي المكتوبة بخطه في هامش مؤلفاته

في هذا الجدول بيانات النسخ الخطية لمؤلفات الحلبي المكتوبة بخط آخر إلا أن في هامشها قيودًا بخط الحلبي

تسلسل	اسم الكتاب	المكتبة والمجموعة	الرقم	تاريخ النسخ	ملاحظات
1	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	المكتبة السليمانية، راغب باشا	2269		حسب ما ورد في سفينة الراغب ألف الحلبي كتابه اللمعة سنة 1157هـ
2	حاشية على شرح العقائد الصوفية	المكتبة السليمانية، راغب باشا	2215	1177هـ	
3	حلُّ تعمية الزبدة	مكتبة جامعة إستانبول، نوادر الكتب	1053	في صفحة الظهرية ورد أن راغب باشا استكتبها سنة 1167هـ	حسب ما ورد في سفينة الراغب ألف الحلبي هذه الرسالة سنة 1165هـ
4	سلك النظام لجواهر الكلام	المكتبة الأزهرية	88101	1173هـ	
5	تحفة الأخيار على الدر المختار	المكتبة السليمانية، حجي سليم آغا	303	1177هـ	
6	تحفة الأخيار على الدر المختار	مكتبة كوتاهيا، وحيد باشا	145		
7	تحفة الأخيار على الدر المختار	مكتبة آق شهير	206	1184هـ	في نهايتها تعليق بخط المؤلف يمدح تلميذه إسماعيل تائب الأرن رومي

2.3. خط إبراهيم الحلبي على حواشي المؤلفات الأخرى

سنعرض هاهنا بيانات النسخ الخطية التي تحوي قيودًا بخط الحلبي مما وقفنا عليه، مبيّنين أسماء هذه الكتب ومؤلفيها، وأماكن تواجد هذه النسخ، ثم سنحاول تحليل وتصنيف قيود الحلبي، وبيان أهميتها وأصالتها:

ملاحظات	الرقم	المكتبة والمجموعة	المؤلف	اسم الكتاب	
	1352	المكتبة السليمانية، لاله لي	محمد بن عبد الرسول البرزنجي (1103هـ/1691م)	الجادب الغيبي إلى الجانب الغربي	1
	1542	المكتبة السليمانية، أسعد أفندي	عبد الرحمن جامي (1492هـ/1498م)	شرح فصوص الحكم	2
هناك تعليقات عديدة بالإضافة إلى تملك بخط الحلبي	2134	المكتبة السليمانية، لاله لي	قاضي زاده الرومي (بعد 844هـ/1440م)	شرح الملخص في الهيئة للجمني	3
	2134	المكتبة السليمانية، لاله لي	ابن الهائم (815هـ/1412م)	شرح المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة	4
	824	المكتبة السليمانية، راغب باشا	أسعد أفندي البانوي (1143هـ/1731م)	التعليم الثالث/ترجمة الكتب الثمانية للسمع الطبيعي لأرسطو	5
صفحة الظهريّة	2171	المكتبة السليمانية، لاله لي	عضد الدين الأيجي (1355هـ/1756م)	جواهر الكلام	6
هناك فائدة في ظهريّة النسخة بخط الحلبي	812	المكتبة السليمانية، راغب باشا	فخر الدين الرازي (1210هـ/1606م)	المطالب العالية من العلم الإلهي	7
هناك تملك وإهداء في ظهريّة النسخة بخط الحلبي	1317	المكتبة السليمانية، راغب باشا	ابن جنّي (1002هـ/1392م)	سر الصناعة وأسرار البلاغة	8
هناك بعض التعليقات في هامش هذه النسخة بخط الحلبي	310	المكتبة السليمانية، حالت أفندي		المواهب المسترسلة شرح التحفة المرسلّة ⁵	9
هذه الرسالة مكتوبة كاملة بخط الحلبي	310	المكتبة السليمانية، حالت أفندي		فصل في المثلث	10

⁵ التحفة المرسلّة هو كتاب في التصوف عن مراتب الوجود لمحمد بن فضل الله البرهانوري (ت. 1029هـ/1620م)، شرحه إبراهيم اللقاني (ت. 1041هـ/1632م)، وإبراهيم الكوراني (ت. 1101هـ/1690م)، وعبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م)، وعبد الرحمن السويدي (ت. 1200هـ/1786م)، وحصريي زاده (ت. 1297م)، وغيرهم، أما هذا الشرح فلم أتمكن من معرفة مؤلفه. انظر: أكرم دميرلي، "التحفة المرسلّة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2012)، 358-359.

11	الزوراء من الحكمة الزهراء ⁶	جلال الدين الدواني (908هـ/1502م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	مكتوبة كاملة بخط الحلي، وعليها تصحیحات وتعليقات كثيرة بخطه
12	نخبة المسألة على التحفة المرسله	عبد الغني النابلسي (1143هـ/1731م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	الأوراق السبع الأولى مكتوبة بخط الحلي، وما سواها بخط مختلف، وعليها تعليقات وتصحيحات بخط يده
13	شرح مشكلات الفتوحات المكية	عبد الكريم الجيلي (832هـ/1428م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	ورقة واحدة فقط مكتوبة بخط الحلي، وما سواها بخط مختلف، وعليها تعليقات وتصحيحات بخط يده.
14	الرسالة الهندية/مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني		المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلي ما عدا ثلاث ورقات منها مكتوبة بخط مختلف.
15	رسالة في التصوف	غرس الدين الخليلي الوفائي (1057هـ/1647م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلي.
16	رسالة البرزخ		المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلي.
17	الجوهرة الثمينة من حكمة ابن سينا ⁷	أبو المواهب أحمد الشناوي (1028هـ/1619م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلي.
18	الإقليد الفريد في تجريد التوحيد	أبو المواهب أحمد الشناوي (1028هـ/1619م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلي.

⁶ اسم الكتاب هو الزوراء؛ إذ صرح الدواني بهذا الاسم في المقدمة، وله شرحٌ عليه سماه الحوراء شرح الزوراء.

⁷ حسب ما هو مفهوم من مقدمة هذه الرسالة فإن الشناوي لم يكتب هذه الرسالة؛ بل سأله أحد الطلبة بمكة المشرفة عن معنى جواب ابن سينا لسؤال سعيد بن أبي الخير، فأملى عليه الشناوي الجواب فكتبه هذا الطالب في مجلس واحد، وأسماه بهذا الاسم بإذن الشناوي. انظر: أبو المواهب الشناوي، الجوهرة الثمينة من حكمة ابن سينا (إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310)، 100ظ.

19	رسالة ⁸	أفضل الدين الأحمدى (942هـ/1535م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلبي.
20	خطبة/وصية أحمد العسالي	أحمد العسالي ⁹	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلبي.
21	رسالة حط رحلك ¹⁰	عبد الرحمن الجامي (898هـ/1492م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	الورقات الثلاث الأولى مكتوبة بخط الحلبي، وما عداها بخط آخر.
22	كتاب الإلف / الأحذية	محيي الدين ابن العربي (638هـ/1240م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلبي.
23	منظومة مراتب الوجود ¹¹	غرس الدين الخليلي الوفائي (1057هـ/1647م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	هذه الرسالة مكتوبة بالكامل بخط الحلبي.
24	مراتب الوجود	عبد الكريم الجبلي (832هـ/1428م)	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	الورقات السبع الأولى من هذه الرسالة مكتوبة بخط الحلبي.
25	فوائد متنوعة بعضها مأخوذة من الجبلي	جمعها وكتبها إبراهيم الحلبي	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	مكتوبة بخط الحلبي.
26	مقتطفات من الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري	جمعها وكتبها إبراهيم الحلبي	المكتبة السليمانية، حالت أفندي	310	مكتوبة بخط الحلبي.
27	شرح العقائد الصوفية	ابن وجيه الثاني (ت. بعد 1036هـ/1627م).	المكتبة السليمانية، راغب باشا	2214	
28	رسالة في الوجود المطلق/عيان الوحدة	عبد الباقي بن ملك غازي دانشمند نكساري (ت. بعد 1157هـ/1744م) ¹²	المكتبة السليمانية، راغب باشا	2214 ¹³	

⁸ ذكر الحلبي في نهاية الرسالة أن الشعراني نقلها في درة الغواص من كلام أخيه أفضل الدين. انظر: عبد الوهاب الشعراني، درة الغواص (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1998)، 68-72.

⁹ لم أقف على ترجمته.

¹⁰ في مقدمة الرسالة ذكر المؤلف موضوع الرسالة قائلاً: «فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم في الواجب وحقائق أسمائه وصفاته وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته وما يتبع ذلك من مباحث آخر».

¹¹ قام الشيخ غرس الدين بجعل رسالة مراتب الوجود التي كتبها الجبلي بشكل منظومة. وكلتاها مطبوعتان.

¹² لم نتأكد من صحة نسبة هذه الرسالة للنكساري، والعمدة في ذلك على الدغيم. انظر: محمود السيد الدغيم، فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في مكتبة راغب باشا (جدة: سقيفة الصفا العلمية، 2016)، 325/9.

¹³ هناك نسختان أخريان لهذه الرسالة، انظر: (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 1469)، 182 ظ-189 ظ؛ (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 1483)، 244 ظ-252 ظ.

29	رسالة في التصوف/عين الوحدة	عبد الباقي بن ملك غازي دانشمند نكساري (ت. بعد 1157هـ/1744م) ¹⁴	المكتبة السليمانية، راغب باشا	2214 ¹⁵
----	----------------------------	---	----------------------------------	--------------------

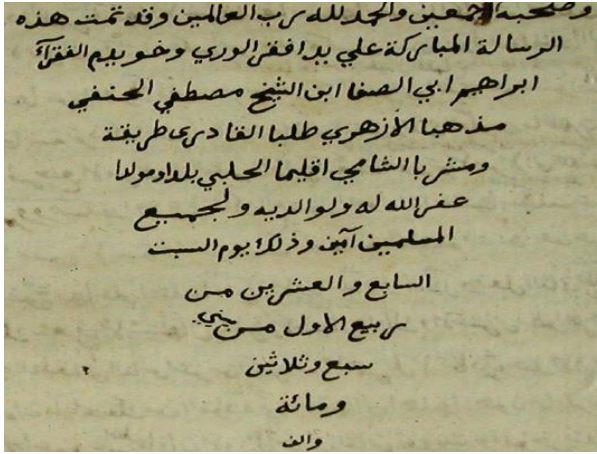
3. تحليل قيود الحلبي في هامش المؤلفات المختلفة

كما وضحنا في الجدول أعلاه فقد وقفنا على ثمان مجموعات ونسخ خطية تحوي قيودًا بخط الحلبي، وتفاوت هذه القيود من حيث النوع والأهمية والحجم؛ إذ نجد قيودًا هي تعليقاتٌ على متن الكتاب لتوضيح ما استغلق من بعض العبارات، وبعضها يتعلق بالنسخ الخطية ومؤلفيها وخطوطهم، وبعضها بالحلبي نفسه، وبعضها عن الحوادث اليومية والكوارث الطبيعية وغيرها. يمكن حصر قيود الحلبي في ست مجموعات على ما فصلناه أدناه:

3.1. قيود تفيده معلومات شخصية عن إبراهيم الحلبي

3.1.1. في حرد متن كتاب الزوراء للدواني نجد قيد فراغ النسخة بخط الحلبي: «وقد تمت هذه الرسالة المباركة على يد أفقر الورى وخويدم الفقراء إبراهيم أبي الصفا ابن الشيخ مصطفى الحنفي مذهبًا، الأزهرى طلبًا، القادري طريقة ومشرّبًا، الشامي إقليمًا، الحلبي بلدًا ومولّدًا، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين، وذلك يوم السبت السابع والعشرين من ربيع الأول من سني سبع وثلاثين ومائة وألف».¹⁶ وقريبٌ منها كذلك في نسخ أخرى.¹⁷

الشكل رقم: (1) - الزوراء للدواني، المكتبة السليمانية، حالت أفندي، برقم: 310، 30ظ.



¹⁴ لم نتأكد من صحة نسبة هذه الرسالة للنكساري، والعمدة في ذلك على الدغيم. انظر: الدغيم، فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية، 326/9.

¹⁵ هناك نسختان أخريان لهذه الرسالة، انظر: (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 1469)، 190ظ-195و؛ (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 1483)، 253ظ-258ظ.

¹⁶ جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، الزوراء من الحكمة الزهراء (إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310)، 30ظ.

¹⁷ انظر: أبو المواهب أحمد بن علي بن عبد القدوس الشناوي، الإقليد القريد في تجريد التوحيد (إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310)، 109ظ؛ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، حاشية على شرح العقائد الصوفية (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 2215)، صفحة الظهيرية؛ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، تحفة الأختيار على الدر المختار، (قيصري: مكتبة قيصري، راشد أفندي، 26426)، 1ظ؛ (سراي بوسنة: مكتبة سراي بوسنة، الغازي خُشرو بك، 3270)، 1ظ.

3. 1. 2. في حرد المتن لنسخة سلك النظام لجواهر الكلام المكتوبة بخط الحلبي نجد قيداً مهماً هذا نصه: «وقد أقرأته وأنا الفقير مؤلفه إبراهيم الحلبي سنة ألف ومائة وثلاث وسبعين بجامع السلطان سليم من قسطنطينية المحمية، ثم مرة أخرى في منزلي المجاور لدار الوزارة سنة أربع وسبعين، ومرة ثالثة في منزلي المجاور لمدرسة رستم باشا¹⁸ يوم الاثنين رابع ذي الحجة سنة 1177».¹⁹ فهذا القيد يفيد أولاً النشاط العلمي لإبراهيم الحلبي؛ حيث أقرأ كتابه هذا ثلاث مرات في أربع سنوات، وتعتبر هذه مدة قصيرة نسبياً إذا ما علمنا حجم الكتاب وصعوبة مسأله. ويفيد كذلك أماكن تدريس الكتاب، مما يعطي صورة لواقع الحركة العلمية في تلك الفترة، ودور المساجد في الفعاليات العلمية. يعطي هذا القيد أيضاً معلومات عن أماكن سكن الحلبي؛ إذ استقر أول وصوله لإستانبول في منزل راغب باشا، وظاهر أنه غيّر مكان سكنه أكثر مرة.

الشكل رقم: (2) - سلك النظام لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، يازما باغشلار، برقم: 2042، 45و.



¹⁸ انظر: هالة توکاي، "مجمع رستم باشا"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2008)، 291/35-292.

¹⁹ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، سلك النظام لجواهر الكلام (إستانبول: المكتبة السليمانية، يازما باغشلار، 2042)، 45و.

اروى بكر بن العسكر قال اباي قال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانتم
من تقوه فاقبلوا من خذله وخبر الطيب وهو قوله عليه الصلوة والسلام حين اهدى اليه طائر مشوي
اللهم انك انت يا حلفتك البكر يا كل معنى هذا الطير فاني على والي مع الطائر فهو معاشرته نحو قوله تعالى
وعند الله الذين امنوا متكلموا الصالحات ليستخلفنهم في الارض

حديث ابن جبير عن جده لما استخلف الذين من خلفه ولم يكن له لهم دينهم النبي انهم فان
على هذه الصفة الا خلافة الخليفة الاربعين في التي وعده الله بها وبنوه عليه خلافة بتلك بها الدين ولم يوحى
سنته ثم نصير لها عشقها وبنوه عليه الصلوة والسلام اقتداء بالذين من بعده ابي بكر وصفي واخاه مراتب الاموال
ويروي عن النبي عن النبي اها من ابي بكر وبالجماع ايضا والا ما من له من ابي بكر ولعنن وصلن
بالبيعة والا فضل ابي بكر نورا با عند الله على الترتيب وعند الشيعة على وصار عدة كثيرة

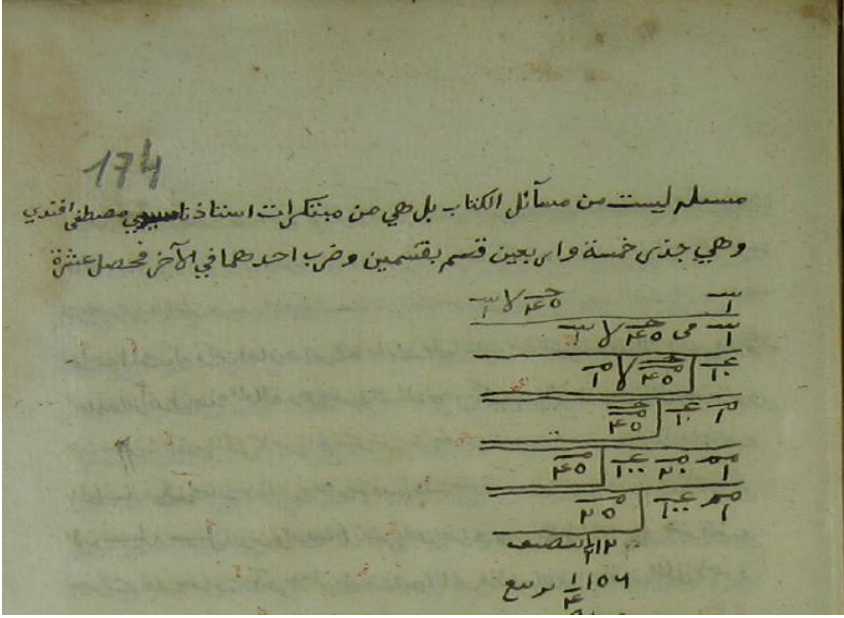
حديث لعنه عليه الصلوة والسلام حتى يكف يا علي حربي وفي مخالفيه خلاف وما خذ عدم الكفر ان الظلمة
واجبته وتترك الراجح فسق والمسئلة اي مسئلة التفضيل ظنية لصوره فانه انصوص اليه وذكر
كان التفضيل متعارضة ولهم اي للشيعة في سوق الامامة في اولاده اي اولاد علي تشعب
الى علي واولاده الثلثة الاربع تنشا في وكان روح الله في ادم ثم في نبي ثم ابا نبيسا والامامة حتى انتهت
في ذريته الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية ثم ابي عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
وعمر بن النعمان ثم ذكرا من خرافاتهم وقيل اي قال الامامية كل خورامة في المفضل لا في غيره
عقلا فان من الزم الشافعي خصوص ذريته اذ علمه اي المفضل اصحاب الامامة من الاصل اذ المعنى في
قضية العقل وقيل اي قال الاكثرون يجوز اذ علمه اي المفضل اصحاب الامامة من الاصل اذ المعنى في
ولا ينزل امر والقيام بمعرفة مصالحهم ومناصحه وخدمة القيام بالوراثة ورتب المفضل في علمه وعلمه
هو بالوراثة اعرف وبشرنا بطهرا وقيامه وقيل كل يجوز امامة المفضل ما لم يكن امامة القاض للشيعة
ويجب تعظيم الكل اي كل الصحابة والكل عندهم لان الله اتى عليهم ورضي عنهم والرسول اجمع
دل عليه الكفاية كقوله تعالى والسائرين الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا فضلا من الله ورضوانا وقوله لعرض الله من الامم من اذ يبايعونك تحت الشجرة
اي شجرة ذكرا من ابيات الدلالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله تعالى والحديث كقوله عليه
الصلوة والسلام خير القومين فزينوا الدين بلدهم وقوله لا تسوا اصحابي فلو ان احدكم
ذهب ما بلغ مدا احدهم ولا نصفه وقوله اصحابي لا تقبلواهم غرضا بعدى فبئس احدهم فبئس احدهم
بأخذه الى عرفة لك من الاحاديث المشهورة في الكتاب الصحيح وما نزلهم كيد لهم الا موكلا
ووقع بينهم كالحيل وضعف مما حمل مذكرة في المطولات واكرها اي الغنم المشركون والعقن التي
مكبرة ومنهم من سلك عنها فان اراد السالك المشركين من المشركين اها من العنق من المشركين

حديث الله امر لا يعنيه كما قال الشافعي وغيره من السلف تلك ما ظهر الله عنها ايدنا فلنظرونها السنتا فلا يامر
والعمر بخطا والمرتبة في فسوقها والواصلية خطا واخرها لا يعينه وفسقوه فتها ده الفريدين غير قبول
على كل المذهبين وقال الجمهور المحطون هم قتل عثمان وصاروا على الامامة لان بعضهم كما اتفق اليه
ذهب الى ان هذه القضية لا تبلغ حد التفسير ومنهم من ذهب الى التفسير الشيعي وكثير من اصحابنا والامر بالمعروف
والواجب والذم عن المنكر الحرام من فروض القبايات وهو من الفروع عندنا وما يجب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اذ اذن القبول وطن انه لا يشير العنته واذا كان لا يجوز تحسنا وتقبض على عورات الناس لقوله تعالى ولا
تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحسون ان تشيع الفاحشة واسوءة بالرسول عليه الصلوة والسلام فان من يسوء
انه كان لا يتحسب على المنكرات بل ينسها ويكرها اظهاها جعلنا الله ممن اتبع الهدى وانكسرت به فهدى
انك ولي الهداية وكان الفروع يوم الاثنين العشرين من رمضان المعظم سنة الف ومائة واثنى عشر
على يد الفقير الفقير اليراهيم الحلبي غفر له ولوالديه والمسلمين اجمعين

3. 1. 3. نجد في صفحة الظهيرة لكتاب سر الصناعة وأسرار البلاغة لابن جني (ت. 392هـ/1002م) تملكاً لإبراهيم الحلبي ثم إهداءً منه بخطه وهذا نصها: «ملكه الفقير إبراهيم الحلبي عني عنه ثم أهده لولي نعمته الدستور الأعظم الراجب

3. 2. 2. في نهاية نسخة شرح ابن الهائم على المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة نجد قيِّداً للحلي بخطه تفيد معلومات عن أستاذه في الرياضيات مصطفى صدقي أفندي؛ حيث يُنسب له إحدى الإبداعات غير الموجودة في شرح ابن الهائم، إذ يقول: «مسألة ليست من مسائل الكتاب؛ بل هي من مبتكرات أستاذنا سيدي مصطفى أفندي، وهي جذر خمسة وأربعين قسم بقسمين وضرب أحدهما في الآخر فحصل عشرة...»²³.

الشكل رقم: (5) - شرح المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة لابن الهائم، المكتبة السلিমانية، لاله لي، برقم: 2134، 174 و.

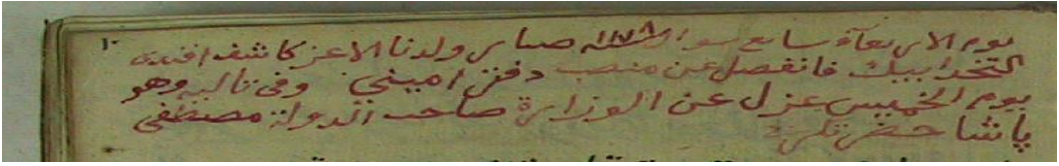


3. 2. 3. في كراسة الحلبي المحفوظة في المكتبة السلیمانية يازما باغشلار، رقم: 2100 والتي تحوي العديد من الملاحظات والتعليقات والفوائد والنكت القيمة، وبعض الحوادث التاريخية المهمة التي عايشها وعاصرها، ومعظم ما فيها بخط يده يذكر الحلبي معلومة عن تلميذه كاشف أفندي فيقول: «يوم الأربعاء سابع شوال سنة 1178 صار ولدنا الأعز كاشف أفندي كتخدًا بيك، فانفصل عن منصب دفتر أميني، وفي تاليه وهو يوم الخميس عزل عن الوزارة صاحب الدولة مصطفى باشا حضر تلي»²⁴.

الشكل رقم: (6) - كراسة الحلبي، المكتبة السلیمانية، يازما باغشلار، برقم: 2100، 10 و.

²³ انظر: ابن الهائم، شرح المنظومة الياسمينية (لاله لي، 2134)، 174 و.

²⁴ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري، كراسة الحلبي (إستانبول: المكتبة السلیمانية، يازما باغشلار، 2100)، 10 و.



3. 3. قيود تفيد معلومات عن النسخ الخطية وتصويب أخطائها واستكمال نواقصها ومعلومات عن مؤلفيها

3. 3. 1. في نسخة الجاذب الغيبي للبرزنجي نجد تعليقاً من الأهمية بمكان حول نسخة المؤلف للفتوحات المكية،

إذ علّق الحلبي على كلام البرزنجي في معرض حديثه عن مناقب ابن العربي وغازة تصنيفاته؛ حيث يقول البرزنجي:

«قال: ²⁵ ومنها أنّ الفتوحات المكية قريب من مائة ألف بيت، وهو خمسمائة وستون باباً، وتفسير القرآن قدر الفتوحات مرتين، وسماه الجمع والتفصيل في أسرار التنزيل، وغيرهما من المصنفات. هذا معنى كلامه.

قلت: البيت في اصطلاح أهل إيران وتوران وأهل الهند عبارة عن خمسين حرفاً، ويستأجرون النساخ باعتبار الأبيات. والفتوحات على تقسيم الشيخ رحمه الله تعالى عشرون مجلداً»²⁶

فالبرزنجي يبين هنا أن الفتوحات عبارة عن عشرين مجلداً، وعلى هذه الجملة تحديداً نجد تعليقاً في غاية الأهمية

للحلي؛ إذ يقول:

«أقول وأنا الفقير إبراهيم الحلبي: الفتوحات أتى بها خازن كتب صدر الدين القونوي من قونية إلى إستانبول إلى مسكني في بيت الوزير الأعظم راغب باشا بفرمان الوزير علي باشا الحكيم، وراغب باشا آنذاك رئيس، وهي بخط مؤلفها فكانت سبعة وثلاثين مجلداً، حتى إنّ السادس والثلاثين منها كان مفقوداً، فكتبه الرئيس راغب باشا بيده المباركة من نسخة هدائي محمود أفندي تبركا، ثم وزعت الجلود على رجال الدولة، فبعضهم كتب وبعضهم استكتب، فنجزت في أدنى مدة مع مقابلة كل جزء، فصار كل جلد ثمانين ورقة في الكامل والمسطر. فانظر إلى قول المصنف "عشرون مجلداً"»²⁷

الشكل رقم: (7) - الجاذب الغيبي للبرزنجي، المكتبة السليمانية، لاله لي، برقم: 1352، 23ظ.

²⁵ القائل هنا هو أبو الفتح محمد بن حميد الله المكي الكازروني المعروف بشيخ مكي (ت. 926هـ/1520م) صاحب أصل الكتاب؛ إذ كتب المكي الكازروني بطلب السلطان سليم الأول هذا الكتاب باللغة الفارسية للإجابة على الاعتراضات الموجهة لابن العربي، ثم جاء بعده البرزنجي وترجم الكتاب مع زيادات وتفصيلات كثيرة.

²⁶ محمد بن رسول البرزنجي، الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي (إستانبول: المكتبة السليمانية، لاله لي، 1352). 23ظ.

²⁷ البرزنجي، الجاذب الغيبي، (لاله لي، 1352)، 23ظ.

وهو عجيبٌ منه وخلاف الواقع، فإنَّ كلَّ من له ذوق في كلام الشيخ يعلم أن هذه كلها عباراته، وأنه على طبق شربه، وكيف يُدش قدر كِراسٍ في مواضع عديدة في كلام رجل إمام معروف له تلامذة محققون علماء أجلاء مكبون على تصانيفه، مطالعةً وقراءةً وإقراءً، كالصدر القونوي وأضرابه. ثم إن قوله: إن الفتوحات آخر تأليفاته غلطٌ، فقد صرَّح ربيبه وتلميذه وأعظم خلفائه الشيخ القطب المحقق صدر الدين القونوي في خطبة كتابه الفكوك أن الفصوص آخر تصانيفه».²⁸

يعلق الحلبي على هذا الكلام قائلاً:

«أقول وأنا الفقير إبراهيم الحلبي: إني رأيت نسخة الفتوحات بخط مؤلفها قدس سره، وهي سبعة وثلاثون مجلدًا صغيرًا، أتى بها من قونية الوزير الأعظم علي باشا ابن الحكيم في وزارته الثاني للسلطان محمود خان، وحملت إلى مسكني في بيت الوزير الأعظم راغب باشا وهو إذ ذاك رئيس، وكان الجلد السادس والثلاثون مفقودًا، فكتبه الوزير راغب باشا بيده الكريمة من نسخة محمود أفندي الأسكداري قدس سره تبركًا، ثم كتب من المسودة نسخة، فكان كلُّ جلد ثمانية أجزاء في الكامل، فكانت مائتين وستة وتسعين جزءً، وقد نظرت فيها مع نسخ متعددة، فرأيتها متطابقة إلا بعضَ تحريف معتاد، وأما دعوى الشعراني فلا صحة لها بوجه من الوجوه، ثم رُدَّت المسودة إلى موضعها من قونية، وفي آخر كل مجلد من المسودة بخط مؤلفها أيضًا: "حضر سماع هذا المجلد عليّ في دمشق فلان وفلان، تارة يعدُّ عشرين وتارة ثلاثين».²⁹

الشكل رقم: (8) - الجاذب الغيبي للبرزنجي، المكتبة السلمانية، لاله لي، برقم: 1352، 142-ظ.

²⁸ البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 142-و-142ظ.

²⁹ البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 142ظ.

مفقودا فكتبه الوزير اعين باشتابيد الكريمة من
شخنة محمود افندي الاسكندري قدس سره تبركنا ثم
كتب من المسودة نسخة فكان كل جلد ما من
اجزائي الكامل فكانت ما من ستة وستين

ارواها العصارا هبم الجملى ان ان
التي كانت تحتها من بعض قدي من وهي نسخة
محمدا صغير التي فيها الوزير الهطلم عجم
الاسير في وزارة النانية للسلطان محمود
في سنة 1000 هـ وكان في سنة 1000 هـ
في سنة 1000 هـ وكان في سنة 1000 هـ

كتاب العكوك ان العصوص اخرضا ينفذ ونظفه بعد
فان كتاب فصوص الحكم من القصر مختصات تصانيف
سبختها الامام الاكل قدوة الكل هاد في الامنة
امام الائمة محي الحق والدين ابي عبد الله محمد بن علي
علي العريبي الطائري رضي الله عنه وارضاه به مند وهو
من خواص مشاة واخر تنزلاته هذه عن عبارته
وقد نقل عن المتوحات في العصوص فيقول وذكرنا
هذا في المتوحات **وكان الشعر اوي** لما عجز عن
توجيه كلامه النجا الى الانكار وحلق بالله ترخما
بان في الحلق صون عزمه الاوليا الكتاب فانه يغفو
لنا وله وقد طبقتاه والله الحمد على السور في رسالة
سميناها التاييد والعون للقايلين بايمان فرعون
لم يسبق الي سئها وسند ذكر خلاصتها في هذه الرسالة
ان يسا الله تعالى والله تعالى اعلم **قال الجواب**
اعلم جعلك الله من العارفين به ان لا بد قبل الشروع
في الجواب من تقديم مقدمات يلزم الرجوع اليها
في اسنا الكلام احد بهما اللفظ الموضوع لمعني ان لم
يحمل غيره فهو نفس ومحكم وان احتمل غيره فان
استويا بحيث لا يكون احدهما اولى فمسترك وسناب
كالقرو للظهر والحيز وان كانا احدهما اولى فظاهر
وعبر الاولي مرجوح ومحتمل ثانياً ايها اذا استدلت شخص
بالنفس فيطالب الخصم بنفس مثله فلا يبا بد رظا هدر
او مسترك او مرجوح واذا استدلت بالظاهر فيقابل
بظاهر

الوجوه شهورات المسوقه الى موضعها
من قونية وفي اجزائها
المستورده بخطها من بعض
عنها مع هذا الكلام على
وقال ان كان بعد عرس
من

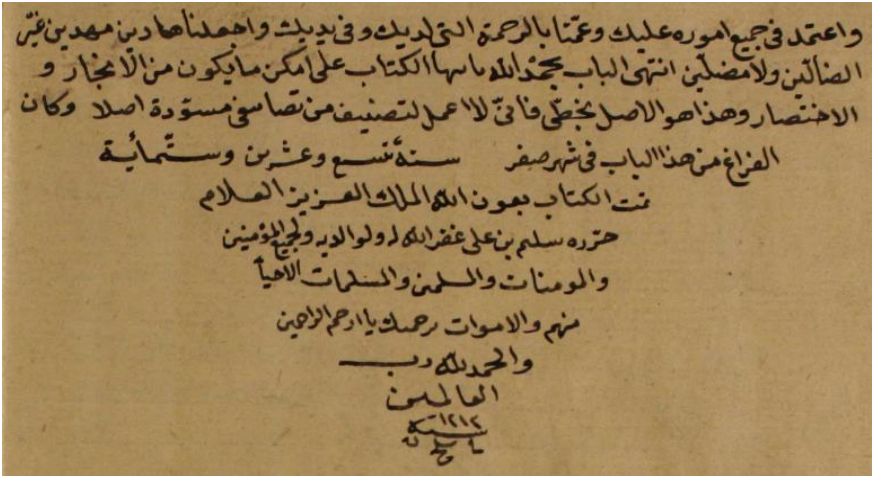
صغير - واما في الاشياء فلا يحسن

لا بد لنا هاهنا من توضيح؛ إذ لكتاب الفتوحات المكية إبرازتان، بدأ ابن العربي بكتابة الإبرازة الأولى في مكة سنة 599هـ، وأتمها سنة 629هـ؛ إذ صرح في نهايتها بقوله: «هذا هو الأصل بخطي، فإني لا أعمل لتصنيف من تصانيفي مسودة أصلاً. وكان الفراغ من هذا الباب في شهر صفر سنة تسع وعشرين وستمائة».³⁰ ذكر الصفيدي (ت. 764هـ/1363م) أن هذه النسخة في عشرين مجلدة، ونص كلامه كالآتي: «وقفت على كتابه الذي سماه الفتوحات المكية لأنه صنفه بمكة، وهو في عشرين مجلدة بخطه».³¹ لم تصل هذه النسخة ليومنا هذا، إلا أن هناك نسختين استنسختا من هذه الإبرازة، إحداها في مكتبة بايزيد في أربع مجلدات، من الرقم: 3743 إلى 3746، والثانية في المكتبة السلিমانيّة، حكيم أوغلو، في مجلدين، 488-489.

الشكل رقم: (9) - الفتوحات المكية لابن العربي، المكتبة السلیمانيّة، حكيم أوغلو، برقم: 489، 525ظ.



الشكل رقم: (10) - الفتوحات المكية لابن العربي، مكتبة بايزيد، برقم: 3746، 409ظ.



في عام 632هـ أعاد ابن العربي كتابة الفتوحات المكية مرة ثانية، فحذف وأضاف إليها، واستغرق عمله أربع سنوات لينتهي منه سنة 636هـ. قسم ابن العربي الكتاب إلى سبعة وثلاثين سفرًا. النسخة الخطية للإصدار الثاني هذا محفوظة في قونية، ومشهورة بمخطوطة قونية، إلا أنها محفوظة بمتحف الآثار الإسلامية بإستانبول تحت الأرقام من 1845 إلى 1881،

³⁰ انظر: محيي الدين محمد بن علي بن محمد ابن العربي، الفتوحات المكية (إستانبول: مكتبة بايزيد، بايزيد، 3746)، 409ظ.

³¹ صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفيدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 4/125.

على هذا الكتاب العديد من السماعات والقيود وأسماء الحاضرين في مجلس ابن العربي عند القراءة عليه، وغالبًا ما تكون هذه السماعات في نهاية الأجزاء أو الأسفار، كما نجد سماعات لصدر الدين القونوي (ت. 673هـ/1274م) تلميذ ابن العربي وصاحب هذه النسخة؛ إذ أهدها إياها ابن العربي سنة 637هـ قبل وفاته. عدد هذه السماعات هي 71 سماغا، جمعها عثمان يحيى في كتابه مؤلفات ابن العربي.³³

تصدى عثمان يحيى لتحقيق هذا الكتاب بناءً على هذه النسخة وأنجز أربعة عشر سفرًا إلا أنه توفي قبل إتمام الكتاب، ليصدر عام 2010 محققًا على هذه النسخة بشكل كامل في ثلاثة عشر مجلدًا على يد عبد العزيز سلطان المنصوب، الذي قدّم للعمل بدراسة وافية عن هذه النسخة وإبرازتي الفتوحات وطبعاته السابقة.³⁴

بعد هذا البيان نستطيع الجمع بين كلام البرزنجي من جهة بقوله إن الفتوحات عشرون مجلدًا؛ إذ لعله استفاد هذه المعلومة من الصفدي، أو لعله اطلع على النسخة الخطية التي بخط المصنف للإبرازة الأولى. وبين كلام الحلبي الذي يعلق قائلًا إن الفتوحات سبعة وثلاثون مجلدًا، إذ الحلبي اطلع على النسخة الخطية للإبرازة الثانية والتي هي بخط ابن العربي نفسه. ويتجلى لنا دقة الحلبي بوصف هذه النسخة واهتمام راغب باشا والعلماء وأصحاب المناصب في تلك الفترة بهذا الكتاب على وجه الخصوص. كما تعكس لنا دقة الحلبي وتحقيقه للكتاب إذ قابله على أكثر من نسخة، ولهذا حُقِّ له تنفيذ ادعاء الشعراي؛ إذ اطلع على نسخة ابن العربي للفتوحات المكتوبة بخطه، وهو هاهنا يصوّب كلام البرزنجي.

3.3. 2. ذكر البرزنجي (ت. 1103هـ/1691م) في الجاذب الغيبي برهان الدين الكوراني (1101هـ/1690م) وشيخه صفي الدين القشاشي (ت. 1071هـ/1661م) بقوله: «شيخنا العلامة المفيد الفهامة المجيد، أعجوبة الزمان، نادرة الدهر والأوان برهان الدين بن حسن بن شهاب الدين الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني، أجل خلفاء المرحوم القطب شيخنا صفي الدين أحمد بن محمد المدني رحمه الله».³⁵

فعلّق الحلبي في الهامش بخطه قائلًا: «قوله: "صفي الدين" هو القشاشي صاحب منظومة التوحيد المسماة قصد السبيل التي شرحها الشيخ إبراهيم المذكور،³⁶ والقشاشي تلميذ أحمد الجامي الشناوي قدس الله أسرارهم أجمعين، ونفعا بهم آمين. وهذا الجامي قدس سره هو صاحب الإقليد الفريد في تجريد التوحيد،³⁷ وشرحه شيخنا النابلسي».³⁸

قصد السبيل للكوراني هو كتابٌ في علم الكلام، ومؤلفه يتبع فكرة وحدة الوجود؛ لذا فإن الحلبي لخلفيته الكلامية والصوفية فقد اهتم بهذا الكتاب واقتبس منه كثيرًا في كتابه للمعة.³⁹ وهذا التعليق من الحلبي هنا يؤكد هذا الاهتمام كما يعكس اطلاعه عليه ومعرفته لفحواه.

³³ انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن العربي: تاريخها وتصنيفها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، 430-467.

³⁴ انظر: محي الدين محمد بن علي بن محمد ابن العربي، الفتوحات المكية (تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، تريم: سلسلة الصفا، 2010)، 37/1، 44.

³⁵ البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 47.

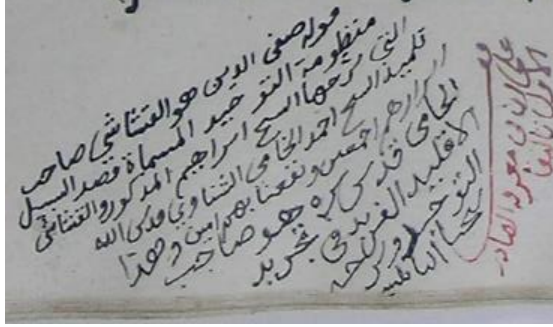
³⁶ برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني (1101هـ/1690م) هو صاحب الشرح المسمى بقصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، أما متن صفي الدين الدجاني القشاشي (ت. 1071هـ/1661م) فاسمه المنظومة في العقائد. انظر: رشاد أونجورن، "قشاشي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2002)، 26/470-471.

³⁷ الإقليد الفريد متنٌ مختصر في التصوف لأبي المواهب أحمد بن علي بن عبد القدوس الجامي الشناوي (ت. 1028هـ/1619م)، شرحه عبد الغني النابلسي باسم تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد.

³⁸ البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 47.

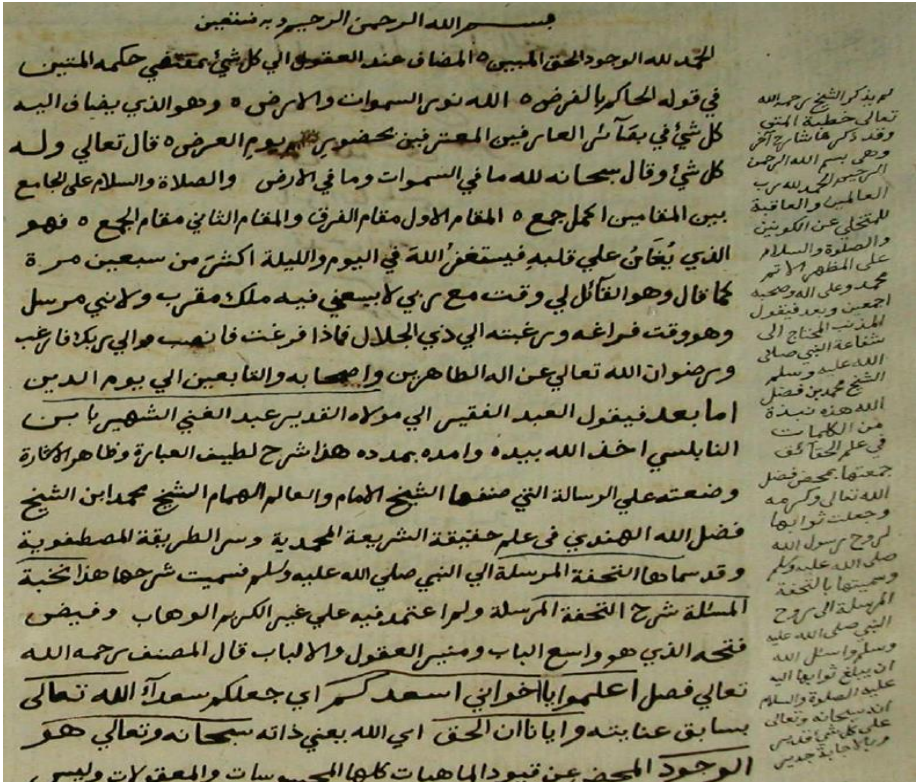
³⁹ انظر: الحلبي المداري، للمعة، 209، 210، 212، 214، 216.

الشكل رقم: (12) - الجاذب الغني للبرزنجي، المكتبة السليمانية، لاله لي، برقم: 1352، 47.



3.3.3. كتب الشيخ عبد الغني النابلسي شرحاً على التحفة المرسله لمحمد بن فضل الله البرهانبوري وسمى الشرح بنسخة المسألة شرح التحفة المرسله، إلا أن النابلسي لم يذكر خطبة صاحب المتن، وبدأ بعد ديباجته بشرح عبارات المتن مباشرة، فكتب الحلبي بخطه في هامش شرح النابلسي الخطبة قائلاً: «لم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى خطبة المتن، وقد ذكرها شارح آخر، وهي...»⁴⁰

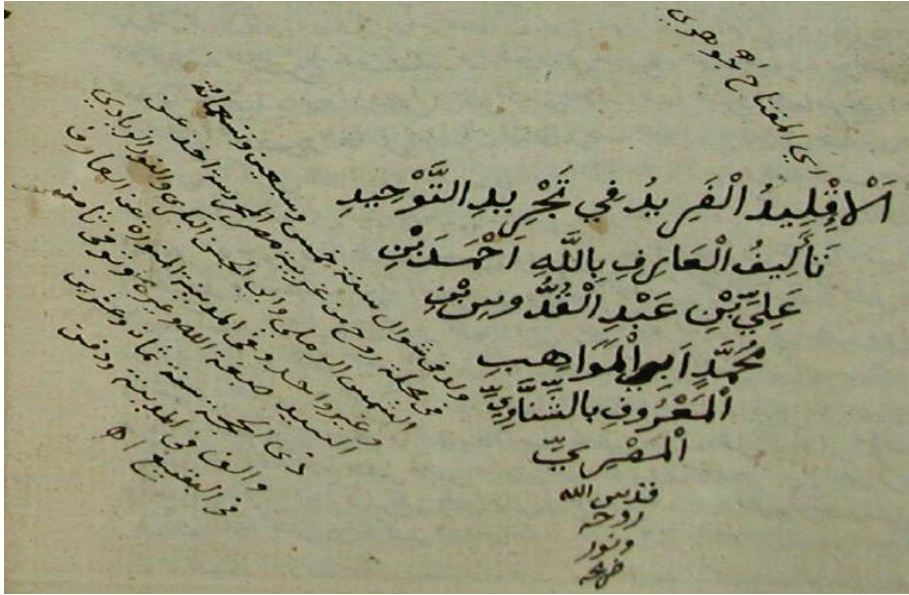
الشكل رقم: (13) - نسخة المسألة شرح التحفة المرسله للنابلسي، المكتبة السليمانية، حالت أفندي، برقم: 310، 31ظ.



⁴⁰ انظر: عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، نسخة المسألة شرح التحفة المرسله (إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310). 31ظ.

3.3.4. في بداية نسخة الإقليد الفريد في تجريد التوحيد لأبي المواهب أحمد الشناوي المكتوبة كاملة بخط الحلبي نجد في بداية النسخة بجانب اسم المؤلف هذه المعلومات عن حياة الشناوي: «ولد في شوال سنة خمس وسبعين وتسعمائة في محلة روح من غربية مصر المحروسة، أخذ عن الشمس الرملي وأبي الحسين البكري والنور الزيايدي وغير واحد، وفي المدينة المنورة عن العارف السيد صبغة الله وغيره، وتوفي ثامن ذي الحجة سنة ثمان وعشرين وألف في المدينة ودفن في البقيع».⁴¹

الشكل رقم: (14) - الإقليد الفريد للشناوي، المكتبة السلিমانيّة، حالت أفندي، برقم: 310، 101ظ.



3.3.5. في مجموعة بالمكتبة السلیمانيّة، حالت أفندي، رقم: 310، هناك رسالة دون عنوان مكتوبة بخط الحلبي، ولا يكتب كذلك اسم المؤلف، لكن الحلبي ذكر في نهاية الرسالة: «اتهى من كلام أفضل الدين الأحمدى أخى الشعراني. نقله الشعراني في درر الغواص. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين».⁴²

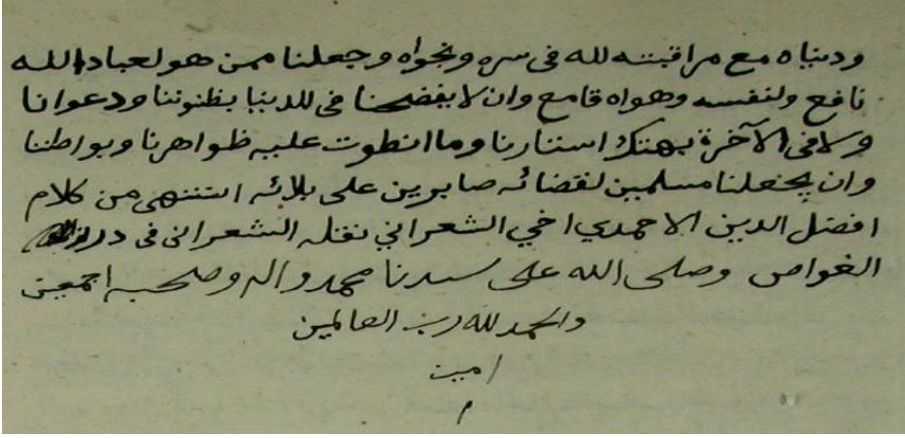
وعند النظر في درة الغواص للشعراني رأيت هذه الرسالة بعينها، وهي كما ذكر الحلبي جزء من كلام أفضل الدين أخى الشعراني.⁴³

الشكل رقم: (15) - رسالة لأفضل الدين الأحمدى، المكتبة السلیمانيّة، حالت أفندي، برقم: 310، 112ظ.

⁴¹ الشناوي، الإقليد الفريد (حالت أفندي، 310)، 101ظ.

⁴² أفضل الدين الأحمدى، رسالة (استانبول: المكتبة السلیمانيّة، حالت أفندي، 310)، 112ظ.

⁴³ انظر: الشعراني، درة الغواص، 68-72.



3. 4. قیود فیها تحقیق و تحریر للمسائل

3. 4. 1. في شرح فصوص الحكم لملا جامي يذكر في الفص الإبراهيمي بأن جميع أفعال الإنسان هي بحسب ما تقتضيه عينه الثابتة، فلم يخلق الله تعالى إلا ما اقتضته العين الثابتة للإنسان، وعليه فجميع أفعال الإنسان من الخير والشر راجعة إلى الإنسان. إلا أن هذا الكلام قد يُعَارَضُ ببعض النصوص التي تفيد نسبة جميع الأمور إلى الله تعالى، أو نسبة الخير إليه تعالى. فيأتي تعليق الحلبي جواباً عن هذا الإشكال الذي قد يخطر ببال القارئ. ودونك نُصِّحُ شرح الفصوص ثم تعليق الحلبي عليه:

يقول ملا جامي: «(فلا تحمّد) في المحامد (إلا نفسك ولا تُذمّ) في المذام أيضاً (إلا نفسك) فإنّ كلّ ما يصدر عنك من المحامد والمذام إنّما هو ممّا يقتضيه عينك ويطلب من الحقّ سبحانه إفاضة الوجود عليها، فكُلّ المحامد والمذام راجعة إليك».⁴⁴

يلق الحلبي قائلاً:

«حاصله أن الخير والشر على مذاق التحقيق من عينك الثابتة، فالحمد والذم وراجعان إليك، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "من وجد خيراً فليحمد الله"، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النساء 79/4] لسان أدب، أو نظراً إلى إفاضة الوجود الذي لولاه ما كنت ولا أحوالك، وأما على مذاق الظاهر فكلها من الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ [النساء 79/4] وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه" لسان أدب، وإن كان مرادهم من نسبتها إلى الله تعالى اعتبار إفاضة الوجود كان عين مذاق التحقيق. الكافية».⁴⁵

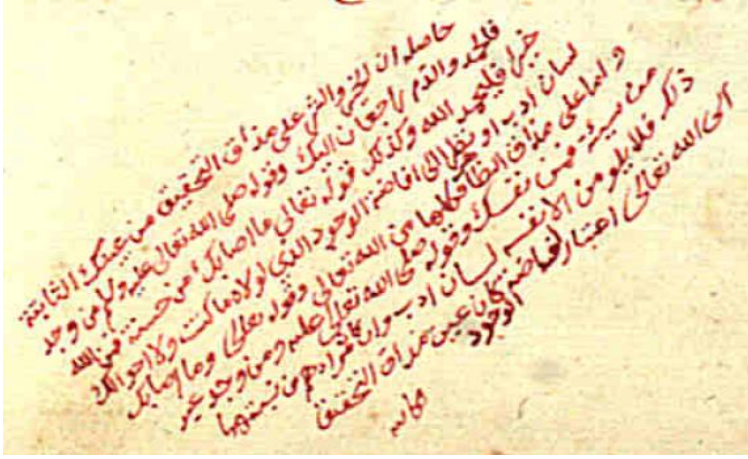
فالحلبي هاهنا بحسب شخصيته الكلامية ومحاولته التوفيق والمزج بين الكلام والفلسفة والتصوف يفرّق بين التحقيق والمعنى الظاهر في كلام الجامي، ويؤول الكلام بناءً على ذلك.⁴⁶

⁴⁴ عبد الرحمن جامي، شرح فصوص الحكم (إستانبول: المكتبة السلিমانيّة، أسعد أفندي، 1542)، 86و.

⁴⁵ جامي، شرح فصوص الحكم (أسعد أفندي، 1542)، 86و.

⁴⁶ لأمثلة أخرى من هذا القبيل انظر: ابن سعد الله الحسيني الشطاري = ابن وجيه الثاني، شرح العقائد الصوفية (إستانبول: المكتبة السلیمانيّة،

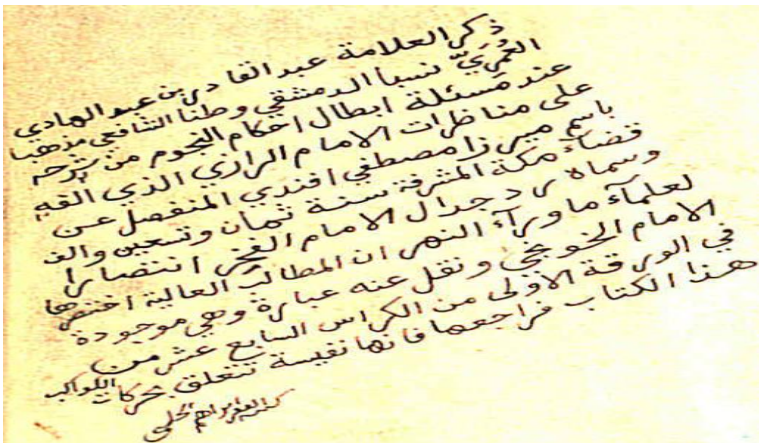
الشكل رقم: (16) - شرح فصوص الحكم لعبد الرحمن جامي، المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، برقم: 1542، 86و.



3. 4. 2. نجد في ظهيرة إحدى نسخ المطالب العالية لفخر الدين الرازي فائدة بخط الحلبي هذا نصها:

«ذكر العلامة عبد القادر بن عبد الهادي العمري نسباً دمشقي وطناً الشافعي مذهباً عند مسألة إيصال أحكام النجوم من شرحه على مناظرات الإمام الرازي الذي ألفه باسم ميرزا مصطفى أفندي المنفصل عن قضاء مكة المشرفة سنة ثمان وتسعين وألف وسماه رد جدال الإمام الفخر انتصاراً لعلماء ما وراء النهر أن المطالب العالية اختصرها الإمام الخونجي ونقل عنه عبارة وهي موجودة في الورقة الأولى من الكراس السابع عشر من هذا الكتاب فراجعها فإنها نفيسة تتعلق بحركات الكواكب. كتبه الفقير إبراهيم الحلبي»⁴⁷

الشكل رقم: (17) - المطالب العالية لفخر الدين الرازي، المكتبة السليمانية، راغب باشا، برقم: 812، الظهيرة.



راغب باشا، 2214، 14ظ، 15و، 15ظ، 16ظ، 17و.

⁴⁷ فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 812)، صفحة الظهيرة.

3. 5. قيود فيها تعليقات لتوضيح عبارة المتن وتصويبات لها

معظم قيود الحلبي هي من هذا القبيل، لا سيما تعليقاته على الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي للبرزنجي،⁴⁸ وتعليقاته على شرح فصوص الحكم لعبد الرحمن جامي،⁴⁹ وتعليقاته على شرح العقائد الصوفية لابن وجيه الثاني،⁵⁰ الذي جمع منهوات الشارح وكتب حاشية مستقلة عليه لاحقاً، وتعليقاته الكثيرة جداً على شرح قاضي زاده الرومي على الملخص في الهيئة للجغميني،⁵¹ وتعليقاته على شرح ابن الهائم على المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة،⁵² وأيضاً تعليقاته على ترجمة أسعد أفندي اليانوي المسمى بـ التعليم الثالث على الكتب الثمانية للسماع الطبيعي لأرسطو.⁵³

وسأنتي ببعض الأمثلة لبيان الخلقة العلمية للحلبي، وكون كثير من قيوده تنبع من فكره القائم على الجمع والتوفيق بين الكلام والفلسفة والتصوف.

3. 5. 1. ذكر البرزنجي في الجاذب الغيبي اعتراضات على الشيخ الأكبر ثم أجاب عنها، ففي الاعتراض الأول من

الاعتراضات المتعلقة بغير وحدة الوجود يقول البرزنجي مجيباً: «الجواب: لما كان الإنسان الكامل عند هذه الطائفة العليّة».⁵⁴

وهنا يعلق الحلبي قائلاً:

«قوله: "عند هذه الطائفة" احترازٌ عما ذكره المقتول⁵⁵ في كتبه معروضاً بالصوفية أن الأفلاك إنما تدور لأمر عالٍ هو إشرافُ العالي منها على السافل، ولقوة هذا الإشراف يترشحُ منها على السفليات، وهي أجلُّ من أن تدور لأمرٍ سافل، الذي هو عالمٌ تقييدات، ويمكن أن يكون توصيفُ هذه الطائفة بالعلوية إشارةً إلى غلوهم على الحكماء حتى الإشراقيين منهم؛ لاجتماع الأمرين فيهم: متابعة الشرع والاستفاضة دون التدليل كما في المشائين، فإن الأمرين مفقودان هنا، والأول مفقود من الإشراقيين والثاني من المتكلمين».⁵⁶

فتعليق الحلبي هذا من الدقة والأهمية بمكان، فهو يُبرز علوَّ كعبه وتعمُّقَه في الكلام والفلسفة والتصوف على حدِّ سواء، ويعكسُ كما ذكرنا خلفيته العلمية ونظرتَه في التوفيق بين هذه العلوم.

3. 5. 2. في شرح العقائد الصوفية في سياق الحديث عن أن الذات الإلهية لا تُعلم وإنما تعرف بالوجدان، وأن حقيقة

الذات الإلهية هي وجوده، نجد قوله: «فليس لها ضد ولا ند» أي الحقيقة وهي الوجود الإلهي، فيعلق الحلبي قائلاً:

«قوله: "لو كان له ضدٌ" قياسٌ استثنائي استثنى فيه نقيض التالي، أي لو كان له ضدٌ لم يكن بلا

⁴⁸ انظر: البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 16، 33، 34، 36، 40، 46. وغيرها. قام ناصر ضميرية في تحقيقه لهذا الكتاب باعتماد هذه النسخة في التحقيق، كما أضاف جميع تعليقات الحلبي إلى عمله.

⁴⁹ انظر: جامي، شرح فصوص الحكم (أسعد أفندي، 1542)، 10، 11، 22، 35، 36، 40. وغيرها كثير.

⁵⁰ تعليقات الحلبي بخطه نجدها في جميع ورقات هذه النسخة. انظر: ابن وجيه الثاني، شرح العقائد الصوفية (راغب باشا، 2214)، 1، 27-ظ.

⁵¹ انظر: قاضي زاده الرومي، شرح الملخص في الهيئة (إستانبول: المكتبة السليمانية، لاله لي، 2134)، 2، 8-ظ، 9، 11، 12-ظ، 20-ظ. وغيرها كثير.

⁵² انظر: ابن الهائم، شرح المنظومة الياسمينية (لاله لي، 2134)، 73، 77، 94، 96، 98، 99. وغيرها.

⁵³ أسعد أفندي اليانوي، التعليم الثالث/ترجمة الكتب الثمانية للسماع الطبيعي لأرسطو (إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 824)، 1، 10، 13، 14، 14، 14، 24، 25، 26، 31. وغيرها كثير.

⁵⁴ البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 36.

⁵⁵ أي شهاب الدين السهروردي.

⁵⁶ انظر: البرزنجي، الجاذب الغيبي (لاله لي، 1352)، 36 (الهامش).

تقابل، أي كان بتقابل؛ لأن نفي النفي إثبات، والباء للمصاحبة، أي كان مصاحبًا للتقابل مصاحبةً موصوفٍ لصفته، أي كان مقابلًا فله مقابل، لكنه لا مقابلٌ فليس له ضد. أما الملازمة فلأن الضدَّ أخضَّ من المقابل عند المتكلمين والحكماء؛ لأن المتقابلين عندهم أربعة أقسام: الضدان، والتقيضان، والمتضايقان، والعدم [أو الملكة، وثبوت الأخص ملزومٌ ثبوت الأعم، وأما الاستثنائية فلأنه أعم المفهومات].⁵⁷

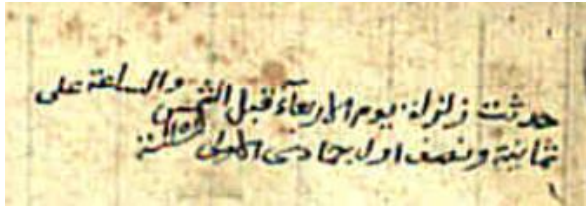
فتعليق الحلبي هذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقًا حول خلفيته العلمية في الكلام والمنطق والحكمة على حدٍ سواء، مما يعكس قيمة هذه القيود وضرورة الاهتمام بها وإثباتها عند تحقيق هذه المتون.

3.6. قيود فيها معلومات عن الحوادث اليومية والكوارث الطبيعية والأحوال الجوية التي عاينها الحلبي

عاين الحلبي أثناء مكوثه في إستانبول زلزالًا مدمرًا وحوادث وكوارث طبيعية، وقد دونها وقيدها بالتفصيل، ودونك بعد هذه القيود:

3.6.1. «حدثت زلزلة يوم الأربعاء قبل الشمس والساعة على ثمانية ونصف أول جمادى الأولى سنة 1158هـ».⁵⁸

الشكل رقم: (18) - شرح فصوص الحكم لعبد الرحمن جامي، المكتبة السلিমانيّة، أسعد أفندي، برقم: 1542، صفحة الظهرية.



3.6.2. أُرخ الحلبي للزلزال المدمر الذي ضرب إستانبول سنة 1180هـ/1766م وما سبقها وما تلاها من اهتزازات؛

حيث قال:

يوم الخميس الثاني عشر من ذي الحجة من سنة ألف ومائة وتسعة وسبعين، والساعة في عشرة وخمس دقائق بعد الشمس، وهو اليوم العاشر من أيار يعني مايس ثم زلازل حركته منفر منها نحو نصف دقيقة، في الدقيقة الثامنة والثلاثين من خامسة يوم الجمعة خامس محرم الثمانين بعد مائة وألف، وأيضًا في ذلك اليوم قبل الغروب تحركت ثم أخرى بعد الغروب تحركت ليلة الأحد سابع المحرم من السنة المذكورة وقد وقع تاريخ سنة ثمانين لفظة "ظفر"،⁵⁹ وأيضًا جملة "إنا فتحنا لك فتحًا" على أن نون "إنا" عدّ بنونين.⁶⁰ ثم وقعت أخرى شديدة كالأولى

⁵⁷ ابن وجيه الثاني، شرح العقائد الصوفية (راغب باشا، 2214)، 7ظ.

⁵⁸ انظر: جامي، شرح فصوص الحكم (أسعد أفندي، 1542)، صفحة الظهرية.

⁵⁹ المقصود هو التأريخ على حساب الجمل؛ إذ كلمة "ظفر" تساوي 1180، وهو عام حدوث الزلزال.

⁶⁰ المقصود هنا أيضًا هو التأريخ على حساب الجمل؛ إذ جملة "إنا فتحنا لك فتحًا" مع عدّ نون "إنا" نونين تساوي 1180، وهو عام حدوث

في منتصف يوم الثلاثاء الثامن والعشرين من صفر الخير وانهدم كثيرٌ من باب أدرنة، ثم خفيفة بعد المغرب بساعة من ذلك اليوم، وأخرى خفيفة بعد العشاء بساعة من ذلك اليوم، ثم وقعت زلزلة شديدة وقت صلاة المغرب يوم الخميس الثامن والعشرين من شعبان سنة 1180.⁶¹

الشكل رقم: (19) - كراسة الحلبي، المكتبة السلিমانيّة، يازما باغشلا، برقم: 2100، 10 ظ.

ومع الصبح والناشئة وهذا احد وجوه ذكرها الشهاب
عنه قوله تعالى لا تنبأوا عن أشياء

لما تناسب واتفق جملا

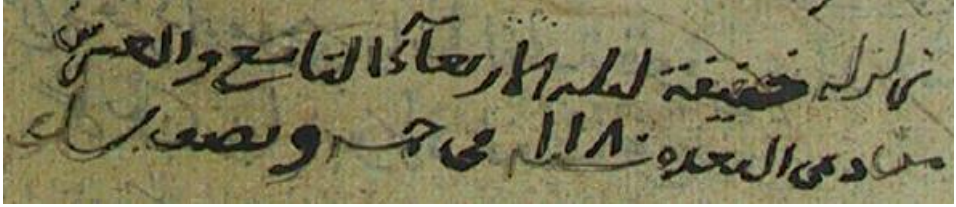
وجود واحد	19	102	102	113	113
علم عمل سعي	140	140	57	57	207
افاق اقليم	112	111	111	111	111
صلح نزاع	128	128	409	409	103
حسن جهان قطب كافي	111	111	111	111	111
طبع ميان محمد اسلام علي	111	111	110	110	110
قاضي باقر شيرازي	111	111	111	111	111
توم الخامس الثاني عشر من ذي حجة من					
الف ومائة وثلاثة وستين والساعة في عترة					
وحسن دقانو بعد الشمس وهو اليوم العاشر					
من ايام رعي مانس ثم ركة رحرسة منه من					
الرقعة هامة من قسم الثمانين بعد ما والف					
والسنة من العترة					

الزلازل.

⁶¹ الحلبي المداري، كراسة الحلبي (يازما باغشلا، 2100)، 10 ظ. لتفاصيل أكثر حول هذا الزلزال انظر: دنيز مظلوم. اصلاح المباني في ضوء الوثائق الخاصة بزلزال إستانبول عام 1766 (إستانبول: منشورات معهد الأبحاث، مؤسسة سونا وإنان كراج للأبحاث حول إستانبول، 2011)، 29-48؛ إليزابيث أنجل، "منظر مدينة: الزلازل في تاريخ إستانبول"، التاريخ الكبير لإستانبول من العصور القديمة إلى القرن الحادي والعشرين (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2015)، 510/1-518.

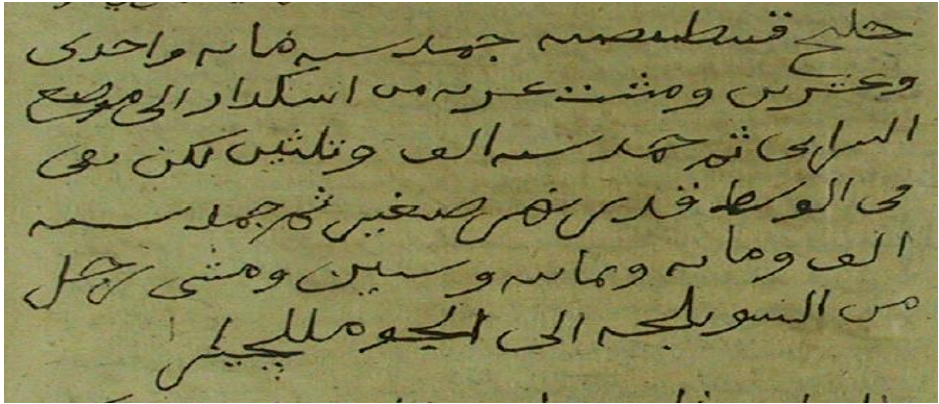
3.6.3. كما ذكر في موضع آخر تاريخ هزة أخرى قاتلاً: «زلزلة خفيفة ليلة الأربعاء التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة 1180 في خمسة ونصف ساعة».⁶²

الشكل رقم: (20) - كراسة الحلبي، المكتبة السليمانية، يازما باغشلار، برقم: 2100، 16 ظ.



3.6.4. أُرِّخ الحلبي كذلك وذكر تفاصيل عن الأحوال الجوية وما نتج عنها من تجمد ماء الخليج؛ حيث يقول: «خليج قسطنطينية جمد سنة مائة وإحدى وعشرين، ومشت عربية من أسكدار إلى موضع السراي، ثم جمد سنة ألف وثلاثين لكن بقي في الوسط قدر نهر صغير، ثم جمد سنة ألف ومائة وثمانية وستين ومشى رجل من السوتلجة إلى الجوملجير».⁶³

الشكل رقم: (21) - كراسة الحلبي، المكتبة السليمانية، يازما باغشلار، برقم: 2100، 14 و.



⁶² الحلبي المداري، كراسة الحلبي (يازما باغشلار، 2100)، 16 ظ.

⁶³ الحلبي المداري، كراسة الحلبي (يازما باغشلار، 2100)، 14 و.

خاتمة

ظهر لنا من خلال هذا البحث أهمية القيود المكتوبة في هوامش النسخ الخطية، لا سيما إذا كانت مكتوبة بخط العلماء؛ إذ تحوي هذه التعليقات والقيود معلومات مهمة من تفصيل للمسائل وتحريرها، وإعطاء معلومات عن المؤلف وصلاته العلمية، وغيرها كثير؛ لذا فمن الواجب على محققي المخطوطات عدم إهمال خوارج النص سيما القيود العلمية وإيلائها اهتمامًا خاصًا وإحاقها بالمتون المحققة.

كما يمكن تلخيص ما توصلنا إليه من خلال دراسة قيود الحلبي فيما يلي:

- إن وجود تعليقات للحلبي على هذا العدد الكبير من النسخ الخطية في فنون شتى، فضلاً عن كونها تعليقات علمية دقيقة وتصويبات وتحريرات مهمة يدل على تبحر الحلبي وسعة علمه وموسوعيته في هذه العلوم.
- بعد جرد قيود الحلبي على النسخ الخطية المختلفة وجدنا اهتمامه الواضح بالكتب الكلامية والصوفية؛ إذ أولاهها بالاهتمام وعلّق على كثير من المواضيع فيها. ولا غرؤ؛ إذ له العديد من المؤلفات الكلامية والصوفية التي تعكس علوّ كعبه في هذين الفنين على وجه الخصوص. كما عكست لنا هذه التعليقات شخصيته الكلامية وكونه عالماً محققاً يحاول المزج بين الكلام والفلسفة والتصوف. سيما تعليقاته على شرح العقائد الصوفية، وعلى شرح ملا جامي على فصوص الحكم.
- تشكّل لدينا بفضل هذه التعليقات تصوّر أوضح عن ترجمة الحلبي وحياته الشخصية والعلمية، مثل: مكان سكنه وصلته براغب باشا ودروسه العلمية والكتب التي درّسها والمساجد التي درّس فيها ومشايخه وتلامذته وإجازاته لهم.
- أعطتنا هذه القيود معلومات عن بعض الحوادث اليومية والكوارات الطبيعية والأحوال الجوية التي حدثت في إستانبول وتواريخها بشكل دقيق.
- بفضل هذه القيود صار لدينا تصور أدق عن الحالة العلمية زمن الحلبي، والعلاقة بينه وبين ورئيس الكتاب أولاً ثم الصدر الأعظم راغب باشا.
- باعتبار أنّ الحلبي كان حافظاً للكتب في مكتبة راغب باشا، واهتم بمخطوطات هذه المكتبة مقابلة وتدقيقاً وتقييداً لكثير من التعليقات يمكننا القول إن للنسخ الخطية الموجودة في هذه المكتبة قيمة علمية وأهمية خاصة.

المصادر والمراجع

- أرونصال، إسماعيل. "مكتبة راغب باشا". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. 406/34-407. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2007.
- أنجل، إليزابيث. "منظر مدينة: الزلازل في تاريخ إستانبول". التاريخ الكبير لإستانبول من العصور القديمة إلى القرن الحادي والعشرين. 510/1-518. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2015.
- أونجورن، رشاد. "قشاشي". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. 470/26-471. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2002.
- ابن العربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد. الفتوحات المكية. إستانبول: مكتبة بايزيد، 3743-3746.
- ابن العربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد. الفتوحات المكية. إستانبول: المكتبة السليمانية، حكيم أوغلو، 488-489.
- ابن العربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد. الفتوحات المكية. إستانبول: مكتبة الآثار الإسلامية (مخطوطة قونية)، 1845-1881.
- ابن العربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد. الفتوحات المكية. تحقيق: عبد العزيز سلطان المنسوب، تريم: وزارة الثقافة، سلسلة الصفا، الطبعة الأولى، 2010/1431.
- ابن العربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد. الفتوحات المكية. تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1985/1405.
- ابن الهائم، شهاب الدين أحمد. شرح المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة. إستانبول: المكتبة السليمانية، لاله لي، 2134.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصللي. سر الصناعة وأسرار البلاغة. إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 1317.
- البرزنجي، محمد بن رسول. الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي. إستانبول: المكتبة السليمانية، لاله لي، 1352.
- البرزنجي، محمد بن رسول. الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي. تحقيق: ناصر محمد يحيى ضميرية، بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2021.
- توكاي، هالة. "مجمع رستم باشا". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. 291/35-292. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2008.
- جامي، عبد الرحمن. شرح فصوص الحكم. إستانبول: المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، 1542.
- الحلبي المداري، إبراهيم بن مصطفى. تحفة الأخيار على الدر المختار. قيصري: مكتبة قيصري، راشد أفندي، 26426.
- الحلبي المداري، إبراهيم بن مصطفى. تحفة الأخيار على الدر المختار. سراي بوسنة: مكتبة سراي بوسنة، الغازي خسرو بك، 3270.
- الحلبي المداري، إبراهيم بن مصطفى. حاشية على شرح العقائد الصوفية. إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 2215.
- الحلبي المداري، إبراهيم بن مصطفى. سلك النظام لجواهر الكلام. إستانبول: المكتبة السليمانية، يازما باغشار، 2042.
- الحلبي المداري، إبراهيم بن مصطفى. كراسة الحلبي. إستانبول: المكتبة السليمانية، يازما باغشار، 2100.
- الدغيم، محمود السيد. فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في مكتبة راغب باشا. جدة: سقيفة الصفا العلمية، الطبعة الأولى، 2016/1437.
- دميرلي، أكرم. "التحفة المرسله". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. 358/41-359. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2012.
- الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد. الزوراء من الحكمة الزهراء. إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310.


- الرازي، فخر الدين. *المطالب العالية من العلم الإلهي*. إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 812.
- الشطاري، ابن سعد الله الحسيني - ابن وجيه الثاني. *شرح العقائد الصوفية*. إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 2214.
- الشعراني، عبد الوهاب. *درة الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1998.
- الشناوي، أبو المواهب أحمد بن علي بن عبد القدوس. *الإقليد الفريد في تجريد التوحيد*. إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310.
- الشناوي، أبو المواهب أحمد بن علي بن عبد القدوس. *الجوهرة الثمينة من حكمة ابن سينا*. إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310.
- شيخ حسن، منذر. "إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة". *اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف*، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري. 25-76. أنقرة: نشرات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية ISAM، الطبعة الأولى، 2022/1444.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420.
- فضل أوغلو، إحسان. "مصطفى صدقي". *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي*. 357-356/31. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2020.
- قاضي زاده الرومي، شرح *الملخص في الهيئة*. إستانبول: المكتبة السليمانية، لاله لي، 2134.
- الكوثري، محمد زاهد. *مقدمات الإمام الكوثري*. دمشق: دار الثريا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1997/1418.
- مظلوم، دنيز. *إصلاح المباني في ضوء الوثائق الخاصة بزلزال إستانبول عام 1766*. إستانبول: منشورات معهد الأبحاث، مؤسسة سونا وإنان كراج للأبحاث حول إستانبول، 2011.
- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. *تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد*. تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. *نخبة المسألة شرح التحفة المرسله*. إستانبول: المكتبة السليمانية، حالت أفندي، 310.
- اليانوي، أسعد أفندي. *التعليم الثالث/ترجمة الكتب الثمانية للسمع الطبيعي لأرسطو*. إستانبول: المكتبة السليمانية، راغب باشا، 824.
- يحيى، عثمان. *مؤلفات ابن العربي: تاريخها وتصنيفها*. ترجمه عن الفرنسية: أحمد محمد الطيب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

Kaynakça | References


- Angell, Elizabeth. "Bir Şehir Manzarası: İstanbul'un Tarihinde Depremler". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 1/510-518. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Berzençî, Muhammed b. Resûl. *el-Câzibü'l-Gaybî ilâ'l-Cânibi'l-Garbî fi Halli Muşkilâtî'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1352.
- Berzençî, Muhammed b. Resûl. *el-Câzibü'l-Gaybî ilâ'l-Cânibi'l-Garbî fi Halli Muşkilâtî'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. thk. Nasır Muhammed Yahya Dimiriyye. Beyrut: Dârü'l-Medârü'l-İslâmî, 1. Baskı, 2021.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu Füsûsü'l-Hikem*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1542.
- Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es'ad. *ez-Zevrâ' min el-Hikmetü'z-Zehrâ'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 310.
- Demirli, Ekrem. "et-Tuhfetü'l-Mürsele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Duğaym, Mahmûd es-Seyyid. *Fahrasü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Farsiyye fi Mektebeti Râgıb Paşa*. Cidde: Sekîfetü's-Safâ el-İlmiyye, 1. Baskı, 1437/2016.
- Erünsal, İsmail E. "Râgıb Paşa Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Mustafa Sıdkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/356-357. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Halebî el-Medârî, İbrahim b. Mustafa. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 2215.
- Halebî el-Medârî, İbrahim b. Mustafa. *Kurrâsetü'l-Halebî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2100.
- Halebî el-Medârî, İbrahim b. Mustafa. *Silkü'n-Nizâm li-Cevâhiri'l-Kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2042.
- Halebî el-Medârî, İbrahim b. Mustafa. *Tuhfetü'l-Ahyâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 26426.
- Halebî el-Medârî, İbrahim b. Mustafa. *Tuhfetü'l-Ahyâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. Saraybosna: Saraybosna Kütüphanesi, Gazi Hüsrev Bey, 3270.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mosulî. *Sırru's-Sinâ'a ve Esrâru'l-Belâğa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 1317.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 3743-3746.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hakîm Oğlu, 488-489.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. İstanbul: İslâmî Eserler Kütüphanesi (Konya Yazması), 1845-1881.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb, Tarım: Kültür Bakanlığı, Safa Serisi, 1. Baskı, 1431/2010.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya, Kahire: Yüksek Kültür Konseyi, Sorbonne Yüksek Öğrenim Enstitüsü iş birliğiyle, Mısır Genel Kitap Kurumu, 1. Baskı, 1405/1985.
- İbnü'l-Hâim, Şihâbüddin Ahmed. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Yâsemîniyye fi İlmi'l-Cebr ve'l-Mukabele*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2134.
- Kâdızâde er-Rûmî, *Şerhu'l-Mulhass fi'l-Hey'e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2134.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmâmü'l-Kevserî*. Şam: Dârü's-Süreyya li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1418/1997.
- Mazlum, Deniz. *1766 İstanbul depremi belgeler ışığında yapı onarımları*. İstanbul: Araştırmaları Enstitüsü yayınları, Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011.
- Nâbulsî, Abdülganî b. İsmâîl. *Nuhbetü'l-Mes'ele Şerhu't-Tuhfetü'l-Mürsele*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 310.
- Nâbulsî, Abdülganî b. İsmâîl. *Tehrîkû'l-İklîd fi Fethi Bâbi't-Tevhîd*. thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Öngören, Reşat. "Kuşâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye min el-İlmü'l-İlâhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 812.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Eybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Ernaût - Türkî Mustafa, Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâs, 1420/2000.
- Şa'rânî, Abdü'l-Vehhâb. *Durretü'l-Gavvâs 'alâ Fetâvâ Seyidî Ali'l-Havvâs*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998.
- Şennâvî, Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Ali b. Abdülkudûs. *el-Cevheretü's-Semînetü min Hikmeti İbn Sînâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 310.
- Şennâvî, Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Ali b. Abdülkudûs. *el-İklîdü'l-Ferîd fi Tecdîdi't-Tevhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 310.
- Şettârî, İbn Sa'dullah el-Hüseynî - İbn Vecîh es-Sânî. *Şerhu'l-Akâidi's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 2214.
- Şeyhhasan, Münzir. "İbrahim Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri". *el-Lüm'a fi'l-Hudûs ve'l-Kıdem ve'l-Kazâ ve'l-Kader ve Tahkiki't-Teklîf*. İbrahim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî. 25-76. Ankara - İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1444/2022.
- Tokay, Z. Hale. "Rüstem Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/291-292. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Yahyâ, Osman. *Müellefâtü İbnü'l-Arabî: Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*. çev. Ahmed Muhammed et-Tayyib. Kahire: Mısır Genel Kitap Kurumu, 2001.
- Yânyevî, Esad Efendi. *et-Ta'lîmü's-Sâlis/Tercümetü'l-Kütübü's-Semâniyye lis-Semâ'i't-Tabî'i Aristoteles*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 824.

İlk Dönem Tefsirlerinde Rab Kelimesine Yüklenen Anlamlara Arap Şiirinden İstişhad Örnekleri

Abdullah Sevgi |  0000-0003-1124-1224 | abduallah.sevgi@siirt.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı | Siirt, Türkiye

ROR : 05ptwtz25

Öz

Kur'an'ın nazil olmaya başladığı ilk dönem Arap toplumu, Allah'a iniyor ve Allah'ın her şeyin sahibi ve yaratıcısı olduğunu kabul ediyordu. Günlük konuşmalarında hem Allah hem de Allah'tan başka varlıklar; mesela melekler, hükümdarlar, putlar ve bazı kabile reisleri için Rab ismini kullanıyorlardı. Kur'an'dan anladığımız kadarıyla ilk dönem, Arap müşrikleri gökleri ve yeri yaratan, güneşi emre amade kılan, rızık veren, hayat veren, yüce arşın sahibi ve âlemlerin Rabbinin Allah olduğuna iniyorlardı. İlk nazil olan 30 sûrede "Allah" isminin 20 defa, "Rab" isminin ise 44 defa geçmesi, Arapların Rab ismini çok iyi bildiğini göstermektedir. Rab ismini izafetsiz bir şekilde sadece Allah için kullanırken başka varlıklar için tamlamayla kullanıyorlardı. Bu dönemde Kur'an, Arapların çok iyi bildiği "Rab" ismini kullanmak suretiyle onlara ilahi mesajını ulaştırmıştı. Diğer ilahi kitaplar gibi Kur'an da ilk muhataplarının dilinde nâzil olmuş ve onların anladığı kelime ve kavramlarla kendilerine hitap etmiştir. Allah'ı tanımak, O'nun hakkında doğru bilgi sahibi olmak ancak Kur'ân-ı Kerîm'de kendisini tanıttığı isim ve sıfatları bilmekle mümkündür. "Rab" ismi de Kur'an'da "Allah" lafzından sonra en çok kullanılan, ulûhiyeti tanımlayan ve bütün mahlûkatla ilgisi olan bir isimdir. Kur'an'da 971 defa geçen "Rab" isim sıfatı 964 yerde doğrudan Allah'a nispet edilmektedir. Rab isminin Kur'an'daki bu yaygın kullanımı ve diğer esmâ-i hüsnâ, özellikle Azîz, Ğafûr, Rahîm, Raûf, Tevvâb, Ğanî ve Vedûd ile birlikte kullanılması bu ismin önemini artırmaktadır. Bu ismi anlamak aynı zamanda diğer esmâ-i hüsnâ'yı da anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu ismin anlamını ortaya çıkarabilmek için ilk dönem tefsirlerine ve Arap şiir divanlarına başvurmak gerekir. Biz de bu makalede, "Rab" kelimesinin Kur'an'da ifade ettiği anlamların delillerini, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların şiirinde bulmaya çalıştık. Bunun için kadim tefsir kaynaklarına ve ilk dönem Arap şiir divanlarına başvurduk. Erken dönem şiirleri, sahipleri ve ortaya çıkış tarihleri, şiirin sözlü rivayet yoluyla Abbâsî çağına ulaşma şekli ve Arap şiirinin sıhhati tartışma konusudur. Bir tarafta, dînî, sosyal, siyasal ve kültürel açılardan klasik Arap şiirinin intihal olduğunu savunan David Samuel Margoliouth (öl. 1940) ve Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) gibi âlimler, diğer taraftan onlara reddiyeler yazarak intihal olmadığını savunan Muhammed Hıdır Hüseyin (1876-1958), Mustafa Sâdık er-Râfî'nin (1881-1937) mücadelesinin bir benzeri günümüze kadar devam etmektedir. Ancak bu araştırma söz konusu tartışmadan uzak, dönemin şiirlerinde "Rab" kelimesinin kullanıldığı anlamları tespit etmeye çalışmaktadır. Çünkü Kur'an'ın indiği dönem Araplarının bu kelimeye yüklediği manaları araştırıp bulmak, Kur'an'ı iyi ve doğru anlamayı kolaylaştırmaktadır. Zira Kur'an, mevcut dili kullanarak vahye muhatap olan

Arapların bozuk inanç ve düşüncelerini kelimelere yüklediği anlamlarla düzeltmeye çalışmıştır. Kur'an, Cahiliyede kullanılan lafızları almış, sözlük anlamlarıyla bağlarını tamamen koparmadan kelimeleri aynı anlamda, bazen anlamlarını daraltarak veya genişleterek veya ek anlamlar yükleyerek mesajını ulaştırmaya çalışmıştır. Bizim şiirlerde bulduğumuz anlamlar bugün "Rab" ismine yüklenen anlamların delilleri ve temelini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler


Tefsir, Rab, Arap Edebiyatı Tarihi, Cahiliye Dönemi Şiiri, Kur'an Tefsirinde Şiirle İstişhad.

Atıf Bilgisi


Sevgi, Abdullah. "İlk Dönem Tefsirlerinde Rab Kelimesine Yüklenen Anamlara Arap Şiirinden İstişhad Örnekleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 410-433. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.03>

Geliş Tarihi	04.07.2024
Kabul Tarihi	14.09.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Meanings Attributed to the Word 'Rabb' in Early Tafsirs: Examples of Evidence from Arabic Poetry

Abdullah Sevgi |  0000-0003-1124-1224 | abduallah.sevgi@siirt.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir | Siirt, Türkiye

ROR : 05ptwtz25

Abstract

In the early period when the Qur'ān began to be revealed, the Arab society believed in Allah and acknowledged Him as the owner and creator of everything. In their daily conversations, they used the term "Rabb" not only for Allah but also for other beings, such as angels, rulers, idols, and some tribal leaders. From the Qur'an, one can deduce that early Arab polytheists believed Allah created the heavens and the earth, controlled the sun, provided sustenance, gave life, and was the supreme ruler of all worlds. The names "Allah" and "Rabb" appear 20 and 44 times, respectively, in the first 30 surahs, indicating the Arabs' familiarity with "Rabb." They used "Rabb" exclusively for Allah without qualifications, while for other beings, it was paired with other words. During this period, the Qur'an conveyed its divine message by using the term "Rabb," which the Arabs were very familiar with. Like other divine books, the Qur'an was revealed in the language of its first audience and addressed them using words and concepts they understood. To know Allah, and to have correct information about Him, one must learn the names and attributes He introduces Himself in the Qur'an. The name "Rabb" is the most used name after "Allah", defining divinity and relating to all creatures. "Rabb" appears 971 times in the Qur'an, and directly attributed to Allah in 964 instances. The widespread use of the name "Rabb" in the Qur'an and its usage in conjunction with other Asma'ul Husna, especially names like al-'Azīz, al-Ghafūr, al-Raḥīm, al-Ra'uf, al-Tawwāb, al-Ghani, and al-Wadud, enhances its significance. Therefore, understanding "Rabb" helps understanding the other names. To uncover the meanings of the term "Rabb" in the Qur'an, it is essential to refer to early tafsir sources and the collections of Arabic poetry. In this article, we examined the early poetry of the Arabs, the Qur'an's first audience, to find evidence of the meanings conveyed by the word 'Rabb' in the Qur'an. For this purpose, we referred to early tafsir sources and the early collections of Arabic poetry. The early poems, their authors, the dates of their emergence, the way poetry reached the Abbasid era through oral transmission, and the authenticity of Arabic poetry are subjects of debate. Some scholars, such as David Samuel Margoliouth (d. 1940) and Taha Hussein (d. 1973), argue that classical Arabic poetry is plagiarized from religious, social, political, and cultural sources. In contrast, others, like Muhammad Khidr Hussein (1876-1958) and Mustafa Sadiq al-Rafi'i (1881-1937), have written rebuttals defending its authenticity. This scholarly debate persists to the present day. However, this study distances itself from this debate and aims to determine the meanings attributed to the word "Rabb" in the poetry of that era. Investigating and identifying the meanings that the Arabs of the period when

the Qur'an was revealed attributed to this term facilitates a better and more accurate understanding of the Qur'an. The Qur'an used the existing language to correct the corrupt beliefs and thoughts of the Arabs that exposed to the message, by utilizing the meanings they attributed to words. It adopted terms from Jahiliyyah, conveying its message by sometimes narrowing, broadening, or adding to their meanings, without completely severing their definitions. The meanings we found in the poetry provide evidence and foundation for the meanings attributed to the name of "Rabb" today.

Keywords

Tafsir, Lord, History of Arabic Literature, Jahiliyye Period Poetry, Citing Poetry in Qur'anic Exegesis.

Citation

Sevgi, Abdullah. "The Meanings Attributed to the Word 'Rabb' in Early Tafsirs: Examples of Evidence from Arabic Poetry". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 410-433. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.03>

Date of Submission	04.07.2024
Date of Acceptance	14.09.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Diğer kutsal kitaplar gibi Kur'ân-ı Kerîm de ilk muhataplarının diliyle nâzil olmuştur. Bizatihi kendisini “Mübîn” olarak vafeden Kur'an'ın, Arapça olarak indirilmesinin sebeplerinden birisi de bu muhataplarının Arapça konuşup anlaşmalarından dolayıdır. Kur'an, onların dilini kullanarak bozulmuş olan inanç sistemlerini düzeltmiş ve hayatlarını düzenleyen kurallar koymuştur. Ayrıca, onlardan akıllarını kullanmalarını istemiştir.

Kur'an'ın ilk muhatapları Arap toplumu olduğu için onların anlayacağı şekilde olması esastır.¹ Buradan, Kur'an'ın anlaşılmasında, Arapçanın dil özellikleri ile Arap toplumunun onu nasıl anladıklarının esas alınması gerektiği, sonradan ilave edilen mana ve yorumların ise tâli olduğu hükmüne varılabilir. Dolayısıyla İzutsu'nun (1914-1993) ifade ettiği gibi “Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmenin ve anlamlandırabilmenin temel şartlarından biri, onun nâzil olduğu dönem Arap dilinin hususiyetlerini bilmek ve ilk muhataplarının anladıkları manalara ulaşmaktır.”²

Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm'de en sık kullanılan “Rab” ismi ve bu isme yüklenen anlamların kaynağına ulaşmak amacıyla, başvuru kaynaklar arasında başta gelen ilk dönem tefsirlerinden Taberî'nin (öl. 310/922) Câmîu'l-Beyân'ı, Zemaşerî'nin (öl. 538/1143) el-Keşşâf'ı, İbn Atiyye'nin (öl. 546/1151) el-Muharreru'l-Vecîz'i ve Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân'ı ile Arap edebiyatı ürünlerinden olan divanlar taranmaya çalışılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de “Rab” ismi 971 kez, türevleri ise 9 kez geçmektedir. Toplamda 980 yerde geçen³ bu kelimelere, müfessirlerin verdiği anlama delil olarak ileri sürdükleri şiirleri bulmak suretiyle ilk dönem Arap şiirinde Rab ismine verilen manaların kaynakları tespit edilmeye gayret edilmektedir. Yapılan bu tespitler, daha sonraki dönemlerde Rab ismine verilen anlamların delillerini oluşturması açısından önem arz etmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ı nitelemek üzere 2697 kez zikredilen “lafzattullahtan”⁴ sonra en çok kullanılan isim, “Rab” ismidir. Bu bakımdan, “Ulûhiyeti” anlamak için Rab ismini anlamak büyük önem arz etmektedir. Zira Rab ismi Kur'ân-ı Kerîmde bazen tek başına, bazen de “Raûf” (el-Haşr, 59/10), “Rahîm” (Yâsîn 36/58), “Ğafûr” (el-En'âm 6/54), “Azîz” (eş-Şuarâ 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191), “Tevvâb” (el-Bakara 2/37, 54, 128, 160), “Ğanî” (el-En'âm 6/133) ve “Vedûd” (Hûd 11/90) isim-

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğalib el- Âmulî Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 15/5551.

² Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser, ts.), 13 vd.

³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l- mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm* (İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1982), “rbb”, 60-75; Abdullah Sevgi, *Kur'an'da Rubûbiyet* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2020), 3.

⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l- mufehres*, “rbb”, 60-75; R. D. Wilson, “The Use of the Terms ‘Allah’ and ‘Rab’ in the Koran”, *Muslim World* 10/2 (1920), 176-183.

sıfatlarıyla beraber zikredilmektedir. Rab isminin anlamının belirginleşmesi bu sıfatların da anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Arap edebiyatı araştırmalarında; Cahiliye dönemi, İslamî dönem, Emevî ve Abbâsî dönemi Arap edebiyatı ve şiirleri ile ilgili sayılamayacak kadar fazla çalışma yapılmıştır.⁵ Rab ve Rubûbiyet, “Esmâ-i Hüsnâ”ya dair eserler,⁶ makaleler,⁷ yüksek lisans⁸ ve doktora tezlerinde⁹ ele alınmıştır. Bu çalışmalardan, “esmâ-i hüsnâ” isimli eserlerde “Rab” isim sıfatının daha çok semantik açıdan ve Allah’ın güzel isimlerinden biri olarak incelemeye tabi tutulduğunu görmekteyiz. Esra Erdoğan Şamlıoğlu tarafından “*Kur’an’da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*” adıyla yapılan yüksek lisans tezinde de konu semantik açıdan ele alınmıştır. Hosein Ghannadı tarafından “*Kur’an’a Göre Peygamberlerin Risaletinde İlahi Rubûbiyet Tecellileri*” adıyla yapılan doktora tezinde konu, “peygamberlerin risaletinde rubûbiyet tecellileri” ile sınırlandırılarak işlenmiştir. Hasan Nas tarafından hazırlanan “*Zihniyet İnşası Bağlamında Kur’an’da Rubûbiyet*” adlı doktora tezi, ehl-i kitab’ın “Rab” telakkisi Kitâb-ı Mukaddes üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Mekkeli müşriklerin “Rab” telakkileri incelenmiş, Rubûbiyet tasvirlerinden bazıları “vahiy-siret ilişkisi” bağlamında ele alınmış, “zihniyet inşası” yönü ise özellikle vurgulanmıştır. Abdullah Sevgi tarafından hazırlanan “*Kur’an’da Rubûbiyet*” adlı doktora tezinde Kur’an’da “Rab” isminin mutlak olarak Allah’ın vasfı olarak geldiği ayetler tefsir kaynaklarından taranmış, “Rab” isminin diğer esmâ-i hüsnâ ile birlikte zikredildiği ayetlerde ifade ettiği anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Rubûbiyetin mahlûkat üzerindeki tecellileri ve Rubûbiyetin diğer varlıklarla ilişkisi bağlamında insandan Rabbe doğru bir süreci ifade eden tezahürleri temel tefsir kaynaklarından araştırılarak incelenmiştir. Bütün bu çalışmalarda Kur’an’da “Rab” ve “Rubûbiyet” konusu semantik açıdan incelemeye tabi tutulmuş, konuyla ilgili Arap şiirine değinilmemiştir. H. İbrahim Aydın tarafından

⁵ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-Şu'arâ*; İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kaşâ'idi's-seb'i't-tıvâli'l-Câhiliyyât*; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*; İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*; Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*; Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-Edebi'l-Câhili*; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's- Sıfât*, thk. Abdullah Hâşidî (Cidde: mektebetu's-Sevâdî, 1993).

⁷ Aydın Temizer, “Kur’an’da ‘Rab’ Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (07 Mart 2014), 39-66.

⁸ Halil İbrahim Aydın, *Kur’an’da Rab Kavramı* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur’an’da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁹ Ghannadi Hossein, *Kur’an’a Göre Peygamberlerin Risaletinde İlahi Rubûbiyet Tecellileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Hasan Nas, *Zihniyet İnşası Bağlamında Kur’an’da Rubûbiyet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Abdullah Sevgi, *Kur’an’da Rubûbiyet* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

“Kur'an'da Rab Kavramı” adıyla yapılan yüksek lisans tezinde ise “Rab” kavramının etimolojik yapısı, Kur'ân-ı Kerîm'de “Rab” lafzının geliş formları ve Kur'ân'da “Rab” kelimesi ile anlam bağı olan bazı lafızlar üzerinde durulmuş, “cahiliye şiirinde ve hadislerde Rab” kavramına değinilmiştir. Bizim çalışmamız ise, söz konusu araştırmalara katkı olmak üzere Kur'ânî bir kavram olan “Rab” ismine verilen anlamların delilleri olarak sunulan şiirleri, ilk dönem tefsirlerinde ve divanlarda bulma amacını taşımaktadır. Bu çalışma, bahsi geçen tez ve makalelerle isim benzerlikleri taşısa da muhteva açısından farklı bir bakış sunmaktadır.

1. Arap Edebiyatı Tarihinin Evreleri

Arap şiirinin başlangıç tarihi hakkındaki farklı görüşler incelendiğinde, İslamiyet'ten önce Arapların büyük bir şiir birikimine sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir.¹⁰ Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gönderildiği toplum ve dönem, cahiliye toplumu ve dönemi diye isimlendirilmiştir. Arap edebiyat tarihçileri, Arap edebiyatının geçirdiği evreleri tasnif ederken hem cahiliye dönemini hem de İslamî dönemi ve sonraki dönemleri kapsayacak şekilde bir sınıflandırma yapmaktadırlar. Bu sınıflandırmaya göre, Arap edebiyatının en eski evreleri Cahiliye dönemi ve İslamî dönemden oluşmaktadır.¹¹

Cahiliye şiiri, Emevîler döneminin sonlarına kadar şifahi yolla aktarılmıştır. Bu süreç, Emevîlerin son dönemleri ile I. Abbâsî asrında, şiirin yazılı hale getirilmesiyle son bulmuştur. Basralı ve Kûfeli âlimlerin gerek çöllere gidip bedevilerden gerekse Basra ve Kûfe'de karşılaştıkları fasih Araplardan derlemeleri sonucu yazıya aktarılmıştır. Bu nedenle, Abbâsîler döneminin ilk yılları, eski Arap şiirinin sözlü rivayetten yazılı metinlere aktarıldığı bir dönem olarak kabul edilir.¹²

İslamî dönem Arap edebiyatı üç safhadan oluşmaktadır. Bunlar İslamiyet'in ilk yılları olan “Sadru'l-İslam dönemi”, “Emevîler Dönemi (661 – 750)” ve Abbâsîlerin kurulduğu 750 yılından Moğolların 1258 yılında Bağdat'ı işgal ettiği döneme kadar geçen süre olan “Abbâsîler dönemidir”.¹³ Edebiyat tarihçileri, bu dönemdeki şairleri “Kudemâ” olarak isimlendirmiştir. Onlara göre, bu şairlerin eserleri, dil konusunda delil olarak kullanılabilir ve edebî istişhada temel teşkil edebilir.¹⁴ Bu dönemlerde İmru'l-Kays ve Lebid gibi meşhur

¹⁰ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, ed. Sadık Armutlu (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 71.

¹¹ Ahmed Şevki Abdüsselâm Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, I el-Asru'l-Cahili* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1995), 1/14-15.

¹² Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, I el-Asru'l-Cahili*, 1/14; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, 99-100.

¹³ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, I el-Asru'l-Cahili*, 1/14-15; İrfan Aşkar - Ğazi Muhtar Tuleymât, *Edebu'l-câhili (Kadayâhu, aġrâduhu, a'lâmuhu, fînunuhu)* (Humus: Daru'l-İrşad, 1992), 18-19; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, 9-11.

¹⁴ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*, 14.

şairler ve edebiyatçılar yetişmiş, aynı zamanda asırlar boyu etkisini devam ettirecek olan meşhur tefsir eserleri yazılmıştır. Bunların en önemli olanları, ebu Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824 [?]) Mecâzü'l-Kur'ân'ı, el-Ferrâ (öl. 207/822) ve Ahfeş'in (öl. 215/830) Meâni'l-Kur'ân'ı, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) Te'vilü müşkili'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân'ı, Taberî'nin (öl. 310/922) Câmiu'l-beyân'ı, Zeccâc'ın (öl. 330/941) Meâni'l-Kur'ân'ı, Nehhâs'ın (öl. 338/949) İ'râbu'l-Kur'ân'ı, Zemahşerî'nin (öl. 538/1143) el-Keşşâf'ı, İbn Atiyye'nin (öl. 546/1151) el-Muharreru'l-vecîz'i ve Kurtubî'nin (öl. 671/1273) el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân'ıdır. Bu kadim tefsirlerde dilbilimsel tahlillere ve şiirlerden istişhadlara yer verilmiştir.

2. Kur'an Tefsirinde Şiirle İstîşhad

Sözlükte; “şahit istemek”, “tanık getirmek” manalarına gelen ve “istifâl” vezninde mastar olan istîşhad; terim olarak, “bir kelime veya ibarenin kullanım doğruluğunu ispatlamak, anlaşılmasında problem bulunan kelimelerin yanı sıra edebî sanatları açıklamak için doğruluğu kesin olan Kur'an, hadis veya Arapların sözleri gibi kaynaklardan delil getirmek” anlamında kullanılır. Bazı eserlerde istîşhad yerine ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır.¹⁵

Fetihlerden sonra Araplar, Arap olmayan kavimlerle karışmaya başladı. İstîşhâd, Arapların dillerinin bozulma tehlikesine karşı başvurulan bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. İstîşhâd edilen metinler ise şiir ve nesir olmak üzere ikiye ayrılır. Arap edebiyatında şairler, istîşhâd için kaynak olarak kullanıldıkları döneme göre dört gruba ayrılır: Câhiliye dönemi şairleri, muhadramûn (Hz. Peygamber'i Müslüman olarak görmeyen şairler), mütekaddimûn (İslâm'ın ilk döneminde yetişen şairler) ve müvelledûn (yeni şairler). Bir kısım dil âlimi, kendi dönemlerinde yaşayan şairleri yeni kabul edip şiirleriyle istîşhâd etmezken, diğerleri, yeni/müvelledûn şairler içerisinde güvenilir ve sağlam olanların şiirleriyle istîşhâdı câiz görmüştür.¹⁶

Kur'an ayetlerini anlamada Arap şiirinin delil olarak kullanılması konusu ise tefsir tarihinin önemli meselelerinden biri olmuştur. Bazı alimler tefsirlerinde şiirle istîşhâda çok önem verirken, bazı alimler tefsirde şiirle istîşhâda başvurmamıştır.¹⁷ Kur'an

¹⁵ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc vd. (Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996); Mahmud b. Ömer -ez Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd (Beirut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998); İsmail Durmuş, “İstîşhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

¹⁶ Durmuş, “DİA”, 23/396.

¹⁷ Ebû'l-Fethî 'Oşmân b. Cinnî el-Mevşilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Heyet (b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyye, ts.), 79; M. Nihad Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul, 2001), 4-6; Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 33; Naci Özsoy, “Oryantalist Etkiler Altında Tâhâ Hüseyin ve Klasik Arap Şiirinin Güvenirliliği Üzerinde Yapılan Tartışmalar”, *EREN* 3/4 (11 Haziran 2024), 4.

tefsirinde şiirle istişhadı reddeden âlimler, “şiirle istişhad yapmakla şiir Kur’an’ın kaynağı ve aslı yapılmış olur, hâlbuki Kur’an’da şiir yerilmiştir.” diyerek şiirin Kur’an tefsirinde delil olarak kullanılamayacağı yönünde görüş beyan etmektedirler.¹⁸ Kur’an tefsirinde şiirle istişhadı savunan âlimlerden biri olan Ebu Bekr İbnü’l-Enbâri (öl. 328/939), sahabe ve tabiinin, Kur’an’ın “garîb” ve “müskilini” izah etmek konusunda şiirden şahit getirdiklerini ifade etmektedir. Şiirle istişhadı kabul eden âlimler, “şiirle istişhad yapmakla şiir, Kur’an’a asıl yapılmış olmaz, sadece Kur’an’daki bazı garîb sözcüklerin şiire dayanarak açıklanması yapılmış olur.” demektirler. Kur’an’ın şiir ve şairleri teşvik ettiğini savunan âlimler, sahabe ve tabiîn dâhil müfessirlerin çoğunun Kur’an’ın garîb ve müskilini izah etmek için şiirden şâhid getirdiğini söylemektedirler.¹⁹

Kur’an’ın şiir ve şair ile ilgili görüşünü anlayabilmek için Kur’an’dan delil olarak gösterilen Şuarâ sûresi 224. ayetine bakmak gerekir:

*“Şairlere (gelince), onlara da sapıklar uyarlar. Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler. Ancak iman edip sâlih amel işleyenler, Allah’ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında haklarını alanlar başka. Zulmedenler hangi akibete uğrayacaklarını göreceklerdir.”*²⁰

Yukarıda meali verilen ayet dâhil Kur’an’da şiir ve şair kelimesinin geçtiği 6 âyet bulunmaktadır.²¹ Bu âyetleri incelediğimizde dikkatimizi çeken husus, müşriklerin Hz. Peygamberi şair olarak nitelemiş olmalarıdır.²² Müşriklerin bu iddialarına karşı yine Kur’ân-ı Kerîm, “Biz ona (Peygamber’e) şiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da. Onun söyledikleri, ancak Allah’tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur’an’dır.”²³, “O, bir şair sözü değildir.”²⁴ buyurmak suretiyle müşriklerin Hz. Peygamber’in şair, mecnun ve kâhin olarak nitelendirmelerine ve vahiy metninin bir şiir olarak değerlendirmelerine karşı çıkmaktadır.

Âyetlerin muhtevassından Kur’an’ın, şiir ve şairlere karşı olmadığı; aksine, Hz. Peygamber’e yakıştırılan şairlik ve Kur’an’a isnat edilen şiir olma sıfatını reddettiği anlaşılmaktadır. Zira âyetin devamında, “Her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler.”²⁵ buyurularak şairlerin kınanma sebebinin, o günkü toplumu batıl yola yönlendirmeleri, kamuoyu oluşturmak için yalan söylemeleri, insanları sahip olmadıkları meziyetlerle övme veya yermeleri olduğu ifade edilmektedir. Kınanan şairler, Kur’an’ın

¹⁸ Sadrettin Gümüş, *Kur’an Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 110.

¹⁹ Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11 (1993), 326-327.

²⁰ eş-Şuarâ 26/224-227.

²¹ el-Enbiyâ 21/5; eş-Şuarâ 26/ 224-226; Yâsîn 36/69; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30; el-Hâkka 69/41.

²² el-Enbiyâ 21/5; Es-Sâffât 37/36; Et-Tûr 52/30.

²³ Yâsîn 36/69.

²⁴ el-Hâkka 69/41.

²⁵ eş-Şuarâ 26/224.

benzerini yapabilecekleri iddialarında bulunan, Peygamberi ve ashabını hicveden, boş ve batıl sözlere dalan ve yalanı meslek haline getirmiş olan müşrik şairlerdir.²⁶ Zemaşerî'nin dediği gibi, o dönemin şairleri yalan, iftira ve gösteriş içerikli şiirler yazıyor, hak etmeyen insanları yalıltıcı övgülerde göklere yükseltiyordu.²⁷

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm, şairleri şair oldukları için değil Kur'an'a, peygambere saldırdıkları, yalan ve iftiralarla toplulukları peşlerinden sürükledikleri için eleştirmektedir. Zaten böyle bir durum şiir dışında kalan diğer sözler ve fiiller için de geçerli bir husustur. O tür şairleri, günümüzde meslek ilkelerinden uzak, sahip olduğu medya gücü ile kalemini silah olarak kullanmak suretiyle kendi siyasi veya maddi menfaatleri için başkalarını tehdit eden, iftira atan kişiler gibi düşünebiliriz. Kötü söz ve davranışları övmeyen, iyiliği güzelliği teşvik eden ve iyi maksatla kullanılan şiir yukarıda yerilen şiirden istisna edilmektedir. Nitekim sahabeler arasında Abdullah b. Revaha (öl. 629), Kâ'b b. Züheyr (öl. 645 [?]), Kâ'b b. Malik (öl. 670) ve Hassan b. Sâbit (öl. 680 [?]) gibi peygamberimizin övgüsüne mazhar olmuş birçok mümin şair vardı. Sahabe ve tabiin döneminde şiirle istişhâda verilen önem, sonraki dönemlerde yazılan Garîbu'l-Kur'ân, Lügâtu'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân gibi eserlerde etkisini göstermiştir.

3. İlk Dönem Arap Şiirinde Rab Kelimesinin Kullanım Alanı

Rab kelimesi sözlükte, “sâhip oldu”, “yetiştirdi”, “terbiye etti”, “ıslah etti”, “düzeltilti”, “besledi”, “mükemmelleştirdi”, “büyüttü”, “idareci oldu”, anlamlarına gelen رَبَّ/Rabbe fiilinin mastarıdır.²⁸ Çoğulu; اَرْبَابٌ/Erbâb ve رُبُوبٌ/Rubûb şeklindedir. “Rab”, Allah'ın isimlerinden biridir. Cahiliye döneminde “sahip” anlamında Allah'ı nitelenmek için kullanılmıştır.²⁹ Mahlûkâtı terbiye ve ıslâh ettiği için Allah'ı Teala'ya Rab, ıslâh ve terbiyeye muhtaç oldukları için üvey kıza (رَبِيبَةٌ) denilmiştir. İslâh ve terbiye görevleri dolayısıyla ana-baba hakkında (رَابٌّ - رَابَّةٌ) lafızları kullanılmıştır.³⁰ Terbiye edilen

²⁶ Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/93.

²⁷ Mahmud b. Ömer -ez Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.), 3/343.

²⁸ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Harun Abdusselâm (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399), “rbb”, 2/381; Hüseyin b. Mes'ûd Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1997), 1/52; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “rbb”, 1/466; Mecdüddin Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup Fîruzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: İhyâu turâsi'l-İslâmî, 1413), “rbb”, 3/29.

²⁹ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/136; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rbb”, 1/466; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Nevaf el-Cerrah (Beyrut, 2011), “rbb”, 348-349.

³⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn,

kişiyne/nesneye (مربوبه - مربوب) veya (رَبِيَّة - رَبِيْب) , çoçuğun terbiyesi ve yetiştirilmesi ile meşgul olduğu için babaya (رَبِيْب) , anneye, bakıcı veya dadiya (رَبِيَّة) denmiştir.³¹ (رَبُّ الدَّار) Ev sahibi, (رَبُّ الْفَرَس) at sahibi gibi izafetle başka varlıkları nitelemek için de kullanılmıştır.

“Rab” ismi ve türevleri Kur’an’da toplamda 980 defa geçmektedir. Bu kullanımların 964’ü, doğrudan Allah’ın sıfatı olarak yer alır.³² Rab kelimesinin çoğulu olan “erbâb”, birden fazla Rab kabul etmenin yanlışlığını ifade eden dört âyette yer almıştır (Âl-i İmrân, 3/64, 80; et- Tevbe, 9/31; Yûsuf, 12/39). Kur’an’da “Rab” kelimesinin sahih anlamlarını doğru bir şekilde kavrayabilmek için, ayetlerdeki ve hadislerdeki kullanımları ile kelimenin nazil olduğu dönem Arap dilindeki anlamlarını incelemek gerekir. Sözlü rivayetin hâkim olduğu bu dönemde şiir, dilin ve kültürün ana kaynağıdır. Bu nedenle, ‘Rab’ kelimesinin anlamlarını ilk dönem Arap şiirlerinde bulmak mümkündür. Arap şiirindeki bu kullanım, “Rab” kelimesinin Kur’an’daki anlamlarını tespit etmede büyük bir önem arz etmektedir. “Rab” isim-sıfatı ilk dönem Arap şiirlerinde şu anlamlarda kullanılmıştır:

3.1. المعبود (el-Ma‘bûd)

Rab ismi, ilk dönemden itibaren birçok anlamda kullanılmıştır. Bunların en yaygın olanı, ibadet edilen المعبود/el-Ma‘bûd anlamındaki kullanımıdır. Rab ismi ma‘bûd anlamında hem Allah’ı hem de kutsal addedilen diğere varlıkları tanımlamak için kullanılmıştır.³³ Bu durum, Cahiliye Araplarının yaşamında ve şiirlerinde belirgin bir şekilde görülür. Örneğin, Cahiliye Araplarından biri³⁴ çölde bir putun başına bir tilkinin idrar yaptığını görünce öfkeye kapılmış ve yapılan saygısızlık karşısında kendisini korumaktan âciz kalan bu putu alaya alarak, onun Rab olamayacağını şu dizelerle şöyle dile getirmiştir:

1987), “rbb”, 1/130-133; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 2009), “rbb”, 336-337; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “rbb”, 1/399-409.

³¹ Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, “rbb”, 1/130-133; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, “rbb”, 336-337; Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muħkem ve’l-muħîtu’l-a‘zam*, thk. ‘Abd el-Ĥamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421), “rbb”, 10/236; Hüseyin b. Muhammed Dâmegânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân (İslâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir Fi’l-Kur’âni’l-Kerîm)* (Beyrut: Daru’l-İlm, 1983), 189-190.

³² Abdülbâkî, *el-Mu‘cemu’l-mufehres*, “rbb”, 60-75; Sevgi, *Kur’an’da Rubûbiyet*, 2020, 30.

³³ Abdülhak b. Gâlib İbn ‘Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 1422), 1/67; Muhammed Tahir b. Muhammed İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnusiyye, 1984), 1/167; Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Râhu’l-me‘âni*, thk. Ali Abdülbarî ‘Atıyye (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 1415), 1/77.

³⁴ Bu kişinin; Abbas b. Mirdas veya Ğavi b. Zâlim es- Sülme veya Ebu Zer el Gıfârî olduğu söylenir: Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/133; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/237.

أَرَبُّ بِيُولِ الثُّغَلْبَانِ بِرَأْسِهِ لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثُّعَالِبُ
فَلَوْ كَانَ رَبًّا كَانَ يَمْنَعُ نَفْسَهُ فَلَا خَيْرَ فِي رَبِّ نَأْتِهِ الْمَطَالِبُ

“Tilkinin başına bevlettiği, Rab olur mu?”

- Boynu bükük olur, tilkinin üstüne bevlettiği kimse.

- Eğer rab olsaydı kendisini korurdu,

- İsteklerimizi sunduğumuz (böyle) rabde hayır yoktur.”³⁵

Bu ve benzeri ifadeler, putların Rab sıfatını taşıyamayacak derecede yetersiz olduğunu göstermeye yönelik güçlü bir eleştiri barındırır.

Cahiliye döneminde Hanîf dinine mensup olanların, putperestlikten uzak durarak tek bir Allah'a ibadeti savundukları görülür. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinden önce yaşamış olan ve Hanîf dininin önde gelen isimlerinden biri olan Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl (öl. 606), şiirlerinde kavminin putlarını terk ettiğini ve Rahman olan Allah'a ibadet ettiğini şu şekilde dile getirmiştir:

أَرَبًّا وَاجِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ أَدِينُ إِذَا تُقْسِمَتِ الْأُمُورُ
عَزَلْتُ اللَّاتَ وَالْعَزَى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجَلْدُ الصَّبُورُ
فَلَا الْعَزَى أَدِينُ وَلَا ابْتَنَيْهَا وَلَا صَنْمِي بَنِي عَمْرٍ وَأُرُورُ
وَلَا هُبَلًا أَدِينُ وَكَانَ رَبًّا لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حَلِمِي صَغِيرُ
وَلَكِنْ أَعْبُدُ الرَّحْمَنَ رَبِّي لِيَغْفِرَ ذَنْبِي الرَّبُّ الْعَفُورُ
فَتَقَوَى اللَّهُ رَبِّكُمْ أَحْفَظُوهَا مَنَى مَا تَحْفَظُوهَا لَا تَبُورُوا

“Ben tek bir Rabb'e mi yoksa bin Rabbe mi tapacağım,

İşler taksim edilmişken.

Lât'ı, 'Uzzâ'yı cümlesini bıraktım terk ettim,

İşte böyle yapar sabırlı ve kahraman kişi.

'Uzzâ'ya tapmam ne de iki put kızına;

Beni 'Amr'in iki putunu ziyaret etmem.

Hubel'e de artık (bundan böyle) ibadet etmeyeceğim,

Ben, henüz rüşde ermemişken rabbimiz sayılan.

Lakin Rabbim olan Rahman'a ibadet etmekteyim,

³⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rbb”, 1/237; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/167; Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/2 (2006), 65.

Bağışlayıcı Rab günahlarımı affetsin diye.

Allah'tan sakınma şuurunu muhafaza ediniz,

Takvaya tutunduğunuz müddetçe helak olmazsınız.”³⁶

İslam'ın gelişiyle birlikte, Rab kavramı daha derin bir anlam kazanmış ve tevhid inancı ile özdeşleşmiştir. İslam'ı savunan şairlerden biri olan Abdullah b. Revaha (öl. 8/629), Rab ismini şu dizelerle yüceltmıştır:³⁷

شهدتُ بأنَّ وَعَدَ اللهُ حَقُّهُ
وَأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الْكَافِرِينَ
وَأَنَّ الْعَرْشَ فَوْقَ الْمَاءِ طَافٍ
وَفَوْقَ الْعَرْشِ رَبُّ الْعَالَمِينَ
وَتَحْمِلُهُ مَلَائِكَةُ كِرَامٍ
مَلَائِكَةُ الْإِلَهِ مُقَرَّبِينَ

“Şahitlik ederim ki Allah'ın va'di hakır,

Cehennem de kâfirlerin sığınağıdır.

Arşta suyun üzerinde tavaftadır,

Arşın üstünde de Âlemlerin Rabbi.

Şerefli melekler arşı taşır,

İlahın melekleri en yakın olanlardır.”

Varaka b. Nevfel (öl. 610 [?]), Zeyd b. 'Amr'in vefatı üzerine söylediği mersiyede Hanîf dininin rabbinden, “yüce”, “ibadete layık” şeklinde bahsetmektedir:

رَشِدَتْ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا
بَدِينِكَ رَبًّا لَيْسَ رَبًّا كَمِثْلِهِ
وَأَدْرَاكَكَ الدِّينَ الَّذِي قَدْ طَلَبْتَهُ
فَأَصْبَحْتَ فِي دَارِ كَرِيمٍ مُقَامُهَا
تُلَاقِي خَلِيلَ اللهِ فِيهَا وَلَمْ تَكُنْ
وَقَدْ تَدْرُكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةً رَبِّهِ
تَجَنَّبْتَ تَتَوْرًا مِنَ النَّارِ حَامِيَا
وَتَرَكْتَ أَوْثَانَ الطَّوَاغِي كَمَا هِيََا
وَلَمْ تَكُنْ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِيَا
تُعَلَّلُ فِيهَا بِالْكَرَامَةِ لِأَهِيَا
مِنَ النَّاسِ جَبَّارًا إِلَى النَّارِ هَاوِيَا
وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ وَاذِيَا³⁸

“Ya İbn 'Amr! Nimeti, doğru yolu buldun, Cehennem gibi fırın ateşinden kendini korudun

Emsali olmayan Rabb'e ibadet etmek ve yoldan saptıran putları terk etmek suretiyle

³⁶ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn Râgıb el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. İhsan Hasan vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 3/207; Ali Bulut, “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2005), 223.

³⁷ Velid Kassab, *Dîvânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şîrih* (Riyad: Daru'l-U'lûm, 1402), 165.

³⁸ Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. Abdürrahim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1952), 3/121.

Aradığın dine kavuştun, rabbini tevhit etmekte hiç yanılmadın.

Cömert ve ikramı bol bir zâtın yurdundasın artık muhterem bir şekilde ikramlarla ağırlanıp vaktini geçireceksin.

Orada Hz. İbrahim ile karşılaşacaksın. İnsanlara zorbalık yapıp cehenneme düşen de olmayacaksın.

Gerçek insana, yaratıcısının rahmeti yedi kat yerin altında bir vadide bile olsa ulaşacaktır”³⁹

Cahiliye dönemi Hristiyan şairlerden Adî b. Zeyd el-îbâdî (öl. 600 [?]) Hıristiyanlığın kutsal sembollerinden olan haç'a ve “Mekke'nin Rabbi”ne yemin ederek kendi durumunu şu şiirle ifade etmektedir:⁴⁰

عَلِيَّ وَرَبِّ مَكَّةَ وَالصَّلِيبِ سَعَى الْأَعْدَاءِ لَا يَأْلُونَ شَرًّا

“Mekke'nin ve haçın Rabbine yemin olsun ki,

Düşmanlar aleyhimde çalıştılar ve ellerinden gelen kötülüğü esirgemediler”.

Kur'ân-ı Kerîm'de de Rab kelimesinin bu anlamda kullanılmasına dair birçok ayet bulunmaktadır.⁴¹ Hz. Yusuf'un zindandaki arkadaşlarına hitap ettiği şu ayet, bu kullanımın güzel bir örneğidir:

يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَأَيْتَ بَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

“Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilâhlar mı hayırlıdır yoksa tek ve mutlak hâkimiyet sahibi olan Allah mı?”⁴² Bu âyette Hz. Yusuf, Rab kelimesini zindan arkadaşlarına ma'bud anlamında kullanılmıştır.⁴³ Yine, “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz.”⁴⁴ âyeti söz konusu anlamı yansıtmaktadır.

3.2. السيد (es-Seyyid)

Seyyid kelimesi, köken itibariyle Arapça S-v-d kökünden türeyerek, konumuzla irtibatı açısından “şan-şeref sahibi, büyük ve lider olmak; liderlik yarışına girmek” manalarına gelmektedir.⁴⁵ es-Seyyid ise cömert, reis ve yardım eden manalarında Allah'ın isimlerinden

³⁹ Ömer Ünal, “İslam Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *Şarkiyat Araştırmaları* 9 (1993), 183.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 3/110.

⁴¹ El-En'âm 6/164; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3.

⁴² Yûsuf 12/39

⁴³ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/52.

⁴⁴ el-Bakara 2/21.

⁴⁵ Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Maĥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), “svd”, 2/292-293; Ebû Manşûr Muĥammed b. Aĥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luĥa*, thk. Muĥammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâġi'l-'Arabî, 2001), “svd”, 13/30-32; Ebû'l-Ĥuseyn Aĥmed b. Fâris el-

biridir. Bu bağlamdan olmak üzere, şan-şeref-makam sahibi efendi olmak (*seyyidun/sûdedun/siyâdetun*); hükümdar gibi kendisine boyun eğilen ve saygı duyulan kişi (*seyyidun*) bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilir.⁴⁶ Evde otorite ve hükümrancılık sahibi olan eş/koca, reis (*es-seyyidu*), evli kadın (*es-seyyidetu*); hükümrancılık, egemenlik, hakimiyet ve şeref (*siyâdetun*) ile anlatılır.⁴⁷ Rab isminin ifade ettiği anlamlardan birisi de “es-Seyyid”tir.

Arapların büyük şairlerinden Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa (öl. 40/660[?]), bir şiirinde Rab kelimesini; “otorite sahibi”, “reis”, “seyyid” anlamında kullanmaktadır:⁴⁸

وَأَهْلُكُنْ يَوْمًا رَبِّ كِنْدَةَ وَأَبْنَهُ
وَرَبِّ مَعَدَّ بَيْنَ خَبْتٍ وَعَزْرٍ

"Bir gün kadınlar, Kinde kabilesinin reisini ve oğlunu

ve onlarla birlikte Me'ad Kabilesi'nin reisini vadi ile dağ arasında helâk ettiler."

Şair Lebîd bu şiirinde "Rabbu Kinde" sözüyle Şair İmru'ül-Kays'ın da babası olan Kinde Kabilesinin reisi ve efendisi olan Hucr'u; "Rabbu Me'ad" sözüyle ise Me'ad kabilesinin efendisi ve reisi olan Huzeyfe b. Bedri'yi kastetmektedir.⁴⁹ Lebîd'in bu ifadeleri, Câhiliye döneminde Rab kelimesinin toplumsal liderliği, otoriteyi ve yüceliği betimlemek için nasıl kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Kaẓvîni İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), "svd", 3/114-115; Cevherî, *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*, "svd", 2/490-492; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "svd", 246-244; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "svd", 24/2141-2142; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), "svd", 290-291; *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, "svd", 8/224.

⁴⁶ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, "svd", 2/292-293; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, "svd", 13/30-36; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, "svd", 3/114-115; Cevherî, *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*, "svd", 2/490-492; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "svd", 246-247; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "svd", 24/2141-2146; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, "svd", 290-291; *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/224-237.

⁴⁷ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, "svd", 2/292-293; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, "svd", 13/30-36; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, "svd", 3/114-115; Cevherî, *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*, "svd", 2/490-492; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "svd", 246-247; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "svd", 4/2141-2146; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, "svd", 290-291; *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/224-237.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/141; Ebû 'Akîl Lebîd b. Rebî'a b. Mâlik el-Âmirî Lebîd b. Rabî'a, *Dîvânü Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, thk. Ḥamdû Ṭammâs (b.y.: y.y., 1425), 46; İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/167.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 141.

Kadim Câhiliye şairlerinden Cüzeyme b. Mâlik b. Fehm el-Ezdî (m. öl. 476?), Tübbâ'luların kendi bölüğüne düzenledikleri baskını öğrendiğinde, cesaret ve cömertliğini dile getirirken yine Rab kelimesine başvurmuştur.⁵⁰

قَدْ شَرِبْتُ الْخَمْرَ وَسَطُهُمْ
فَعَلَى مَا كَانَ مِنْ كَرَمٍ
أَنَا رَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمْ
نَاعِمًا فِي غَيْرِ أَصْوَاتٍ
فَسَتَّبِكْنِي بِنِّيَاتِي
غَيْرَ رَبِّي الْكَافِتِ الْفَاتِ

“Onların arasında içkiyi içtim,

Güven ve sükûnet içinde,

Cömertliklerime rağmen,

Kızlarım bana ağılayacak.

Ben bütün insanların rabbiyim (efendisiyim),

Ruhları kabzedem, can alan rabbimden başka/hariç”.

Bu kullanım, dönemin sosyal ve kültürel yapısına dair derin ipuçları sunmaktadır. Cahiliye dönemi şairlerinden İmruû'l-Kays b. Hucr (öl. 540), komşusu 'Uveyr'in kendisine yardım etmesi gibi kabile reisi amcası Şurahbil b. Amr öldürüldüğünde, ona yardım edilmemesinden yakınırken efendilerinden, “Rab” ismi ile bahsetmektedir:

فَمَا قَاتَلُوا عَنْ رَبِّهِمْ وَرَبِّيهِمْ
وَلَا أَدْنُوا جَارًا فَيُظْفَرُ سَالِمًا
وَمَا فَعَلُوا فَعَلَ الْعَوِيرِ بِجَارِهِ

“Onlar ne efendileri (Şurahbil b. Amr) ve ne evlatlıkları için savaştılar,

Ne de güvende olması için bir komşuya izin verdiler.

'Uveyrin komşusuna yaptığımı da yapmadılar.”⁵¹

Burada İmruû'l-Kays, hem kişisel bir serzenişte bulunmuş hem de toplumsal dayanışma kavramlarını Rab ismini kullanarak eleştirmiştir.

Daha sonraki dönemlerden bir örnek ise İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113), Nûreddin Mahmûd Zengî'yi (öl. 569/1174) överken Rab kelimesini “otorite sahibi efendi” anlamında kullanmasıdır.⁵²

⁵⁰ Âdil Fericât, *eş-Şu'arâu'l-Câhiliyyüne'l-Evâil* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2008), 106.

⁵¹ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ Endulusî A'lem eş-Şentemerî, *Eş'ârû's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn* (b.y.: y.y., ts.), 1/19.

⁵² Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Mağdisî ed-Dimeşķî Ebû Şâme, *er-Ravđateyn fi Aħbâri'd-Devleteyni'n-Nûriyye ve's-Şalâhiyye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybeķ (b.y.: y.y., 1418), 1/251.

إِلَى أَنْ دَعَتْهُ رَبَّهَا كُلَّ بَلَدَةٍ فَلَيْسَ مِنَ الْأُمُصَارِ مَا لَا يُرْبُهُ

“Her beldenin Rabbi (seyyidi) onu davet etti,

Şehirlerden onun emri altına girmeyen kalmadı”.

Bu beyit, Rab kelimesinin liderlik ve otorite vurgusunu güçlü bir biçimde ortaya koyarken “Seyyid” anlamında Rab ismi kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de de Yûsuf sûresinin 42. âyetinde aynı anlamda Hz. Yusuf’un dilinden şöyle buyrulmaktadır:

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ

“Yûsuf, zindan arkadaşlarından kurtulacağını zannettiği kişiye, ‘Rabbinin (efendinin) yanında beni zikret, dedi. Fakat şeytan onu efendisine hatırlatmayı unutturduğundan o, birkaç yıl daha hapiste kaldı.’⁵³ Burada Hz. Yusuf’un, Rab kelimesini “itaat edilen efendi” anlamında kullandığı görülmektedir. Aynı surenin başka bir âyetinde de Hz. Yusuf şöyle der: “... O ise, ‘Allah’a sığınırım, zira o (kocanız) benim efendimdir, bana iyi baktı. Gerçek şu ki, zalimler kurtuluşa eremezler’ dedi.”⁵⁴ Hz. Yusuf’un burada kullanmış olduğu “Rab” kelimesi ile “itaat edilen efendi, reis” kastedilmiştir.⁵⁵ Bu örnekler, Rab kavramının gerek dünyevi gerek ilahî bağlamlarda çok yönlü anlam taşıdığını ortaya koymaktadır.

3.3. الْمُصْلِح (el-Muslih)

Sözlük anlamı itibarıyla "el-Muslih", “ıslah eden”, “arıtıp saflaştırıp olgunlaştıran”, “her şeyi düzelten”, “halden hâle geçirerek düzenleyen”, “terbiye eden” gibi anlamlar taşır. Arapçada bir şeyi düzeltip tamamlayan kişi için; "فَدُّ رَبِّهٖ فَهٗوَ رَبُّ لَهٗ" (O'nu tamamlayıp düzeltilti, ıslah etti; O, o'nu düzelten, ıslah edendir.) denilir.⁵⁶ Bu bağlamda, Rab ismi Arap şiirinde zaman zaman "el-Muslih" anlamında kullanılarak düzenleme, terbiye etme ve ıslah etme kavramlarına işaret eder.

Cahiliye dönemi şairlerinden Nâbîga ez- Zübyânî (öl. 604 [?]), Nu'mân b. Münzir'in hastalığı üzerine yazdığı bir beyitte Rab isminin bu anlamına dikkat çeker:⁵⁷

⁵³ Yûsuf 12/42

⁵⁴ Yûsuf 12/23

⁵⁵ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 4/243; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 4/335; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/798; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 467.

⁵⁶ İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, “rbb”, 336; Abdullah b. Ahmed Neseffî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beirut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 1/6.

⁵⁷ A'lem eş-Şentemerî, *Eş'âru's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*, 220; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67.

وَرَبَّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ وَكَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِيَّةِ نَاصِرًا

“Allah onu en iyisi ile terbiye edip islah etti,

Ve yaratılmışlara karşı onun yardımcısıydı.”

Burada şair, Nu'mân'ın Allah tarafından düzenlenip terbiye edilerek en güzel hâle getirildiğini, onun yarattıklarına karşı bir yardım eli olarak kılındığını vurgular. Bu kullanım, Rab kelimesinin islah eden ve terbiye eden anlamlarının güçlü bir örneğini sunmaktadır.

Hiciv sanatının ustalarından şair Ferezdak b. Gâlib (öl. 114/732) ise şu beytinde Rab isminin bir türevi olan "Merbûb" kelimesine yer vererek bu anlamı işler:

كَأَنَّا كَسَالِنَةٌ حَمَقَاءَ إِذْ حَقَّقْتُ سِلاءَهَا فِي أَدِيمٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ

"Onlar, yağını tabaklanmamış deride muhafaza eden ahmak kadın gibidirler."⁵⁸

Bu beyitte geçen "Merbûb" kelimesi, "el-Muslih" anlamında kullanmıştır.

Bu beyitte "Merbûb" kelimesi, islah edilmemiş veya terbiye edilmemiş bir durumu ifade etmek için kullanılmıştır. Şair, terbiye edilip düzenlenmiş bir yapının önemini vurgularken, bunun eksikliğinin nasıl bir kusur olarak görüldüğüne dikkat çeker.

Bir diğer örnek, Şair sahâbî Amr b. Şe's b. Ubeyd el-Esedî'nin (öl. 20/641) dokunaklı şiiridir. Amr, siyahî bir cariyeden dünyaya gelen oğlu Irâr'ın, karısı tarafından küçümsenip eziyete maruz kaldığını görür. Bu haksızlığa karşı, oğluna sevgi ve şefkatle yaklaşması gerektiğini karısına hatırlatırken, derin bir anlam taşıyan Rab kökünden türeyen ifadelerle seslenir:⁵⁹

فَإِنْ كُنْتُ مَيِّ أَوْ تُرَيْدِينَ صُحْبَتِي فَكُونِي لَهُ كَالسَّمَنِ رَبَّتْ لَهُ الْأَدَمُ

“Eğer benden biriyisen ya da benimle dost olmak istiyorsan,

O'na iyilikte (islah ve terbiye edilerek tabaklanmış) deri içindeki tereyağı gibi ol.”⁶⁰

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 142; İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67.

⁵⁹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve ş-Şu'arâ'* (Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1423), 1/415; Ebû Bekr Muhammed b. el-Ĥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luġa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408), "rbb", 1/67; Cevherî, *Tâcû'l-luġa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, "rbb", 1/131; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Ĥamâse* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "rbb", 1/406; Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, "rbb", 464.

⁶⁰ Deri, içine konulan yağ bozulmaktan korur. Eğer, tereyağının içine konduğu deri bozulursa içindeki yağ da bozulur. Yağın bozulmaması için derinin herhangi bir meyvenin koyulaştırılmış öz suyuyla çeşnilenmesi ve tabaklanmasının iyi yapılması lazım. Güzel kokularla çeşnilenince hem içindeki yağ korur hem de güzel kokmasını sağlar. Bir kişinin güzel ahlaklı olduğu vurgulanmak istendiği zaman "kötü kokmayan tereyağı gibidir" denirdi. Şair, eşinden yağ gibi

Bu beyitte yer alan ifade, Arapların sıvı maddeleri muhafaza etmek amacıyla deri veya tulumlara uyguladığı işleme atıfta bulunmaktadır. Bu işlemde yağ konulacak deri ve tulumlar yasemin çiçeği veya herhangi bir kokulu bitki ile karıştırıp kullanıma hazır hale getirilir ve bu süreç için (رَبِّتِ الدَّهْنَ) (yağ karışımını hazır hale getirdim.) derlerdi.⁶¹ Amr, oğluna yönelik sevgi ve şefkatin de benzer bir dikkatle gösterilmesi gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda dönemin “ıslah” ve “terbiye” kavramlarına atıfta bulunmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’de; Rabbe kulluk edilmesi,⁶² “şirk koşulmadan tek bir ilâh kabul edilmesi”,⁶³ “yaratıklarına yol gösterdiği”⁶⁴ ve bunun neticesinde “takdis” ve “tesbih” edilmesi gerektiği⁶⁵ beyan edilirken “Rab” ismi, “el-Muslih” anlamında kullanılmıştır. Hz. Musa ile Firavun arasında geçen diyalogda Musa şunu söyledi: “Şayet aklınızı kullansanız (anlarsınız ki), O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir.”⁶⁶ İbn Kesir ayeti açıklarken şunu kaydetmektedir: Hz. Musa burada Rabbin doğuyu doğu olarak yaratması ve yıldızları oradan doğacak şekilde düzenlemesi ve batıyı batı olarak yaratması ve gök cisimlerinin oradan batacak şekilde ıslah etmesi; Rabbin muslih ve müdebbir olduğunu gösterir.⁶⁷

3.4. المَدْبِر (el-Müdebbir)

El-Müdebbir, sözlük anlamı itibarıyla; düşünmek, düzenlemek, idare etmek, planlamak, tanzim etmek gibi anlamlara gelen دَبَّرَ kelimesinden üretilmiş bir ism-i faildir. Bu bağlamda مَدْبِر (Müdebbir): “planlayan, düzenleyen, tertip eden, tedbir alan” anlamını taşır. المَدْبِر (el-Müdebbir) ise, “hikmetine uygun, dilediği şekilde yöneten, gözeten, kollayan, düzenleyen anlamında Allah’ın (cc.) esmâ-i hüsnâsından biridir.”⁶⁸ Rab ismi bazı Arap şiirlerinde “Müdebbir” anlamında kullanılmıştır.

yumuşak, nazik ve faydalı olmasını isterken yağ ile deri arasındaki ilişkiyi örnek olarak vermekte, çocuğuna karşı ilişkilerinde anlayışlı ve destekleyici olmasının kendisi ile dostluğunun devamını sağlayacağını ifade etmektedir: Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sîhâhu'l-'Arabiyye*, 1/131; Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Ĥamâse*, 1/99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/406; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 464.

⁶¹ Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sîhâhu'l-'Arabiyye*, “rbb”, 1/31; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rbb”, 1/408.

⁶² el-En'âm 6/102.

⁶³ el-Kasas 28/68.

⁶⁴ Tâhâ 20/49-50.

⁶⁵ el-A'lâ 87/1-5.

⁶⁶ Eş-Şuara 26/28.

⁶⁷ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-Din (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 6/126.

⁶⁸ Ebü'l-Meĥâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Ĥâsen b. Aĥmed el-Makdisî İbnü'l-Mibred, *ed-Dürrü'n-naĥi fi şerhi elfâzi'l-Ĥırâki*, thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye (Cidde: Daru'l-Mücteme', 1991), 3/823; Ahmed Muhtar Abdulhamit Ömer, *Mucemu'l Luġati'l-Arabiyyeti'l-Muâsira* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008),

Bu anlam, Huneyn Savaşı'na dair bir olayda da belirgin bir şekilde karşımıza çıkar. Müslümanların 630 yılında Hevâzinlerle yaptığı Huneyn Savaşı'nda bir ara savaşın Müslümanların aleyhine dönmesi üzerine⁶⁹ henüz Müslüman olmamış olan Safvan b. Ümeyye'nin (öl. 41/661 [?]) söylediği şu sözleri kaydedilmiştir:

فَوَاللَّهِ لَأَنْ يُرَبِّيَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُرَبِّيَ رَجُلٌ مِنْ هَوَازِنَ

"Vallahi, Kureyşli bir adamın benim Rabbinim (amirim, efendim, liderim) olması, Hevâzinli bir adamın (Avfb. Malik en- Nadri) benim idarecim, âmirim olmasından bana daha sevimlidir."⁷⁰

Bu ifadede, Safvan b. Ümeyye'nin Rab kökünden türeyen bir kelime ile Kureyşli bir liderin idare ve yönetimine olan tercihinin dile getirdiği görülmektedir. Bu tercih, onun nazarında "Müdebbir" sıfatına atfettiği düzenleyici ve planlayıcı anlamı vurgular.

Kur'ân-ı Kerîm'de, el-Müdebbir sıfatının yansıması niteliğinde bir kullanım, Yûnus Sûresi'nin 3. âyet-i kerimesinde yer almaktadır:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ .

"Muhakkak ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva ederek işleri düzene koyan Allah'tır..."⁷¹ Bu âyet, Allah'ın kainatı yaratıp başıboş bırakmadığını, aksine her şeyin idare ve düzenini hikmetiyle planlayarak her türlü tedbiri aldığını ifade etmektedir. Göklerin ve yerin altı günde yaratılması, ardından Arş'a istiva edilerek tüm işlerin düzenlenmesi, Allah'ın sonsuz kudret ve hikmetini gözler önüne seren bir tasvirdir. Bu durum, el-Müdebbir sıfatını, varlığın tamamını kuşatan bir yönetim ve düzenleme vasfıyla tanımlamaktadır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, nazil olduğu toplumun diline uygun olarak onların aşına olduğu lafızları kullanmış, bu lafızların anlamlarını bazen daraltmış, bazen genişletmiş, kimi zaman yeni anlamlar yüklemiş, bazen de anlam hatalarını tashih etmiştir. Böylece, Arap toplumunun inançlarını ve anlayışlarını yeniden inşa etme yolunda onların diline ve kültürüne hitap etmiştir. Bu süreçte, Kur'ân'ın Allah'ın varlığını ve birliğini tanıtmaya hedefiyle, "Allah" lafza-i celâlinden sonra en çok kullandığı isimlerden biri, o dönemin Arap toplumunda da bilinen ve kullanılan "Rab" ismi olmuştur.⁷²

"dbr", 1/720-721.

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 28/376.

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, "rbb", 336; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/6; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "rbb", 473.

⁷¹ Ayrıca Bkz. en-Nisâ 3/23; Yûsuf 12/23.

⁷² Sevgi, *Kur'an'da Rubûbiyet*, 2020, 2.

Kur'ân'da "Rab" isminin yaygın bir şekilde zikredilmesi, bu ismin dönemin Arap toplumunda ne denli köklü ve yaygın bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir. İlk dönem ve sonrasındaki Arap şiirleri incelendiğinde, "Rab" isminin gerek Allah'a gerekse başka varlıklara ve nesnelere atfedildiği görülmektedir. Bu şiirlerde, her şeyin yaratıcısı Allah'tan bahsedilirken "Rab" ismi kullanıldığı gibi, insanlara ve nesnelere atfedilen farklı anlamlarla da karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanım çeşitliliği, kelimenin anlam yelpazesinin genişliğini ve toplum üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.

Arap şiirlerinde geçen "Rab" kelimesi üzerine yapılan tetkik, bu ismin çeşitli bağlamlarda farklı anlamlar taşıdığını ortaya koymaktadır. İncelememizde, "Rab" isminin Arap şiirinde genellikle şu anlamlarda kullanıldığı görülmüştür: "el-Ma'bûd", ibadet edilen;⁷³ "es-Seyyid", otorite sahibi, itaat edilen, efendi, reis;⁷⁴ "el-Melik", sahip, mâlik ve idareci;⁷⁵ "el-Muslih", ıslah eden, halden hâle geçirerek düzenleyen, terbiye eden⁷⁶ ve "el-Müdebbir", gözetken ve kollayan.⁷⁷ Bu anlamlar, Arap şiirinin dini, toplumsal ve kültürel yapısıyla sıkı bir ilişki içerisinde şekillenmiştir. Ancak burada belirtilen anlamların yalnızca bizim araştırmamızda tespit edilenlerle sınırlı olduğunu ve bu anlamlarla mutlak bir genelleme yapılamayacağını belirtmek gerekir. Zira böyle bir genelleme, tüm Arap şiirinin eksiksiz bir taramasını gerektirir ki, bu da pratik olarak mümkün değildir. Bu araştırma, "Rab" isminin Arap toplumunda ve şiirinde nasıl anlam bulduğunu keşfetmeye yönelik bir adım niteliğindedir ve gelecekte yapılacak daha kapsamlı çalışmalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

⁷³ İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "rbb", 1/237; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/167.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/141; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/612; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/798; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/142; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67.

⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "rbb", 336; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/67; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/6.


Kaynakça | References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l- mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm*. İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1982.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah el-. *Rûhu'l-me'ânî*. thk. Ali Abdülbari 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Aşkar, İrfan - Tuleymât, Ğazi Muhtar. *Edebu'l-câhilî (Kadayâhu, aĝrâduhu, a'lâmuhu, fûnunuhu)*. Humus: Daru'l-İrşad, 1992.
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'da Rab Kavramı*. Karaman: Karamanoĝlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- A'lem eş-Şentemerî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ Endulusî. *Eş'âru's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*. b.y.: y.y., ts.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aĝmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-. *el- Esmâ ve's- Sifât*. thk. Abdullah Hâşidî. Cide: mektebetu's-Sevâdî, 1993.
- Bulut, Ali. "Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2005), 213-235. <https://doi.org/10.17120>
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çetin, M. Nihad. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul, 2001.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân (Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir Fi'l-Kur'âni'l-Kerîm)*. Beyrut: Daru'l-İlm, 1983.
- Dayf, Ahmed Şevki Abdüsselâm. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, I el-Asru'l-Cahili*. Kahire: Daru'l-Mearif, 27. Basım, 1995.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*. ed. Sadık Armutlu. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Ķâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Maĝdisî ed-Dimeşķî. *er-Ravđateyn fi Aĝbâri'd-Devleteyni'n-Nûriyye ve's-Şalâhiyye*. thk. İbrâhîm ez-Zeybeķ. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1418.
- Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. 'Alî b. Muĝammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî. *Şerĝu Dîvânî'l-Ĥamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Erdoĝan Şamlıoĝlu, Esra. *Kur'an'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Eroĝlu, Ali. "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11 (1993), 326-327.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muĝammed b. Aĝmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luĝa*. thk. Muĝammed 'Avđ Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.


- Fericât, Âdil. *eş-Şu'arâu'l-Câhiliyyüne'l-Evâil*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, 2008.
- Fîruzâbâdî, Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: İhyâu turâsi'l-İslâmî, 1413.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1990.
- Halîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. "Huneyn Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/376. İstanbul, 1998.
- Hossein, Ghannadi. *Kur'an'a Göre Peygamberlerin Risaletinde İlahi Rubûbiyet Tecellileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hüseyin, Taha. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Ḥaşâiş*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyye, ts.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1408.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mucmelu'l-Luğa*. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Muhammed Harun Abdüsselâm. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-Din. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-ilmıyye, 1998.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, 1423.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. 'Abd el-Ḥamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'l-Mîbred, Ebû'l-Meḥâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Ḥasen b. Aḥmed el-Maḳdisî. *ed-Dürrü'n-naḳi fi şerhi elfâzi'l-Ḥırâki*. thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye. 3 Cilt. Cidde: Daru'l-Mücteme', 1991.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser, ts.
- Kassab, Velid. *Dîvânü 'Abdillâh b. Revâḥa ve dirâse fi sîretihî ve şîrih*. Riyad: Daru'l-U'lûm, 1402.


- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Lebîd b. Rabî'a, Ebû 'Aqîl Lebîd b. Rebî'a b. Mâlik el-Âmirî. *Dîvânü Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*. thk. Hamedü Tammâs. b.y.: y.y., 1425.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nas, Hasan. *Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'an'da Rubûbiyet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Neseî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamit. *Mucemu'l Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Özsoy, Naci. "Oryantalist Etkiler Altında Tâhâ Hüseyin ve Klasik Arap Şiirinin Güvenirliliği Üzerinde Yapılan Tartışmalar". *EREN* 3/4 (11 Haziran 2024), 1-8.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin. *el-Eğânî*. thk. İhsan Hasan vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, ts.
- Sevgi, Abdullah. *Kur'an'da Rubûbiyet*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sevgi, Abdullah. *Kur'an'da Rubûbiyet*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğalib el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc vd. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Temizer, Aydın. "Kur'an'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (07 Mart 2014), 39-66. <https://doi.org/10.15370/muifd.50025>
- Ünal, Ömer. "İslam Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dini Motifler". *Şarkiyat Araştırmaları* 9 (1993).
- Wilson, R. D. "The Use of the Terms 'Allah' and 'Rab' in the Koran". *Muslim World* 10/2 (1920), 176-183.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/2 (2006), 1-25.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Hüseyinî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Nevaf el-Cerrah. Beyrut, 2011.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer -ez. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer -ez. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Ahret İnancı Bağlamında Ölüm Kaygısı ve Yasla Başa Çıkma


Fatma Nur BEDİR |  0000-0003-4455-1691 | fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Özden KANTER |  0000-0003-3728-7183 | ozdenkanter@hitit.edu.tr

Doç. Dr. | Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Öz

Ölüm, her canlının mutlaka yaşayacağı temel ve evrensel bir deneyimdir. Ölüm anında ve ölümden sonra ne olacağı ile ilgili bilinmezlik konunun kaygı verici olmasına sebep olabilmektedir. Ölüm karşısında çaresiz hisseden birey bu stresle başa çıkmak için çeşitli yöntemler kullanmaktadır. Dinî inanç ve ritüeller; özellikle ahiret inancı bu yöntemlerdendir. Ahiret kavramı ölümden sonraki yaşama ve ölen kişinin ruhunun ölümden sonra da varlığını devam ettireceğine dair bir açıklama sağlar. Ancak bu inançların etkisi, bireyin inançlarına, kültürel arka planına ve kişisel deneyimlerine bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Bu çalışmanın konusu ahiret inancının ölüm kaygısı ve yasla başa çıkma yöntemleri üzerindeki etkilerini incelemektir. Bu bağlamda, ölüm kaygısının inançlı ve inançsız bireylerde nasıl farklılık gösterdiğinin ve ahiret inancına sahip olmanın ya da olmamanın yas sürecini nasıl etkilediğinin, her iki grup açısından karşılaştırmalı olarak incelenmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Katılımcılar amaçlı örneklem ve kartopu örneklem yöntemleri ile belirlenmiştir. Mülakatlardan elde edilen veriler içerik analizi ve betimsel analiz metotları ile incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre inançsız bireyler, ölümün doğal bir süreç olduğunu kabul ederek daha hedonist bir yaklaşım sergilemektedirler. Ölüm kaygıları daha çok “geride bırakılanlar, sevilenlerin ölümü, yok olma korkusu, acı çekme korkusu ve ölümün zamanı, yeri ve şekli” gibi konularda yoğunlaşmaktadır. İnançlı bireyler de aynı kaygıları taşımanın yanında ek olarak ahirete hazırlık ve kabir azabı gibi dinî temelli korkular yaşamaktadır. İnançsız bireyler “dikkat dağıtarak, kaybedilen kişiyi anarak ve yalnız kalarak” yas süreciyle başa çıkmaya çalışmakta iken inançlı katılımcılar bunların dışında “inkâr etmek, dua etmek ve Kur’an okumak” gibi yöntemlerle yas sürecini yönetmektedir. Literatürün tersine cenaze ve defin ritüelleri inançlı ve inançsız bireylerde yaslı kişinin ihtiyacı olan mahremiyet ve sükuneti ihlal edip dikkat dağıtarak olumsuz duygulara yol açabilmektedir. Bununla birlikte bir yakını kaybeden kişi, ailedeki rollerin değişmesiyle daha fazla stres ve keder hissedebilmektedir; çünkü sevilen kişinin kaybıyla birlikte çocukluk anıları, yaşam tarzı, kimlik, yakınlık, anlam duygusu ve güvenlik gibi birçok önemli şey de kaybedilmiş olur. Bunun yanı sıra ölümlerle yüzleşmenin kişisel gelişimi ve dönüşümü destekleyebileceği de ulaşılan sonuçlar arasındadır. Bir yakını kaybetmek her ne kadar acı verici bir deneyim olsa

da hissedilen keder ve üzüntü büyüme ve gelişmeyi teşvik edebilir. İnançlı ve inançsız bireylerin ölüm ve yas sürecine bakış açıları farklılık gösterse de her iki grup dünyadan kopmama isteği taşımaktadır. Bunun yanında, yas sürecinde duygusal ve sosyal desteğin niteliğinin önemli olduğu vurgulanabilir.

Anahtar Kelimeler


Din Psikolojisi, Kelam, Ölüm, Ahiret, Başa Çıkma

Atıf Bilgisi


Bedir, Fatma Nur – Kanter, Özden. “Ahiret İnanıcı Bağlamında Ölüm Kaygısı ve Yasla Başa Çıkma”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 434-469. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.04>


Geliş Tarihi	03.08.2024
Kabul Tarihi	25.10.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Etik onay, Hitit Üniversitesi, Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 30.04.2024 tarihli ve 2024-11 numaralıdır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Araştırmanın tasarımı, veri toplanması, veri analizi, makalenin yazımı, tashihi ve geliştirilmesi sorumlu yazar Fatma Nur Bedir ve ikinci yazar Özden Kanter tarafından ortak bir şekilde gerçekleştirilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Death Anxiety and Coping with Grief in the Context of Belief in the Hereafter


Fatma Nur BEDİR |  0000-0003-4455-1691 | fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

Assistant Prof. | Hitit University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion |
Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Özden KANTER |  0000-0003-3728-7183 | ozdenkanter@hitit.edu.tr

Associate Prof. | Hitit University, Faculty of Theology, Department of Kalam | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Abstract

Death is a fundamental and universal experience for every living being. The uncertainty of what happens at the moment of death and what happens after death can make the subject a source of anxiety. Individuals who feel helpless in the face of death use various methods to cope with this stress. Religious beliefs and rituals, especially belief in the afterlife, are among these methods. The concept of afterlife provides an explanation for life after death and that the soul of the deceased will continue to exist after death. However, the impact of these beliefs may vary depending on the individual's beliefs, cultural background and personal experiences. The subject of this study is to examine the effects of belief in the afterlife on death anxiety and coping with grief. In this context, it was aimed to examine comparatively how death anxiety differs in believers and non-believers and how having or not having a belief in the afterlife affects the grief process in terms of both groups. In this study, in which qualitative research method was used, semi-structured interview technique was used as a data collection tool. Participants were selected through convenience sampling, purposeful sampling and snowball sampling methods. The data obtained from the interviews were analyzed by content analysis and descriptive analysis methods. According to the results obtained, non-believers exhibit a more hedonistic approach by accepting that death is a natural process. Their concerns about death are mostly concentrated on issues such as "those left behind, death of loved ones, fear of extinction, fear of suffering and the time, place and manner of death". In addition to having the same concerns, believers also experience religious-based fears such as preparation for the hereafter and grave torment. While non-believers try to cope with the grief process by "distracting themselves, remembering the deceased and being alone", believers manage the grief process by "denying, praying and reading the Qur'an". Contrary to the literature, funeral and burial rituals can cause negative emotions in believers and non-believers by violating the privacy and calmness that the bereaved person needs and distracting them. However, the person who loses a loved one may

feel more stress and grief with the change of roles in the family; because with the loss of a loved one, many important things such as childhood memories, lifestyle, identity, closeness, sense of meaning and security are also lost. It was also found that facing death can support personal development and transformation. Although the loss of a loved one can be a painful experience, the grief and sadness felt can encourage growth and development. Even though the perspectives of believers and non-believers on death and the mourning process differ, both groups have a desire not to be cut off from the world. While non-believers develop more rational and hedonistic approaches to death, believers try to cope with death through religious beliefs and rituals. No psychological disturbance was observed in both groups after the losses. In addition, it can be emphasized that the quality of emotional and social support is important.

Keywords

Psychology of Religion, Theology, Death, Hereafter, Coping

Citation

Bedir, Fatma Nur – Kanter, Özden. “Death Anxiety and Coping with Grief in the Context of Belief in the Hereafter”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 434-469. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.04>

Date of Submission	03.08.2024
Date of Acceptance	25.10.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethical approval was granted by Hitit University, Non-Interventional Research Ethics Committee and dated 30.04.2024 and numbered 2024-11. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	The research design, data collection, data analysis, writing, editing and development of the article were carried out jointly by the first author Fatma Nur Bedir and the second author Özden Kanter.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Öleceğinin farkında olan tek canlı insandır. Dolayısıyla insan öleceğini bilerek; ölüme doğru yaşar. Ölüm ve ölümden sonra ne olacağı ile ilgili bilinmezlik konunun kaygı verici olmasına sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra İslam ve diğer birçok dinin inanç sisteminde ahiret kavramı, ölümden sonraki yaşama ve ölen kişinin ruhunun ölümden sonra da varlığını devam ettireceğine dair bir açıklama sağlar. Bu durum, birçok kişi için ölümlle başa çıkma süreçlerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Dolayısıyla ölümlle ilgili inançlar ölen kişinin sevdikleriyle bir araya gelme umudu, ruhunun huzura kavuştuğu ve duruma göre acılarının dindiği ya da adaletin yerini bulacağı gibi unsurları içerebilir. Bu inançlar da yas sürecinde bireye teselli ve umut verebilir. Ancak ahiret ile ilgili farklı inanışlar vardır. Bazıları için bu inançlar güçlü bir destek ve teselli kaynağı iken diğerleri için karmaşık ve yetersiz olabilir. Dolayısıyla ahiret inancının yas sürecindeki etkisi kişinin inançlarına, kültürel arka planına ve kişisel deneyimlerine göre değişebilir.

Ölüm konusunda yapılan çalışmaların çoğunlukla ölüm kaygısı ve yas süreçlerinin dindarlıkla olan ilişkisine yoğunlaştığı görülmektedir.¹ Bununla birlikte dindar olmayan ya da inançsız bireylerin ölüm kaygısı ve yas süreçlerindeki tutumlarına dair literatür oldukça sınırlıdır. Özellikle dindar olmayan bireyler ve Batılı veya İbrahimî olmayan kültürler üzerinde yapılan çalışmaların eksikliği bu alanda daha fazla ampirik veriye ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır.² İnançsız bireylerin bu süreçlerle nasıl başa çıktığı, hangi psikolojik ve sosyal kaynakları kullandığına dair daha fazla kanıt ve veri ihtiyacı bulunmaktadır. Türkiye’de yapılan sınırlı sayıda çalışmadan biri, Said Sami’nin ateist ve inanç sahibi bireylerin, sevdiklerinin ölümünden sonra yaşadıkları süreçleri karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmadır.³ Bununla birlikte Hayati Hökelekli’nin *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* isimli çalışmasında az sayıda inançsız katılımcının ifadelerine yer verilmiştir.⁴ Ateist bireylerin ölümlle ilgili düşüncelerinin yer aldığı bir diğer çalışma ise Derya Gülfil tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵ Türkiye gibi Müslüman çoğunluklu bir toplumda, inançsız bireylerin yas süreçlerine dair yapılan araştırmaların az olması, bu bireylerin kültürel

1 Bk. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000); Mehmet Çınar, “Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017), 57-74; Nurdan Yağlı, “Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi Üzerine Psikososyal Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 15/6 (2020), 925-947; Said Sami, *Ateistler de Yas Tutar* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021); Kenan Alparşlan, “Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 529-552; Zehra Işık, *Ölümlle Büyüme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022).

2 Bk. Jonathan Jong vd. “The Religious Correlates of Death Anxiety: A Systematic Review and Meta-Analysis”, *Religion, Brain & Behavior* 8/1 (2018), 4-20.

3 Bk. Sami, *Ateistler de Yas Tutar*.

4 Bk. Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017).

5 Bk. Derya Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2019).

normlara nasıl uyum sağladıkları veya bu süreçlerde nasıl bir zorluk yaşadıkları konusunda önemli bir bilgi açığı yaratmaktadır. Dolayısıyla bu boşluk, inançsız bireylerin ölüm algıları ve yas süreçlerine dair daha fazla araştırmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, inançlı ve inançsız bireylerin ölüm ve yas süreci karşısındaki tutumlarını, kaygılarını ve başa çıkma stratejilerini daha derinlemesine anlamayı, bu süreçlerin psikolojik etkilerini ortaya koymayı ve literatüre önemli bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

İnançsız bireylerin yas süreçlerini ele alan bazı önemli kaynaklar ve çalışmalar bulunmaktadır. Çalışmalarının, doğaüstü inançları reddeden seküler ve varoluşsal bir dünya görüşüne dayandığını söyleyen Irvin Yalom,⁶ ölüm kaygısının temel bir kaygı olduğunu savunmaktadır.⁷ *Existential Psychotherapy* adlı eserinde Yalom, ölüm korkusunun insan davranışlarını nasıl yönlendirdiğini ve insanların bu kaygı ile nasıl başa çıktıklarını açıklamaktadır. Ölümle yüzleşmenin terapötik bir etkisi vardır.⁸ Yalom'a göre ölümün farkındalığı kişiyi önemsiz işlerden uzaklaştırarak hayata derinlik ve farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır.⁹ Ölüm kişiye varoluşun ertelenemeyeceğini hatırlatmaktadır.¹⁰ Yalom ayrıca ölüm kaygısının bireyleri daha anlamlı bir yaşam arayışına yönlendirebileceğini savunmaktadır. Yani bireyin yaşamı anlamlı hâle geldikçe ölüm korkusu azalmaktadır; tatmin ve hayatın iyi yaşandığı hissi ölüm korkusunu hafifletmektedir.¹¹ O, başkalarıyla kurulan ilişkilerin; onların hayatına katkıda bulunmanın, vermenin ve dünyayı başkaları için iyi hâle getirmenin güçlü bir anlam kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.¹² Kurulan bu anlamlı bağlantılar ve derin ilişkiler ölüm korkusunu hafifletebilir.

Beş aşamalı yas modeli (inkâr, öfke, pazarlık, depresyon, kabullenme) ile tanınan psikiyatrist Elisabeth Kübler-Ross ise ölümcül hastalığa sahip bireylerin ve kayıp yaşayanların duygusal tepkilerini anlamaya yönelik ele aldığı *On Death and Dying* adlı eserinde inançsız bireylerin de ölümle başa çıkma süreçlerine değinmiştir. Kübler-Ross çalışmasında ölümle yüzleşirken dindar ve dini olmayan hastalar arasında büyük oranda bir fark olmadığı tespit etmiştir. O, içsel olarak güçlü bir inanca sahip çok az sayıda kişinin bu süreçte inançlarından fayda sağladığını, aynı şekilde gerçek ateistlerin de inançsızlıklarında aynı huzuru bulduğunu ifade etmektedir. Hastaların çoğu ise bu ikisinin arasında ve bir tür dinî inanca sahip olmalarına rağmen bu inanç onları çatışma ve korkudan uzak tutmaya yetmemiştir.¹³

6 Irvin Yalom, *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death* (San Fransisco: Jossey-Bass, 2008), 187.

7 Irvin Yalom, *Existential Psychotherapy* (USA: Basic Books, 1980),188.

8 Bk. Yalom, *Existential Psychotherapy*, 159-211.

9 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 160.

10 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 162.

11 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 208.

12 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 434.

13 Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and*

Din, ölüm kaygısı ve yas sürecinde güçlü bir başa çıkma mekanizması sunarken, inançsız bireylerin bu tür mekanizmalar olmadan nasıl bir yol izlediği önemli bir sorudur. Çalışma inanç ve inançsızlık arasındaki bu psikolojik farklılıkları daha iyi anlamayı hedeflerken bu temel problem ışığında şu sorulara da yanıt aramaktadır: Ölüm kaygısı hangi temeller üzerine kurulmuştur ve bu kaygıyı azaltmada inançlar nasıl bir rol oynamaktadır? İnançlı ve inançsız bireyler yas sürecinde hangi başa çıkma yöntemlerini tercih etmektedir? Cenaze ve defin işlemlerinin inançlı ve inançsız bireyler üzerindeki psikolojik etkileri nasıldır? Ahiret inancı ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi, bireylerin ölüm karşısındaki psikolojik süreçlerinin anlamak, yas sürecine dair derin bir kavrayış geliştirmek ve toplumda bu konudaki genel yaklaşımları şekillendirmek açısından büyük bir öneme sahiptir. Çalışmanın sonuçları hem psikolojik danışmanlık hem de yas süreçleriyle ilgili destek hizmetlerinin geliştirilmesine yönelik yeni yaklaşımlar sunabilir.

1. Ölüm

Hayatı boyunca, yaratılan her varlığın yok olduğuna tanıklık eden insan kendisi ile ilgili sorular sormuş ve cevaplar aramıştır. Ölüm sonrası biyolojik bozulma ve yok olma süreci somut olarak bilirse de ölümün bir yok oluş olup olmadığı ve varlığın nasıl devam edeceği soruları hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Her dönemde ve inanç biçiminde o, ölümün yok oluş anlamına gelmemesini istemiş, bu isteği de dinî inanışının öğretileri ile desteklenmiştir. Gerek Pagan gerekse vahiy kaynaklı inanışlarda, ölümün bir yok oluş olmadığı; kişinin dünyadaki davranışlarına göre ölüm sonrası daha iyi veya daha kötü bir hayata devam edeceği inancı süregelmiştir. Dünyadaki yaşamın ölümle nihayetlenmesini kabullenemeyen insan geliştirdiği mitlerle ölümden sonraki yaşamla ilgili tasavvurlar oluşturmuştur.¹⁴ Mitlerin birçoğunda ölümler diyarı yerin altında soğuk ve karanlık tasvir edilmiş, olağanüstü güçlere sahip tanrı veya tanrıçalar sevdiklerini yeryüzüne geri getirmek¹⁵ veya ölümsüzlüğü bulmak¹⁶ için bu diyara yolculuklar yapmıştır. Sümer mitolojisinde tanrıça İnanna ölen eşi Dumuzi'yi yeraltından geri getirmek için mücadele etmiş,¹⁷ Gilgameş destanında Gilgameş ise dostu Endiku'nun ölümünün acısına dayanamayarak ölümsüzlüğü aramak için meşakkatli bir yolculuğa çıkmıştır.¹⁸ Sümer mitolojisinde tanrıça İnanna bu yolculuğu yaparken Yunan mitolojisinde bu isim tanrıça Demeter'e dönüşmüştür.¹⁹ Her ne kadar kahramanların isimleri değişse de konu aynı

Their Own Families (UK: Routledge, 2009), 215.

14 Albert Champdor, *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984), 27.

15 Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology* (Globalgreybooks, 1961), 115.

16 Stephen Herbert Langdon, *The Mythology of All Races* (Newyork: Cooper Square Publishers, 1964), 216.

17 Kramer, *Sumerian Mythology*, 159.

18 Muazzez İlmiye Çığ, *Gilgameş Tarihte İlk Kral Kahraman* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 56.

19 William Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say Yayıncılık, 2018),

merkezde kalmıştır. Acı veren kayıplara sebep olan ölümün çaresini bulma temennisini hemen hemen bütün toplumların mitlerinde görmek mümkündür.

İnsanoğlunun akıl ve irade özelliklerini kullanarak gerek somut gerekse düşünsel bağlamda üretim faaliyetlerinde bulunması, onun imar ettiği dünyadan vazgeçmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple dünya hayatının devamı niteliğindeki ahiret inancı insanın emeklerinin ziyan olmayacağı inancını güçlendirmektedir. Bu doğrultuda ahiret inancına ait öğretilerin, dünyada insanın fillerinden sorumlu olması prensibi etrafında oluşturulduğu ifade edilebilir.²⁰

2. Müslüman Gelenekte Ahiret İnancı

Ahiret kavramı, evvel kelimesinin zıddı olarak anlamlandırıldığı gibi, dünya hayatından sonraki hayat anlamında “dârü'l-âhire” şeklinde de kullanılmaktadır.²¹ Türkçede sıkça kullanılan öteki dünya²² ifadesi insanın dünya hayatı ile sınırlı bir varlık olmadığı, ölüm ile başka bir yaşantının başlayacağı inancının göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahiret inancının en temel dayanağı, insanın yaratılışındaki maksat ve hikmettir. Kelamcılar, insanın yaratılışı ve geçiciliği gibi konuları ele alarak, insanın bu hayatta yaratıcısının kendisinden beklentilerini yerine getirmesinden sonra başka bir hayata geçeceğine vurgu yapmaktadırlar. Bu argüman, dünya hayatının ardından bir ahiret hayatı olduğuna dair kullanılan delillerden birisidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış maksadından bahsedilirken onun Allah'a kulluk için yaratıldığı,²³ yaratıldıktan sonra başıboş bırakılmadığı²⁴ ve imtihan edilerek ahirette dünyadaki amellerine göre muamele göreceği²⁵ açıkça belirtilmektedir.

Kur'an'da dünya hayatının geçici olduğu,²⁶ ahiret yurdunun asıl hayat olduğu,²⁷ takva sahibi olanlar için ahiretin daha hayırlı olduğu²⁸ ifade edilmektedir. Elbette ki Kur'an'daki bu anlatımlar insanın dünya hayatına sırt çevirmesi, üretim ve imar faaliyetlerinde bulunmaması gerektiği anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın, insanın içinde yaşadığı dünya ve birbirleri ile olan ilişkilerini düzenlemesi ve bu doğrultuda yönlendirmesi, onu

242.

20 Özden Kanter, *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağıb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı* (İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2017), 256.

21 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müredât fî Çaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil İ'tânî (Beyrut: Dâru'l Maarife, 1431/2010), 23.

22 Orhan Acıpayamlı, *Halkbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1978), 31.

23 ez-Zâriyât 51/56.

24 el-Kıyâmet 75/36.

25 Hûd 11/7.

26 el-En'am 6/32.

27 el-Ankebût 29/64.

28 el-En'am 6/32; Yûsuf 12/109.

dünyadan soyutlamadığını, fakat bu nimetlerin süresinin sınırlı olduğunu²⁹ göstermektedir.³⁰ Dünya nimetlerinin geçiciliği ve sınırlılıklarının özellikle vurgulanmasının insanın ahiret gerçekliğini göz ardı eden bir yaklaşımdan uzak durmasını sağlamak için olduğu ifade edilebilir. Zira Kur'an'daki ahiret hayatı anlatımları, Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve mutlak kudret sahibi olduğu inancı üzerine yoğunlaşır; zamanı geldiğinde mevcut düzenin yok olup, ahirette cennet veya cehennemde yaşamın devam edeceği vurgulanır.³¹

Ahiret inancı, Kur'an'da sıkça vurgulanan ve Ehl-i Sünnet kelimelerinde "usûl-i selâse" olarak isimlendirilen üç temel iman esası arasında yer almaktadır. Kelam literatüründe akliyyat olarak isimlendirilen akli çıkarsamalarla ulaşılan bilginin yanında sem'iyat denilen nakli çıkarsamalarla bilgi sahibi olabileceğimiz konulardan birisi de ahirettir. İnsan, duyu organları aracılığıyla dünyada algıladığı durumları anlamlandırabilirken, şahit olmadığı olaylar hakkında ancak dünya hayatına dayanarak benzer çıkarsamalar yapabilir. Bu sebeple sem'iyat konusu olmakla birlikte ölümden sonraki yaşam ile ilgili kavramların akılla izah edilebilir yönleri de alimler tarafından ele alınmıştır. Râzî, ahiret ile ilgili meâd, haşr ve neşr gibi konuların bir kısmının tamamen akli, bir kısmının ise tamamen nakli olduğunu belirtmektedir. Tamamen akli olanları Allah'ın kudreti gereği âlemin yok olup sonra yeniden var edilmesinin imkânı gibi insanın da ölümünden sonra diriltilmesinin akli olarak mümkün olduğu şeklinde ifade etmektedir. Semiyât'ı ise üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım, kıyametin kopacağı zaman meydana gelecek hâllerdir. İkinci kısım, kıyamet kopacağı zaman Sûr'a üflenmesinin, canlıların ölmesinin, göklerin ve yıldızların yıkılıp dökülmesinin, ruhanî ve cismanî varlıkların ölümünün nasıl olacağı konularıdır. Üçüncü kısım ise kıyamet kopup mahşerde insanların amellerinin değerlendirildikten sonra karşılaştıkları durumlardır. Bu konular yaratılanların beklemelerinin nasıl olacağı, şahitlik edecekleri durumların niteliği, meleklerin ve peygamberlerin orada bulunmalarının keyfiyeti, hesabın, amellerin tartılmasının nasıllığı, cennete ve cehenneme giden insanların özellikleridir. Cennet ve cehennem ehlinin oralardaki hâlleri, konuşmaları ve davranışları da bu kısımda değerlendirilebilir.³²

Ahiret hayatı ile ilgili ayetler, Allah'a ve onun vahyettiklerine iman eden kişi için mutlak doğrudur. Bununla birlikte insanın varoluşunun ölüm ile nihayetleneyeceği endişesi, gerçekliğini bilmekle birlikte tecrübe edememesinden hareketle anlaşılabilir bir kaygıdır. Kur'an muhatabının bu endişeli hâlini de dikkate alarak insanın ölümlü yok olmayacağı ve dünyadaki fiillerinin de heba olmayacağı başka bir hayatın gerçekliğinden bahsetmektedir. Ölümden sonraki hayat yeryüzündeki somut gerçekliğe benzetilerek bahçe sözcüğü ile

29 el-Kasas 28/60.

30 Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 81.

31 Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, 81.

32 Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1433/2012), 1/268.

ifade edilmektedir. Bu ifade şekli insanın kavrayışının yetersiz kalacağı durumları somutlaştırarak zihninde kısmen de olsa tasvir edebilmesini sağlamaktadır.³³ Ahiretteki nimet ve azap unsurlarının, dünyada bilinen cisim ve durumlara benzetilerek anlatılması, zihinde bu olguların güncel kalmasını sağlamak için etkili bir yöntemdir.³⁴ Allah'ın vafsinin yaratmış olduğu mahluklar tarafından anlaşılıp ispatlanması gibi ahiret sevabının ve ahirette bulunan lezzet ve azabın dünyada bilinen mevcut manalara nispet edilerek teşbih yapılması insanın idrak edebilmesi için zorunludur. Bu durum ahiret hayatının anlatılması ve anlaşılması konusunda akli ve nakli delilin mecbur olmasını gerekli kılmaktadır.³⁵ Dünya ve ahiret hayatındaki fiil ilişkisi insanın dünya hayatındaki davranışları üzerinde bir kontrol etkisi yapmaktadır. Kur'an'ın muhatabına bu yaklaşımı, insanın dünyadaki varlığına bir anlam kazandırmakta ve onu olumlu davranış sergilemeye ve öldükten sonra cenneti kazanmaya yönlendirmektedir.³⁶ Zira Kur'an'daki ahiret tasvirleri cennette süresiz ve sınırsız zevkler, cehennemde de azap şeklindedir.³⁷ Kur'an'daki tasvirler, insanın Peygamber ve vahiy aracılığı ile birey ve toplum yararına olan davranışları yapıp yapmama konusundaki seçiminin sonuçlarının hatırlatılması bağlamında yorumlanabilir. Zira insan, yaratılışında mevcut olan seçme özgürlüğünü kullanarak olumlu veya olumsuz fiil işleyebilir. Bu durumda fiilin karşılığını vaad edildiği şekilde göreceğinin şuuru içerisinde olacaktır. Kur'an'da Allah'ın vaad ve vaidinin kişinin fillerinin neticesi olacağı ve ahirette elde edeceği nimet ve azabı dünyada kendi fiilleri ile hak ettiği sıklıkla belirtilmiştir.³⁸ Bu sebeple Kur'an, insanı sürekli olarak amelleri ile ahiret hayatına yatırım yapması³⁹ için teşvik etmektedir.

Ahiret hayatı, ilahi adaletin tecelli ettiği bir alandır. Allah insanların dünya hayatında yaptıkları tüm eylemleri gözlemleyen bir hâkimdir ve bu eylemlere göre onların ahiretteki durumlarını belirler. İnanan insan, duygu, düşünce ve arzularını kendisinden bile gizlemeye çalışsa, Allah'ın ilminin kuşatıcılığı ile her bilgiye vakıf olduğunu bilerek sorumluluklarını yerine getirme konusunda daha hassas olmak zorundadır. Bu sebeple dünya hayatı insanın kontrollü yaşamasının yanında hatalarını telafi etmesi için de fırsat olarak değerlendirilebilir. Ahiret inancı, yaratıcının adaleti gereği olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, adaletsizliklerin ahirette telafi edileceği Kur'an'daki ahiret inancı argümanlarından biridir. Çünkü gerçek adaletin ve hedeflenen ahlakın temin edilmesi, sadece bu dünya ile değerlendirilemeyecek niteliktedir. Kur'an'ın insanlar için bir uyarıcı

33 Râğib el- İsfehâni, *el-İtikâdât*, thk. Şimran el-İclî (Beyrut: y.y., 1431/2010), 241.

34 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an* (Kahire: Daru't-Turâs,1973), 80.

35 Mâtürîdî Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 95.

36 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 82.

37 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 106.

38 Âl-i İmrân 3/182; el-Mâide 5/80.

39 el-Haşr 59/18.

ve müjdeleyici olarak gönderildiği⁴⁰ iyiliklerin karşılığının ahiret hayatında cennet, kötülüklerin karşılığının da azap olacağı⁴¹ belirtilmektedir. Bu doğrultuda peygamberler, insanın ahiret hayatına hazırlanmasında onlara vahyi ileterek ve yaşantısında örneklik oluşturarak rehberlik etmektedir. Kur'an'da⁴² belirtildiği üzere peygamberlerin vahyi aldıkları şekliyle iletip iletmeme alternatifleri olmamasına rağmen, bunun bile teyit edileceği ve toplumun da buna uygun yaşayıp yaşamadıkları konusunda hesap verecekleri belirtilmektedir. Ahiret inancı ile ilgili itikadi argümanların aslında tüm iman konularını kapsadığını söylemek doğru kabul edilebilir. Zira Allah'ın yoktan var etmesi ile başlayan insanın yaşam serüveni, Allah'ın varlık ve kudretini kavrayabilecek yetkinlik ve peygamberlerin rehberliği ile Allah'ın vaad ve vaidinin mutlaklığı, onun adaletinin sadece bu yaşamla sınırlı kalmadığı ve inşa edilen yaşamın ölümden sonra ebedi olarak süreceği gerek akıl gerekse vahiy ile anlaşılmaktadır.

3. Yöntem

Ölüm, karmaşık ve zorlayıcı bir konudur. Dolayısıyla, bu konuyu nitel yöntem kullanarak çalışmak, bireylerin ölümlerine ilgili deneyim, düşünce ve inançlarını derinlemesine anlamak açısından önem taşımaktadır. Bu araştırma hem teorik hem de saha araştırmasını kapsayan iki boyutlu nitel bir çalışmadır. Teorik kısımda, ölüm ve ahiret konularına dair veriler dokümantasyon yöntemi ile toplanmış, uygulama kısmında ise görüşme yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmada kullanılan desen, durum çalışmasıdır; bu desen, araştırmacının bir durumu, olayı, süreci ya da bir veya birden fazla bireyi derinlemesine analiz ettiği bir araştırma yöntemidir.⁴³

Katılımcılar, amaçlı örneklem ve kartopu örneklem teknikleriyle seçilmiştir. Amaçlı örneklem, araştırma sorularına en iyi yanıt verebilecek kişi, ortam veya etkinliklerin bilinçli olarak seçilmesini gerektirir.⁴⁴ Bu yöntemin temel hedeflerinden biri küçük örneklerde popülasyonu daha doğru yansıtmaktır. Nitel çalışmaların küçük örneklemeleri, popülasyonun ortalama üyelerini doğru yansıtacak şekilde özenle belirlendiğinde, rastgele oluşturulmuş benzer büyüklükteki örneklemelere kıyasla daha güvenilir sonuçlar elde edilebilir.⁴⁵ Yani bu yöntemle, katılımcı çeşitliliği ve popülasyonun genel üyelerini temsil etmesi amaçlanır.⁴⁶ Kartopu örneklem ise ilk katılımcılardan

40 İbrâhîm 14/52.

41 en-Nisâ 4/122; el-Bakara 2/24.

42 el-A'râf 7/6-7.

43 John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 4.

44 Joseph A. Maxwell, *Nitel Araştırma Tasarımı; Etkili Bir Yaklaşım*, çev. ed: Mustafa Çevikbaş, (Ankara: Nobel Yay., 2018), 97.

45 Maxwell, *Nitel Araştırma Tasarımı*, 98.

46 Maxwell, *Nitel Araştırma Tasarımı*, 98.

referansla diğer katılımcılara ulaşma yöntemidir.⁴⁷ İnanç, kişisel ve mahrem bir konu olduğundan, bireyler inanç durumlarını gizleyebilirler. Bu nedenle, çalışmaya uygun katılımcılara ulaşmak amacıyla araştırmacılar kartopu örneklem yöntemini tercih etmiştir. Bu yöntem kapsamında, araştırmacılar ilk etapta yakın çevrelerindeki uygun kişilere ulaşmış ve bu kişilerin aracılığıyla, inançsız ve yakınına kaybetmiş diğer bireylerle bağlantı kurmuştur. Kartopu örneklem yöntemi, bu tür hassas gruplara erişim sağlamada etkili bir yöntem olarak tercih edilmiştir.

Veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Veri toplama aşamasından önce Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulunun 30.04.2004 tarihli 2024-11 sayılı kararına göre etik kurul izni alınmıştır. Araştırma verileri, 2024 Mayıs-Haziran ayları içerisinde toplanmıştır. Araştırmamızda derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler içerik analizi ve betimsel analiz metotları ile incelenmiştir.

Yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanırken, alanında uzman bir akademisyenin görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliğini artırmak amacıyla, veri analizi sürecinde önce çalışmanın iki araştırmacısı verileri bağımsız olarak incelemiş ve kategorileri belirlemiştir. Daha sonra, araştırmacılar bir araya gelerek kategoriler ve kavramlar üzerinde tartışmış ve analiz son haline getirilmiştir. Analizin tutarlılığı ve geçerliliğini değerlendirmek amacıyla, din sosyolojisi alanında uzman üçüncü bir akademisyenin görüşleri de alınmıştır. Katılımcıların kimlik bilgileri gizli tutulmuş, her katılımcıya görüşme sırasına göre “K1, K2...” gibi numaralar atanmıştır. İnanç durumlarını ayırt etmek amacıyla “İnançlıK1, İnançsızK2” şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Görüşme metinlerinde, araştırmacı tarafından yöneltilen sorular köşeli parantez “[...]” içinde gösterilmiştir.

3.1. Katılımcıların Özellikleri

Araştırmamıza 10 inançlı ve 10 inançsız olmak üzere bir yakınına kaybeden toplam 20 kişi katılmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri aşağıdaki tablolarda sunulmuştur. Araştırmada katılımcıların yakın kayıplarıyla ilgili herhangi bir süre sınırlaması yapılmamıştır. Bunun nedeni, kayıp sonrası yaşanan duygusal süreçlerin bireyden bireye farklılık göstermesi ve zamanla sınırlı olmamasıdır. Görüşmeler sırasında elde edilen bulgular, kaybın üzerinden geçen süreden ziyade, kaybedilen kişi ile olan ilişkinin derinliği ve bu ilişkinin birey üzerindeki etkisinin daha belirleyici olduğunu ortaya koymuştur.

İnançsız katılımcıların 4’ü kadın, 6’sı erkek olup, yaş ortalamaları 34,3’tür. Eğitim seviyeleri yüksektir; 5 kişi üniversite, 4 kişi lisansüstü ve 1 kişi lise mezunudur. Birçoğu doğrudan ateist olduğunu ifade ederken, kendisini deist, agnostik ya da inançsız şeklinde

47 Raymond M. Lee, *Doing Research on Sensitive Topics*, (Devon: Sage Publication, 1993), 65.

tanımlayanlar da olmuştur. Fakat hepsinin ortak noktası ölümden sonra yaşama inanmamalarıdır.

Tablo 1. İnancızsız Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Kayıp Yakınlığı	Kayıp Süresi
K1	36	Kadın	Lisansü	Büyükanne/Arkad	4 yıl
K2	36	Erkek	Lisans	Baba/3 arkadaş	16/12/9/6
K3	39	Kadın	Lisansü	Baba	9 ay
K4	40	Erkek	Lisans	3.derece	17/10 ay
K5	34	Erkek	Lisans	Büyükbaba	16 ay
K6	29	Erkek	Lisans	Babanın babası	2 yıl
K7	37	Erkek	Lisans	Anneanne/Babaan	15 yıl
K8	39	Kadın	Lisansü	Anneanne/Dede	6 yıl/8 ay
K9	22	Erkek	Lise	Anne	20 ay
K10	31	Kadın	Lisansü	Anneanne/Dede	6 yıl/9 ay

İnançlılardan 5'i kadın, 5'i erkektir ve yaş ortalamaları 39,6'dır. Eğitim seviyesi yüksektir; 5 kişi üniversite ve 4 kişi lisansüstü ve 1 kişi lise mezunudur.

Tablo 2: İnancı Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Kayıp Yakınlığı	Kayıp Süresi
K1	41	Kadın	Lisans	Anne	1 yıl
K2	41	Erkek	Lisans	Baba	12 yıl
K3	33	Kadın	Lisans	Baba	10 yıl
K4	35	Kadın	Lisansüstü	Baba	1 yıl
K5	48	Kadın	Lisansüstü	Baba	2 yıl
K6	40	Kadın	Lise	Anne/Baba	16/17 yıl
K7	50	Erkek	Lisansüstü	Baba	3 yıl
K8	26	Erkek	Lisans	Ağabey	3 yıl
K9	41	Erkek	Lisansüstü	Baba	4 yıl
K10	41	Erkek	Lisans	Ağabey ve	1,5 yıl

4. Bulgular

4.1. Ölüm Kaygısı

İnançsız katılımcılardan 5'i, ölümün kendileri için kaygı verici bir durum olmadığını belirtmiştir. Bu katılımcıların, genel olarak ölümü hayatın doğal döngüsünün bir parçası olarak kabul ettikleri ve hedonist bir yaşam felsefesi benimsedikleri gözlemlenmiştir. Katılımcılar arasında 3 kişi ölümle ilgili açık bir kaygı ifade ederken, 2 katılımcı⁴⁸ dolaylı yollardan ölümle ilgili rahatsızlık hissettiklerini dile getirmiştir. Katılımcıların verdiği yanıtlar doğrultusunda, inançsız bireylerin ölüm kaygısının 'geride bırakılanlar, sevilenlerin ölümü, yok olma korkusu, acı çekme korkusu ve ölümün zamanı, yeri ve şekli' gibi unsurlardan kaynaklandığı; kaygı duymayanların ise 'hedonist yaklaşım ve ölümü doğal bir süreç olarak görme' temelli bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. *Hedonizm* insan davranışının temel güdüleyici güçlerinden biri olarak hazza yönelme ve acıdan kaçınma teorisi şeklinde tanımlanabilir.⁴⁹

İnançlı katılımcıların tamamının inançsız katılımcılarla aynı kaygıları paylaştıkları görülmüştür. Yukarıdakilerden farklı olarak 'kabir/hesap korkusu' olarak adlandırılabilir bir kategori oluşmuştur.

4.1.1. Ölüm Kaygısı Duyanlar

4.1.1.1. Geride Bırakılanlar

Çalışmamızda ister inançlı ister inançsız olsun katılımcıların ölüm kaygısı, geride bıraktıkları ile ilgilidir. Bunlar genellikle *çocuklar*, *alışkanlıklar* ve *sevilen objelerdir*. Çocuk sahibi olanlar özellikle çocuklarının yanında olamamak, onların büyüdüğünü görememek ve durumlarının ne olacağı ile ilgili duyduğu kaygıları dile getirmiştir çünkü kişinin hayattayken çocuklarına sağladığı rehberlik ve destek ölümden sonra eksik kalacaktır. Çocukların eğitimleri, duygusal ve finansal ihtiyaçları, değer verdikleri aile bağlarının korunması gibi konular kişinin zihninde sürekli yer eder. Ebeveyn olarak çocuklarının geleceğini düşünmek, güvenliği ve mutluluğu için endişe duymak doğal bir duygudur.

"Burada bırakmak istemediğim şeyler var: Ailem gibi ya da benden sonra çocuğuma ne olur düşüncesi..." İnançsızK3

"Burada bırakacaklarım, çocuklarımda aklım kalır. İhtiyaç hissettiklerinde yanlarında olamamak... Yapmak istediklerim, gidemediğim yerler, okuyamadığım kitaplar, izleyemediğim filmler... Hepsinde aklım kalır." İnançsızK8

"Evet çok büyük kaygı yaşıyorum, dünyada benden sonra kimseye bir şey kalmasın." İnançsızK7

48 K2, K10.

49 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2017), 349.

K7'nin ifadeleri, dünyadaki sahip olduğu şeylerden ayrılma konusunda kaygı duyduğuna ve bunun yanında öfke de hissettiğine işaret etmektedir. Kendisini ateist olarak tanımlayan K7, materyalist bir dünya görüşüne sahiptir ve evreni yalnızca maddi unsurlarla açıklamaktadır. Bu bağlamda, ölümden sonra bir yaşamın olmadığını düşündüğünden, geride bırakacağı şeyler onun için yaşamın anlamı hâline gelmektedir ve bu unsurlardan ayrılmak, onun için zorlayıcı olabilir. Hökelekli'ye göre, bireyler karşılaştıkları olayları kendilerine en tanıdık gelen çerçevede anlamlandırmaya çalışırlar. Bu anlamlandırma süreci başarısız olduğunda, kişi gerginlik, öfke ve tatminsizlik yaşayabilir.⁵⁰ Benzer şekilde, her şeyi fiziksel yasalarla anlamaya çalışan bir ateist için, ölümden sonrası bu çerçeveye uymadığından öfke duygusu ortaya çıkabilir.

K8'in, geride bıraktıklarına çocuklarının yanında hedeflerini ve yenilikleri kaçırması düşüncesini de dahil ettiği görülmektedir. Bu da yine materyalist bakış açısını ortaya koymaktadır. Ölümden sonra hayatın son bulacağını düşünen K8, çocuklarının güvenliği ile bir daha yaşayamayacağı hazlar ve alışkanlıklardan ayrılma noktasında endişe duymaktadır. Aynı durumu ifade eden İnancıK4 olmuştur:

“Alışkanlıklar ve yok olma düşüncesi bir kaygı nedenine dönüşebiliyor.” İnancıK4

Ebeveynler ölümlerinden sonra bile çocuklarının güvende olmasını ve mutlu bir yaşam sürdürebilmelerini sağlamaya çalışır. Bunu İnancıK1'in annesinin durumunda görmekteyiz:

“Annemin birkaç tane ameliyatı oldu ölümünden önce. Her ameliyata girdiğinde bizi toplayıp şöyle diyordu: ‘Güçlü olun, kesinlikle ağlamayın istemiyorum. Her zaman birbirinize sahip çıkın, sizden bunu istiyorum.’” İnancıK1

Bu bir nevi dünyada bırakılanlarla ilgili kaygıyı ve kendisinden sonra da olacakları düzenleme ihtiyacını gösteren bir durumdur.

İnancı katılımcıların söz konusu kaygı ile ilgili cevaplarından bazıları şöyledir:

“Kendim için değil ama ölümle ilgili tek kaygım oğlumu geride bırakmak. Onun hayatını kurmadan erken gitmeyeyim istiyorum.” İnancıK1

“Sadece çocuklarım bensiz ne yaparlar diye düşünüyorum. Kendim için bir kaygım olmuyor tabii.” İnancıK2

“Anne olduktan sonra ölmekten çok korkuyorum. Çocuklarımın büyüdüğünü görememek, mutluluklarına şahit olamamak, yanında olamamak ve onların yaşayacağı şeyleri tahmin edebilmek...” İnancıK3

“Ölüm sadece anne olduğum için kaygılandırıyor beni. Yoksa kaygılandırmıyor.” İnancıK4

50 Hökelekli, *Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, 155.

4.1.1.2. Sevilenlerin Ölümü

Deist olduğunu ifade eden K10, kendi ölümünden ziyade sevdiklerinin ölümü için endişelendiğini ifade etmiştir:

“Ölümden sonra bir şeyle karşılaşacağımı düşünmediğim için kaygılanmıyorum. Diyelim ki karşılaştım ve tüm bu din saçmalıkları doğruymuş, cennete gideceğime inancım 100%. Çünkü ben herhangi bir çıkarı olmadan (cennet vaadi) sadece etik değerlerine bağlı kalarak iyi olan bir insanım... Anne-babamın ve kedimin ölümü fikri kaygılandırıyor. Bu dünyadaki sevgi kaynaklarım azalacağı için sanırım.” İnançsızK10

K10 ailesini ve kedisini kaybetmekten korkmasının sebebini *sevgi kaynaklarının azalması* şeklinde belirtmiştir. Katılımcının yaşamın devamı için ihtiyaç duyduğu destek ve sevgiyi artık alamayacak olmasının yasını tuttuğu/tutacağı da söylenebilir. Özellikle anne-babanın ölümü sonrasında yaşanabilecek olan terk edilme, ayrılma, güvende hissetmeme, özlem ve yalnızlık duyguları korkutucu ve endişe verici olabilir. Zira Yalom'un da belirttiği gibi ebeveynlerden birinin kaybı bireyi kendi savunmasızlığı ile yüzleştirmektedir; “Ebeveynlerimiz kendilerini koruyamadıysa bizi kim koruyacak? Ebeveynlerimiz öldüğünde mezarla aramızda hiçbir engel kalmaz.”⁵¹

Gülfil'in çalışmasında Tanrı olsa bile cennete gitmek istemediğini söyleyen katılımcı ailesinin bir gün öleceği düşüncesinin kendisi için çok şey ifade ettiğini, kendisi için istemediği cenneti ailesi için istediğini söylemiştir. Bunu da onları çok sevmesi ile ilişkilendirmiştir.⁵² Yukarıda belirttiğimiz gibi K10 da kendi ölümü değil ancak sevdiklerinin ölümü ile ilgili kaygılandığını dile getirmiştir. Gülfil'in çalışmasındaki katılımcının aksine, bu kişi eğer bir cennet varsa oraya gideceğine inandığını belirtmiştir; çünkü ödül beklentisiyle değil, samimiyetle iyi bir insan olduğunu vurgulamaktadır. K10 ayrıca diğer çalışmadaki katılımcıya benzer şekilde şöyle demiştir:

“Anneannem ve dedem öldükten sonra umarım ölümden sonra hayat vardır ve umarım uğruna çok uğraştıkları cennete kavuşmuşlardır diye düşündüm. Her ne kadar toprakta yok olduklarını düşünsem de onların çabalarının sonucunu alabilmelerini çok istedim.”

Gülfil bu durumun bir çelişki olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Ona göre ölümden sonraki hayata inanmayan bir kişinin sevdiği insanların öldüğünü düşündüğü anda cennete inanmak istemesi onun ölüm karşısında yaşadığı endişeyi, korkuyu, bilişsel ve duygusal bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Fakat K10'un ölümden sonra yaşam olmadığına kesin olarak inandığı, şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

“Tüm dindarların cennet-cehennem olmadığını gördüklerinde şok oluşlarını görebilmeyi çok isterdim ama maalesef gerçek olmayacak çünkü ahiret diye bir şey

51 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 168.

52 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 124.

53 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 125.

yok.”

Sevdikleri için cennet olmasını istemesi emeklerinin boşa gitmemesi ve onların iyi olmaları için bir temenni gibi gözükmektedir.

4.1.1.3. Yok Olma Korkusu

Yok olma korkusu nedeniyle ölüm kaygısı yaşadığını ifade eden katılımcıların ifadeleri:

“Alışkanlıklar ve yok olma düşüncesi bir kaygı nedenine dönüşebiliyor.” İnancıK4

“Yok olma fikrini henüz kabullenebildiğimi söyleyemeyeceğim ama doğmadan önce de yoktum ve farkında değildim. Öldükten sonra da yok olmanın neyi kaygı verici? Bunu düşünüyorum bazen.” İnancıK8

Gülfil çalışmasındaki benzer bir yanıtı Lacan’ın ayna teorisiyle⁵⁴ açıklamıştır. Bu teoriye göre bir bebek henüz bedensel bütünlüğünün farkında değildir. 6-18 ay civarında ilk kez benliğinin farkına kendisinin dışında bir yansıtıcı yüzeyde varmaktadır. Lacan bu evreyi *ayna evresi* olarak tanımlamaktadır.⁵⁵ Gülfil “insanın doğmadan önceki geçmiş var olmayışından psikolojik bir rahatsızlık duymadığını, dolayısıyla da gelecek var olmayışı için de endişeye kapılmasının gereksiz olduğunu” söyleyerek ayna teorisine atıfta bulunmaktadır.⁵⁶ Burada durum ölümden sonraki belirsizlik ve bunun sebep olduğu stresi azaltmaya yönelik bir analogi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷ Dünya bireyin kendi benliğinin bütünlüğünü keşfettiği bir aynadır ve öncesindeki varlığının durumu ile ilgili bir bilgisi yoktur. Dolayısıyla ölümden sonrasının yani aynanın ortadan kalkmasının aynayla karşılaşmadan önceki durumdan bir farkı kalmayacaktır.

4.1.1.4. Acı Çekme Korkusu

Ölüm sürecinde fiziksel acı ve ıstırap çekme olasılığı vardır ve bu, inanç durumu ne olursa olsun kişinin ölüm kaygısını artırabilir. İnancıK2 ölümle ilgili sadece bu konuda kaygı yaşadığını ifade etmiştir.

“Acı çekme kısmı beni rahatsız ediyor. Beni ölümlle ilgili tek rahatsız eden şey o. Acı çekerek ölmek.” İnancıK2

İnancıK6 diğer kaygılarının yanında acı çekip çekmeyeceği konusunda kaygı duyduğunu söylemiştir. Ölüm şeklinin teselli edici olması konusunda ise İnancıK4’ün babasının uykusunda vefat etmesi örnek verilebilir.

“Yas sürecinde gerçekten üzüldük ama kısa süre sonra yeğenimin hastalanması dikkatimizi dağıttı. Çok eziyet çekti. O yüzden babamın kolay ölmesine o kadar

54 Bk. Jacques Lacan, “The Mirror Stage As Formative Of The I Function As Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Écrits*, çev: Bruce Fink (New York: W.W.Norton&Co, 2006), 75-81.

55 Erman Kaçar, “Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek”, *Dört Öge* 15 (2019), 75-84, 75.

56 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 122.

57 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 122.

sevindik ki. Teselli oldu bize. Evde kolayca öldü, tertemiz bir şekilde defnettik.”
İnançlıK4

4.1.1.5. Nerede-Ne zaman-Nasıl?

Ölümlle ilgili gerçekliklerden biri de ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleşeceğini belirsiz olmasıdır. Bu belirsizlik kişide kontrol kaybı duygusu yaratabilir; kişinin kendisini çaresiz ve güçsüz hissetmesine neden olabilir. İnançsızK8 bunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Zaman zaman tam öleceğim anı düşünüyorum. Ne hissedeceğim? Ne düşüneceğim? Üzülecek miyim? Aklıma kim gelecek? Nasıl olacak? Ani mi yoksa hastalıktan mı olacak? Farkında olacak mıyım? Ani ve erken olsa çok üzülürüm. Sonrası değil ama ölüm anı kaygılandırıyor. O da nasıl ve ne zaman olacağını bilmediğim için.”
İnançsızK8

Bu kaygıya inançlı katılımcılardan da değinenler olmuştur:

“Kesinlikle kaygılandırıyor. Ölümün nasıl gerçekleşeceğini kaygısı bende daha önde. Sonrasını sonra düşünürüz gibi bir hâl... Ölüm anı beni kaygılandırıyor. (O anı yaşamamın nasıl bir şey olduğunu düşünüyorum.” İnançlıK7

“Hem de çok kaygılandırıyor. Ölüm anında ne yaşayacağım? Nasıl öleceğim? Mezarım olacak mı? Çok acı çekecek miyim? Kimler şahit olacak?” İnançlıK6

4.1.1.6. Kabir Azabı/Hesap Verme

İnançlıların yarısı kabir azabından ve hesap vermek için hazır olup olmamaktan duydukları endişeyi dile getirmiştir. Benzer şekilde Hökeleklî'nin çalışmasında örneklem %57.6 oranında büyük çoğunluğu “Ölümden sonra Allah huzurunda hesaba çekileceğimi düşünerek korkuyorum.” seçeneğini işaretlemiştir.⁵⁸ İnançlıK4 ölüm kaygısını şu şekilde ifade etmiştir:

“Dünyadaki sorumluluklarımı yerine getirdim mi? Kabir azabı... Hazır mıyım? Çok oruç ve namaz borcum var. Onlardan dolayı da kaygılanıyorum.” İnançlıK4

Cevaplardan bir diğeri şöyledir:

“Kaygı sebebim ölümden sonraki geleneksel bilgiler. Kabir azabı, cehennem... Her şartta bu olumsuzluklara maruz kalınacağına dair literal aktarımlar beni korkutuyor.”
İnançlıK5

İnançlıK5'in her şartta bu olumsuzluklara maruz kalınacağı düşüncesi dikkat çekicidir. Ölümlerin kabirde yaşadığı sıkıntı ve ıstırap olarak tanımlayabileceğimiz kabir azabı inancı Müslüman kültüründe önemli bir yer tutar ve kişinin dünyada yaptığı iyi ya da kötü amellere bağlı olarak değişir. Bu, çeşitli rivayetlerle desteklenmektedir ancak kabir azabının herkes tarafından mutlaka çekileceğine dair inanç İslam'ın genel öğretilerine uygun değildir. İslam'da kabir azabı argümanı, bireylerin Kur'an'ın onaylamadığı olumsuz

58 Hökeleklî, *Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, 94.

fiillerden uzak durmasını desteklemek için canlı tutulan bir uyarı ve cezadır. Konunun sınırlılıkları içerisinde kelam alanında başlı başına bir tartışma konusu olan kabir azabı meselesini ele almadık. Buna rağmen burada K5'in dikkat çektiği ve diğer katılımcıların da endişe ettiği gibi benlik ve ideal benlik arasındaki çatışmayı görmekteyiz. Ne olursa olsun kabir azabına maruz kalacağını düşünmek, geleneksel halk söylemlerinin etkisi ve umutsuzluğun da göstergesidir. Katılımcılar mutlaka karşısına günah/günahların çıkacağını ve affedilmeyeceğini düşünmektedir.

“Hem de çok kaygılandırıyor. İnancımın gereklerini tam olarak yerine getirememenden ötürü bir teslimiyet hissediyorum.” İnançlıK6

“Ölüm hak lakin bu dünyada yaptıklarımız ile cennete gidebilecek miyiz?” İnançlıK8

“Belirli zaman dilimlerinde çok yoğun olarak ölümü düşünüyorum. Ölüm anını, sonrasını, kabir hayatını, berzah alemini... Düşününce müthiş bir duygu karmaşasına girdiğimi hissediyorum.” İnançlıK9

Burada gördüğümüz ve birçok araştırmamızın da ortaya çıkardığı gibi dindarlar daha güçlü suçluluk duygusuna; aynı zamanda daha güçlü benlik-ideal benlik çatışmalarına sahiptir.⁵⁹ Benzer şekilde Kübler-Ross'un çalışmasında da ölümle yüzleşen hastaların çoğu bir tür dinî inanca sahip kişilerdir ancak sahip oldukları inanç onları çatışma ve korkudan uzak tutmaya yetmemiştir.⁶⁰

4.1.2. Ölüm Kaygısı Duymayanlar

4.1.2.1. Hedonist Yaklaşım

Hedonizm, psikolojide “hazza yönelmenin ve acıdan kaçınmanın, insan davranışının temel güdülendirici güçlerinden birisi olduğu teorisi” olarak tanımlanır.⁶¹ Gülfil tüm haz ve keyiflerin kaynağı olan dünyanın “biz olmasak da” devam edeceği fikrine sahip olan modern insanın ölümle başa çıkabilmesinin ya ölüm sonrasını kabul etme ya da tamamen reddetmesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur.⁶² K1 ölümden sonra yaşamı tamamen reddederek ölümle baş edebilmiş görünmektedir:

“Ölüm ve yok olma düşüncesi beni kaygılandırmıyor. Yaşıyorum ve yaşayabildiğim kadar iyi yaşamaya çalışıyorum. Herkes ölecek, yapabileceğim bir şey yok. Yapabileceğim şeyler; dünya hayatını en düzgün şekilde değerlendirebilmek... Güzel bir hayat yaşadıkten sonra ümit ediyorum ki zamanı geldiğinde ‘Yaşadım ya!’ diyebileceğim.” İnançsızK1

59 Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (London: Routledge, 1997), 176.

60 Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 215.

61 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 349.

62 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 121.

K1'in bu ifadeleri ölümü kaçınılmaz bir gerçek olarak kabul ettiğini ve bu gerçeği kabullenerek yaşamını en iyi şekilde değerlendirmeye çalıştığını göstermektedir. Ölüm korkusu yerini yaşam kalitesini artırma arzusuna bırakmıştır diyebiliriz. Katılımcı, ölümün doğallığını kabul ederek, yaşamını daha anlamlı ve dolu dolu yaşamaya odaklanmıştır. Ancak dünyanın kendisinden sonra devam edeceği fikriyle ilgili yaşadığı duygusal ve bilişsel sıkıntıyı daha sonra şu şekilde ifade etmiştir:

“Ölmeden önce son anda, üzülürüm muhtemelen. Biteceği için üzülürüm. Benden sonra yaşayacak olanları kiskanırım.” İnançsızK1

Bunun dışında inançsız katılımcıların genel olarak cevaplarında *hedonizm* olarak yorumlanabilecek “ölmeden önce yaşayabilecekleri her şeyi yaşama, iyi yaşama, ölüm anında ‘yaşadım’ diyebilme” gibi ifadelerin sıkça geçtiği görülmektedir. Yukarıda verilen K1'in cevabının dışında birbirine benzer diğer cevaplar ise şu şekildedir:

“Ölüm beni kaygılandırmıyor çünkü ölene kadar yaşayabileceğim her şeyi yaşamak için çabalıyorum.” İnançsızK5

“Hayır ölüm beni kaygılandırmıyor çünkü hep yaşayabileceğimin en fazlasını yaşamayı hedeflerim.” İnançsızK6

“Kalp krizinden ölen arkadaşım öldüğünde ‘Çok iyi yaşadı.’ dedim. Yaşayamasaydı o zaman üzülürdüm.” İnançsızK2

K5 ve K6 yaşamdan maksimum haz ve deneyim elde etme çabasını vurgulamaktadır. Ölüm korkusu yerine, yaşamın sunduğu fırsatları değerlendirme ve K1 gibi dolu dolu yaşama isteği ön plandadır diyebiliriz. Bu bakış açısı, bireyin yaşamını tatmin edici ve anlamlı kılma çabasını yansıtmaktadır. Ölüm korkusu yerine, sürekli olarak yaşamdan en fazla verimi alma arzusu vardır. Bu yaklaşım, potansiyelini en üst düzeye çıkarma isteğini de ifade etmektedir. K2 ise yaşam kalitesinin ve deneyimlerin ölüm karşısında daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde Gülfil “iyi ve mutlu geçmiş bir hayatın ölümü anlamlı kılabileceğini” söyleyen ateist bir katılımcıdan bahsederek E. Erikson’un⁶³ psikososyal gelişim kuramına işaret etmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla “mutlu bir hayatın sağlamış olduğu doyum ile anlamsız geçen bir yaşam arasındaki çatışmadan kurtulan kişi bu sayede benlik bütünlüğünü korumaktadır.”⁶⁵ Mutlu bir yaşam sürme ve potansiyelini en üst düzeye çıkarma isteği kişinin kendini gerçekleştirme ya da tamamlanmış olma arzusundan kaynaklanmaktadır. Erikson’un kuramına göre de ‘benlik bütünlüğüne karşı umutsuzluk’ isimli son evrede birey yaşamını gözden geçirir. Üretken olamamış ve hayatından tatmin olmayan birey ölüm korkusu yaşayabilir.⁶⁶ Yalom inançsız bireylerin ölümle yüzleşirken dinî inançlara dayanmadan da anlam bulabileceklerini savunmaktadır. Yalom’un varoluşçu

63 Bk. E. H. Erikson. *Identity: Youth And Crisis* (New York: W.W. Norton Company, 1968), 91-135.

64 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 128.

65 Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 128.

66 Bk. E. H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Paladin Grafton Books, 1977), 241-242.

yaklaşımı, ölüm kaygısının bireyleri kendilerini önemsiz şeylerden kurtararak daha anlamlı bir yaşam sürmeye teşvik edebileceğini öne sürer.⁶⁷ Hayatın iyi yaşandığı hissi ölüm kaygısını hafifletmektedir.⁶⁸ Cevaplarda görüldüğü gibi inançsız bireyler için ölüm kaygısı yerine yaşamın anlamı ve niteliği ön plandadır. Bu yaklaşım her ne kadar *hedonist* bir bakış açısını yansıtıyor gibi görünse de bireye yaşamını daha anlamlı ve değerli kılması için de yardımcı olabilir.

4.1.2.2. Doğal Süreç

İnançsız katılımcılar ölümü insan hayatının doğum-yaşam-ölüm şeklindeki doğal sürecinin bir parçası olarak kabul etmektedir. Benzer şekilde Sami'nin çalışmasında da ateistler için ölüm, biyolojik bir sürecin sonlanmasıyla başka bir anlam taşımamaktadır.⁶⁹ Ancak Sami'nin belirttiğinin⁷⁰ aksine çalışmamızda inançsız katılımcılar ölümü doğal sürecin sonunda herkesin başına gelecek bir olgu olarak kabul ettikleri için ölümden sonrası için kaygı duymadıklarını ifade etmişlerdir.

“Benim diğerlerinden hiçbir farkım yok. Sevdiklerimin diğer insanlardan bir farkı yok. Herkes doğdu büyüdü ölecek. Mecburi bir son.” İnançsızK1

“Ölümü oluş ve bitiş diye tanımlıyorum ben. Her canlı bir şekilde yaşıyor, ölüyor. Ben daha farklı değilim.” İnançsızK2

“Ölümden sonra yaşama inanmıyorum, üremediğimiz sürece bedenimiz yok olur gider. Her canlı yaşamını tamamlar ölür.” İnançsızK5

“Biyolojik varlığın sonu.” İnançsızK4

“Ölümlle ilgili kaygı duymuyorum, doğanın döngüsünün yinelenmesine katkı sunuyor.” İnançsızK9

Bunun yanı sıra erken yaşta ölenlerin dünyayı dolu dolu yaşayamamasından dolayı kızgınlık ve öfke duyguları; yaşlı ölümden önce yeterli süreye sahip olduğu için üzüntünün olmaması ve ölümün doğal karşılanması dikkat çekmektedir.

“Güzel yaşamış olması teselli ediyor insanı. Son ana kadar herkes yanındaydı. Ama arkadaşımın ölümünü hâlâ kabullenemiyorum. Yaşayamadıkları için üzülüyorum. Çok genç vefat etti. Yaşayamadıkları için biraz kızgınıym gibi.” İnançsızK1

“(Arkadaşlarım) genç vefat ettikleri için üzülüyorum. Yani belki onun için biraz daha zaman olsaydı. (...) ama babam için aynı şeyi diyemiyorum. Babam yaşayacağını yaşamıştı ama üç arkadaşımın hayata dair yapmak istedikleri çok şey vardı. Belki bir 5-10 sene daha olurdu yani.” İnançsızK2

“Babamı düşündüğümde beni üzen şeyler de yine bu dünya ile alakalı. Babamın

67 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 54.

68 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 208.

69 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 258.

70 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 262.

yapmak isteyip de yapamadıkları mesela. Bir daha onu hiç göremeyecek olmam, yanımda olmasını istediğim anda yanımda olamaması...” İnançsızK3

Erken vefat eden yakınlar için katılımcıların hissettikleri hüüzün ve kızgınlık normal bir duygudur çünkü onlar için ölümle birlikte hayat bitmiştir ve dünyada yaşanmayanların telafi edilebileceği bir ikinci şans olmayacaktır. Henüz hayatın başlangıcında birçok hayal ve hedefe ulaşmadan gidenler geride kalanlar üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakabilir. Aileleri ve arkadaşları onların gerçekleştiremedikleri potansiyelleri, yaşanması gereken mutlu anları ve birlikte geçiremedikleri zamanı düşünerek hüüzlenirler.

4.1.2.3. Ahiret İnanıcı/Kader Anlayışı

İnançlı olup dolaylı nedenlerle ölüm kaygısı yaşayan 2 katılımcı olmuştur. Kendi ölümü için değil ancak oğlu için endişelendiğini söyleyen İnançlıK1 ahiret inancının kendisini rahatlattığını söylemiştir.

“Ölüm beni kaygılandırmıyor çünkü öldüğüm zaman anneme kavuşacağımı biliyorum. Herkesin orada birleşeceğini de biliyorum. Tek kaygım, oğlumu geride bırakmak beni biraz kaygılandırıyor. (...) Ahiretin en azından dünyadan adil olduğunu düşünüyorum. Dünyada çok adaletsizlikler var insanların her istediği her an olmayabiliyor. Mesela ölüm gibi. Kaybedebiliyorsun, bu bir gerçek ve bununla yüzleşmek zorundasın ama orada sonsuz bir kavuşma var. Bu insanı rahatlatıyor.” İnançlıK1

Hökelekli’ye göre dünya hayatı “eksiklik ve sınırlılıklarla dolu”dur ve dolayısıyla tatmin edici değildir. Kişi hedeflerine ulaşamayabilir veya istediği doğrultuda sonuç almayabilir. Ahiret inancı ise “insana dünya ötesi kalıcı hedefler göstermek suretiyle, dünya hayatını da bu amaçlara ulaşmada bir vasıta kılarak, anlamlı hâle getirmektedir.”⁷¹ K1’in dünyadaki adaletsizliklere ve isteklerin her an gerçekleşmemesine yaptığı vurgu bu anlamda dikkat çekicidir. Adaletsizliklerin son bulması ve arzularına kavuşması noktasında ahiret inancı K1’e bilişsel ve duygusal rahatlık sağlamıştır. Ayrıca bu inancın verdiği umut ve sabır da yine katılımcının hayatına anlam katan hususlardandır. Bunun yanı sıra kişi büyüdükçe ve dünya giderek daha fazla tanıdık hâle geldikçe, normalde daha fazla ayrılığa tahammül etmeyi öğrenir ve aynı zamanda artık bir dizi başka kişiye bağlanır. Bununla birlikte, güvenli ve tanıdık bir çevreye duyulan arzu gibi bağlanma figürlerine duyulan arzunun da devam ettiği görülmektedir.⁷² Dolayısıyla ahirete inanan kişilerde bu arzunun devam ettiği yorumu yapılabilir; yani ölümden sonra da bağlanma figürleri arzu edilir; ahiret inancı da bunu temin eder.

“Ölüm hak. Her canlının bir gün öleceğine inanıyorum. Doğum öncesini bilmediğim gibi sonrasını da bilemiyorum. (...) Ölüm beni kaygılandırmıyor çünkü her an ölebileceğimi biliyorum. Yalnızca ölümün yüzü soğuk. Amellerime dikkat etmeye

71 Hökelekli, *Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, 156.

72 C. M. Parkes – H. G. Prigerson, *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life* (London: Routledge, 2010), 53.

çalışıyorum.” İnançlıK10

K10 ölümü bir gerçeklik olarak kabul etmekte ve “Her an ölebiliyim.” ifadesi ile kader inancına işaret etmektedir. Kaderinde ne varsa onu yaşayacağı düşüncesi ona ölüm kaygısını yenmesinde yardımcı olmaktadır; çünkü ölüm onun kontrolünde olan bir şey değildir. Ayrıca ölümün ürkütücü ve kaçınılmaz doğasına vurgu yaparak aslında bu durumun ciddiyetinin farkında olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla K10 eylemlerine dikkat ederek yaşamını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Işık da çalışmasında katılımcıların tamamının ölümü kabullenme ve hayatı anlamlandırma noktasında tek teselli kaynaklarının dinî inançları olduğunu söyleyerek sık sık “Allah’ın takdiri” ifadesini kullandıklarını bildirmektedir.⁷³

4.2. Yas Sürecinde Başa Çıkma

Katılımcıların yas sürecinde *dikkat dağıtarak, kaybedilen kişiyi anarak ve yalnız kalarak* başa çıkmaya çalıştıkları görülmektedir. İnançlı ve inançsız katılımcıların cevapları karşılaştırıldığında *dikkat dağıtma* ve *kaybedilen kişiyi anma* ortak başa çıkma yöntemleri olarak dikkat çekmektedir. İnançlılar bunların dışında *inkâr ederek ve dua etmek, Kur’an okumak gibi dinî başa çıkma yöntemleri kullanarak* başa çıkmaya çalıştıklarını söylediler.

Ölümden sonra gerçekleştirilen ritüellerin ve sağlanan sosyal desteğin ise başa çıkma noktasında olumlu ve olumsuz etkilerinden söz edebiliriz.

4.2.1. Dikkat Dağıtma

Katılımcıların “unutmaya çalışmak, alkol tüketmek, normal hayata geri dönmek, düşünmemeye çalışmak” gibi davranışsal ve düşünsel tepkileri dikkat dağıtma kategorisi altında toplanmıştır.

“Genel psikolojimle veya başa çıkma yöntemimle alakalı belki; unutmaya çalıştım. Dikkatimi dağıtmaya çalıştım. Çok da yasımı tutmadım belki de... Yeterince yaşamadım çünkü onu yaşamak çok zor geldi. Canım yandığı için bir an önce unutmaya çalıştım.” İnançsızK3

“Hayat devam ediyor yapacak bir şey yok. Normal hayatıma geri döndüm.” İnançsızK5

“Alkollü içecekleri tüketerek, alkol tüketimiyle. Düşünmemek için kendimi şartladım.” İnançsızK9

Normal bir yas sürecinde kişinin kaybı kabullenerek ve duygularını işlemesine izin vererek kaybın acısını özümsemesi beklenir.⁷⁴ Bu süreçte ölen kişinin ardından yaşama uyum sağlayabilmek adına o kişi ile ilişkisel bağına yeni anlamlar yüklemek, yeni ilişkiler

73 Işık, *Ölümler Büyüme*, 199.

74 Bk. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 146; Özge Genlik, *Yas Süreci ve Yas Sürecindeki Kişilerin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 16.

için iç ve dış dünya arasında uyum ve uzlaşma sağlamak yas tutan kişiden beklenen değişimlerdir.⁷⁵ Ancak yasin acısını hafifletmenin yollarından birisi de kaybedilen kişi ile ilgili her türlü düşünceden kaçınmak ve onu hatırlatabilecek şeylerden uzak durmaktır. Yapılan bir çalışmada katılımcıların üçte ikisi, yasin ilk ayında zaman zaman hatırlatıcılardan kaçınmaya çalıştıklarını belirtmiştir.⁷⁶ Dikkat dağıtma, zorlayıcı düşüncelerden veya duygusal acılardan geçici bir kaçış sağlar. Olumsuz duyguların yoğunluğunu azaltarak duygusal dengeyi korumaya yardımcı olabilir. Günlük hayata ve sorumluklara dönmek kolaylaşabilir. Ancak dikkat dağıtma uzun süreli çözüm değildir; uyum sağlamayı, dengeyi ve kabullenmeyi baltalayan bir davranıştır. Sürekli dikkat dağıtmak kaybın getirdiği sorunlarla yüzleşmekten kaçınmaya yol açar ve uzun vadede daha büyük problemlere neden olabilir. Özellikle alkol kullandığını belirten katılımcı için bu durum bağımlılığa ve sonrasında daha büyük sorunlara yol açabilir. Problemi görmezden gelmeden yüzleşmek ve yası yaşamak hatta gerekirse profesyonel yardım almak kaybı kabullenmek noktasında önemli sayılabilir. “Kederde, tıpkı ölümden olduğu gibi, yaşayanlar için bir dönüşüm vardır.”⁷⁷ Kübler-Ross’a göre kişi kederlenmek ve yas tutmak için gerekli zamanı ayırmazsa, kaybın acı çekmeden hatırlanacağı bir geleceğe ulaşamaz.⁷⁸

İnançlıK6, dönmek zorunda olduğu sorumlulukları sayesinde bu süreci atlattığını söyledi:

“Anne olmam bu süreci daha hızlı atlattımama sebep oldu çünkü benden ilgi ve sevgi bekleyen bir çocuğum vardı. Bu süreçte çalışıyor olmak da ikinci şansımdı. Yani genel anlamda asıl beni toparlayan şey genel sorumluluklarımdı galiba.” İnançlıK6

K7 de aynı şekilde sorumluluklarının yanında inançlarının desteğinden bahsetmiştir:

“Herhalde zamanın kollarına bıraktım kendimi. Devam etmem gerektiğini düşündüm biraz. Çoluk çocuk var, biz varız. Yaşayacağız, yaşamamız gerekiyor. Bunun bir süreç olduğunu biliyoruz. Muhtemelen teselli eden bir inanç dünyamız var. O da bizi destekliyor olabilir.” İnançlıK7

Abisi, yengesi ve iki yeğenini depresimde kaybeden K10;

“İçime kapandım. Acılı haberler izleyemedim. Sürekli onları düşünürken buluyordum kendimi. (...) Bana en iyi gelen o süreçte, düşündükçe uzaklaşmak ve çalışmak oldu. Hatırladığım an kaptırırsam çıkamıyorum.” İnançlıK10

75 Genlik, *Yas Sürecindeki Kişilerin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi*, 16.

76 Parkes - Prigerson, *Bereavement*, 78.

77 Elisabeth Kübler-Ross- David Kessler, *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss* (New York: Scribner, 2005), 120.

78 Kübler- Ross – Kessler, *On Grief and Grieving*, 120.

Babasının ölümünün ardından K3'ün kendisine iyi geleceğini düşündüğü için aldığı evlilik kararı da dikkat dağıtma kategorisinde değerlendirilmiştir. Verdiği cevap bu süreçte gerektiğinde profesyonel psikolojik desteğin de önemini gözler önüne sermektedir.

“İlk 3-4 yılım çok zor geçti. Kendi kendime aşmaya çalıştım. O zamanlar bir evlilik kararı aldım. Belki bir evim olursa bir düzenim olursa aşarım diye düşündüm ama bence aşılmıyormuş. Bence evlenmemem gerekiyormuş öyle acı doluyken. O kadar psikolojim bozukken, o kadar yaralıyken. Çok yanlış bir dönemde evlenmişim. Bana iyi gelir zannetmişim ama olmadı.” İnançlıK3

4.2.2. Kaybedilen Kişiyi Anma

Kaybedilen kişiyi çeşitli yöntemlerle anarak onunla vedalaşmak bir başa çıkma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Birlikte anılarımız, çocukluğum aklıma geldi. Hatıraları çıkardım, onları sevdim. Güzel yaşanmış bir ömür. Bitmesi gerekiyordu. Güzel, tatlı bir vedalaşma süreci...” İnançsızK1

“Güzel anılarımızı düşünerek. Hep genç ve güler yüzlü hâlleri, belirli hareketleri tekrar tekrar geldi gözümün önüne.” İnançsızK8

“Onun yaşarken sevdiği şeyleri yaptım.” İnançsızK6

“Ağlamak ve kendi içimde veda etmek bana en iyi gelen şeyler. Güzel anıları anıp hatırlamak da yas sürecime dahil.” İnançsızK10

Kaybedilen kişiyi anma, yas sürecinin sağlıklı bir parçası olarak kabul edilebilir.⁷⁹ Dikkat dağıtmanın tam tersine kişi kaybettiği yakınıyla ilgili anıları hatırlayarak, ona ait eşyaları bir araya getirerek, saklayarak, dokunarak ya da onun sevdiği şeyleri yaparak bir nevi kaybı anlamlandırmaya, kaybedilen kişi ile bağı sürdürmeye ve onu onurlandırmaya çalışmaktadır. Kaybedilen kişinin hayatına ve hatırasına anlam kazandırmak, yas sürecinde pozitif bir bakış açısı geliştirir. Dolayısıyla bu yöntem yas tutan kişinin duygusal iyileşme sürecine olumlu katkı sağlar.⁸⁰ “Basit yaşlarda hatıra sadece bir hatıradır. Yası yolunda giden bir kişi, miras kalan bir yüzüğü kaygı duymadan takar, onu korumak için gereksiz bir baskı hissetmez ve onu görme arzusu ile gözden uzak tutma isteği arasında bir çatışma yaşamaz.”⁸¹ Dolayısıyla bireyin sevdiği kişiden kalan hatıraları çıkarıp sevmesi sağlıklı bir yas sürecinin parçası sayılabilir.

İnançlılardan ise K2 yas sürecini düşünerek atlattığını ifade etmiştir:

“Hep düşünerek. Geçmiş, beraber yaptıklarımızı, daha yapacaklarımızı. Eksik kalmıştı çünkü birçok şey.” İnançlıK2

79 Bk. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 144.

80 Kübler-Ross – Kessler, *On Grief and Grieving*, 83.

81 Vamık D. Volkan - Elizabeth Zintl, *Life After Loss: The Lessons of Grief*, (London: Macmillan, 1993), 81-82.

4.2.3. Yalnız Kalma

Süreci atlatırken *yalnız kalmayı* tercih ettiğini söyleyen bir katılımcı bunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Yalnız kalarak ve suskunlukla. Konu üzerine konuşmamak ya da konuşulduğu esnada orada bulunmak istememekle.” İnançsızK4

Yalnız kalmak isteme, zorlayıcı duygusal durumlarla başa çıkma sürecinde tercih edilen bir yöntem olabilir. Bu yaklaşım, bireyin duygusal ve zihinsel olarak kendini toparlamasına, düşüncelerini düzenlemesine ve stresle başa çıkmasına yardımcı olabilir. Her ne kadar kişi durumu görmezden geliyor gibi görünse de yalnız kalmak istemenin nedeni yoğun duyguları işlemek ve anlamlandırmak olabilir. İzolasyon kederin bir parçasıdır ve yasta olan kişinin hayata dönmesi için önemli bir geçiş görevi görebilir.⁸² Bunun yanı sıra sosyal etkileşimler bazen kişinin enerjisini tüketebilir, yorucu olabilir. Kişi karmaşık duygu ve düşüncelerini düzenlemek için sessiz ve sakin bir ortama ihtiyaç duyabilir. İnançlıK6 bu konuda şöyle demiştir:

“İlk birkaç gün süren çok yoğun kalabalık çok yorucuydu. Sürekli ağlayan insanlar görmek kendini toparlamaya çalışsan da sana imkânsız yaşatan bir ortam verdi maalesef (...)” İnançlıK6

4.2.4. İnançlıların Bahsettiği Diğer Başa Çıkma Yöntemleri

İnançlılardan *dinî başa çıkma yöntemlerini* kullananlar şunları söylemiştir:

“Kur’an okumak. ihlasla içten gelerek edilen duaları Allah-u Teala kabul ediyor ya onun affedilmesi için çok dua etmişim. Babam hep ‘Kur’an okuyun, namazınızı kılın.’ derdi. ‘Allah’ım senin yapmamızı istediğin şeyleri bize bir görev olarak telkin etmişti. Sadece bu bile yeter. N’olur onu affet.’ diye çok dua etmişim.” İnançlıK4

“Babamın vefatından kısa bir süre sonra ramazan ayı gelmişti. O, geçirdiğim en güzel ramazan ayıydı. İlk defa her gün teravih namazına gittim. O dönem çok dua ettim. Bana en iyi gelen şey dua etmektir.” İnançlıK3

İnkâr eden katılımcılar ise vefat eden yakınlarını sanki hâlâ yaşıyormuş gibi düşündüklerini ifade ettiler:

“Onu kaybetmiş olma duygusu çok kötü ve hâlâ yaşamaya devam ettiği düşüncesi ile ölümünü inkâr ediyorum sanırım.” İnançlıK5

“Hâlâ sanki yaşıyor ve uzakta gibi çünkü abim hep gurbetteydi. Beki de bu en büyük savunma mekanizmamız. Onun hâlâ İzmir’de olduğunu ama ulaşamadığımızı düşünüyorum.” İnançlıK8

82 Kübler-Ross - Kessler, *On Grief and Grieving*, 53.

Bu aşamada birey, kaybın gerçekliğini reddeder. Kayıp fikri o kadar yoğundur ki kişi bunu kabul edemez ve inkâr ederek kendini korumaya çalışır. İnkâr, bireyin duygusal şoku hafifletmeye yönelik bir savunma mekanizmasıdır.⁸³

4.3. Ritüeller ve Sosyal Destek

Bu çalışmada ölen kişinin yıkanması, kefenlenmesi ve dinî kurallara uygun şekilde defnedilmesi, ardından mevlit ve Kur'an okutmak, ikramlarda bulunmak, ölen kişi adına sadaka vermek gibi uygulamalar ritüel olarak kabul edilmiştir.

İnançsız bireyler, ölen yakınlarının sahip oldukları inancın gereklerine uygun olarak uğurlanmalarından dolayı dinî törenlere bir görev ve sorumluluk bilinciyle katılabilmektedir.⁸⁴ Bu bağlamda katılımcılara kayıptan sonra gerçekleştirilen ritüellere katılıp katılmadıklarını ve bunun yasla başa çıkmasında ne gibi bir etkisi olduğu soruldu. Ritüellere katılmanın ve sosyal desteğin olumlu ve olumsuz etkilerinden söz edebiliriz.

Olumlu etki: Ahirete inanmayan K1 ailesini rahatlatmak ve kaybettiği kişiye karşı sorumluluklarını yerine getirmek adına taziye uygulamalarına özen gösterdiğini söylemiştir.

“Bu ritüelleri gerçekleştirince, vefat eden kişiye karşı sorumluluğunu yerine getirmiş ve onu düzgün bir şekilde göndermiş gibi hissediyorsun ya da aileye karşı sorumluluğun... Mesela bu süreçte evde her şeyi ben üstlendim. Gelenlerin ağrılanması... Ailem çok üzgün ve yorgundu. Onları rahatlatmak için de yaptım. Onu yapmak aslında beni de rahatlattı muhtemelen.” İnançsızK1

K2 ise inanmasa da geride kalanları rahatlatmak için Kur'an okuduğunu anlattı:

“Arkadaşımın annesi babası çok yaşlı. Sanırım ailede uzun süre sonra ilk defa biri vefat etmiş. Kimse ne yapacağını bilmiyordu. Yemek yapılacak. Bir arkadaşla yemek işini üstlendik. Cenazeden sonra gidip ‘İyi misiniz, bir şeye ihtiyacınız var mı?’ diye soruyorduk. Bir akşam, imamı çağırmayı unutmuşlar. Bu arada Aleviler. Ama o kültürün içerisinde değil de daha çok Sünni kültür içerisinde büyüdükleri için de... Ne yapacaklarını da bilmiyorlar. Cenazede Kur'an okutulur diye okutuyorlar ama imam gelmemiş. Biri de ‘Yedisine kadar her akşam Kur'an okunması gerekir.’ demiş. Baktım teyze tedirgin. ‘Ben okurum. Ben okumayı biliyorum.’ dedim. ‘Burada okur musun?’ dediler. ‘Uzun süredir okumuyorum. Benim okuduğum size keyif de vermez ama okurum’ dedim. Sonra okudum. Bir gün yine gittik. Annesine ‘Ben okudum merak etme, için rahat olsun.’ dedim. [İnanmadığın halde bu ritüeli gerçekleştirmek sana ne hissettirdi?] Nasıl hissettim? Çok tedirginlerdi, onlara o rahatlığı vermek için. Sadece onun için yani... Zaten ikisi de 70 küsür yaşında ve çocuklarını kaybetmenin suçluluğu vardı; elini ayağını nereye koyacağını bilemiyorlar. Birilerinin onları sakinleştirmesi gerekiyordu ve ben de onu yaptım. Aslında baktığında lahmacun yaptırmak, insanları doyurmak gibi bir şey bu da.” İnançsızK2

83 Bk. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 31-39.

84 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 283.

Yalom'un da belirttiği gibi başkalarının yaşamına katkıda bulunmak, onlara yardım etmek ve dünyayı daha yaşanabilir hâle getirmek güçlü bir anlam kaynağıdır. Bu anlamlı bağlantılar ve derin ilişkiler, ölüm korkusunu da hafifletmeye yardımcı olabilir.⁸⁵

Cenaze sonrası uygulamaların ve sosyal desteğin olumsuz yönlerini ifade etmesine rağmen, K4 bu uygulamaların yas sürecini kolaylaştırdığını şu şekilde belirtmiştir:

“Ritüellere kısmen katıldım. İnsanların davranış ve tepkileri itici ve sahte göründü, tanıklıklar öfke doğurmasıyla süreci kolaylaştırmış olabilir.” İnançsızK4

İnançlı katılımcıların ise yarısı ritüellere katılmanın olumlu etkisinden bahsetmiştir. Cevaplardan bazıları:

“Yedisinde mevlit okutuldu. Yemekler yapıldı, helvalar dağıtıldı. İlk günler insanların yemek yemesi vs. insanın sinirini bozsa da yedisinde yaptığımız helvalar, yemekler rahatlatıcı oldu. Onun ruhu için, sanki o doyuyormuş gibi. Çünkü babam kaza geçirdiğinde tam vardiya çıkış saatiydi ve babam açtı. (Gözleri doluyor.)” İnançlıK3

“Ritüellerin (...) ne kadar yorucu olsa da yas sürecini atlattımda da ciddi etkisi olduğunu düşünüyorum çünkü (...) sevdiklerinin yanında olması elini tutması çok rahatlatıcı bir duygu.” İnançlıK6

“Yıkamada buldum. (...) Bu ritüellerin yasla başa çıkmada katkısı olduğu söylenebilir evet. Çok güçlü bir şekilde söyleyemiyorum ama onları yapmasaydım daha büyük eksiklik hissedirdim.” İnançlıK7

“Bizim yıkama ritüelimiz olmadı. Depremden 3 gün sonra bulduğumuz için direkt olarak defnedildi. Mevlit, Kur'an okuma gibi ritüeller bizi rahatlatıyordu.” İnançlıK10

Kahramanmaraş depreminde ritüeller yapılamadığı ve yas görevlerinde aksamalar yaşandığı için geride kalan bireylerin travmatik yas yaşamalarının daha muhtemel olduğu tespit edilmiştir.⁸⁶ Salgın döneminde yas ve din ilişkisi üzerine yapılan bir çalışmanın sonuçlarına göre de vefat eden kişinin yakınları, hastalık şüphesiyle karantinada oldukları için yas merasimine katılamamakta ve bu durum, yas sürecini sosyal destekten yoksun bir şekilde geçirmelerine neden olmaktadır. Bu da suçluluk hislerine yol açabilmektedir.⁸⁷ Vefat eden yakınların dinî ritüellere uygun bir şekilde defnedilmesi ona karşı son görevlerin yerine getirilmesi kişiyi teselli eden ve yası kolaylaştıran faktörlerdendir.⁸⁸ Bu ritüeller çeşitli sebeplerden yerine getirilemediği zaman vefat eden kişi için bir şey yapma

85 Yalom, *Existential Psychotherapy*, 434.

86 Nurullah Yelboğa, “Kahramanmaraş Depremi Özelinde Travmatik Yas ve Sosyal Hizmetin Yas Danışmanlığı Müdahalesi”, *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 97-121, 109.

87 Yağlı, “Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi Üzerine Psikososyal Bir Değerlendirme”, 941.

88 Volkan - Zintl, *Life After Loss*, 51; Yelboğa, “Kahramanmaraş Depremi Özelinde Travmatik Yas ve Sosyal Hizmetin Yas Danışmanlığı Müdahalesi”, 106; Said Sami, “Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 55 (2021), 440; Yağlı, “Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi”, 938.

fırsatını değerlendiremeyen birey için yas daha da derinleşebilir. Bu ritüeller aslında kaybedilen kişinin günahlarına kefarete adına yapılır ancak bu uygulamaların asıl fonksiyonu geride kalan kişileri rahatlatmak ve teselli etmektir. Çalışmamızda da inançsız bireylerin bu ritüellerden olumlu etkilenmesi buna bağlanabilir.

Olumsuz etki: İnancsız katılımcılardan bu uygulamaların olumsuz etkisinden bahsedenler çoğunluktadır ve bunu şöyle ifade etmişlerdir:

“Çok kısa bir süre orada bulundum ve hemen oradan uzaklaştım. Çünkü o insanların o anki ruh hâli bana hastalıklı gibi geliyor.” İnancsızK6

“Cenaze töreni ve mevlide katıldım, katılmadığım diğer ritüellere katılsam kötü etkilenirdim, yasla başa çıkmama yardımcı olacağını düşünmüyorum.” İnancsızK7

“Cenazeleri sevmiyorum. Cenazelerde insanlar bence sinir bozucular. Siz üzgünken yanınızda hiçbir şey olmamış gibi günlük konulardan konuşabiliyorlar. Saygı duyamayacaklarsa orada bulunmamalılar. Bu ritüellerin bana en ufak yardımı olmadı. Tam tersi sinirlendim; yasımı yaşamama engel oldu.” İnancsızK8

“Katıldım, bir şeyi hafifletmediler ve her şeyi zorlaştırdılar. Bir fayda gördüğümü zannetmiyorum.” İnancsızK9

Genel olarak ritüellerin kayıpla vedalaşma ve ölümü kabullenme açısından faydalı bulunduğunu ancak kendisi bu faydayı alamadığını K10 şu şekilde ifade etmiştir:

“Anneannemin cenazesine katıldım ama dedeminkine katılmadım. Kapanış yaşamak açısından bence faydalı ritüeller olmakla beraber sevmediğim akrabalarla bir araya gelmek ve hoşlanmadığım/tuhaf bulduğum sosyal ortamların içine girmek açısından da bir o kadar zorlayıcı. Cenazeye katılmak yasla başa çıkmama yardımcı olmaktan çok sinirimi bozdu aslında. Kadınlar mezarlığa gelemeyen söylemleri, cenaze ikindi vakti defnedileceği için o vakte kadar olan zamanı cenazeye alakasız dinî sohbetler vermek için kullanan hoca vs. oldukça zorlayıcı bir gündü.” İnancsızK10

Bunun aksine Sami'nin çalışmasında ateist katılımcılar kayıplarından sonra sosyal destek aldıklarını ve bunun onların yas sürecini atlattıklarında yardımcı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

İnançlı katılımcılardan sosyal desteğin kendilerine yardımcı olmadığını dile getirenler ise şu ifadeleri kullandılar:

“Pandemi dönemi hiçbir ritüel olmadı. Cenazesine de yetişemedim. Benim için en büyük yıkım bir anlamda da o oldu. Ölüm yaşandıysa yanındakiler çok da fayda etmiyor. Bence herkese aynı şeyleri baştan anlatmak, belirli cümlelerle dertlerini ortak olduğunu zanneden ama çok uzak olan insanların yanında olmasının hiçbir anlamı olmadığını düşünüyorum.” İnanclıK9

“Kimsenin bana yardım edebileceğini, beni anlayabileceğini düşünmüyorum. Ne kadar çok seni anlıyoruz deseler de zannetmem. Kimsenin beni yaşamadan

89 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 281.

anlayabileceğini düşünmüyorum çünkü ben yaşadığım zaman fark ettim. Ben de insanları anladığımı düşünüyordum ama hiçbir zaman anlamıyordum. Ben şundan çok rahatsız oldum. Tamam yanında olmaya çalışıyorlar... Sen acılısın o an. Onu yaşamak istiyorsun belki yalnız kalmak istiyorsun. İnsanların çevrendeki o yemek telaşı, her şey normalmiş gibi sıradanlaştırmaları beni çok üzdü. İnsanlar ne kadar duyarsız dediğim anlar oldu.” İnançlıK1

“Yıkama dışında hepsine katıldım. Lakin bu tarz etkinliklerin ölümle başa çıkmakta çok fazla bir etkisinin olduğunu düşünmüyorum çünkü ateş düştüğü yeri yakıyor.” İnançlıK8

“Bütün ritüellere katıldım. Yıkadım, kefenledim saçlarını okşaya okşaya, onunla konuşa konuşa. Defnedildiğinde mezarlıktaydım ama kabullenmem için yeterli olmadı. Hâlâ onu kaybetmiş olma düşüncesi canımı çok acıtıyor.” İnançlıK5

Özellikle yıkama ritüelinin olumsuz etkisini dile getirenler ise şunları söylediler:

“Annemi kardeşimle birlikte yıkadık. O an hiç gitmiyor gözümünden. Annemi hep o hâliyle hatırlıyorum. Ben isterdim ki annemi daha güzel hatırlayayım ama hep öyle hatırlıyorum. Yapmasam daha mı iyiydi? Yapmasam vicdan azabı çekerdim. İyi ki de yapmışım. Ölüm de bir gerçek sonuçta. Çok zayıflamış. Annem o kadar kilolu bir insandı ki omuzlarının düştüğünü görmek beni çok incitti. Bir de o donuk yüz ifadesi... Hiç gitmiyor yani... Kötüydü o an.” İnançlıK1

“Yıkanmasına giremedim ama morgdan çıkarıldı, yanındaydım. Baktım, soğuktu. Alnını öptüm. İzlemedim yıkanmasını. Suyun sesi hâlâ böyle kafamda yankılanıyor. Şimdi bile geldi mesela. Su sesi... Çok farklı bir şey. Deniz kenarında güzel gelir su sesi, bir derenin kenarında otursan güzel gelir dimi? O su sesi en iğrenç su sesiydi hayatımda duyduğum. Öyle hatırlıyorum.” İnançlıK2

Geoffrey Gorer, Ortodoks Yahudi geleneğinde *şiva* olarak adlandırılan cenazeden sonra tutulan yedi günlük yası kaybı olan kişilere destek sağlayan bir gelenek olarak övmektedir. Bu süre zarfında ölü için dualar edilir ve yas tutanların zamanlarının çoğunu ziyaretçilerle ölen kişi hakkında konuşarak geçirmeleri beklenir. Gorer’in görüştüğü üç Ortodoks Yahudi, ilk yedi günü boyunca tutulan ‘çok yoğun ve açık yasın’ terapötik bir değeri olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Parkes’in eğitimli orta sınıf Yahudi bireylerle gerçekleştirdiği görüşmeler sonucunda elde ettiği bulgular, Gorer’in gözlemlerine kıyasla daha az olumlu bir tablo ortaya koymaktadır. Bu kişiler, *şivanın* yas zamanında aileyi bir araya getirmek gibi geleneksel bir işlevi olduğu doğru olsa da yasın ifade edilmesinden ziyade kederden uzaklaşmak için kullanıldığını belirtmişlerdir. Buna göre yastaki kişiyle yapılan konuşmalar genellikle nötr sohbetlerdir ve duyguların açık bir şekilde ifade edilmesinden kaçınılır. Yas tutan kişinin ‘başarılı’ olması duygularını uygun bir şekilde kontrol edebilmesine bağlıdır.⁹¹

90 Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain* (London: Cresset, 1965), 75.

91 Parkes - Prigerson, *Bereavement*, 210.

Işık'ın çalışmalarında ölüm anına şahit olmanın, defin işlerini gerçekleştirmenin, ölümle ilgili dinî törenlere katılmanın ve kabir ziyaretlerinin ölümü kabullenmeyi ve ölüm korkusunu yenmeyi kolaylaştırdığı tespit edilmiştir.⁹² Sami'nin çalışmasında da inançlı katılımcılar için yas sürecinin olumlu bir şekilde atlatılmasında sosyal çevrenin olumlu katkıları olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁹³ İnançsız katılımcıların yas sürecinde aldıkları sosyal desteğin bu süreci atlatmalarında yardımcı olduğu belirtilmiştir.⁹⁴ Araştırmamızda, cenaze sonrasında gerçekleştirilen yedi günlük ritüellerin bazı katılımcılar tarafından destekleyici olarak değerlendirildiği görülse de, çoğunluk bu ritüellerin olumsuz etkilerine vurgu yapmıştır. Katılımcılar, ritüellerin yas sürecini derinlemesine yaşama fırsatını engellediğini ve dikkat dağıtıcı bir rol oynadığını belirtmişlerdir. Ayrıca, çevresel destek sunulmaya çalışılsa da katılımcılar duygusal anlamda anlaşılmadıklarını ve ritüellere katılan kişilerin günlük hayata ve sıradan konuşmalara hızla döndüğünü; bu durumun kaybın normalleştirilmesi gibi algılanarak rahatsızlık yarattığını ifade etmişlerdir.

4.4. Psikososyal Değişimler

Yas sürecinde sosyal boyutta yaşanabilecek güçlüklerden birisi, aileden biri vefat ettiğinde aile yapısının ve üyelerinin rollerinin değişmesi durumudur. Ölümle birlikte “yakınlık, arkadaşlık, benliğin parçaları, roller, güvenlik, yaşam tarzları, anlam duygusu” gibi sayısız kayıp yaşanır.⁹⁵ Kaybedilen kişi, sıkıntılı zamanlarda başvurulacak kişi ise, ölüm nedeniyle yaşanan acı daha da ağırlaşır.⁹⁶ İnançsızK2 babasının vefatından sonra çok hızlı büyümek zorunda kaldığını ve bunun kendisinde strese sebep olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Doğu kökenli bir ailedenim, bir anda ailenin sorumluluğu yüklenince... Kendim için çok erken diye düşünüyordum. Sanki erken büyümek zorunda kaldım. Bence tek yasım o. [Kendi yasını tuttun diyebilir miyiz?] Gibi. Evet, babamda ben kendi yasımı tuttum.” İnançsızK2

K2 sadece “çocuk olma” rolünde değil, yaşam tarzı, güvende olma hissi ve benlik bütünlüğü ile ilgili de kayıplar yaşamıştır. Yası sadece babasının kaybını değil bu sayılanları da içermektedir. Benzer diğer ifadeler:

92 Zehra Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 292; Işık, *Ölümler Büyümek*, 246.

93 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 294-295.

94 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 281.

95 Stephen. R. Shuchter – Sidney Zisook, "The Course of Normal Grief". *Handbook of Bereavement: Theory, Research, and Intervention*. ed. M. Stroebe vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 23-43, 28; Ayrıca bk. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 128-130; Kübler-Ross - Kessler, *On Grief and Grieving*, 41-42.

96 C. M. Parkes, “Bereavement as a Psychosocial Transition: Processes of Adaptation to Change”, *Handbook of Bereavement: Theory, Research, and Intervention*, ed. M. Stroebe - W. Stroebe, R.Hansson (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 91-101, 94.

“Çocukluğumu da anneannemle birlikte gömmüşüz gibi hissettim.” İnançsızK8

“Onların ölümü benim için aynı zamanda kendi çocukluğumun ölüşünü temsil ettiği için de zordu.” İnançsızK10

“Çocukluktan çıkıyorsun. İnsan annesine bağlı gibi yaşıyor çünkü annesiyle olan göbek bağı erken koparılıyor ama babasıyla olan bağ o ölünce kopuyor.” İnançlıK7

Bunun yanında, ölümle yüzleşmek, kişisel gelişim ve dönüşüm için güçlü bir tetikleyici olabilir. Acı verici ve bazen yıkıcı olmasına rağmen, keder çoğu zaman büyümeyi ve gelişmeyi teşvik eder; gizli kaynakları ve gücü ortaya çıkarabilir.⁹⁷ İnançlıK7'nin bu konudaki ifadeleri ölümle ilgili içgörüsünü ve içsel farkındalığını ortaya koyması açısından önemlidir:

“Böyle bir acıyı yaşamamak insanlık için büyük bir eksiklik olurdu. Bunu yaşamak da insanlığa dair ve onu tamamlayan bir şey. Tüm dünyayı, tüm hayatı kabullenme süreci bu. Kabullenme ızdırabı bu. Belki de kendi ölümümüze yaklaşmamız, yakınlaşmamız. Zaten yaklaşıyoruz da. Yakınlaşmamız, ünsiyet kurmamız. Bunu ne kadar zor yaşıyorsak aslında kendi ölümümüzle yüzleşmeyi öteliyoruz aslında. Bunu belki biraz daha olgusal bir durum olarak kabul etmeyi öğreniyoruz.” İnançlıK7

Yas kaybın doğal bir sonucu olarak kaçınılmaz bir keder sürecidir; ancak aynı zamanda kişi kaybın yasını tam anlamıyla tutabilirse bu süreç kişisel büyüme ve yenilenme için fırsata dönüşebilir.⁹⁸ Sami de çalışmasında kayıp yaşayan birçok kişide olumlu yönde değişim meydana geldiğini ifade etmiştir. Buna göre bu kişiler için hayat eskisine göre daha anlamlıdır ve sahip oldukları şeylerin değerini daha çok öğrenmişlerdir. Buna karşın olumsuz yönde değişimler de mümkündür. Hayatın kontrolünü kaybettiğini ve anlamsızlık yaşadığını belirtenler de olmuştur.⁹⁹ Benzer şekilde çalışmamızda bunu ifade eden katılımcılar olmuştur:

“Dünya eski değerini yitiriyor. Bir şeye çok fazla kızmıyorum artık ya da aşırı sevinmiyorum.” İnançlıK7

“Benim açımdan hayatı sorgulamam, yaşamın anlamını bulmam açısından büyük bir değişim yaşattı. Dünyanın bu kadar anlamsız, değersiz olduğu bir an sadece o andı benim için ve bundan sonra da hep öyle olacak.” İnançlıK9

Sonuç

Bu çalışma, inançlı ve inançsız bireylerin ölüm kaygısı ve yas süreçlerine verdikleri tepkileri karşılaştırarak, her iki grubun bu zorlayıcı deneyimlerle nasıl başa çıktıklarına dair önemli bulgular sunmuştur. Ölüm hem inançlı hem de inançsız bireyler için geri dönüşü olmayan bir yaşam değişikliği ve stres kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak,

97 Shuchter - Zisook, “The Course of Normal Grief”, 43.

98 Volkan - Zintl, *Life After Loss*, 4.

99 Sami, *Ateistler de Yas Tutar*, 193.

bu iki grup arasındaki temel fark, ölüm karşısında kullandıkları başa çıkma stratejilerinde ve ölümün anlamına dair yaklaşımlarındadır.

İnançsız bireylerin önemli bir kısmı, ölümün doğal bir sürecin parçası olduğunu ve yaşamın biyolojik olarak sona ermesinin kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım, ölüm kaygısını bir ölçüde azaltarak bireylerin yaşamlarını daha dolu dolu yaşamaya, “iyi bir yaşam” sürmeye odaklanmalarını sağlamaktadır. Bu bulgu, Yalom’un varoluşçu psikoterapi çalışmalarında vurguladığı, ölüm farkındalığının bireyleri hayatlarına derinlik kazandırmaya ve “iyi bir yaşam” sürmeye teşvik ettiğine dair görüşleriyle uyumlu sonuçlar ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, ölüm kaygısı duyan inancaz bireyler, ölüm sonrası varoluşu değil, geride bırakacakları şeyleri, özellikle çocuklar, alışkanlıklar ve sevdikleriyle bağlantılarını kaybetme korkusunu dile getirmektedir. Ayrıca, yok olma, acı çekme ve ölümün ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleşeceği konusundaki belirsizlik de inancaz bireylerde ölüm kaygısına yol açmaktadır.

Bu bireylerin ölüm ve yas süreciyle başa çıkma yöntemleri ise dikkat dağıtma, yalnız kalma, kaybedilen kişiyi anma gibi davranışsal stratejilerle şekillenmektedir. Bu stratejilerin öne çıkması ise, Türkiye bağlamında literatürdeki mevcut bulgulardan farklı bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı katılımcılar, dinî ritüellere aktif bir inanç duymasalar bile, bu ritüellerin toplum içindeki rollerini yerine getirme amacıyla fayda sağlayabileceğini ifade etmişlerdir. İnancaz bireyler için bu süreç daha çok bilişsel ve duygusal anlamda bir denge kurma çabası olarak görülmektedir.

İnançlı bireylerde ise ölüm kaygısı, ahiret inancıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu bireyler, inancaz bireylerle benzer kaygıları (geride bırakacakları sevdiklerine dair endişeler gibi) paylaşıyor olsa da ölüm sonrasında hesap verme, ahirete hazır olmama ve kabir azabı gibi dinî korkular da kaygı kaynakları arasındadır. Bu durum, bireylerde daha fazla duygusal yük yaratabilmektedir.

İnançlı bireyler, ölüm kaygısıyla başa çıkmada dua etmek, Kur’an okumak gibi dinî ritüelleri ve inanç temelli yöntemleri kullanmaktadır. Bu yöntemlerin hem kaybın anlamlandırılmasına hem de başa çıkmaya katkı sağladığı görülmüştür. Elde edilen bu bulgular özellikle inancaz bireylerdeki ahiret inancının ölüm kaygısını azaltıcı etkisi konusunda Hökeleki, Sami ve Işık tarafından yapılan önceki araştırmalarla uyumlu sonuçlar ortaya koymuştur. Ancak literatürde genel olarak belirtilenin aksine bu çalışmada, inancaz bireylerin yas sürecinde de cenaze ve defin işlemleri gibi toplumsal ritüellerin kimi zaman bireysel ihtiyaçlar ve duygusal duruma ters düşebileceği; yas sürecinde olumsuz etkiler yaratabileceği saptanmıştır. Bu ritüellerin aşırı kalabalık, günlük konuların konuşulması ya da mahremiyetin engellenmesi gibi nedenlerle yas sürecindeki bireyleri rahatsız edebildiği tespit edilmiştir.

Her iki grup açısından ortak bir bulgu, kaybın ardından bireylerin yaşamında köklü değişimlerin meydana gelmesidir. Ölüm, kişisel rollerin, benlik algısının, güvenlik hissini

ve anlam arayışının yeniden değerlendirilmesine yol açmaktadır. İnançlı ve inançsız bireyler arasındaki farklar, başa çıkma stratejileri ve ölüm sonrası varoluşa dair inançlarda farklılık gösterse de her iki grup için de yas süreci bir tür kişisel gelişim ve dönüşüm fırsatı sunabilir. Kayıp, bireylerde derin bir acı yaratsa da bu acının doğru şekilde işlenmesi, bireyin duygusal ve bilişsel anlamda büyümesine, hayatına yeni anlamlar katmasına olanak sağlayabilir.

Bu bulgular, teorik katkı sunmanın yanında pratik uygulamalara yönelik önemli çıkarımlar da sağlamaktadır. Psikoterapi ve yas danışmanlığı süreçlerinde, inançlı bireylerin dinî inançlarına dayalı başa çıkma yöntemlerinin desteklenmesi, inançsız bireylerin ise duygusal ve bilişsel yöntemler aracılığıyla desteklenmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Özellikle, varoluşçu terapi ve bilişsel davranışçı terapi yaklaşımlarının, her iki grup için de faydalı olabileceği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, din temelli olmayan sosyal destek mekanizmalarının geliştirilmesi, inançsız bireyler için önemli bir destek sağlayabilir.


Çalışmanın bulguları, özellikle inançsız bireylerin ölüm kaygısı ve yas süreçlerindeki başa çıkma stratejilerinin, bireysel farklılıklar ve kültürel bağlamlarla şekillendiğini göstermektedir. Ancak bu alandaki literatür sınırlıdır ve bu nedenle daha fazla kültürler arası karşılaştırmalı araştırma yapılması gerekmektedir. Özellikle Türkiye bağlamında inançsız bireylerin deneyimlerine dair daha fazla ampirik veriye ihtiyaç duyulmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, inançsız bireylerin ölümle başa çıkma süreçlerini derinlemesine ele alarak kültürler arası karşılaştırmalar yapabilir ve özellikle terapi yöntemlerinin bu gruplar üzerindeki etkisini inceleyebilir. Bunun yanı sıra kişilerin hayatları boyunca dinî inançlarındaki değişimlerin ölüm kaygısı ve yas süreçlerindeki etkisi araştırılabilir.

Kaynakça | References


- Acıpayamlı, Orhan. *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. TDK Yayınları, 1978.
- Alparslan, Kenan. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 529-552. <http://doi.org.10.15745/da.1171650>
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London: Routledge, 1997.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat, 2017.
- Champdor, Albert. *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*. çev. Suat Tahsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Gilgames Tarihte İlk Kral Kahraman*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Çınar, Mehmet. "Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017), 57-74. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11315>
- Creswell, J. W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Erikson, E. H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton Company, 1968.
- Erikson, E. H. *Childhood and Society*. London: Paladin Grafton Books, 1977.
- Fahreiddin Râzî. *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, thk. Seyyid İmrân. 1. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1433/2012.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgeçenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Genlik, Özge. *Yas Süreci ve Yas Sürecindeki Kişilerin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gorer, Geoffrey. *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. London: Cresset, 1965.
- Gülfil, Derya. *Ateizmin Psikolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.
- Hansen, William. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayıncılık, 2018.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Işık, Zehra. *Sen Öldün Ben Büyüdüm*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Işık, Zehra. *Ölümler Büyümek*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Ankara: Kevser Yayınları, ts.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*. Kahire: Daru't-Turâs, 1973.
- Jong, Jonathan vd. "The Religious Correlates of Death Anxiety: A Systematic Review and Meta-Analysis". *Religion, Brain & Behavior* 8/1 (2018), 4-20. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1238844>
- Kaçar, Erman. "Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek". *Dört Öge* 15 (2019), 75-84.
- Kanter, Özden. *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım Ve Rağib El-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*. İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kramer, Samuel Noah. *Sumerian Mythology*. Globalgreybooks, 1961.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy*

- and *Their Own Families*. UK: Routledge, 2009.
- Kübler-Ross, Elisabeth – Kessler, David. *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief +Through the Five Stages of Loss*. New York: Scribner, 2005.
- Lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of The I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience". çev: Bruce Fink. *Écrits*. 75-81. New York: W.W.Norton&Co, 2006.
- Langdon, Stephen Herbert. *The Mythology of All Races*. Coopher Square Publishers, 1964.
- Maxwell, Joseph A. *Nitel Araştırma Tasarımı; Etkili Bir Yaklaşım*. çev. ed: Mustafa Çevikbaş. Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Lee, Raymond M. *Doing Research on Sensitive Topics*. Devon: Sage Publication, 1993.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu. İsam Yayınları, 2015.
- Moss, M. S. - Moss, S. Z. "Death and Bereavement". *Handbook of Aging and the Family*. ed. R. Blieszner - V. H. Bedford. 422-439. London: Greenwood, 1995.
- Özçetin, Adnan. "Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din İlişkisi". *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 13/1 (2000), 12-18.
- Paçacı, Mehmet. *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Parkes, Colin Murray. "Bereavement as a Psychosocial Transition: Processes of Adaptation to Change". *Handbook of Bereavement: Theory, Research, and Intervention*. ed. M. Stroebe vd. 91-101. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Parkes, Colin Murray - Prigerson, Holly. G. *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life*. New York: Routledge, 2010.
- Râğîb el-İsfehânî. *el-Müredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil İ'tânî. Beyrut: Dâru'l Maarife, 1431/2010.
- Râğîb el-İsfehânî. *el-İtikâdât*. thk. Şimran el-İclî. Beyrut, y.y., 1431/2010.
- Sami, Said. *Ateistler de Yas Tutar*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021.
- Sami, Said. "Covid-19 nedeniyle yakınlarını kaybeden bireylerde yas süreci ve dini başa çıkma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 55 (2021), 421-444. <https://doi.org/10.29288/ilted.888706>
- Shuchter, Stephen. R. - Zisook, Sidney. "The Course of Normal Grief". *Handbook of Bereavement: Theory, Research, and Intervention*. ed. M. Stroebe vd. 23-43. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Volkan, Vamık D. - Zintl, Elizabeth. *Life After Loss: The Lessons of Grief*. London: Macmillan, 1993.
- Yağlı, Nurdan. "Salgın döneminde yas ve din ilişkisi üzerine psikososyal bir değerlendirme". *Turkish Studies* 15/6 (1994), 925-947. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.45119>
- Yalom, Irvin. *Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death*. San Fransisco: Jossey-Bass, 2008.
- Yalom, Irvin. *Existential Psychotherapy*. USA: Basic Books, 1980.
- Yelboğa, Nurullah. "Kahramanmaraş Depremi Özelinde Travmatik Yas ve Sosyal Hizmetin Yas Danışmanlığı Müdahalesi". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 97-121. <http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.13.6>

Türkiye'de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)

Vedat Yetkin |  0000-0002-6990-0037 | vedat.yetkin@bilecik.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı |
Bilecik, Türkiye

ROR : 00dzfx204

Öz

Son yıllarda Türkiye'de ilahiyat camiasında dikkate değer bir bilimsel üretkenlik gözlemlenmektedir. Başta tefsir olmak üzere Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda pek çok yazar adeta birbirleriyle yarışır halde akademik yayınlar sunmaktadır. Yayınlardaki bu nicel artış, bu çalışmaların bilimsel seyrinin hangi konularda seyrettiği ve entelektüel ilginin daha ziyade ne yönde ilerlediği gibi soruları akla getirmektedir. Bu çalışmada hem tasavvuf hem de tefsir alanındaki akademisyenlerin ilgi alanına giren işârî tefsir konulu akademik yayınların bibliyometrik bir analizi yapılmıştır. İşârî tefsir alanında 2023 yılı sonuna kadar yayınlanan makaleleri bütün tarihsel süreçleri dikkate alarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bibliyometrik analiz kısaca matematiksel ve istatistiksel yöntemlerle kitap, tez ve akademik dergi gibi bilimsel yayınların incelenmesidir. Bu yöntem sonucunda ise veriler sayısal analiz yoluyla yorumlanmaktadır. Elde edilen bu veriler ile yapılan çalışmaların bilimsel verimliliği ölçülebilmektedir. İşârî tefsir konulu akademik çalışmaların analizinin yapıldığı bu araştırma, 1925-2023 yılları arasında yayımlanan araştırma makalesi, makale çevirileri, lisansüstü tez çalışmaları, sempozyum bildiri metinleri ve telif kitapları kapsamaktadır. Taramalar sonucu erişilen çalışmaların yayın yılı, konusu, yazar sayısı ve akademik profili vb. parametreler üzerinden analizi yapılmıştır. Veriler kodlanarak grafik ve tablolar halinde görselleştirilmiştir. Bu araştırmanın amacı ise bibliyografik çalışmalardan farklı olarak 1925'ten 2023 yılına kadar işârî tefsir alanına giren akademik yayınları inceleyerek, çalışmaların durumu hakkında tespitlerde bulunmaktır. Söz konusu tarih aralığında yayınlanan 217 lisansüstü tez ve 197 akademik makale tespit edilmiştir. Bu yayınların %52'si tefsir, %24'ü tasavvuf ve %24'ü de geri kalan bilim dalları kapsamında çalışılmıştır. Bu veriler göstermektedir ki; işârî tefsir konulu çalışmalar tasavvuf ve tefsir araştırmacıları dışındaki birçok temel İslam bilimlerinde araştırmalar yapan kişilerin de ilgisini çekmektedir. Nitekim işârî tefsir telifi günümüzde hala güncelliğini korumaktadır. İşârî tefsir konulu çalışma yapan araştırmacıların en çok zorlandığı nokta literatür taramasıdır. Nitekim ayrı ayrı iki binli sayıları geçen tefsir ve tasavvuf alanındaki lisansüstü tezlerin teker teker incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada işârî tefsir konulu tezlerin kronolojik bir listesi verilmiştir. Bu sayede araştırmacılar bu alandaki yapılan tezlerin bilgisine daha net ulaşabileceklerdir. Bunun yanında bu zamana kadar telif edilen birçok işârî tefsir henüz akademik düzeyde çalışılmamıştır. Bütün bu veriler

önümüzdeki yıllarda bu alandaki çalışmaların artış göstereceğine işaret etmektedir. Bu araştırma, işârî tefsir alanının gerek interdisiplinler çalışılması, gerek daha birçok çalışmaya olanak sağlayacak potansiyeliyle, ilgili araştırmacılara literatür hakkında çeşitli veriler ve analizler sunarak akademik düzeyde kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca araştırmada kullanılan bibliyometrik analiz yönteminde nicel ve nitel veriler üzerinden ayrıntılı alan değerlendirmesi yapılarak araştırmacılara doğru çalışma yöntemi tespitinde kolaylık sağlanmıştır. Nitekim bu çalışmada işârî tefsir alanında birçok değerlendirme ve yeni çalışma önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler


Tefsir, Tasavvuf, İşârî Tefsir, Bibliyometrik Analiz, Türk İlahiyat Akademisi.

Atıf Bilgisi


Yetkin, Vedat. "Türkiye'de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 470-503. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.05>

Geliş Tarihi	08.08.2024
Kabul Tarihi	26.10.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Bibliometric Analysis of Academic Studies Published on Ishari Tafsir in Türkiye (1925-2023)

Vedat Yetkin |  0000-0002-6990-0037 | vedat.yetkin@bilecik.edu.tr

Asst. Prof. | Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir |
Bilecik, Turkey

ROR : 00dzfx204

Abstract

In recent years, a significant level of scholarly productivity has been observed within the field of Islamic theology in Turkey. Particularly in the field of Qur'anic exegesis, many scholars in the Department of Basic Islamic Sciences appear to be in active competition to produce academic publications. This quantitative increase in publications raises questions about the thematic trends of these scholarly works and the direction of intellectual interest. This study conducts a bibliometric analysis of academic publications on Ishari tafsir, a topic that captures the interest of scholars in both Sufism and Qur'anic exegesis. To date, no study has systematically examined articles published in this field, taking into account their historical progression up to the end of 2023. Bibliometric analysis involves the application of mathematical and statistical methods to examine scholarly publications such as books, theses, and academic journal articles. The findings derived from this method provide a quantitative basis for assessing the scientific productivity of these works. This research examines publications on Ishari tafsir, including research articles, article translations, postgraduate theses, symposium proceedings, and authored books published between 1925 and 2023. The analysis includes parameters such as publication year, subject matter, number of authors, and academic profiles. The data were coded and visualized in graphs and tables. Unlike bibliographical studies, the aim of this research is to analyze academic publications on Ishari tafsir produced between 1925 and 2023 and to provide insights into the state of scholarship in this field. Within this time frame, 217 postgraduate theses and 197 academic articles were identified. Among these, 52% focused on Qur'anic exegesis, 24% on Sufism, and the remaining 24% on other Islamic disciplines. These findings indicate that studies on Ishari tafsir attracted the interest of researchers from various fields of Basic Islamic Sciences beyond Sufism and Qur'anic exegesis. Notably, the study and authorship of Ishari tafsir remain relevant today. One of the primary challenges faced by researchers in this field is the extensive literature review required. This includes the examination of over two thousand postgraduate theses in both Qur'anic exegesis and Sufism, making individual review a necessity. To address this, the study provides a chronological list of theses on Ishari tafsir, allowing researchers to access detailed information about previous works in this field more effectively. Additionally, many authored works on Ishari tafsir have yet to be studied at an academic level. These findings suggest that studies in this area are likely to increase in the

coming years. This research contributes to the field of Ishari tafsir by providing comprehensive data and analysis, thereby facilitating academic work and offering a foundation for interdisciplinary studies. By employing bibliometric analysis methods that integrate both quantitative and qualitative data, the study offers researchers an effective approach to identifying proper methodologies. Furthermore, this research presents evaluations and proposes new directions for future studies in the field of Ishari tafsir.

Keywords

Tafsir, Sufism, Ishari Tafsir, Bibliometric Analysis, Turkish Theologies.

Citation

Author Surname, Name. "Bibliometric Analysis of Academic Studies Published on Ishari Tafsir in Türkiye (1925-2023)". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 470-503. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.05>

Date of Submission	08.08.2024
Date of Acceptance	26.10.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

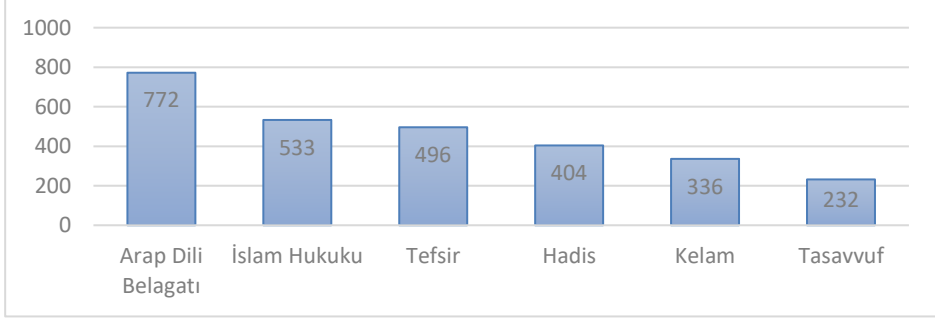
Türkiye'de yükseköğretim düzeyinde ilahiyat eğitimine Cumhuriyetin kuruluşundan kısa bir süre sonra 1924 tarihinde Dârülfünun'da başlanmıştır. 1933-1949 tarihleri arasında fetret dönemini yaşayan bu alan 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla yeniden eğitim hayatına başlamıştır.¹ Son yıllarda Türkiye'de ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin sayısındaki artış, beraberinde başta temel İslam bilimleri alanı olmak üzere dini konularda akademik düzeyde yayınların hızlıca artmasına olanak sağlamıştır. Söz konusu bu fakültelerin görevlerinden biri de din alanında araştırmalar yaparak dinin günün ihtiyaç ve şartlarına uygun olarak yorumlanması ve anlaşılmasına katkı sunacak bilimsel bilgiler üretmektir. Bu bakımdan Türkiye'de ilahiyat /İslami ilimler fakülteleri, toplumun dini konulardaki ihtiyaçlarına güncel bilgi üreten kurumların başında gelmektedir. Bu bilgileri gerek kamuoyuna gerekse akademik çevrelere ulaştıran en önemli kitle iletişim araçlarından birisi ise akademik düzeyde yayımlanan akademik dergiler, lisansüstü tez çalışmaları, sempozyum bildiri metinleri ve telif kitaplardır. şu anda Türkiye'de ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin çoğu, süreli bir fakülte dergisi yayımlamaktadır.

1924 yılında Cumhuriyet Türkiye'sinde açılmış ilk ilahiyat fakültesi olan Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve bu fakültede yayınlanan fakülte mecmuası sadece 9 sene faaliyet gösterebilmiştir. 16 senelik bir aradan sonra 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıyla yeniden yüksek din eğitimi akademik düzeyde başlamıştır. 1992-1996 yılları arasında artan fakülte sayıları 2010 senesinde 25'e ulaşmış ve bu yıldan sonra hızlı bir artışa geçerek 2024 yılı itibarıyla yaklaşık 4 katı artarak bazı vakıf üniversiteleri de dahil olmak üzere fakülte sayısı 34'ü İslami ilimler, 67'si ilahiyat olmak üzere toplam 101'e ulaşmıştır.² Fakülte sayısındaki bu artış beraberinde akademisyen ve akademik yayınlar konusunda da ciddi gelişmelere yol açmıştır.³ İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin güncel akademisyen sayısı ise aşağıdaki grafikte verilmiştir:

¹ İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Darulfunun İlahiyat* 37 (2017), 59-77.

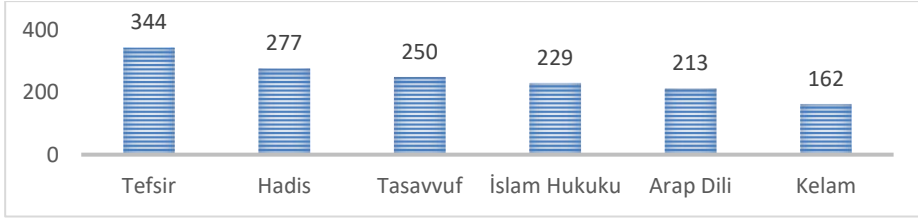
² Veriler için bk. Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi, Fakülteler Hakkında Bilgiler Raporu" (Erişim 05 Nisan 2024); Elif Sobi, "2010-2020 Yılları Arasında Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi - Sayısal Değişimler ve Sonuçları", *İlahiyat* 6 (Haziran 2021), 5-28.

Şekil 1: Anabilim Dalı Öğretim Elemanı Sayısı



Yukarıdaki tabloda tefsir ve tasavvuf anabilim dalları, Türk ilahiyatlarında öğretim elemanı sayısı bakımından 3. ve 6. sırada yer almaktadır. Türkiye’de akademik alandaki bu iyileşme bu iki alana dair akademik çalışmaların yayın durumuna da yansımıştır. Zira DergiPark veri tabanından alınan nicel veriler 2023 akademik yılının, İslami ilimler alanında makale yayını açısından tüm zamanların en verimli yılı olduğunu göstermektedir. 2023 yılına ait temel İslam bilimlerine ait makale yayın sayısı aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

Şekil 2: Temel İslam Bilimleri 2023 Yılı Araştırma Makale Sayıları



Akademik alanda yayın yapan araştırmacılar çoğunlukla konu seçiminde çeşitli zorluklar yaşamaktadırlar. Bunun sebebi ise günümüzde artık bilimsel çalışma alanlarının genişlemiş olmasıdır. Bu konuda bibliyografik çalışmalar araştırmacılara yön vererek araştırma yapmak istedikleri alanlarda onlara panoramik bir çerçeve çizmiştir. Bibliyografik çalışmalar bir dönemin popüler yayınları arasında yer almıştır. 2000’li yılların başları temel İslâm bilimleri anabilim dalında bibliyografik çalışmaların arttığı yıllar olmuştur. Bu alandaki her disiplinde önce bilim dallarında hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerine devamında ise makalelere dair künye bilgileri bir araya getirilmiştir. Örnek olarak; Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi* başlıklı çalışmada tefsir alanında belirli yıllar arasında hazırlanmış tez ve makalelere dair bir dizin ortaya koymuştur.⁴ Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) bünyesinde

⁴ Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi: Şahıslar, Tezler, Kitaplar, Makaleler, Tebliğler* (Kurav Yayınları, 2007); Ali Namlı, *Türkiye Akademik Tasavvuf Araştırmaları Bibliyografyası* (İstanbul: Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1996); Eyüp İnce, *Tasavvuf Literatürü-Tasavvufî Kaynaklar & 2015-2023 Yılları Arasında Yapılan Akademik Çalışmalar* (İstanbul: Kitabı, 2023); Betül Tarakçı, “Osmanlı Modern Dönem Tasavvuf Literatürü Biyo-Bibliyografik Bir Deneme (1812-1925)”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32 (2020), 47-86.

hazırlanan bibliyografik çalışma olan *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III* (1953-2015) ise alanın kuşkusuz en kapsamlı eseridir.⁵

Günümüze gelindiğinde ise teknolojinin ve internet olanaklarının hızla artması bibliyografik çalışmaların işlevini sonlandırmıştır. Zira hemen her bilim dalında tez ve makalelerin künye bilgilerine ulaşmak artık dijital veri tabanlarında saniyeler içinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple son yıllarda bibliyografik çalışmaların yerini bibliyometrik analizler almıştır.⁶ Bibliyometri; belirli bir alan, dönem ve bölgede araştırmacılar ya da kurumlar tarafından üretilmiş yayınlar ile bu yayınlar arasındaki ilişkilerin sayısal olarak analizini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.⁷ Bibliyometrik taramalar farklı disiplin türlerine göre çeşitlilik arz edebilir. Belirli bir alandaki bilimsel çıktılarının verimliliğini değerlendirebilmek ancak bu tür analizlerle sağlanmaktadır. Bu türden taramalarla bir taraftan çalışma alanının geçmişini gözlemek mümkün olurken diğer taraftan göstergeleri aracılığıyla gelecekteki araştırma alanlarının geliştirilmesine olanak tanınmaktadır. Bibliyometrik analiz, araştırma alanları içerisindeki bilimsel çıktılarının ve teknolojinin izlenmesi için bir referans noktası teşkil etmektedir.⁸

Bu araştırmanın amacı ise yukarıdaki bibliyografik çalışmalardan farklı olarak 1925'ten 2023 yılına kadar işârî tefsir alanına giren akademik yayınları inceleyerek, çalışmaların durumu hakkında tespitlerde bulunmaktır. İşârî tefsir; ayetlerin batınî/derûnî anlamlarına odaklanan tasavvuf ehlinin kaleme aldığı bir tefsir türüdür. Tefsir tarihi boyunca bu türde yazılan tefsirler önemli bir yekûna ulaşmış ve müstakil bir tefsir ekolü olarak literatürde yerini almıştır. Bibliyometrik analiz çalışmasına dair Türkiye'de ilahiyat camiasında yayınlanan çalışmaların sayısı oldukça azdır.⁹ Bu sebeple yapılan bu çalışma sayesinde işârî tefsir alanındaki araştırmaların kronolojik olarak son

⁵ İsmail Erünsal vd., *İlahiyat Fakülteleri, Tezler Kataloğu: (1953-2015)* (İSAM Yayınları, 2017).

⁶ Danica Železnik vd., "A Bibliometric Analysis of the *Journal of Advanced Nursing*, 1976-2015", *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (Ekim 2017), 2407-2419.

⁷ <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/bibliyometrik-analiz-sikca-sorulan-sorular/>; R. N. Broadus, "Toward a Definition Of "Bibliometrics", *Scientometrics* 12 5-6 (1987), 376; Éric Archambault, Étienne Vignola Gagné, *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*, (Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004), 1-2.

⁸ Hamit Derviş, "Bibliometric Analysis Using Bibliometrix an R Package", *Journal of Scientometric Res* 8/3 (2019), 157; Magaly Gaviria-Marin vd. "Twenty Years of the *Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis*", *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1657; Éliane Gauthier, *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology* (Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998), 9.

⁹ Adem Güneş, "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12 (2021), 199-222; Mehmet Fatih Buğın, "İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazının Bibliyometrik Analizi", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2021), 658-677.

geldiği noktaya panoramik bir şekilde bakılabilecektir. Bu alanda hangi konularda yoğunluk yaşandığının bilgisi verilerek nispeten ihmal edilen noktalara dikkat çekilmesi araştırmanın önemini teşkil etmektedir. Araştırmada şu soruların cevabı aranacaktır:

-1925-2023 yılları arasında Türkiye’de işârî tefsir alanında kaleme alınan araştırma makaleleri, makale çevirileri, lisansüstü tez çalışmaları, sempozyum bildiri metinleri ve telif kitapların ayrı ayrı sayıları kaçtır?

-Bu tarih aralığındaki akademik çalışmaların konu dağılımı nasıl gerçekleşmiştir?

-1925-2023 yılları arasında akademik düzeydeki işârî tefsir çalışmalarında en çok katkı sunan akademisyen ve kurumlar hangileridir?

-Bu tarih aralığındaki işârî tefsir konulu yayınlar en çok hangi dergilerde yayınlanmıştır ve bu dergiler hangi indekslerde taranmaktadır?

-Bu araştırmanın işârî tefsir alanında 2023 yılı sonrasına önerisi nedir?

1. Araştırmanın Yöntemi

Geniş bir zaman diliminde Türk ilahiyat akademisinde işârî tefsir alanına dair yayınlanmış akademik yayınları inceleyen bu araştırma, öncelikle dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve içerik analizine dayalı betimsel türde bir çalışmadır. Bu analiz yapılırken bir taraftan bibliyometrik analiz çalışmalarının hammaddesini oluşturan sahadaki akademik malzemenin niceliksel olarak tanımlanması (nicel/quantitative), diğer taraftan da bu nicel verilerin yorumlanarak nitelendirilmesi (nitel/qualitative) gerekmektedir. Bundan dolayı araştırmada, yöntem açısından karma metot (mixed-method) benimsenmiştir.¹⁰

Araştırmanın veri setini oluşturan akademik makale dokümanları DergiPark, tez dokümanları ise Yöktez veri tabanından toplanmıştır. Ayrıca İSAM ilahiyat makaleleri ve tezler veri tabanı ile DergiPark ve Yöktez veri tabanının sunduğu veriler karşılaştırılmış ve farklılıklar belirlenmiştir. Tarama modeline göre yürütülen araştırma ayrıca 1925-2023 yıllarını incelemeye tabi tutmasından dolayı kesitsel bir tarama araştırmasıdır. Anahtar kelimesi “tefsir”, “işârî tefsir” ve “tasavvuf” olan tez ve makale çalışmaları 1940-2023 yılları¹¹ filtreli olarak taranmış ve dizinlenen çalışmaların, araştırmanın amacı doğrultusundaki parametrelere göre nicelikleri çıkarılmıştır. Bu parametreler ise; konu, yöntem, yabancı dilde yazım vd. hususlarda incelenmesidir. Bu özellikleriyle çalışma ayrıca sayısal analizlere dayalı nitel türde bir araştırmadır. Bu araştırmada her başlık altında veriler görselleştirilmiştir.

¹⁰ Broadus, “Toward a Definition Of “Bibliometrics”, 375; Glenn A. Bowen, “Document Analysis as a Qualitative Research Method”, *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 28.

¹¹ DergiPark veri tabanında 1940 tarihinden öncesini tarama imkanı bulunmadığı için 1925-1940 tarihleri arasındaki makalelere dair arşiv taraması yapılmıştır.

Bu alanda çalışma yapan araştırmacılara literatür taraması konusunda kolaylık sağlamak üzere işârî tefsir alanına dair yayınlanmış akademik yayınlar ayrı ayrı listelenmiştir. Zira bu alandaki çalışmaları tespit etmek için ilgili veri tabanlarından “işârî tefsir” adıyla yapılacak taramalar kesin sonuçlar vermemektedir. Bu nedenle gerek makale ve gerekse tez taramasında işârî tefsire dair eser kaleme alan kişilerin çalışmaları tefsir, tasavvuf ve İslam edebiyatı alanında yapılan tüm çalışmalar içerisinde teker teker taratılmıştır. Ayrıca 2000’li sayıları bulan tefsir ve tasavvuf alanındaki yayınlanan makale ve tezler de teker teker incelenmiştir.

2. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamı, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasının ilk olarak basıldığı yıl olan 1925 ile 2023 yılları arasındaki 98 yıllık süreci kapsamaktadır. Yaklaşık bir asırlık bir süreci incelemeye tabi tutan araştırmada işârî tefsir alanında yayımlanan araştırma makaleleri, makale çevirileri, lisansüstü tez çalışmaları, sempozyum bildiri metinleri ve telif kitaplar kapsama alınmıştır. Bu tür çalışmalar, yazar ilahiyat akademisyeni olmasa bile araştırmaya dahil edilmiştir. Ayrıca anahtar kelimelerinde işârî tefsir yazılı olup bu alanla doğrudan ilişkisi olmayan yayınlar tespit edilip değerlendirme dışında tutulmuştur.

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki; bu araştırmada değerlendirdiğimiz yayınlar çoğunlukla akademik amaçla yayınlanmış çalışmalardır. Bu yayınların haricinde çeşitli İslami grupların yayınladıkları dergilerdeki işârî tefsir konulu yazılar kapsam dışında tutulmuştur. Araştırmada gerek yıllara göre ve gerekse yazarlara göre tespit edilen sayılar bu kapsamda değerlendirilmiştir.

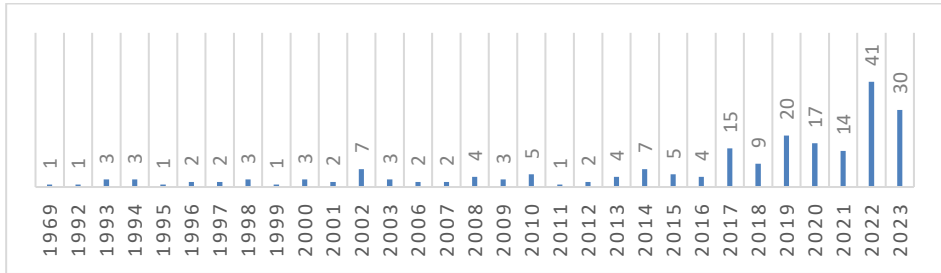
3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmanın bu bölümünde elde edilen bulgular tablo, grafik ve şekiller halinde sunulmuş ve çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır.

3.1. Yıllara Göre Yapılan Tez ve Makale Sayı Dağılımı

Yöktez veri tabanı üzerinden “tefsir”, “tasavvuf” ve “işârî tefsir” adıyla yapılan taramada çeşitli bilim dallarında yapılmış olan işârî tefsir alanındaki lisansüstü tezlerin yıllara göre dağılımı aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

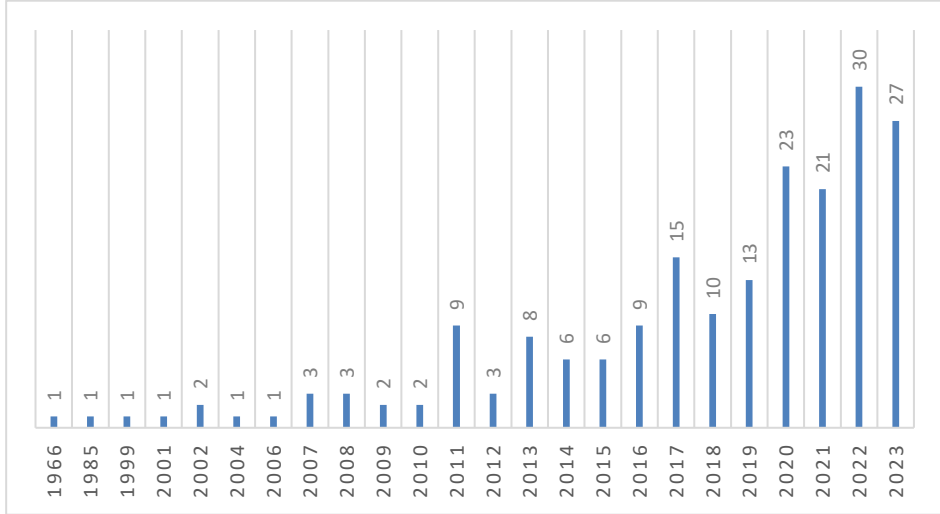
Şekil 3: Yıllara Göre Tez Dağılımı



Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi işârî tefsir alanında yazılan ilk tez 1969 yılına aittir. Buna göre bu alandaki lisansüstü tezlerin tarihçesi 54 yılladır. Bu süreçte toplam olarak 217 adet lisansüstü akademik tez yayınlanmıştır. Bunların 57'si doktora ve 160'ı yüksek lisans seviyesinde kaleme alınmıştır. Bu tezlerin %33'ü son iki sene içerisinde yayınlanmıştır. Buna sebep olan en önemli faktör ise son 10 yılda sayıları 4 kat artan İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinden mezun olup lisansüstü programlarda öğrenimlerine devam eden öğrencilerin sayısının artmasıdır.

DergiPark ve İSAM İlahiyat makale veri tabanı üzerinden “tefsir”, “tasavvuf” ve “işârî tefsir” adıyla yapılan taramada akademik dergilerde yayınlanmış olan işârî tefsir konulu araştırma makalelerinin yıllara göre dağılımı ise aşağıdaki grafikte şu şekilde listelenmiştir:

Şekil 4: Yıllara Göre Yayınlanan Araştırma Makalesi Dağılımı



Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi işârî tefsir alanında akademik bir dergide yayınlanan ilk makale 1966 yılına aittir. Buna göre bu alanda akademik dergilerde yayınlanan araştırma makalelerinin tarihçesi 57 yıl öncesine dayanmaktadır. Bu süreçte toplam olarak 197 adet araştırma makalesi kaleme alınmıştır. Bunları %53'ü ise son dört sene içerisinde yayınlanmıştır. Buna sebep olan en önemli faktörlerden birincisi lisansüstü tezlere ait grafik analizinde de görüldüğü gibi son 10 yılda İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinden mezun olup lisansüstü programlarda öğrenimlerine devam eden öğrencilerin sayısının artmasıdır. İkinci faktör ise; üniversite öğretim üyesi alım ve yükselme şartlarında istenen makale yayın sayılarının her sene daha da artmış olmasıdır. Bunlara ek olarak tabi ki akademik çalışmalarda hızla gelişen teknoloji ve internet olanaklarından daha fazla yararlandığı da söylenebilir. 57 yıllık süreçte akademik dergilerde yayınlanan 197 araştırma makalesinin 25'si tezden üretilmiştir. Buna göre işârî tefsir konulu araştırma makalelerinin %86'sı özgün çalışmalardır.

3.2. Yıllara Göre Yapılan Diğer Akademik Çalışmaların Sayı Dağılımı

İşârî tefsir üzerine önceki başlıkta yer verilen lisansüstü üniversite tezleri ve akademik dergilerde yayınlanan araştırma makalelerinin yanında sempozyum/ilmi toplantı bildirisi, kitap incelemesi ve telif kitap şeklinde çalışmalar da yer almaktadır. İşârî tefsir konulu bildiri yayınlanan sempozyum/ilmi toplantı listesi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 1: İşârî Tefsir Konulu Bildiri Yayınlanan Sempozyum/İlmi Toplantı Listesi

Sempozyum Adı	Yer	Tarih
İsmail Hakkı Bursevî Sempozyumu	Bursa	26-27 Mayıs 2000.
Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik	Şanlıurfa	26-28 Ekim 2007.
Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I-II	İstanbul	2010-2012
900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî	İstanbul	7- 8- 9 Ekim 2011.
Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri	İstanbul	21-22 Ekim 2011.
Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı	Erzurum	16-18 Kasım 2011.
Uluslararası İnanç Turizmi ve Ashab-ı Kehf	Kahramanmaraş	20-22 Eylül 2012.
Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu	Antalya	2-4 Kasım 2012.
Sosyal Bilimler ve İbrahim Hakkı	Siirt	23-25 Eylül 2013.
II. Uluslararası İsmail Hakkı Bursevî	Bursa	1-3 Kasım 2013.
Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi	Gümüşhane	08-10 Mayıs 2014.
Abdulkadir Geylânî ve Tasavvuf Anlayışı	Siirt	24 Mayıs 2015.
Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm	Şanlıurfa	28-30 Ekim 2016.
Şeyh Muhammed el-Hazin Sempozyumu	Siirt	13 Mayıs 2017.
Uluslararası Amasya Âlimleri	Amasya	21-23 Nisan 2017,
Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi	Bingöl	04-05 Mayıs 2017.
Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu	Siirt	21-23 Eylül 2016.
I. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları	Antalya	23-25 Kasım 2018.
Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu	İstanbul	2018
14-15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf	Ankara	2020
V. Uluslararası Aksaray Sempozyumu	Aksaray	3-4 Kasım 2020.

Yukarıdaki tabloda listelenen sempozyum/ilmi toplantılardan sadece “Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu” adlı ilmi toplantı işârî tefsir üzerine kısmi olarak düzenlenen bir etkinliktir. Bu etkinlikte tespit edilen 2 bildiri sadece işârî tefsire dair sunulmuştur. Diğer 21 sempozyumun her birinde ise işârî tefsir konulu 1 bildiri sunulduğu tespit edilmiştir. Buna göre Türkiye'de işârî tefsir üzerine kapsamlı bir sempozyum/ilmi toplantı yapılmamıştır. Bu nedenle bu alanda uluslararası düzeyde organize edilecek bir sempozyumun alandaki boşluğu doldurması muhtemeldir.

İşârî tefsir üzerine akademik dergilerde yayınlanan 7 kitap incelemesi, 1 derleme, 1 düzeltme ve 1 değerlendirme makalesi tespit edilmiştir. Ayrıca 7 farklı kitapta birer tane işârî tefsir konulu makaleye yer verilmiştir. İşârî tefsir üzerine kalem alınan telif kitapları ise aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

Tablo 2: İşârî Tefsir Üzerine Kalem Alınan Telif Kitapları

KİTAP ADI	YAZAR	YAYINEVİ	YIL
Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri	Süleyman Ateş	Sönmez	1969
Uzay Çağında İnanç, Kur'an ve Mistisizm	Haluk Cemil Tanju	Bayrak	1986
Razî'nin Tefsirinde Tasavvuf	Abdülhakim Yüce	Çağlayan	1996
Kur'ân ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı	Dilaver Selvi	Şule	1997
İşârî Tefsir Okulu	Süleyman Ateş	Yeni Ufuklar	1998
Mevlana'nın Diliyle Kur'an Tefsiri	Mahmut Toptaş	Cantaş	2000
Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri	Mehmet Okuyan	Rağbet	2001
Abdurrezzak Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri	Pierre Lory; Çev. Sadık Kılıç	İnsan	2001
Tasavvufî Tefsir Alûsi Örneği	Ahmet Çelik	Kültür Eğitim	2002
Sadreddin Konevi'nin Fatıha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği	Mehmet Eren	Gelenek	2010
Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acibe'in el-Bahru'l-Medid Adlı Tefsiri	Mahmut Ay	İnsan	2011
İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir	Yunus E. Gördük	İnsan	2011
Kur'an-ı Kerim'de Seyr u Süluk	Süleyman Derin	Erkam	2012
İsmail Hakkı Bursevi'de Basiret Anlayışı	Yusuf Çelik	Fecr	2012
Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir	Yunus Emre Gördük	İnsan	2013
Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir	Halim Gül	İnsan	2014
Ashab-ı Kehf Hikayesi	Anonim	Büyüyen Ay	2015
Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf	Mehmet Ş. Ayış	Rağbet	2015
Kur'an Ne Söyler Süfi Ne Anlar? – İşârî Tefsir Üzerine Araştırmalar	Mahmut Ay	Kayıhan	2016
İsmail Hakkı Halveti ve Tefsir Günlüğü	M. Akif Gözitok	H Yayınları	2016
Kur'an'ın İşârî Yorumu	Şaban Karasakal	Rağbet	2016
İbn Arabî'de İşârî Tefsir	Davut Ağbal	Litera	2017
Zübdetü'l-İrfan Fi Tedkiki'l-İtikan -Kur'an Tetkiklerinde İrfan'ın Özü	Şeyh Hacı Hamd'i-Vani El- Malati	Çıra	2017
Beyzavî Tefsirinde Tasavvuf	Dilaver Selvi	Nizamiye	2018
Sûfilerin Gözünde Ashab-ı Kehf	Halil Vırt	Buhara	2018
İbn Ata Tefsiri; Gönül Gözüyle Kur'an	Betül Gürer	H Yayınları	2018

Kur'an'ın Batını ve İşârî Yorumu		Kuramer	2018
Meybûdî'nin Tefsirinde Tasavvuf	Abdolvahap Yıldız	Nizamiye	2019
Kur'an Aynasında İnsan	Ahmet Taşgetiren	Erkam	2019
Kur'an'ın Sûfi Yorumu: Bursevi Örneği	Nurullah Denizler	TDV	2019
İşârî Tefsir ve Cifir İlmi Işığında Sırr-ı İnna	Ahmed Akgündüz	Osmanlı	2020
A'tayna Semaniye Ma'idetü'l-Kur'an		Araştırmaları	
Hz. Salih / 11. Fas	Cemalnur Sargut	Nefes	2020
Kur'an'ın Cevherleri	İmam Gazali	Çelik	2020
16.Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfi Baba	Ali Çoban	Palet	2021
Nimetullah Nahcuvanî			
İşârî Tefsirde İtikadi Meselelere Yaklaşım	Enver Bayram	Sonçağ Akademi	2021
Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar	Hüseyin Çelik	Rağbet	2021
Peygamber Kıssalarının Tasavvufî Yorumu: Ülü'l-Azm Peygamberler	Selim Çakıroğlu	İlahiyat	2021
Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî; Fatiha ve Bakara Sûrelerinin Tasavvufî Tefsiri	Hüseyin Yananlı	Büyüyen Ay	2021
Nahçivânî'nin Tefsir Yöntemi	Abdullah Sadıksoy	Fecr	2022
Beşerden İnsana / Bakara 5	Cemalnur Sargut	Nefes	2022
Rivayet Dirayet ve İşâret Tefsirlerinde Şefaât Ayetlerinin Tefsiri	Dilaver Selvi	Nizamiye	2022
Rûhu'l-Beyan Tefsirinde Kur'an Kıssalarının Tasavvufî Yorumu	Fatma Yasemin Pakdil	İnsan	2022
Kur'an'dan Damlalar	İsmail Dinçer	Okumuşlar	2022
Hurûfu Mukattaa Bâtinî Kapılar Harflerin Ezoterik Sırları	Kevser Yeşiltaş	Demos	2022
İbnü'l-Arabî'de İbareden İşârete İşârî ve Gâi Yorum: Kitabu'l-Gâyât	Osman Nuri Karadayı	İnsan	2022
Rivayet ve Dirayet Tefsirleri İle İşârî Tefsirler Işığında Kur'an'ın Güzellik ve Çirkinliğe Bakışı	Rıdvan Sanur	DBY	2022
Kur'an'ın Kalbi Fatiha Sûresi	Cemalnur Sargut	Nefes	2023
Besmele Şerhi	Cemalnur Sargut	Nefes	2023
İbnü'l-Arabî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı el-Fütûhatü'l-Mekkiyye Örneği	Hasan İslam Sak	İnsan	2023
Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları	M. Esad Erkaya	Diyanet V.	2023
Mülk Sûresi Tefsir, Te'vil ve İşâret Boyutlarıyla	Mahmut Ay	İnsan	2023
Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İşârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)	Mehmet Emin Şahin	İlahiyat	2023
İlk Osmanlı Müfessirlerinden Kutbüddin İznikî ve Tefsiri	Mehmet Selim Ayday	Fecr	2023
Tasavvufî Tefsir ve Batınlıktan Farkı	Mehmet Zeki Süslü	Kitap arası	2023

Zilzâl Suresi Depremin Hakikati	Cemalnur Sargut	Nefes	2024
İşârât Tefsirde Sayılarla İlgili Ayetlere Yaklaşım	Enver Bayram	Kitap Dünyası	2024
Tasavvuf Literatürü	Eyüp İnce	Kitabi	2024
Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî Özelinde – Fâtîha Tefsirlerine Kavramsal Bakış	Fatih Çardak	İlahiyat	
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Fîhi Mâ Fîh Kitabında Kur'anî Motifler	Mazhar Dündar	İksad	
Ahmed-i Rumî'nin Tefsir Anlayışı -Dekayıku'l- Hakâyik Eseri Bağlamında-	Naim Döner	İlahiyat	
Bursevî'nin Ahkam Âyetlerine Namaz Bağlamında Yaklaşımı	Osman Kabakçılı	İlahiyat	
Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin Bahru'l- Ulûm'u ve Kaynakları	Yunus Abdurrahimoğlu	Araştırma Yayınları	

Yukarıda listelenen işâri tefsir üzere kaleme alınan 63 telif kitaptan¹² 17'si lisansüstü tezlerden üretilmiştir. Buna göre bu çalışmaların %72'si özgün çalışmadır. Bu eserleri kaleme alan yazarlardan 3'ü hariç geri kalanı akademisyenlerden oluşmaktadır. İşâri tefsir alanında kaleme alınan telif kitaplarda 2010 sonrasında ciddi artış gözükmemektedir. Bunun sebebi ise 2010-2023 yılları arasında açılan ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin sayısının 4 kat artarak 101'e ulaşmasıdır. Ayrıca araştırmacıların disiplinler arası çalışma yapma isteği de bu alandaki telif sayısının artmasının bir diğer nedenidir.

3.3. Yabancı Dilde Yapılan Çalışmaların Sayıları

1925-2023 yılları arasında Türkiye'de işâri tefsir üzerine kaleme alınan 217 lisansüstü üniversite tezlerinden 29'u Arapça olarak yayınlanmıştır. Bu sayı tüm tezlerin %14'ünün yabancı dilde yazıldığını göstermektedir. Bu çalışmalardan 28'i yüksek lisans ve 1'i doktora düzeyindedir. Bu tezlerin hepsi son 7 yıl içerisinde Arap öğrenciler tarafından yazılmıştır. Ayrıca bu çalışmaların 19'u Arapça telif edilen işâri tefsirlerin tahkiki üzerinedir. Buna göre Türkiye'ye son yıllarda lisansüstü eğitim almak üzere gelen yabancı öğrencilerin özellikle Arapça telif edilen işâri tefsirlerin tahkikleri üzerine çalışmalar yapmaları bu alandaki tefsirlerin okuyucuya ulaşmasına katkı sağlamıştır.

Aynı tarih aralığında akademik dergilerde işâri tefsir üzerine yayınlanan 197 araştırma makalesinin 7'si yabancı dilde kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan 6'sı Arapça ve 1'i İngilizce dilinde yazılmıştır. Bu verilere göre Türkiye'de işâri tefsir üzerine yapılan akademik çalışmaların sadece %9'u yabancı dilde kaleme alınmıştır. Bu oranın azlığı işâri tefsir alanına dair problemlerin daha geniş ve uluslararası perspektifte tartışılması ve sorunlara getirilecek çözümlerde ortak noktaların bulunması adına Türkiye'deki ilahiyat akademisi için olumsuz bir gelişmedir. Ayrıca bu yayınların Türk akademisinde işâri tefsir

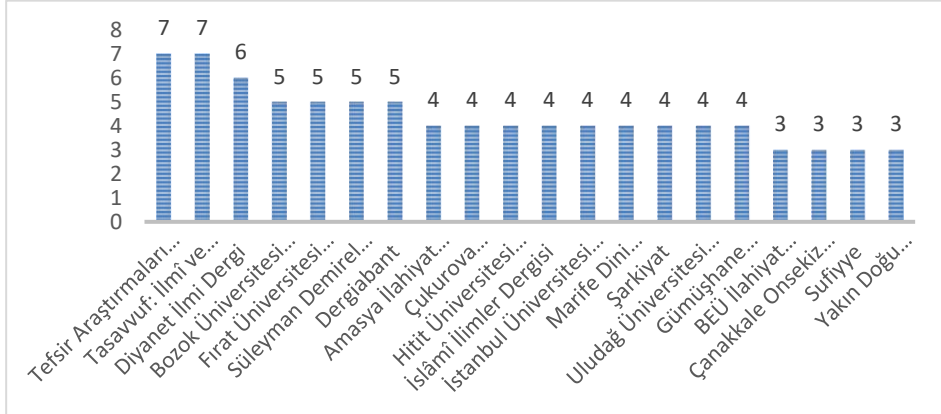
¹² Listedeki eserlerin birinci baskı bilgilerine yer verilmiştir.

alanında yapılan çalışmalara dair tanıtım görevi yapacağı unutulmamalıdır. Nitekim işârî tefsir alanında makale yayınlayan birçok derginin uluslararası dizinlerde yer alması, bu makalelerin birçok yabancı bilim adamı tarafından görülebiliyor olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle yabancı dilde makale yazımının artırılması konusunda akademisyenleri ve öğrencileri geliştirici kurumsal tedbir ve imkanların etkili bir şekilde artırılması gerekmektedir.

3.4. İşârî Tefsir Üzerine Makale Yayınlayan Dergiler

Türkiye'de ilahiyat/İslami ilimler fakülte dergileri ile sosyal bilimler alanında yayın yapan diğer dergilerle birlikte toplam 93 akademik dergide işârî tefsir konulu makaleler yayınlanmıştır. Aşağıdaki grafikte 1925-2023 yılları arasında en fazla işârî tefsir konulu makale yayınlayan ilk 20 akademik dergi listelenmiştir:

Şekil 5: En Fazla İşârî Tefsir Makalesi Yayınlayan Akademik Dergiler



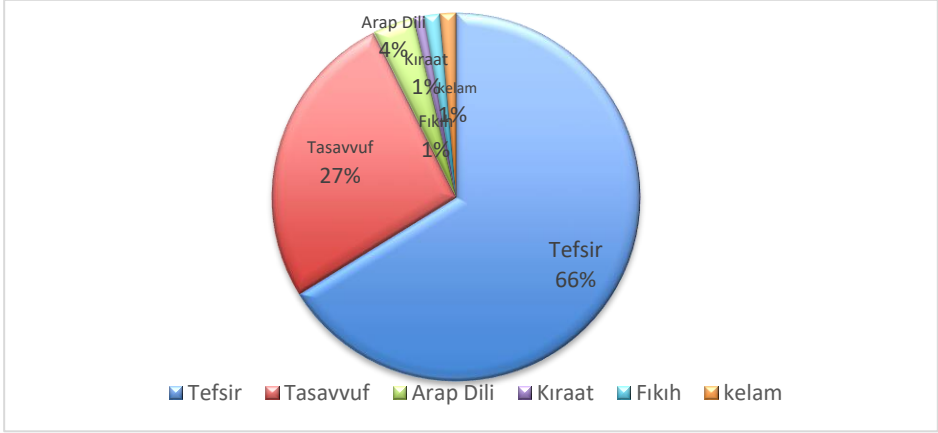
Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi bu alanda en fazla makale yayınlayan ilk iki dergiden biri Tefsir Araştırmaları Dergisi'dir. Derginin isminden de anlaşılacağı gibi tefsir alanındaki çalışmalara tahsis edilmiştir. 2017 yılında yayın hayatına başlayan dergi yılda 2 sayı yayınlamakta ve çeşitli uluslararası dizinler ile TR Dizinde taranmaktadır. İkincisi olan Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (1999) ise grafikteki 20 dergi içerisinde TR Dizinde taranmayan tek dergidir. Üçüncü sırada yer alan Diyanet İlmî Dergi (1956) ilahiyat dergileri arasında en uzun dönemdir yayın sürecinde olan dergilerdendir. Dergiler içerisinde Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2002) ise Web of Science'da dizinlenen ilahiyat alanı dergileri içerisinde ise ilk sırada yer almaktadır.

3.5. İşârî Tefsir Üzerine Çalışma Yapan Yazarlar ve Kurumlar

İşârî tefsir alanında yayınlanan 217 lisansüstü tezin 1'i hariç geri kalan hepsi ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde yapılmıştır. Bu tezlerin 97'si tefsir bilim dalı, 33'ü tasavvuf, 2'si kelam ve 2'si İslam hukuku bilim dalları bünyesinde yazılmıştır. 82'si ise henüz bilim dallarına ayrılmamış ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde temel İslam bilimleri anabilim dalı çatısı altında çalışılmıştır. Bu çalışmaların teker teker danışman

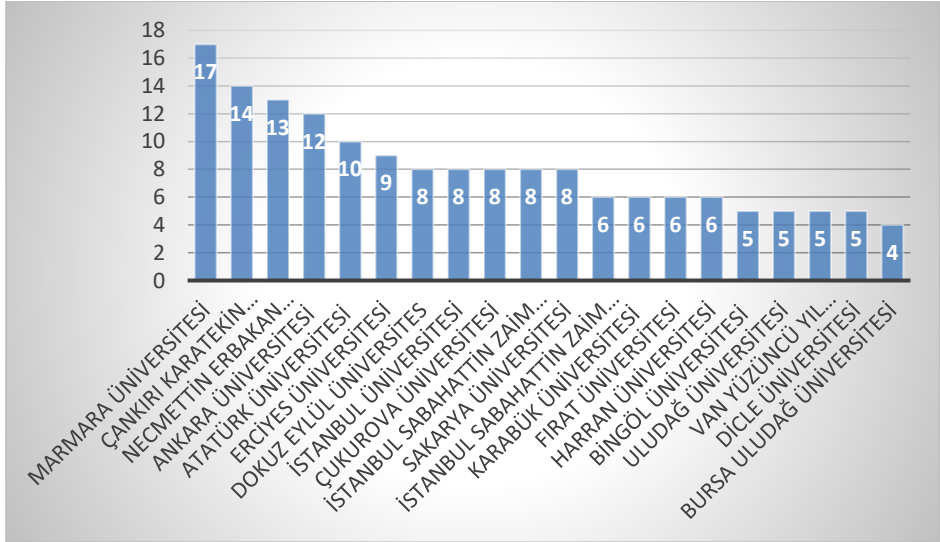
isimlerinin görev yaptığı bilim dalları araştırıldığında ise 82 tezin 46'sı tefsir, 24'ü tasavvuf, 9'i Arap dili, 2'si kiraat ve 1'i fıkıh alanındaki öğretim üyeleri danışmanlığında yazılmıştır. Buna göre 217 işârî tefsir konulu lisansüstü tezin ana bilim dallarına yönelik oransal dağılımı aşağıdaki grafikteki gibidir:

Şekil 6: Lisansüstü Tezlerin Anabilim Dalları Dağılımı



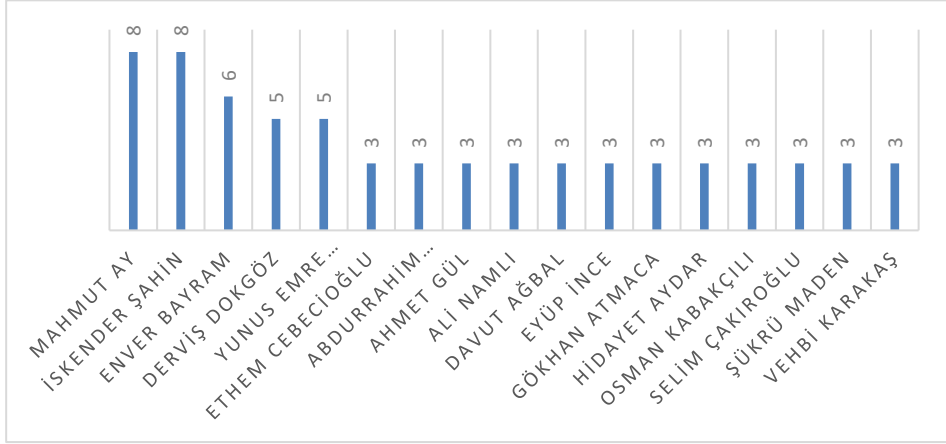
Bu alanda en fazla tez yayınlayan kurumlar ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 7: En Fazla İşârî Tefsir Konulu Tez Yayınlayan Kurumlar



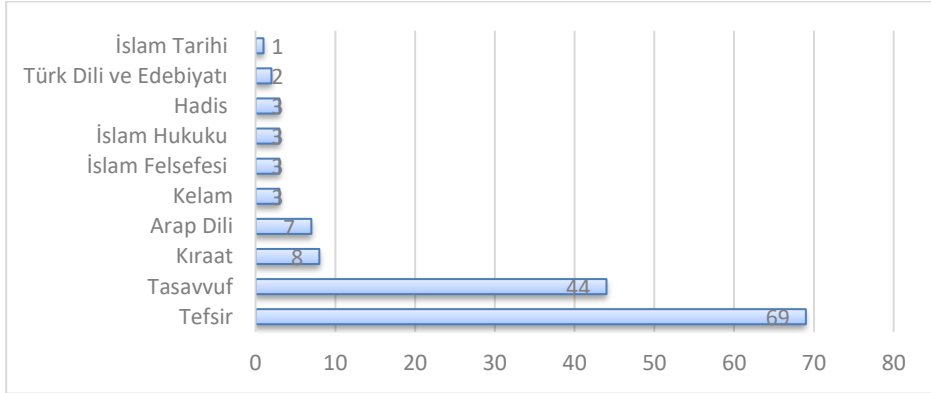
Akademik dergilerde yayınlanan 197 işârî tefsir konulu araştırma makalesinin 15'i çift yazarlı olarak kaleme alınmıştır. Toplam 148 araştırmacı bu alanda makale kaleme almıştır. Bunlardan 35'i birden fazla makale yayınlamıştır. Birden fazla makale yayınlayan yazarlar aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 8: En Fazla Makale Yayımlayan Yazarlar



Yukarıdaki grafikte işârî tefsir konulu makale yayınlayan yazarların 12'si tefsir anabilim dalında, 4'ü tasavvuf alanında ve 1 tanesi kiraat alanında görev yapmaktadır. Bu alanda makale kaleme alan bütün yazarların anabilim dallarına göre dağılımı ise aşağıdaki grafikteki gibidir:

Şekil 9: Yazar Anabilim Dalları



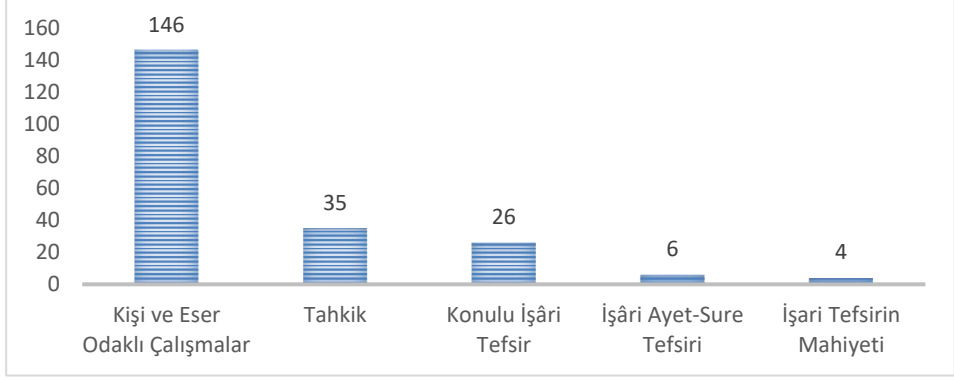
Bu başlık altındaki grafiklerde görüldüğü gibi işârî tefsir konulu lisansüstü tez ve akademik makale çalışmaları sadece bir anabilim dalı çatısı altında yürütülmemiştir. Aksine temel İslam bilimleri çatısı altında neredeyse her bilim dalında işârî tefsir üzerine çalışmalar yapılmıştır. İşârî tefsir alanında telif edilen tefsirlerin çoğunluğunun Arapça olması bu alana tefsir araştırmacılarının daha fazla ilgi duymasına neden olmuştur. Nitekim işârî tefsir konulu lisansüstü tez ve akademik makale çalışmalarının %51'i tefsir, %25'i tasavvuf bilim dalları altında çalışılmıştır.

3.6. İşârî Tefsir Üzerine Yapılan Çalışmaların Konu Dağılımları

İşârî tefsir alanında yazılan lisansüstü tez ve makalelerde en çok hangi konular üzerine çalışıldığının tespiti bu çalışmanın amaçlarından bir diğeridir. Bu alanda tespit ettiğimiz 210 lisansüstü tez ile 197 araştırma makalesinin konu alanı dağılımları aşağıdaki

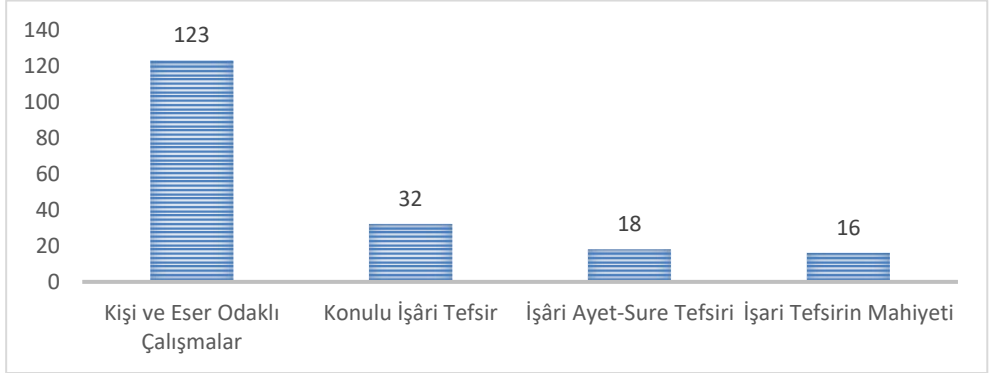
grafiklerde listelenmektedir:

Şekil 9: İşârî Tefsir Konulu Tezlerin Konu Dağılımı



Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi işârî tefsir konulu lisansüstü tezlerin %68'i herhangi bir müfessirin veya sûfinin eserindeki ayetlere verdiği işârî manalar üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Bu tarz çalışmalara ilgi akademik dergilerde yayınlanan işârî tefsir konulu araştırma makalelerinde de görülmektedir.

Şekil 10: İşârî Tefsir Konulu Makalelerin Konu Dağılımı



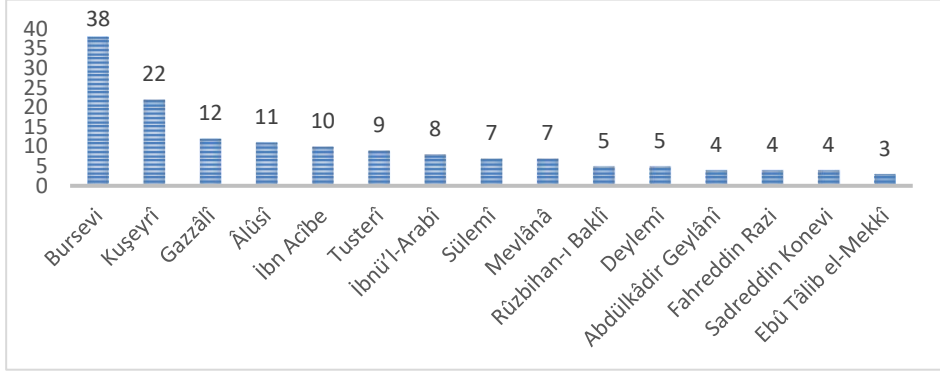
Yukarıdaki iki grafikte listelenen toplam 414 işârî tefsir konulu akademik çalışmanın 269'u herhangi bir müfessirin veya sûfinin eserindeki ayetlere verdiği işârî manalar üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Buna göre bütün çalışmaların %66'sını oluşturan bu çalışma sahasını ayrı bir başlıkta detaylı analiz etmek bu alanda yeni araştırmalar yapacak yazarların literatürü ayrıntılı görmelerini sağlayacaktır.

3.6.1. Kişi/Eser Odaklı İşârî Tefsir Çalışmaları

İşârî tefsir konulu kaleme alınan yayınlarda en çok tercih edilen konu başlıklarından birincisi olan kişi/eser odaklı çalışmalarda; herhangi bir müfessirin veya mutasavvıfın, ya eserinin tümündeki ayetlere verdiği işârî manalar ya da eseriyle ilintili Kur'anî bir konu ele alınmaktadır. Bu tür tefsir çalışmalarının tercih edilmesi sosyal bilimlerde yaygın olan doküman incelemesi metoduna dayalı nitel çalışmanın tefsir alanında da rağbet

gördüğünü göstermektedir. Bu alandaki çalışmalarda en çok tercih edilen müfessir/mutasavvıf sıralaması ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 11: En Çok Çalışılan 15 Müfessir/Mutasavvıf



Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi hakkında en çok tez/makale yazılan müfessir Rûhu'l-beyân adlı işârî tefsirin müellifi İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'dir. Bursevî ile ilgili 27 lisansüstü tez ve 11 araştırma makalesi kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar genel olarak Rûhu'l-beyân tefsirindeki çeşitli tasavvufî kavramlar, sûre ve ulumu'l-Kur'an konularına daırdır. Bursevî'nin tefsirinin işârî tefsir çalışmalarında en çok tercih edilmesinin sebeplerini ise şöyle sıralayabiliriz:

- İşârî tefsirler içerisinde en hacimli tefsir olması.
- Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin pek çok özelliklerini içerisinde barındırması.
- Mev'ize yönü öne çıkan bir tefsir olması.
- Zayıf rivâyetlere, pek çok hikâye ve menkıbeye yer vermesi.

İşârî tefsirler içerisinde üzerinde en çok çalışma yapılan ikinci tefsir ise Ebu'l Kasım el-Kuşeyri (ö. 465/1072)'nin Letâifu'l-İşârât adlı tefsiridir. Kendisinde sonra birçok müfessir ve mutasavvıfı etkilemiş olan Letâifu'l-İşârât bu özelliği ile akademik anlamda üzerinde en fazla çalışma yapılan tefsirlerden olmuştur. Letâifu'l-İşârât üzerine 9 lisansüstü tez ve 13 araştırma makalesi kaleme alınmıştır. Aşağıdaki tabloda ise tarihten günümüze yazılmış olan hacimli işârî tefsirlerin kronolojik bir sıralaması ve her biri üzerine kaleme alınan tez ve makale sayıları listelenmiştir. Buna göre bu alanda çalışmalar yapacak olan yazarların işârî tefsirler içerisinde daha az çalışılan tefsirleri tercih ederek daha özgün akademik yazılar kaleme alması sağlanacaktır.

Tablo 3: İşârî Tefsirler

Kişi / Eser	Tez	Makale
Sehl b. Abdullah Tüsterî (896)- Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm	3	6
Ebü'l-Leys es-Semerkandî (983)- Tefsîrü'l-Çur'âni'l-Kerîm	1	1
Ebü Abdurrahman es-Sülemî (1021) - Hâkâ'îku't-tefsîr	7	2
Sa'lebî (1035)- el-Keşf ve'l-Beyân	1	-

Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (1072)- Letaifu'l-İşarat	9	13
Abdülkâdir Geylânî (1077) - Tefsîru'l-Ceylânî	4	1
İmam Gazâlî (1111) - İhyâü Ulûmi'd-Dîn	7	5
Ömer en-Neseî (1142) - et-Teyşir fi't-tefsîr	2	1
Meybûdî (1174) - Keşfü'l-Esrâr ve Uddetü'l-Ebrâr	2	2
Ruzbihan Baklî (1209)- Arâisu'l-Beyan	2	3
Necmuddîn Kübra (1221) - Aynu'l-Hayat	2	-
Seyyid Burhaneddin Tirmizî (1240) - Maarif	-	-
Muhyiddîn ibnû'l-arabî (1240) - Tefsir-u İbn Arabî	5	3
Necmuddîn Dâye (1256) - Bahru'l-Hakâik	1	1
Abdurrezzak Kâşânî (1330) - Te'vilât	2	-
Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî (1329) - Garâibu'l Kur`ân ve Reğâibu'l Furkân	2	-
Şihâbuddîn Ömer Suhreverdi (1335)- Nuğbetu'l- Beyân fi Tefsîri'l-Kur`ân.	1	-
Alauddevle Simnavî (1335) - Tekmiletu't-Te'vilâtı-Necmiyye.	-	-
Ali B. Yahyâ es-Semerkindî (1456) - Bahru'l-Ulûm	1	1
Muhammed B. Korkmaz (1478) -Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur`ân	-	1
Şemseddin Muhammed Mısrî eş-Şafî (1491) - Tefsîru'l-Kur`âni'l-Azim	7	-
Muhyiddin Muhammed Niksarî (1495) - Tefsîr-u Sûreti'd-Duhân.	-	1
Hüsamuddin Ali Bitlisî (1504) - Câmiu't-Tenzîl ve't Te'vîl	7	3
Nimetullah Nehcivanî (1514) - Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye.	2	1
Ahmed Emîr Buhari (1516) - Tefsîr-u Ahmed Emir Buhârî.	-	-
Ahmed el-Karamânî (1564) - Tefsîru'l-Karamânî	4	1
İsmail Ankaravî (1633) - Futuhâtı'l-Ayniyye	5	-
İsmail Hakkı Bursevî (1724) - Rûhu'l-Beyân.	27	11
Lutfullah b. Muhammed el-Erzurûmî(1788) - Râmûzü't-tahrîr ve't tefsîr	2	-
İbn Acîbe (1809) - el-Bahru'l-Medîd	11	10
Alûsi (1854) - Ruhul-Meani	8	3
Mahmut Toptaş - Şifa Tefsiri	1	-
Mahmud Ustaosmanoğlu - Rûhu'l-Furkan	-	-

Yukarıdaki tabloda listelenen 33 işâri tefsirle¹³ ilgili tespit edilen akademik çalışmalar sadece müelliflerin eserlerinin işârî tefsir açısından incelendiği çalışmalardır. Zira bunların dışında listedeki birçok yazar hakkında işârî tefsir konulu olmayan tez ve makale kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların araştırma ile doğrudan ilgisi kurulamadığından listedeki sayılara eklenmemiştir. Yukarıdaki listede sıralanan işâri tefsirlerden 3'ü üzerine

¹³ Tarihten günümüze yazılmış olan hacimli işâri tefsirlerin sayısı hakkında bilgi veren akademik çalışmalarda sadece 21 adet tefsir listelenmiştir. Bkz: İnce, *Tasavvuf Literatürü- Tasavvufi Kaynaklar & 2015-2023 Yılları Arasında Yapılan Akademik Çalışmalar*, 70-71.

akademik bir çalışma yapılmamıştır. Ayrıca 7 tefsir üzerine de sadece 1 tez/makale kaleme alınmıştır.

İşârî tefsir tezlerinin konu dağılımında en fazla çalışma yapılan ikinci alan yazma halde mevcut olan işârî tefsirler üzerine yapılan tahkik çalışmalarıdır. Bu alanda 35 lisansüstü tez kaleme alınmıştır. Yukarıdaki tabloda bulunan tefsirlerden 8'i¹⁴ bu akademik çalışmalar sayesinde okuyucuya ulaştırılmıştır. Yukarıdaki hacimli tefsirlerin dışında Osmanlı döneminde kaleme alınmış yazma halinde bulunan yüzlerce işârî ayet ve sure tefsiri risaleleri bulunmaktadır.¹⁵ Bu tefsirler üzerine yapılacak tahkik ve inceleme çalışmaları, işârî tefsir alanında daha çok çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

3.7. İşârî Tefsir Konulu Tezlerin Tam Listesi

Makalenin giriş kısmındaki araştırmanın yöntemi başlığında belirtildiği üzere her ne kadar teknolojik imkanlar artsa da işârî tefsir üzerine yapılan çalışmaların isabetli bir tespitini yapmak bu alanda çalışma yapan araştırmacıları zorlamaktadır. Bunun sebebi; işârî tefsir üzerine yapılan çalışmaların tek bir anabilim dalı altında çalışılmamış olmasıdır. Ayrıca tez/makale veri tabanlarında anahtar kelime ve başlık üzerinden “işârî tefsir” yazarak yapılan taramalarda bu alandaki çalışmalar eksik olarak verilmektedir. Bu nedenle bu araştırma boyunca tespit edilen lisansüstü tezleri yıllara göre liste olarak burada vermek uygun görülmüştür.

Tablo 4: Yıllara Göre İşârî Tefsir Konulu Tez Listesi

Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri	Süleyman Ateş	Doktora	1969
Fahru'd-din er-Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü	Abdulkakim Yüce	Doktora	1992
Ebu Talib el-Mekki'de Tasavvuf Anlayışı	Hüseyin Certel	Doktora	1993
Muhyiddin Niksari'nin Hayatı ve Duhan Suresi Tefsirinin Tahkiki	Hasan Gökbulut	Y.Lisans	1993
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri	S. Siyambaş	Y.Lisans	1993
İsmail Hakki Bursevi'de Basiret Anlayışı	Yusuf Çelik	Y.Lisans	1994
Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri	Mehmet Okuyan	Doktora	1994
Şihâbüddin Sühreverdî ve Nuğbetü'l-Beyân	Yaşar Düzenli	Doktora	1994

¹⁴ Bu tefsirler şunlardır: Ömer en-Neseî (1142) - et-Teyşîr fi't-tefsîr, Necmuddin Kübra (1221) - Aynu'l-Hayat, Şihâbüddin Ömer Suhreverdî (1335)- Nuğbetü'l- Beyân f î Tefsîri'l-Kur'ân, Şemseddin Muhammed Mısırî eş-Şafî (1491) - Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, Hüsamuddin Ali Bitlisî (1504) - Câmîu't-Tenzîl ve't Te'vîl, Ahmed el-Karamânî (1564)-Tefsîru'l-Karamânî, İsmail Ankaravî (1633) -Futuhâtî'l-Ayniyye, Lutfullah b. Muhammed el-Erzurûmî(1788) - Râmüzü't-tahrîr ve't-tefsîr.

¹⁵ Liste için bkz: Muhammed Abay (ed.), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 140-148.

fî Tefsîri'l-Kurân Adlı Eserinin Tevbe Sûresine Kadar Tahkiki			
Lütfullah Erzurumi ve Ramuzü't-Tahrir Adlı Tefsiri	Halis Ören	Doktora	1995
el-Alusi'nin Ruhü'l-Meani İsimli Eserinde İşârât Tefsir	Ahmet Çelik	Doktora	1996
İbrahim Hakkı'nın Tefsiri Yönü	Alaaddin Biçici	Y.Lisans	1996
20. asır Türkiye'sinde Tefsirde İşaratü'l-İ'caz Örneği	Niyazi Beki	Doktora	1997
Ni'metullah b. Mahmut Nahcivani ve "el-Fevatihü'l-İlahiyye ve'l-Mefatihü'l-Gaybiyye" Adlı Eserinin Tahlili	Ramazan Bayhan	Y.Lisans	1997
Garâibu'l Kur`ân ve Reğâibu'l-Furkân'da İşârât Tefsir	Gökçen Kalkan	Y.Lisans	1998
Mevlana ve Kur`an Tefsiri Açısından Mesnevi	Hüseyin Güllüce	Doktora	1998
Ni'metullah Nahcivani ve Tasavvufi Tefsiri	Yaşar Kurt	Doktora	1998
Lütfullah Erzurumi'nin Ramuzü't-Tahrir ve't-Tefsir'i	Faruk Özdemir	Y.Lisans	1999
Alusi'nin Ruhü'l-Meani Tefsirinde Tasavvuf	A. Seber	Y.Lisans	2000
İ. Hakkı Bursevi'nin Ruhü'l-Beyan'ında Nefs Kavramı	M. Fatih Hasççek	Y.Lisans	2000
Meybudi ve Keşfu'l-Esrar Tefsirinde Tasavvufi Kültür	Abdulahap Yıldız	Doktora	2000
Razi ile İbn Teymiyye'nin Kur`an`a Yaklaşımları	Muammer Erbaş	Doktora	2001
İsmail Hakkı Bursevî ve Fâtîha Sûresi Tefsiri	Ziyaeddin Coşan	Y.Lisans	2001
Alusi'nin Tefsirinde Âyetlerin İşârât Açından Yorumu	Vehbi Karakaş	Doktora	2002
Kuşeyri ve Letaifu'l-İşarat İsimli Tefsirindeki Metodu	Haydar Bulanık	Y.Lisans	2002
Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf	M. Şirin Ayış	Y.Lisans	2002
Kaşani ve Hakaiku't-Te'vil fi Dekaike't-Tenzil Adlı Eserinin I. Cildinin (Fatiha - En`am) Tahkik ve Tahciri	Necmettin Ergül	Doktora	2002
Ruhü'l Beyan'da İşârât Tefsir Anlayışı	Fatma Çalık	Y.Lisans	2002
Süleyman Ateş Tefsiri ve Tasavvufi Yönü	Ali Karataş	Y.Lisans	2002
Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyri'nin Tefsiri	Osman Kabakçılı	Doktora	2002
Bursevi'nin Ruhü'l-Beyan Adlı Tefsirinde "Usul-i aşere"	Ömer Özbek	Y.Lisans	2003
Hak Dini Kur`an Dili Tefsirinde İşârât Yönü	Bekir Bal	Y.Lisans	2003

Mesnevi'de Kur'an'ı Referanslar ve Kur'an Âyetlerine Getirilen İâârî Yorumlar	Halim Gül	Doktora	2003
Hacı Bektaş-ı Veli'de Kur'an Anlayışı	Emrah Dindi	Y.Lisans	2006
Safi'nin Kenz-i İhlas'ının Tahkik ve Tahlili	M.Nedim Tan	Y.Lisans	2006
İslam Sûfizmde Hz.İsâ (a.s.)'ya yaklaşım: Hz.Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî Örneği	Zeynep Yaykan	Y.Lisans	2007
Osman Bedrüddin Erzurümi'nin Gülzâr-ı Samîni'inde Bulunan Âyetlerin Tasavvufî Yorumları ve Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirle Karşılaştırılması	Enver Türkmen	Y.Lisans	2007
Abdülmecid B. Nasûh Tosyevî'nin Hayatı, Eserleri ve El-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki	Ufuk Hayta	Y.Lisans	2008
Muhammed Hâdimi'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi	Reşad İlyasov	Doktora	2008
İsmail Hakkı Bursevi'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Hârikulâde Olaylar	Fatih Oruç	Y.Lisans	2008
Abdülmelik ed-Deylemi ve Tefsirdeki Metodu	A. Vargeloğlu	Y.Lisans	2008
Fîhi Mâ Fîh bağlamında Mevlânâ'nın Kur'an Tefsiri	Fatma Karaismail	Y.Lisans	2009
Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı	Mehmet Kaya	Y.Lisans	2009
Sadreddin Konevi'ye Nispet Edilen Mevâridü Zevi'l-İhtisâs ilâ Mekâsıdı Sûreti'l-İhlâs Tahkik ve Tahlili	Betül Güçlü	Y.Lisans	2009
İbn Acibe ve İâârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medid"	Mahmut Ay	Doktora	2010
Ebû Talib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el Gazalî'de Muhabbet Anlayışı	Hatice Çubukcu	Doktora	2010
Ebussu'ud Efendi'nin Tasavvufa ve Sûfilere Bakışı	Veli Kaya	Y.Lisans	2010
Envaru't -Tenzil ve Esraru't-Te'vil'de İâârî Tefsir	Talip İçöz	Y.Lisans	2010
İmam Cafer'e İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu	Y. Emre Gördük	Doktora	2010
Kur'an'da Gaflet Kavramı	Büşra Akdemir	Y.Lisans	2011
Abdülkâdir Geylânî ve Tefsir Metodu	Ayşenur Kılıç	Y.Lisans	2012
Bahru'l-Ulûm Tefsirinin Tasavvufî Açısından İncelenmesi	M. Altunkaya	Doktora	2012

Elmalılı ile Süleyman Ateş'in Tefsirlerinin İşârî Yöntem Açısından Mukayesesi	Mehmet Arslan	Y.Lisans	2013
Kur'ân Tefsiri Açısından Marifetnâme	Yakup Uzun	Y.Lisans	2013
Kurtubi'nin Tasavvuf ve İşârî Yoruma Bakışı	Ayşe Seda Tatar	Y.Lisans	2013
Nûr Âyetinin Tasavvufî Yorumları	Nuray Tavman	Y.Lisans	2013
Abdülkâdir Geylânî'nin (V. 561/1166) el-Fevâtihu'l-İlahiyye Adlı Tefsirinde Kehf Sûresinin İşârî Yönü	Muhammad Labib Syauqi	Y.Lisans	2014
Hüseyn b. Ahmed Sirôzî'nin Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsiri'l-İhlâs Adlı Eseri (1b-192b, İnceleme-Metin)	Mesut Bayram Düzenli	Doktora	2014
İmam Gazzâlî'nin İhyâ'sında Akıl ve Kalp	C. Ceren Çavuş	Y.Lisans	2014
İşârî tefsirde Zâhir-Bâtın ilişkisi: İ. Hakkı Bursevî Örneği	Nurullah Denizer	Doktora	2014
Kur'ân'ın ve Tasavvufun İlme Verdiği Önem ve Kur'ân'da İlm-i ledün	Asiye Gül	Y.Lisans	2014
Kuşeyri ve Gazali 'de İşârî Yorumun Mukayesesi	Murat Kayalık	Y.Lisans	2014
Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (Sülemî'nin Hakaiku't-Tefsiri Bağlamında)	Yavuz Tuğberk	Y.Lisans	2014
İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medîd'inde Peygamber Kıssalarının İşârî Yorumu	Sabri Berber	Y.Lisans	2015
Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları	M. Esad Erkaya	Doktora	2015
Mi'racın Tasavvufî Boyutu: İsmail Hakkı Bursevî Örneği	Yusuf Bilal Kara	Y.Lisans	2015
Osmanlı Müfessirlerinden Mustafa Muslihiddin ve İhlas Suresi Tefsiri Adlı Eserinin İncelenmesi	Kamile Okulu	Y.Lisans	2015
Tefsîru'l - Ceylânî'de Nefs Kavramı	Emre Kantik	Y.Lisans	2015
Gazzâlî'nin İşârî Tefsir Metodu	T. Karakaya	Y.Lisans	2016
Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl Ve't-Te'vîl İsimli Eserinden Al-i İmrân Sûresinin Tahkik ve Tahlili	Esmâ Çetin	Doktora	2016
İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsameddin Ali El-Bitlisî ve Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri	Mehmet Selim Ayday	Doktora	2016
Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir	Davut Ağbal	Doktora	2016
Âlûsî'nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri	Hamza Saleh Said	Y.Lisans	2017
Hüsameddin Ali Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl Adlı Tefsirinin Zümer'den	Yaseen Kheder Ahmed	Y.Lisans	2017

Zuhurf'a Kadar Tahkiki			
Hüsamuddin Ali Bitlisî'nin Câmiu't-Tenzîl ve't- Te'vîl Adlı Tefsirinin Tevbe Suresinin Tahkiki	Awarah Abdulhamid Ali	Y.Lisans	2017
Hüsamuddin Ali Bitlisinin Câmiu t-Tenzil ve't- Te'vil Adlı Tefsirinin A'raf Suresinin Tahkiki	Muhialdin Mustafa Ahmad	Y.Lisans	2017
İbn Acîbe ve en-Nîsâbü'rî'nin İşârî Tevillerinin Mukayesesi (Kasas Sûresi Örneği)	İmad Abdulsalam Rajab	Y.Lisans	2017
İsmail Hakkı Bursevî'nin "Şerhu Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ahîr Mine'l Kur'ân" Adlı Eserinin Tahkiki	Hasan Yersiz	Y.Lisans	2017
Necmuddîn el-Kübrâ'nın "Tefsîr-u Bahri'l-Hakâik" Adlı Tefsirinin İncelenmesi ve Tahkiki (Bakara 66 -253.)	Maarof Saida Bakr	Y.Lisans	2017
Necmuddîn el-Kübrâ'nın Tefsîr-u Bahri'l-Hakâik Adlı Tefsirinin İncelenmesi ve Tahkiki (Bakara 253. Ayetinden Âl-i İmran Suresi'nin Sonuna Kadar)	Safin Mustafa Azeez Azeez	Y.Lisans	2017
S. Konevî ve Molla Fenârî'nin Fâtîha Tefsirlerinin Metod ve Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi	Fatih Çardak	Y.Lisans	2017
Seyyid Kutub'un "Fi Zilâli'l-Kur'ân" İsimli Tefsirinde Temel Bazı Tasavvufî Kavramlar	Eyüp İnce	Y.Lisans	2017
Sûflerin Gözünde Ashâb-ı Kehf	Halil Vırt	Y.Lisans	2017
Taharetle İlgili Âyetlerin İşârî Yorumları	M. Mehmetoğlu	Y.Lisans	2017
Tasavvufî Tefsîr Metodu ve Bâtînî Te'vîl Geleneğiyle Mukayesesi	Mehmet Zeki Süslü	Doktora	2017
دراسة وتحقيق من بداية سورة المجادلة الى نهاية سورة التحريم من جامع التنزيل والتأويل للشيخ حسام الدين علي بن البديسي	Rzgar Yaseen Saeed	Y.Lisans	2017
دراسة وتحقيق من بداية سورة الملك الى نهاية سورة المرسلات من تفسير (جامع التنزيل والتأويل) للشيخ حسام الدين بن علي البديسي المتوفى سنة (900هـ -1495م)	Fakhir Mohammed Marf	Y.Lisans	2017
Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Seyr u Sülûk	İbrahim Türkoğlu	Y.Lisans	2018
Bursevi ve Ruhul-Beyan Adlı Eserinde Kak Kavramı	Muzaffer İnneci	Y.Lisans	2018
İşârî Tefsirlerde Adab el-Bahru'l-Medîd Örneği	Hamit Demir	Y.Lisans	2018
Kur'an'da Mekân Kavramı ve İnsan-Mekân İlişkisi	Mehmet Cabir	Y.Lisans	2018

Mevlânâ'nın Mesnevî Adlı Eserinde Hz. Musa	Bilgihan Kalkan	Y.Lisans	2018
Molla Sadra'nın Kur'an Yorumu	M. Seyid Gecit	Doktora	2018
N. Ömer en-Nesefî'nin "et-Teyisir fi't-Tefsir" İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Tahlili (Âli İmran Suresi)	Ahmet Balaban	Y.Lisans	2018
Şihâbuddîn Sühreverdî'nin Nuğbetü'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Ku'rân Adlı Eserinin Yunus Suresinden İsra Suresine Kadar Tahkiki	Muhammet Musab Özden	Y.Lisans	2018
Ya'kûb Afvî ve Tefsir Anlayışı: Netîcetü't-Tefâsîr fî Sûreti Yûsuf Bağlamında	Emine Arabacı	Y.Lisans	2018
"Rûhu'l-Beyân" Tefsirinde Kur'an Kıssalarının İşârî Yorumu	Fatma Yasemin Pakdil	Y.Lisans	2019
Ebu İshak es-Sa'lebi ve İşârî Tefsir	H. Hüseyin Yeşil	Y.Lisans	2019
es-Sa'lebi'nin el-Keşf ve'l-Beyân'ında İşârî Tefsir	A. Avazbek Uulu	Y.Lisans	2019
Eskişehirli Osman Necâtî ve Osmanlıca Tefsîru'n-Necât İsimli Eserindeki Metodu	Merve Akıncıoğlu	Y.Lisans	2019
Fecr Sûresi'nin Rûhu'l-Meânî ve Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirlerden Karşılaştırmalı Tefsiri	İlhan Yılmaz	Y.Lisans	2019
İbn Acîbe el-Hasenî ve el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsirinde Ahkâm Ayetlerinin İşârî Yorumu	Ferhat Becer	Y.Lisans	2019
İbn Acibe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri	R. Emektar	Doktora	2019
İbn Acîbe'nin Tefsirinde Meşfet Kavramı	Aişe Berire Dağlı	Y.Lisans	2019
İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön	Hamza Akkurt	Y.Lisans	2019
İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler	Ayşegül Balk	Y.Lisans	2019
İşârî Tefsir Bağlamında Hz. Musa ve Salih Kul kıssasının Tefsir ve Tevili	Enes Rençber	Y.Lisans	2019
Kara Çelebi Muhammed et-Tirevî ve Tefsir Yöntemi	Hasan Aydın	Y.Lisans	2019
Mahmut Toptaş'ın Tefsirinin Metod Açısından İncelenmesi	Fadime Buluç	Y.Lisans	2019
Mehmet Vehbi Efendi'nin Âyetleri İşârî Tefsir Metodu	Ayten Turhan	Y.Lisans	2019
Nahvin Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe Örneği	M.Yıldırım	Y.Lisans	2019
Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Yahudi ve Hristiyanlarla İlgili Ayetlerin Yorumu	Halil Buzlucan	Y.Lisans	2019
Rûzbihân el-Baklî'nin Tefsirindeki Metodu	Mehmet Demir	Y.Lisans	2019

Sûfi menâkıbnâmelerinde Âyet ve Hadislerin İşârî Yorumları	Cüveyriye İltuş	Doktora	2019
şeyh Yâkub Efendi'nin Neticetü't-Tefâsîr fî sûret-i Yûsuf Adlı Eserinde İşârî Yorumlar	Zeliha Berk	Y.Lisans	2019
Yusuf Suresinin Tasavvufi/İşârî Yorumu	Dilek Öz Bolat	Y.Lisans	2019
Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği	M. Zahid Tığlıoğlu	Doktora	2020
Abdükerim Cîlî'nin Besmele şerhi	Ayşen Yörütken	Y.Lisans	2020
Bursevî'nin Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri	Derviş Dokgöz	Doktora	2020
Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazâlî'de Rıza Anlayışı	Emine Olgun	Y.Lisans	2020
Hz. İşâ'da Zühde ve Diğer Tasavvufi Unsurlar	Funda Olgun	Y.Lisans	2020
İbn Acİbe'nin Tefsirinde Hz. Peygamber'i Tasvir Eden Âyetlerin Zâhirî ve İşârî Yorumu	Muhammed Said Hatipoğlu	Y.Lisans	2020
İ. Hakkı Bursevi'nin Tefsirinde Muhabbet	Merve şahin	Y.Lisans	2020
İsmâil Rusûhî Ankaravî ve tefsir anlayışı	Kazım Gül	Y.Lisans	2020
İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Câmîu'l-âyat'ı : Metin-İnceleme (Vr. 96b-179b)	Ümmüğülsüm Tokgöz	Y.Lisans	2020
İşârî Tefsirlerin Kur'ân'da Bahsedilen Maddî Nimetleri Yorumlama Biçimi (Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Örneği)	Muhammed Göçer	Y.Lisans	2020
Kur'an-ı Kerim'de Uzlet Olgusu	Bedir Aydın	Y.Lisans	2020
Kur'an'da Hidayet Teolojisi	Yusuf Akbaş	Doktora	2020
Kur'ân'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu	Zeynep Temel	Y.Lisans	2020
Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Fâtiha ve Bakara Sûreleri)	Server Akın	Y.Lisans	2020
Muhyiddîn İbn Arabî'nin Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Geçen Bazı Görüşlerinin Analizi	Mehmet Ali Ulaş	Y.Lisans	2020
Ruhu'l Beyân'da Peygamber Mucizelerinin Tasavvufî Yorumu	Dilekgül Yüksel	Y.Lisans	2020
منهج السلمى في تفسيره	Azad Aziz Braim	Y.Lisans	2020
Abdulkâdir Geylânî'nin Fethu'r-Rabbânî Adlı Eserinde Âyetlere Verdiği İşârî Yorumlar	Esra Özdeş	Y.Lisans	2021
Bursevî ve İbn Acİbe'nin İşârî Tevillerinin Mukâyesesi (Yûsuf Sûresi Örneği)	Kadir Yılmaztürk	Y.Lisans	2021
Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî	Muzaffer	Doktora	2021

Yorumu	Ertuğrul		
Gazâlî'nin İhyâü Ulûmî'd-Dîn Adlı Eserinde Riyâ ve İhlâs	Naci Bal	Y.Lisans	2021
İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l Beyân Adlı Tefsîrinde Tasavvufî Ahlâk Anlayışı	Emin Can Kanlı	Y.Lisans	2021
İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Adlı Eserinde Tefekkür Kavramı	Abdurrahman Halil Can	Y.Lisans	2021
Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücut Düşüncesinin Âyetleri Tefsirindeki Yeri	Yasemin Köker	Doktora	2021
Muhyiddîn İbnü'l-arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği	Hasan İslam Sak	Doktora	2021
Necmuddin Ömer en-Nesefî'nin "et-Teysîr fi't-Tefsir" İsimli Eserinde Şûrâ ve Zuhruf Sûreleri'nin Edisyon Kritiği ve Tahlili	Ayetullah Adanır	Y.Lisans	2021
Ruhu'l-Beyân Tefsirinde Yusuf Suresinin Tefsiri	Sakine Eren	Y.Lisans	2021
Şeyh İsmail Ankaravî'nin müstakil "Nur Âyeti" Tefsiri: Misbâhu'l-Esrâr Adlı Eseri	Mehmet Kaan Karaköse	Y.Lisans	2021
Tasavvufî Tefsirlerde Ulü'l-azm Peygamberler	Selim Çakıroğlu	Doktora	2021
Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Bakî, Bursevî Tefsirleriyle Mukâyesesi	Eyüp İnce	Doktora	2021
قصة موسى والرجل الصالح في تفسير الدراية والإشارة	Ibrahim Ahmad	Y.Lisans	2021
تفسير القرآن لشمس الدين محمد الشَّهير بالمصريِّ الشَّافعيِّ المتوفى ٨٩٣هـ السورتي الرَّعد وإبراهيم دراسةً وتحقيقاً	Jamal Abdullah Issa Issa	Y.Lisans	2022
مفهوم الاعتصام في تفاسير التَّراية والإشارة دراسة تحليلية مقارنة	Saman Sadeq Smail	Y.Lisans	2022
تفسير سورة الفاتحة المسمَّى: مفتاح الفاتحة للشيخ حبيب بن علي بن إلياس، (ت 920 هـ). (دراسة وتحقيق)	Intisar Majeed Fadhl	Y.Lisans	2022
Âhîret Diyaloglarını Tasvir Eden Âyetlerin Râzî ve Bursevî Tefsirlerinde Karşılaştırılması	Akif Köse	Y.Lisans	2022
Karamânî Tefsîrinin Tahkîk ve Değerlendirilmesi (Yusuf, er-Ra'd, İbrahim, el-Hicr ve en-Nahl Sûreleri)	Abdulhafedh Saeed Hammo Alhajj	Doktora	2022
Ahmed el-Karamânî tefsîrinin tahkik ve Değerlendirilmesi (Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl Sûreleri)	Abdullah Vargeloğlu	Doktora	2022
Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkîk ve Değerlendirilmesi (Tevbe, Yûnus, Hûd	Mustafa Topcu	Doktora	2022

Sûreleri)			
Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri	Hatice Karadeniz	Doktora	2022
et-Tefsîru'l-Hadîs ve Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri Adlı Eserlerdeki Metotların Karşılaştırılması	Cihad Akkoyun	Doktora	2022
Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Eserindeki İşâri Tefsiri	Samar Shammarı	Y.Lisans	2022
İmam Gazâlî'nin İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn Adlı Eserinde Günah Olgusu	İlhan Güleç	Y.Lisans	2022
İsmail Ferruh ve Tefsiru'l-Mevâkıb Adlı Eseri	Fatma Aydın	Y.Lisans	2022
İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân Adlı Tefsirinde Kevni Âyetlere Yaklaşımları	Ömer Karaca	Y.Lisans	2022
İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Câmi'u'l-Âyât'ı Metin-İnceleme (Vr.1a-53b)	Mehmet Salih Deniz	Y.Lisans	2022
İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Câmiu'l-Âyât'ı Metin-İnceleme (vr. 54a-125b)	Mehmet Subaşı	Y.Lisans	2022
Kehf Suresinin Tasavvufî Yorumu	Gamze Yücel	Y.Lisans	2022
Kur'an Âyetleri Işığında Nefs ve Şeytan Kavramları	Muhyettin Polat	Doktora	2022
Kur'an Kıssalarıyla İlişkili Bazı Tasavvufî Kavramların Celâl Ve Cemâl Tecellileri Bağlamında Değerlendirilmesi	Zeynep Duran	Y.Lisans	2022
Kur'an'da Güzellik ve Çirkinlik	Rıdvan Sanur	Doktora	2022
Kur'an'ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşâri Yorumlar	Yasemin Çelikkaya	Y.Lisans	2022
Letâifu'l-İşârât'taki Kur'an Kıssalarının Tasavvufî Açısından Değerlendirmesi	İnayet Çakabay	Y.Lisans	2022
Maide Suresinde temizlik el-Bahru'l-Medîd Tefsiri Örneği	Leyla Yılmaz	Y.Lisans	2022
Mevdûdî'nin Tasavvuf ve Nefs Tezkiyesi Hakkındaki Görüşleri	Yakup Küçükkdal	Y.Lisans	2022
Mevdudî'nin Tefhimü'l-Kur'an isimli Tefsirinde Tasavvufî Kavram ve Konuların Değerlendirilmesi	Sümeyye Elban	Y.Lisans	2022
Meybûdî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Uddetü'l-Ebrâr Adlı Tefsirinin Ulûmu'l-Kur'an Açısından İncelenmesi	Sanaullah Habib	Y.Lisans	2022
Ömer Çelik'in Hakkın Daveti Adlı Tefsirinin İşâri Yönden İncelenmesi	Hüseyin Selman Altın	Y.Lisans	2022
Roger Garaudy'nin Bazı Kur'ani Meseleleri	Yusuf Okumuş	Y.Lisans	2022

Yorumlaması			
Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ Yorumu	Ubeyde Canl	Y.Lisans	2022
Sûflerin İbadetlerle İlgili Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı	Mustafa Aydın	Doktora	2022
تحقیق درة البيضاء تفسیر سورة يوسف أول 21 آية الإمام أبو حامد محمد الغزالي (رحمه الله)	M. Saleh	Y.Lisans	2022
Tasavvufî Tefsir Perspektifinden Allâh Sevgisi ve Allâh Korkusuna Bakış	Nevzat İnci	Y.Lisans	2022
Tefsir Tarihi Açısından Fas'ta İşârî Tefsir Ekolü	Sevgi Demirkale	Y.Lisans	2022
Yûsuf Sûresinin İşâri Tefsiri	Nabi Sabuncu	Y.Lisans	2022
أثر علوم البلاغة في التفسير الإشاري (دراسة موضوعية)	Alı Aljamo	Y.Lisans	2022
إشارات الإمام البقاعي لمعالم التزكية في سورتي البقرة وآل عمران من خلال كتابه نظم الدرر في تناسب الآيات والسور	Mohammed Saad Sabaawi	Y.Lisans	2022
الاتجاه الصوفي في التفسير المعاصر بين القبول والرد دراسة تطبيقية	M.Abdulselem	Y.Lisans	2022
تحقیق سورة الأنعام من التفسير المسمى جامع التنزيل والتأويل لحسام الدين علي البدليسي	Riyad Dokarlı	Y.Lisans	2022
تحقیق مخطوط "هذه رسالة شريفة في الكلام على آيتي الوضوء والتيمم" لبرهان الدين المأموني آية النساء، من اللوح رقم 3-38	Wisam Abed Busudah	Y.Lisans	2022
تفسير القرآن الكريم لشمس الدين الشافعي المصري المتوفى سنة 896 هـ "سوره يوسف" دراسة وتحقيق	Ahmed Abed Abdullah	Y.Lisans	2022
تفسير القرآن لشمس الدين محمد الشَّهير بالمصري المقدسي الشَّافعي، من أول سورة الصَّف إلى نهاية سورة الملك دراسة وتحقيقاً	Imad Dheyab Hannoonee	Y.Lisans	2022
منهج الألوسي في القصص القرآنية في تفسيره روح المعاني "سورة الكهف نموذجاً"	Ahmed Lateef Ghafour	Y.Lisans	2022
التفسير الإشاري ودوره في تقويم السلوك الإنساني (دراسة تحليلية لنماذج من التفاسير في العصر العباسي)	Ömer Alali	Doktora	2023
Abdulkerrîm Kuşeyrî, İbn Gânim el-Makdisî ve Abdulkâdir Kûhenî Örneğinde Tasavvuf-Nahiv İlişkisi	Halil İbrahim Çelik	Y.Lisans	2023
Bursevi'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi	Sıla İskeçeli	Doktora	2023
Ebü'l-Leyş Semerkandî ve Tasavvuf Anlayışı	Kübra Mıcık	Y.Lisans	2023
Ebü'l-Hasan el-Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri -Teshîlü's-Sebil fî Fehmi Me'ani't-Tenzîl" Adlı Tefsiri Bağlamında	Hüseyin Arslan	Y.Lisans	2023
Fatiha'nın Sırlarına Giden Açık Yollar – el-Yamani	Radhwan Alı	Y.Lisans	2023
Gazâlî'nin İşârî Tefsir Anlayışı	Mehmet Dağ	Doktora	2023

İbn Acîbe'nin Bahru'l-Medîd Tefsirinde Kur'an Mesellerinin Zâhirî Ve İşârî Yorumu	Elif Kara Kurtuluş	Y.Lisans	2023
İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı	Mustafa Edis	Doktora	2023
İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tefsirinde Ahkâmü'l-Kur'ân	Ahmet Öztürk	Doktora	2023
İşârî Tefsirlerde İnsan	Hamza Cavlak	Y.Lisans	2023
İşârî Tefsirlerde İnsan-I Kâmil	Berna Husrevoğlu	Y.Lisans	2023
İşârî Tefsirlerde Kevnî Âyetlerin Yorumlanması: el-Bahru'l-Medid Tefsiri Örneği	Lokman Aydın	Y.Lisans	2023
Kur'ân İlimleri Açısından Karamânî'nin Tefsiru Kur'ân'ı	Sema Ünal	Doktora	2023
Kurân Bağlamında Tasavvufî Şiirde Can ve Ruh Algısı: Niyâzî-i Mısrî Divanı Örneği	Eyüp Yıldırım	Y.Lisans	2023
Lütfullah el-Erzurûmî'nin 'Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr' (294-436 Varak) Adlı Eserinin Tahkiki	Khaled Al Hout.	Y.Lisans	2023
Niyâzî Mısrî ve İşârî Tefsir Açısından Eserleri	Sabahat Saylık	Doktora	2023
Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-tefsîr'i	Muhammet Çol	Doktora	2023
Risale-i Nur'da İşârî Te'vil	Adem Cırık	Doktora	2023
Sülemî'nin Hakâiku't-tefsiri ile Kuşeyrî'nin Letâifü'l-işârât'ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi	Faysal Yıldırım	Doktora	2023
Şemseddin Muhammed el-Mısrî eş-Şafîî'nin Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim'inin Tahlil ve Tahkiki (el-Hadid Suresinin Başından el-Mümtehine Suresinin Sonuna Kadar)	Sundus Hayder Merie Alfarhad	Y.Lisans	2023
Tasavvuf Kültüründe Hz. Süleyman	Seybetullah Yüce	Y.Lisans	2023
Tasavvuf Literatüründe Hz. Mûsâ	Mevlüt Mencük	Y.Lisans	2023
الفيض القدسي في فضل آية الكرسي لمحمد بن أبي الحسن البكري دراسة وتحقيقاً	Muhammed Hayr Şazeli	Y.Lisans	2023
تفسير القرآن لأبي حامد شمس الشافعي (ت893هـ) سورة النحل دراسة وتحقيقاً	Jnan Sagar Gharbı Gharbı	Y.Lisans	2023
تفسير القرآن للمصري شمس الدين محمد الشافعي (ت بعد 896هـ) من أول سورة القصص إلى نهاية سورة العنكبوت دراسة وتحقيقاً	Abduljaleel Khalid Abed Abed	Y.Lisans	2023
تفسير القرآن لشمس الدين بن عبد الرحمن أبو حامد الشهير بالمصري المقدسي الشافعي، المتوفي سنة 398هـ من أول سورة الفتح إلى نهاية سورة الطور دراسة وتحقيقاً	Saad Rashıd Salih Salih	Y.Lisans	2023

حاشية عمر روشني ضياء الدين الايديني (ت:892هـ) على تفسير البيضاوي من سورة الفرقان إلى سورة القصص (دراسة وتحقيقاً)	Naseer Mustafa Abdulkareem	Y.Lisans	2023
المصري الشافعي (ت:896هـ) سورة الإسراء دراسة وتحقيقاً	Ammar Kanaan Ahmed Ahmed	Y.Lisans	2023
محمد بن قرقماس وتفسيره "نثر الجمان من فتح الرحمن" (سورة البقرة) تحقيقاً وتحليلاً	Aıbıbula Maimaitiming	Y.Lisans	2023

Sonuç

Ayetlerin batınî/derûnî anlamlarına odaklanan tasavvuf ehlinin kaleme aldığı bir tefsir türü olan işârî tefsir, tarihten günümüze önemli bir yekûna ulaşmış ve müstakil bir tefsir ekolü olarak literatürde yerini almıştır. Tasavvuf ehlinin gerek yazmış oldukları işârî tefsirler, gerekse çeşitli eserlerinde ayetlere vermiş oldukları derûnî anlamlar birçok farklı alandan akademisyenin ilgisini çekmiş ve bu alana dair yapılan akademik çalışmalarda son yıllarda ciddi bir artış olmuştur. İşârî tefsir alanının disiplinler arası çalışılması bu alandaki literatür taramasını güçleştirmekte ve belirli yazarlar ve eserleri üzerine çalışmaların yoğunlaşarak alana panoramik açıdan bakmak zorlaşmaktadır.

1925-2023 yılları arasını kapsayan bu çalışmada Türkiye’de işârî tefsir alanında yazılan akademik çalışmaların bibliyometrik bir analizi yapılmıştır. Bu analiz sonucuna göre 217 lisansüstü tez, 197 araştırma makalesi, 63 telif kitap, 23 sempozyum bildirisi, 7 kitap incelemesi, 1 derleme, 1 düzeltme ve 1 değerlendirme makalesi tespit edilmiştir. Ayrıca 7 farklı kitapta birer tane de işârî tefsir konulu makaleye yer verilmiştir. Geniş bir zaman dilimine dair yapılan bu çalışmada işârî tefsir alanında kaleme alınan akademik çalışmaların yaklaşık %30’unun son 4 yıla (2020-2023) ait olduğu tespit edilmiştir. Son 10 yılda açılan ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin sayılarının 4 kat artması ve akademik çalışmalarda hızla gelişen teknolojik imkanlardan daha fazla istifade edilmesi şüphesiz bunun en önemli sebeplerindedir.

İşârî tefsir konulu akademik çalışmaların %52’si tefsir, %24’ü tasavvuf ve %24’ü geri kalan bilim dalları altında çalışılmıştır. Akademik dergilerde yayınlanan işârî tefsir konulu araştırma makalelerinin ise sadece %8’i çift yazarlı olarak kaleme alınmıştır. Buna göre alandaki ortak çalışma kültürünün henüz yaygınlaşmadığı gözükmektedir. Ortak yazarlı çalışmalar problemin tespiti ve çözümlerin sunulmasında araştırmacıların farklı bakış açıları ve tecrübelerinin çalışmaya dahil olmasına imkan sağlanmaktadır. İşârî tefsir çalışmaları ise farklı alanlardaki araştırmacıların ortak çalışmalar yapabileceği bir çalışma sahasıdır.

İşârî tefsir konulu çalışma yapan araştırmacıların en çok zorlandığı nokta literatür taramasıdır. Nitekim ayrı ayrı iki binli sayıları geçen tefsir ve tasavvuf alanındaki lisansüstü tezlerin teker teker incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada işârî tefsir konulu tezlerin kronolojik bir listesi verilmiştir. Bu sayede araştırmacılar bu alandaki yapılan tezlerin bilgisine daha net ulaşabileceklerdir. Ayrıca son yıllarda hızla

artan işârî tefsir konulu telif kitapların tespiti de birçok farklı yayınevinden basılması sebebiyle araştırmacıların gözünden kaçmaktadır. Bu sebeple alandaki yayınlanan kitapların da bir listesi sunulmuştur.


İşârî tefsir alanında yapılan çalışmalarda araştırmacılar çoğunlukla herhangi bir müfessirin veya sûfinin eserindeki ayetlere verdiği işârî manalar üzerine yoğunlaşmıştır. Nitekim çalışmaların yaklaşık %66'sı bu türde kaleme alınmıştır. Ancak buradaki çalışmaların da birçoğu belirli eserler üzerinde toplanmıştır. Bu nedenle bu alanda yazılan tefsirlerin tam listesi araştırmada sunularak yeni çalışmalara zemin hazırlamak hedeflenmiştir. Özellikle bu tefsirlerin yanında Osmanlı döneminde kaleme alınmış yazma halinde bulunan yüzlerce işârî ayet ve sure tefsir risaleleri bulunmaktadır. Bu eserlere dair akademik düzeyde yapılacak tahkik ve inceleme çalışmalarının Osmanlı dönemindeki toplumsal ve dini hayatın anlaşılmasına katkı sunacağı muhakkaktır.

Araştırmada kullanılan bibliyometrik analiz yönteminde nicel ve nitel veriler üzerinden ayrıntılı alan değerlendirmesi yapılarak araştırmacılara doğru çalışma yöntemi tespitinde kolaylık sağlanmıştır. Nitekim bu çalışmada işârî tefsir alanında birçok değerlendirme ve yeni çalışma önerilerinde bulunulmuştur. Bu tarz analiz çalışmalarının sayılarının artmasıyla özellikle İslami ilimler alanında çalışma yapan araştırmacılar için bir yandan yayın öncesindeki literatür çalışma safhası kolaylaşacak diğer yandan ise aynı konudaki yayın tekrarlarının önüne geçilmiş olacaktır. Herhangi bir konu üzerinde araştırma yapacak yazar o alanın analiz raporuna anlık ulaşarak doğru çalışma yöntemini belirleyebilecektir.


Kaynakça

- Abay, Muhammed vd. (ed). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Archambault, Éric - Étienne Vignola Gagné. *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*. Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004.
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Broadus, R. N. "Toward a Definition Of "Bibliometrics". *Scientometrics* 12 5-6 (1987), 373-379.
- Buğan, Mehmet Fatih. "İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazının Bibliyometrik Analizi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2021).
- Derviş, Hamit. "Bibliometric Analysis Using Bibliometrix an R Package". *Journal of Scientometric Res.* 8/3 (2019), 157. <https://doi.org/10.5530/jscires.8.3.32>
- Erünsal, İsmail vd. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III*, 1953-2015. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Gauthier, Éline. *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology*. Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998.
- Gaviria-Marin, Magaly vd. "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis". *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018),1655-1687. <https://doi.org/10.1108/JKM-10-2017-0497>
- Gerring, John. "Qualitative Methods". *Annual Review of Political Science* 20 (2017), 15-36.
- Güneş, Adem. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1537-1561.
- İnce, Eyüp. *Tasavvuf Literatürü- Tasavvuflı Kaynaklar & 2015-2023 Yılları Arasında Yapılan Akademik Çalışmalar* İstanbul: Kitabı, 2023.
- Kara, Ömer. *Tefsir Akademisyenleri Kataloğu*. Ankara: Kurav Yayınları, 2007.
- Namlı, Ali. *Türkiye Akademik Tasavvuf Araştırmaları Bibliyografyası*. İstanbul: Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1996.
- Sobi, Elif. "2010-2020 Yılları Arasında Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları". *İlahiyat* 6 (2021).
- Tarakçı, Betül. "Osmanlı Modern Dönem Tasavvuf Literatürü Biyo-Bibliyografik Bir Deneme (1812-1925)". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16 (2020) 31-32.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.
- Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi. Anabilim Dalı İsmine Göre Öğretim Elemanı Sayıları Raporu. Erişim 29 Nisan 2024. <https://istatistik.yok.gov.tr/>
- Zeleznik, Danica vd. "a Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015". *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2407-2419.

Investigation of the Effect of the Judicial System on Economic Activities in the Ottoman State in Terms of Rationality

Yaşar ALKAN |  0000-0001-9553-5646 | yasar.alkan@cbu.edu.tr

Lecturer Dr. | Manisa Celal Bayar University, Kula Vocational School | Manisa, Türkiye

ROR : 053f2w588

Abstract

In the Western world of thought, the Ottoman judicial system is evaluated as irrational based on its characterization based on patrimonialism. Patrimonial forms of action correspond to an irrational position that polarizes the understanding of rationality. The arbitrary and subjective decisions of the administration in general and the sultan in particular contain a large part of these irrational claims. It is argued that the judicial system cannot objectively and fairly evaluate the parties in disputes that occur in economic life due to the arbitrary intervention of the sultan in the judges and the processes in which the trial is carried out. It is also stated that this situation, which creates many problems in economic life, hinders economic development. Therefore, it is important to evaluate the issue from various dimensions rather than only from Western thought. On the other hand, in addition to the professional difficulty faced by the members of the judiciary who were tasked with ensuring general and economic justice in the Ottoman Empire due to the pressure of the sultan in the decisions they made, the idea that the orderly functioning of this judicial system, which has been addressed since the foundation of the state, can be ensured by the effective fulfillment of the duties of the judicial institution and its members, also comes to the fore. While a large area is already being ruled, the urgent appointment of judges and administrative officers to all newly founded or conquered cities serves this purpose. These officers who carry out the orders of Islam regarding the legal system, are considered representatives on earth regarding the implementation of Allah's laws because of their responsibilities. Therefore, while carrying out the duties assigned to them, they are expected to apply the imperative provisions of the verses by the nature of the issues they are faced with and with just and rational justifications. The supervisory mechanism also evaluates the relevant members of the judiciary within this framework. Indeed, in terms of legal and economic dimensions, it is important whether fair and proportionate decisions are taken in the cases brought by non-Muslims against Muslims and in the cases brought by Muslims against non-Muslims. Islam, which forms the basis of the Ottoman legal system and its functioning, reveals that everyone should be considered equal before the law/judiciary, regardless of their duties, titles, functions and ranks. Therefore, everyone, including foreigners, should be subject to equal and fair treatment before the judge in judicial and administrative cases. Accordingly, in accordance with justice, decisions should be also given against Muslims in disputes between Muslims and non-Muslims. The main thing is to ensure a fair trial and systematic. In this context, it is argued that there was no arbitrary,

favouritist, unprincipled or unlawful trial in Ottoman law, and this argument is based on the rejection of trial methods that cannot be considered equal and fair in cases brought by the people against the ruling class or by the ruling military class against the peasants. The aim of the research is to reveal the extent to which these claims are compatible with the facts. The border of the study is the classical period. According to the results obtained, it has been revealed that the Ottoman judicial system generally operated independently of systematic and arbitrary interventions. Therefore, it has been determined that there is a generally fair mechanism for solving the problems that arose in economic life.

Keywords


Economy, Rationality, Ottoman Economic Thought, Qadi, Capitalism.

Citation


Alkan, Yaşar. "Investigation of the Effect of the Judicial System on Economic Activities in the Ottoman State in Terms of Rationality". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 504-528. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.06>

Date of Submission	14.08.2024
Date of Acceptance	09.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Osmanlı'da Yargı Sisteminin Ekonomik Faaliyetlere Etkisinin Rasyonelite Açısından Araştırılması

Yaşar ALKAN |  0000-0001-9553-5646 | yasar.alkan@cbu.edu.tr

Öğr. Gör. Dr. | Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Kula Meslek Yüksekokulu | Manisa, Türkiye

ROR : 053f2w588

Öz

Batı düşünce dünyasında, Osmanlı yargı sistemi, patrimonyalizm temelinde karakterize edilmesinden hareketle irrasyonel olarak değerlendirilmektedir. Patrimonyal eylem biçimleri, rasyonellik anlayışını kutuplaştıran irrasyonel bir konuma karşılık gelmektedir. Genel olarak yönetimin ve özel olarak sultanın keyfi ve sübjektif kararları, bu irrasyonel iddiaların büyük bölümünü ihtiva etmektedir. Sultanın, kadılarına ve yargılamanın icra edildiği süreçlere keyfi müdahalesine bağlı olarak ekonomik hayatta meydana gelen uyuşmazlıklarda yargı sisteminin, tarafları objektif ve adil bir şekilde değerlendiremediği ileri sürülmektedir. İktisadi hayatta pek çok problem meydana getiren bu durumun, iktisadi gelişmeyi engellediği de dile getirilmektedir. Dolayısıyla sadece Batı düşüncesinden ziyade çeşitli boyutlarıyla konuyu değerlendirmek önemlidir. Öte yandan Osmanlı'da genel ve iktisadi adaleti sağlamakla görevlendirilmiş yargı mensuplarının aldıkları kararlarda padişahın baskısını hissetmeleri nedeniyle karşı karşıya kalınan mesleki zorluk yanında devletin kuruluşundan bu yana ele alınan bu yargı sisteminin düzenli işleyişinin, yargı kurumu ve üyelerinin görevlerini etkin bir şekilde yerine getirmeleriyle sağlanabildiği düşüncesi de öne çıkmaktadır. Halihazırda geniş bir alanda hüküm sürülürken, yeni kurulan veya fethedilen tüm şehirlere ivedilikle kadı ve idari memur atanması, bu amaca hizmet etmektedir. İslam'ın hukuk sistemine yönelik emirlerini yerine getiren bu görevliler, sorumlulukları sebebiyle Allah'ın yasalarının uygulanması hususunda yeryüzündeki temsilciler olarak kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla kendilerine tayin edilen görevleri icra ederken ayetlerin emredici hükümlerini, karşılarına gelen konuların mahiyetine uygun şekilde ele alıp adil ve rasyonel gerekçelerle tatbik etmeleri beklenmektedir. Denetleme mekanizması da ilgili yargı mensuplarına bu çerçevede değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim hukuki ve iktisadi boyutlarıyla gayrimüslimlerin, Müslümanlara açtıkları davalar ile Müslümanların gayrimüslimlere karşı açtıkları çeşitli davalarda adil ve orantılı kararlar verilip verilmediği hususu önem arz etmektedir. Osmanlı hukuk sistemine ve işleyişine temel oluşturan İslam; herkesin görev, unvan, işlev ve rütbelerine bakılmaksızın kanun/yargı önünde eşit kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla adli ve idari davalarda, yabancılar da dahil olmak üzere herkesin hâkim huzurunda eşit ve adil muameleye tabi tutulması gerekmektedir. Buna göre, hakkaniyete uygun olarak, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki anlaşmazlıklarda Müslümanlar aleyhine de kararlar alınabilmelidir. Nihai amaç, adil bir işleyiş ve sistematiği sağlayabilmektir. Bu çerçevede Osmanlı hukukunda keyfi, kayırmacı, ilkesiz ve hukuksuz yargılama olmadığı savı ileri sürülmekte ve bu sav; halkın,

yönetici sınıfa veya yönetici asker sınıfın köylülere karşı açtığı davalarda eşit ve adil kabul edilemeyecek yargılama yöntemlerinin reddedilmesine dayandırılmaktadır. Bu araştırmanın amacı, ele alınan iddiaların gerçeklerle ne derece bağdaştığını ortaya çıkarmaktır. Çalışmanın sınırını klasik dönem oluşturmaktadır. Elde edilen sonuca göre Osmanlı yargı sisteminin genel olarak sistematik ve keyfi müdahalelerden bağımsız bir şekilde işlediği ortaya konulmuştur. Dolayısıyla iktisadi hayatta meydana gelen problemlerin çözümünde genel olarak adil olan bir mekanizmanın mevcut olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İktisat, Rasyonalite, Osmanlı İktisadi Düşüncesi, Kadı, Kapitalizm.

Atıf Bilgisi

Alkan, Yaşar “Osmanlı’da Yargı Sisteminin Ekonomik Faaliyetlere Etkisinin Rasyonalite Açısından Araştırılması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 504-528. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.06>

Geliş Tarihi	14.08.2024
Kabul Tarihi	09.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

One of the effective factors in the emergence and development of modern capitalism is the rational legal system and, accordingly, consequently, the judicial system. The emergence of capitalism, especially in countries such as England, the Netherlands and France, and its subsequent influence in other European countries, developed the idea that this rational understanding was unique to the West. As Western European states have achieved unprecedented levels of economic growth and development, Western law and the judicial system are expressed with a rational character. Those who failed to make the transition to modern capitalism or to achieve economic progress were attributed with failure. This failure also led to the irrational categorization of these societies. Regardless of whether this categorization is made consciously or unconsciously, it has been accepted that Western societies pioneered the process of rationalization. Societies that have not gone through the stages that Western societies have are called irrational.

If we look at the historical process, we can see that the legal/judicial system has an impact on economic activities. It is unrealistic to consider the judicial system and economic activities independent of each other. Because there may be disagreements and disputes between merchants, entrepreneurs, capitalists engaged in economic activities and the customers they deal with. The resolution of these issues quickly, fairly and impartially was just as important yesterday as it is today. The more quickly the disputes were resolved, the more the functioning of economic life was able to continue without being negatively affected. In addition, the fact that Muslims and non-Muslims lived and acted together within the borders of the Ottoman Empire raised the question how and where disagreements between people of different religions and races would be resolved. One of the most important evidence in this regard is the court records. They are important because they reflect the content of the trial.

This study will examine the source and functioning of the Ottoman judicial system and discuss how it affected economic activities. Firstly, it will examine the claims made about the Ottoman judicial system in Western thought and then the extent to which they correspond to the facts.

1. Allegations Related to the Subject

In the Western world of thought, it is generally accepted that the Ottoman sultans acted arbitrarily. It is claimed that the sole authority in the position of authority is concentrated in the Sultan and that the Sultan uses this absolute power arbitrarily in all matters. Weber, for example, refers to the Ottoman judicial system in terms of 'judge justice'. According to this view, Ottoman judges were appointed arbitrarily to serve the personal interests of the Sultans. The Sultan chooses these people from among his servants whose loyalty he believes in. They do not have the expertise required for the profession of judge. The main

duty of the judges is to protect the authority and reputation of the Sultan. For this reason, judges do not act according to certain abstract rules during the sentencing stage. In administrative cases, they decide according to the instructions of the Sultan and his men, and in other cases, they decide arbitrarily or on the basis of similar events (analogy). In this respect, the Ottoman judicial tradition is far from principles such as systematicity, rationality, equal treatment and justice.¹ In addition, since judges were under constant pressure from the Sultan, this profession was not in demand in the Ottoman Empire.

On the other hand, according to this understanding, the Ottoman judicial system did not have a feature that provided assurance to both individuals and economic units. According to this, one of the reasons why the Ottoman Empire could not make the transition to modern capitalism was the irrational design of the judicial system.²

In the world of Western thought, Ottoman law or the judicial system is generally characterized by patrimonialism. Patrimonialism is in an irrational position and polarises the understanding of rationality. Therefore, almost every function of traditional/sacred law and the judicial system is described as irrational.³ Accordingly, what is considered to be irrational in the Ottoman legal system needs to be explained in more detail. One of the most important sources of information on this subject is that of Weber. For reasons such as the production of law, the lack of autonomy of the law, the arbitrariness and bias of 'kadi justice', the intervention of the Sultan in the law-making and judicial process, and the Islamic-traditional legal system, the Ottoman Empire can't present a rational understanding of law in the Western sense. It is thought that the Ottoman Empire could not offer a rational understanding of law in the Western sense due to reasons such as the production of law, the lack of autonomy of law, the arbitrariness and partiality of 'kadi justice', the sultan's intervention in the law-making and judicial process, and the Islamic-traditional legal system.⁴ Moreover, according to him, rational law is a driving force of capitalism. The foreignness of this law to patrimonial societies is one of the reasons why Ottoman society did not evolve into modern capitalism.⁵

¹ Susan Croutwater, "Weber and Sultanism in the Light of Historical Data", *Theory of Liberty, Legitimacy and Power, New Directions in the Intellectual and Scientific Legacy of Max Weber*, ed. Vatro Murvar (Boston: Routledge, 2013), 170-172.

² Ido Shahar - Karin Carmit Yefet, "Kadijustiz in the Ecclesiastical Courts: Naming, Blaming, Reclaiming", *Law & Society Review* 56/1 (Mart 2022), 60.

³ Rudolph Peters, "What Does It Mean to Be an Official Madhhab?: Hanafism and the Ottoman Empire", *Shari'a, Justice and Legal Order*. ed. Rudolph Peters (Leiden: Brill, 2020), 465-482.

⁴ Maxime Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, trans. Levent Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996), 119.

⁵ Çağlar Keyder, "The Ottoman Empire", *After Empire*, ed. Karen Barkey (New York: Routledge, 2018), 33.

According to those with an irrational understanding of Ottoman law, first of all, there was no official codification of law in the Ottoman Empire. Because the legal tradition of this society had a sacred character. Weber argues that religious law was formed in the 11th century as a result of the blending of the moral teachings of the Qur'an and the Sunnah with the personal thoughts of fiqh scholars. Therefore, although Islamic law is sacred, it is within the realm of subjective law. In addition, since Islamic law has very strict principles, it is very difficult to put it into practice. This legal system cannot keep up with the times and also lacks the ability to interpret social events. This gap is filled by the arbitrary will of the Ottoman Sultans and judges.⁶

It is said that in the patrimonial Ottoman Empire, the sultans were considered to be the only competent authority in law and justice. Accordingly, the Sultan regulates legislative matters arbitrarily. He has the authority/power to make new laws, amend and abolish laws, and appoint and promote legal officials. However, these procedures do not operate according to a particular principle. At this point, the absence of rational principles of law production and judgment principles is mentioned.⁷

On the other hand, the Ottoman law is considered to be outside the scope of the professional law. The main feature of professional legal formal law is that laws are made, implemented and supervised by professional lawyers who have studied law at universities. This legal system, unique in the West, is rational. As there was no specialized legal education in Ottoman law, this legal system was directly opposed to formal law.⁸

The lack of systematisation of the legislative power prevents the emergence of abstract legal rules. In the case of arbitrary laws, the principle of the rule of law is applied differently. That means it serves the interests of the Sultan. This is the basis of Ottoman law. The greatest duty of the judges is to protect the political authority of the Sultan. This makes it impossible for citizens to be treated equally before the law. In a case where there is a lack of justice, the judges who apply the law will pass judgment in a mystical way, giving priority to their emotions. According to Weber, who introduced the concept of 'kadi justice', arbitrary interpretations were produced based on analogy and past examples in the Ottoman Empire. The most common form of arbitrary judgement is carried out in this way.⁹ However, according to research, Weber contradicts himself on this point. Because,

⁶ Peter Hardy, "Max Weber and the Patrimonial Empire in Islam: The Mughal Case", *Max Weber and Islam*, ed. Wolfgang Schluchter (New York: Routledge, 2019), 188-190.

⁷ Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought Up to the Early Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2018), 158.

⁸ Toby Huff, "Max Weber, Islam, and Rationalization: A Comparative View", *Historická Sociologie* 11/1 (2019), 118-121.

⁹ Julia Stephens et al., *The Subjects of Ottoman International Law* (Bloomington: Indiana University Press, 2020), 230.

according to him, the system in England was similar to Ottoman law, the first industrial revolution occurred in England.

Another issue is that the Sultan's intervention removed the autonomy of the legal profession. It can not be said there was a rational and autonomous class of lawyers in the Ottoman. Those judges also become politicised. The Sultan was the sole authority responsible in all respects for all authorities and positions related to the field of law. In this respect, in Ottoman traditionalism, law functions as a tool to serve political authority in an arbitrary and irrational way.¹⁰

Because of these irrational features, Ottoman law could never reach the level of the systematic and institutional law of the West. Moreover, it could not provide opportunities to economic units as in the modern West and could not perform any rational function with regard to economic activities. The Ottoman law and judicial system had a dysfunctional attitude towards many issues such as protecting the labour of producers and sellers, selling the produced products produced in a fair manner, protecting the accumulated savings on behalf of the merchant, supporting the reinvestment of capital, removing concerns/worries about the future, eliminating uncertainties in economic transactions, ensuring the producer to use his goods as he wishes, approving entrepreneurial actions, freeing the labour of the workers., accumulating money, enacting laws that encouraged economic activities and development.. This abstentionist or one-sided approach of the law naturally feudalizes the economy and leaves it to drown in the maelstrom of inertia. According to this idea, the patrimonial Ottoman State, which lacked rational law and judicial discipline, played the role of an institution that routinized human rights violations. The despotic Sultan, who deprives the people of the concept of property and the right to inheritance, also renders ineffective the institutions through which the oppressed people can defend their rights. In this case, there are no institutions such as the Supreme Court or the Court of Appeal where people can seek their rights.¹¹

It is important to reveal the extent to which the above-mentioned views on the Ottoman judiciary or the expression of mystical judicial justice reflect reality.

2. Do the Allegations Match the Facts?

In the Ottoman Empire, the courts were the most important organs of the judicial system.¹² These courts were the solution centres for all kinds of legal and judicial problems

¹⁰ Sead Bandžović, "The Position and Competencies of Qadis in Ottoman Legal System", *Historica Pogledi* 4 (2020), 33.

¹¹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 654- 657.

¹² Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988), 11.

from the establishment of the state until the Tanzimat period.¹³ The structure of the courts was governed by Islamic principles.¹⁴ However, the Ottoman courts were much more developed than those in other Turkish-Islamic states. These institutions had also the sole authority in religious and social matters. There was no matter that didn't fall within the competence and duty of these judicial units, except in very exceptional cases. The courts had a single-judge judicial system, as in the Islamic system.¹⁵ In practice, although multi-judge trials were not contrary to Islamic law, this method was rarely seen. The single-judge and single-level judicial system was maintained until the Tanzimat period. Apart from these courts, which operated according to religious procedures, the same system was also applied in the Divan-ı Hümayun and other courts, which were the institutions where trials were conducted. In courts where trials were conducted according to religious procedures, the judge was the sole authority. Rumelia Kadiaskeri was the sole judge of the Imperial Council. During the busy working hours, the Anatolian Kadiasker was in charge with the Rumelian Kadiasker. The Grand Vizier had the sole authority in the Grand Vizier's own Council. In the divan of the kadiasker, the chief defterdar (head of the provincial treasury) and the bey, the owner of the council acts as the sole judge.

The Courts in which religious cases are tried do not have a specific official office to which to refer. Trials are held in specific locations. Places such as the houses of judges, mosques, masjids and open spaces are places where cases are heard. The most common location is the judge's home. The judges of Istanbul and kadiaskers, who are high-ranking judges, also have no official offices. These people, like other judges, carry out judgements in their own mansions.¹⁶ The purpose of conducting the judicial process in different locations is to ensure that justice is served in a speedy and efficient manner.

The record of decisions in courts where trials are conducted in accordance with religious procedures are called 'sharia records'. It is important to examine these documents in order to understand the Ottoman legal structure and judicial system. This is because the records of the judgements of the courts where religious procedures are used are literally 'examples of the law'. These records generally reveal the sources of Ottoman law, the extent to which Islamic law was applied, the limited legislative powers of Sultans and other rulers, and the areas of application of social law.¹⁷ These are documents that provide information

¹³ Jun Akiba, "Shari'a Judges in the Ottoman Nizāmiye Courts, 1864-1908", *Osmanlı Araştırmaları* 51/51 (Nisan 2018), 228.

¹⁴ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1973), 132.

¹⁵ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 224.

¹⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 225.

¹⁷ Fatma Gül Karagöz, "17. Yüzyılda Mühimme Defterleri ve Ayntâb/Antep Şer'ıye Sicilleri Örneklerinde Kahvehanelerin Kapatılması ve Tütün Yasaklarının Uygulanması", *Hacettepe Hukuk*

on the legal, administrative, economic, religious, military and other institutions and practices of the Ottoman Empire over a period of about five centuries. These documents consist of two parts: documents received by the judge and documents sent to the judge. The records of judge include 'evidence, judgement, prosecution, dismissal' and other records. Those sent to the judge are 'edicts, certificates of appointment, orders' and others.¹⁸ All these documents are very important as they reflect how systematically and methodically the Ottoman judicial system functioned. For example, 'evidence' refers to documents that are evidentiary in nature¹⁹, do not contain the judge's decision, contain statements such as admissions and approvals of the parties, are like a summary of the legal situation, are prepared by the judge and bear the judge's seal and signature.²⁰ The content of this document consists of a testimony or an oath proving a case.²¹ Another document issued by the judge is the 'decree'. This is the decision document. It contains the statements of the defendant and the plaintiff regarding the case, the judge's decision and the reasons for the decision.²² The regular functioning of this system is carried out through kadıs. Since the establishment of the state, the institution of Judiciary has actively/effectively performed its judicial functions. In all newly founded or conquered cities, a judge and administrative are immediately appointed. Except for small settlements such as towns and villages, at least one judge is appointed in all administrative centres of the Ottoman Empire, although the number varies depending on the size of the city. This practice shows the importance that is given to the judiciary. Considering that the main duty of the judge is to 'do/secure the justice', it can be understood how important this principle was given in the priority order of the Ottoman Empire.²³ In other words, the most important function of kadi was to dispense justice.

In this context, one of the most important positions in the Ottoman Empire, contrary to popular belief, was that of judge, who was the dispenser of justice. In Islamic law, the officials who perform this duty are accepted as representatives of the Creator on earth because of the duty and responsibility they assume. That's because judges take on tasks such as preventing injustice and ensuring that society remains peaceful and protected.²⁴

Fakültesi Dergisi 10/2 (Aralık 2020), 494-554.

¹⁸ Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri*, 17-20.

¹⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2013), 206.

²⁰ Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 35-41.

²¹ Ömer Nahuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1999), 118.

²² Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, 26-35.

²³ Feda Şamil Arık, "Osmanlılar'da Kadılık Müessesesi", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8/8 (Eylül 1997), 51.

²⁴ Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 52-53.

As it is known, in the Ottoman Empire, the judiciary was under the jurisdiction/authority of the Sultan. The Sultan is the supreme authority in matters relating to the supervision and appointment regarding the judiciary. However, the Sultan left the judicial power to his representatives, that is, the judges, whom he appoints with the advice of experts. The Grand Vizier, Kadiaskers and Sheikhulislam (shaykh al-islam) are responsible for the appointment of judges.²⁵ However, they did have political influence through the formalisation of their duties in the Sultan's Charter. At the same time, it prevents them from making decisions under pressure and under the direction of any group, community or individual. In the concept of the understanding of rationality, it is (only) Western lawyers who are trained experts in this field. In the irrational Ottoman East, on the other hand, lawyers are appointed arbitrarily and are loyal to the Sultan. However, the most basic requirement to become a judge in the Ottoman Empire was to be a graduate of a madrasah (university). In other words, the appointment of judges is only from the ilmiye class (organisation). So much so that a person without a madrasa education could not serve as a judge in even the smallest district of the Ottoman Empire.²⁶

As can be seen, just like those who made/created law in the Ottoman Empire, those who administer justice were also experts and educated people. After a very serious and disciplined educational life, the madrasa graduates were divided into three categories. These were muderris (educators), kadıs (judges) and administrative-military field, which differ from each other in terms of their functions. Those who wished to become teachers were assigned to the lowest-ranked madrasas.²⁷ If a person serving a muderris wanted to become a kadi (judge), he could be appointed to the position of judge from junior to senior, that is, from village to city, according to his degree.²⁸ A new madrasa graduate who wanted to become a judge was first appointed to the position of town judge. According to the hierarchical promotion process, after a certain period of time, he became the judge of a settlement larger than the town. If there were more than one judge wishing to go to a city, a test was held between them and those with highest score were given preference. A town judge could rise to the position of Sheikhulislam, depending on his desire, ability and effort.²⁹

²⁵ İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994), 13.

²⁶ Mehmet Aykanat, "Klasik Dönemde Osmanlı Devleti'nde Hâkim Adaylığı: Mülâzemet", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 34 (Nisan 2018), 174.

²⁷ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 26.

²⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 2. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 87.

²⁹ Remzi Kılıç, "Selçuklulardan Osmanlılara Medreseler ve Yönetim İlişkileri", *Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan*, ed. C. Öztürk (Ankara: Pegem Yayınları, 2011), 870.

The judge, whose term of office had expired in the town came to the centre, registers his name in the Kadiasker Council and began to stand in line. During this period, the judges were engaged in scientific research, the deepening of their knowledge and the improvement their skills. The person whose turn came was sent to the judge office of the higher-ranking district.³⁰ The term of office of Ottoman judges lasted initially three years up to 1597³¹, then two years and later 20 months. The Mevlevi (higher-ranking) judges were appointed to serve for one year (Mecelle, 1792/1793/1801). It could also be seen that the term of office of some judges was extended for various reasons, such as a successful tenure.³² The rationality in the organization and the functioning of the Ottoman judiciary was also manifested itself in the determination of the term of office. The reasons why the terms of office vary by one or two years were as follows. To give the judges the possibility of advancement, to prevent them from being close to the citizens, and to allow them to renew and improve themselves in the field of science within a rational line.

The determination of the income of the judges in the Ottoman Empire, as in many practices, was inspired by the Islamic organization of judiciary. The main source for determining the income of judges in the Ottoman Empire was the practice of Hz. Ömer. Accordingly, during the reign of Hz. Ömer, care was taken to ensure that judges were wealthy people or received high salaries.³³ Nizamülmülk, the famous vizier of the Seljuks, also believed that the income of judges should be kept high because they worked in a job that was susceptible to bribery.³⁴ In the Ottoman Empire, which adhered to this tradition, town judges, the lowest rank in this profession, were appointed with a daily salary of 150 silver coins.³⁵ The throne judges received the highest salary of five hundred akçe, while the judges at the lower level (mevleviyet judgeships) worked for a daily wage of between 300-500 akçe.³⁶ In this context, the income of judges in the Ottoman Empire was high enough to keep them and their families out of financial difficulties. In the late Ottoman period, the salary of a judge was 35 Ottoman gold coins.³⁷ It seems that judges work for very high salaries without the need for additional income.

When if we look at the requirements for people who wanted to be judges in the Ottoman and the rules that they had to follow, it is seen that they acted completely in accordance

³⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 263.

³¹ Halil İnalçık, "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", trans. Bekir Arı, *Adalet Kitabı*, ed. Serkan Aslantaş (Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2007), 128.

³² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 131.

³³ Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, 17.

³⁴ Nizamülmülk, *Siyasetname*, trans. Nizamettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 69.

³⁵ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 230.

³⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, 2. Cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975, 3. Basım), 589.

³⁷ Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, 114-115.

with the Islamic tradition. This is based primarily on the rules that the Prophet Muhammad wanted the judges to follow when appointing them or the qualities he sought in them³⁸, as well as on the practices of the period of Hz. Ömer and subsequent Turkish-Islamic states.³⁹ In the Ottoman Empire, a person who wanted to become a judge could not be chosen arbitrarily and by chance. Candidates must have graduated from madrassas, which were higher education institutions, that is, they must have completed the school of this profession. Not every madrasa graduate could be appointed as a judge. The Madrasa education and the subsequent internship life required a superior, long-term, methodical and systematic effort.

In addition, there are number of specific and general qualifications were required of candidates for judges. According to the common opinion of many Islamic scholars, the person who would be a judge must be a Muslim, male, of puberty, intelligent, free, just, with strong senses, healthy and knowledgeable.⁴⁰ Those who were too young, senile, blind, mute, or too deaf to hear loud speech could not be allowed to judge. Likewise, he must also be strong-minded, honest, trustworthy, have a strong personality, have a strong will, not have a cruel character, be well versed in Islamic law and fiqh, have a good grasp of the principles of judgment, and have the ability to resolve disputes accordingly and make decisions within the framework of Islamic law. Similarly, the judge should not make purchases on his own account in court (Mecelle/1795), should not joke with anyone (Mecelle/1795), should not accept gifts from any of the parties (Mecelle/1796), should avoid situations and behaviours that may create suspicion and bad opinion (Mecelle/1789), and should not give advice to the parties and should treat them equally (Mecelle/1799).

In order to prevent arbitrary behavior during the trial, judges are asked to act in a principled and systematic manner. First of all, the judges were mostly guided by the views of the Hanafi sect, even though it did not have an official character until the mid-16th century.⁴¹ Since the middle of the 16th century, as a legal obligation, they make decisions according to the views of the Hanafi sect.⁴² In addition, in resolving any legal dispute, judges would refer to fiqh books or collections of fatwas for Islamic law, and based on statutes or individual decrees issued by the centre for world law. However, he would not rule on cases such as criminal cases in which non-Muslim clerics were a party, or cases involving claims exceeding a certain amount for the property of people who died without leaving heirs, and referred them to the Supreme Council. Moreover, the judges had the authority to not

³⁸ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 48-50.

³⁹ Muhammed Faruk En-nebhan, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Umumi Esasları*, trans. Servet Armağan (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980), 564.

⁴⁰ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 97- 102.

⁴¹ Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, 57-63.

⁴² Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017), 14.

decide cases where they had doubts about the fairness of the trial and refer them to the Supreme Council. On the other hand, since the beginning, non-Muslims had the opportunity to approach to their own community courts in the fields of family and inheritance law.

In a study analysing of court records, Gerber states that the Bursa court received applications from all segments of society and that people of different religions also applied to Islamic courts. In addition, Gerber draws attention to an important issue in terms of determining that there was no arbitrary trial/judgement. Based on his research, he says that the decisions of the court generally resulted in favour of the lower classes. He notes that in cases between non-Muslims and Muslims, decisions were made in favour of both groups.⁴³

According to the findings, it is obvious that there was no arbitrary, favouritism, unprincipled and unlawful trial in the cases filed by non-Muslims against Muslims and non-Muslims. Or it is obvious that there was no arbitrary, favoritism, unprincipled or unlawful trial in the cases brought by Muslims against non-Muslims. It is obvious that there was no arbitrary, favouritism, unprincipled and unlawful trial in the cases of the common people against the ruling class or the military class against the peasants. For example, a Muslim citizen named Ali filed a lawsuit against his Jewish neighbor Yahya in the Gözsüzler district of Manisa. The subject of the case was that his Jewish neighbor blocked Ali's view by building the wall between their houses too high. As a result of the case, the Jew Yahya was found to be right.⁴⁴ According to another document, Mose, a Jewish, sued Isaac, another Jewish. The Jewish Abraham said that he married his sister to the Jewish Isaac for 10,200 silver coins. However, Isaac the Jew did not give the rest of the money, claiming that they agreed on 7000 silver coins. The Jewish Abraham brought witnesses and proves to the court that he married his brother for 10,200 silver coins, and the decision was made accordingly.⁴⁵ Examples like these appear frequently in the records. In 1687, the dispute between Ahmed and the slave Imos in Bolu ended in Imos' favor. In 1687, a tax dispute between the villagers and the collector in Bolu was concluded in favor of the villagers.⁴⁶ In 1628, a dispute between a cavalryman and a shepherd in Aksaray over 10 missing sheep was resolved in favor of the shepherd. In 1629, in Aksaray, the lawsuit between the brothers Vasil and Poltaryus and

⁴³ Haim Gerber, "The Islamic Law of Partnerships in Ottoman Court Records", *Studia Islamica* 53 (1981), 109-119.

⁴⁴ Mehmet Çamlı, *H. 959' Miladi 1551 Tarihli 4 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicili* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 22.

⁴⁵ Çamlı, *H. 959' Miladi 1551 Tarihli 4 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicili*, 234.

⁴⁶ Binnaz Çöpoğlu, *Bolu Şer'iye Sicili, 1687-1688 Tarihli 836 No'lu Defterin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2009).

their uncle Feke was concluded in favor of the children.⁴⁷ In 1551, the debt lawsuit between Yorgi and Sedre in Manisa was concluded in favor of Yorgi. In 1049-1050, the tax-extortion case between the villagers and high-ranking state administrators was concluded in favor of the villagers.⁴⁸

When the goods of merchants were seized in Manisa in 1719, the administrators were held responsible for the capture of the bandits, according to the decision. In the case of unfair confiscation of the field between Muslim Mehmed and non-Muslim Bereşkuh in Manisa in 1808-1809, the field inherited by Muslim Mehmed was returned. In 1808-1809, in Manisa, in the case of Muslim shop owner Ömer and tenant Poli fleeing without paying the rent, the goods remaining in the shop were taken into custody by the authorized institution of the state.⁴⁹

In Islam, which is the basis of the Ottoman judicial system, everyone is considered equal before the law/judiciary, regardless of their duties, titles, functions and ranks.⁵⁰ In this respect, in judicial and administrative cases, everyone is treated equally and fairly before the judge. Foreigners also get their share of this equality.⁵¹ As mentioned above, there was evidence of decisions being taken against Muslims in disputes between Muslims and non-Muslims.⁵² It is possible to express a thought that there was no discrimination in the Ottoman law. One of the examples is that Osman Gazi found the Christian civil right and defended his rights against a Turkish citizen from the Germiyanoglu Principality, who bought goods from a local Christian without paying for them.⁵³ As explained before, the tolerant and egalitarian approach in the conquered lands was a common behaviour in Ottoman law.⁵⁴ As Sheikh al-Islam Zenbilli Ali Efendi said, the life, property and chastity of the people (communities) who accepted the Ottoman rule would be absolutely protected. To force them on this path was against the orders/precepts of our religion.⁵⁵

⁴⁷ Orhan Özdil et al., *Aksaray'ın Tek Şer'iyye Sicili* (Aksaray: T.B.B. ve Aksaray Barosu Ortak Yayınları, 2014).

⁴⁸ Huriye Sarıkaya, *179 Numaralı Manisa ve 717 Numaralı Balıkesir Şer'iyye Sicillerine Göre Lâle Devri'nin İlk Yıllarında Batı Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Hayat* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴⁹ Ömer Karataş, *242 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi: (1223-1224/1808-1809)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁵⁰ Ahmet Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 1* (İstanbul: Nil Yayınları, 1989), 14.

⁵¹ Aydın Taneri, *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün* (İstanbul: Töre Devlet Yayınevi, 2. Basım, 1981), 51.

⁵² Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 1*, 16.

⁵³ Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, trans. Osman Yüksel (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 91.

⁵⁴ Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2013), 86.

⁵⁵ Ahmet Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 23-24.

Another point that shows that the Ottoman legal system and judicial procedures were conducted with the principle of equality was that in Ottoman courts, the defendants and witnesses had to sit on the floor in front of the judge, as if in prayer, regardless of their position. This practice continued until the 19th century.⁵⁶ Another sign that the judge treated them equally was that, regardless of who the defendant or witness was, he addressed them only by their first and last names, not by their title.

The source of the principles of judgement was Islamic law. In addition to the laws they made themselves, the Ottoman state officials also filtered the previous rational laws of the countries that they had conquered. They did not make the mistake of directly quoting foreign laws, but ensured that they came into force by correcting those aspects that did not comply with the Sharia rules. The legitimacy of this practice went back to Hz. Prophet and Hz. Ömer period. In this context, it can be seen that the Ottoman Empire fully implemented its classical order in the lands of Anatolia, Rumelia, Bosnia, Croatia, Macedonia, Syria and Iraq. However, in remote states, it was possible to apply rules, also known as customary law, which were based on jurisprudence and the reorganization of Sharia provisions. In accordance with the policy of conquest and tolerance, these laws were modified and applied according to the wishes of the people of the region, the needs of the local administrators and the conditions of the time.⁵⁷

There were people from various religions among the Ottoman subjects. These people with different faiths always had the opportunity to appeal to their own courts in disputes between themselves. However, this situation is considered by some groups as the principle of multi-jurisdictionalism.⁵⁸ However, the Ottoman legal system had no relation with the 'multi-jurisdictional principle'.⁵⁹ In the Ottoman Empire, the 'principle of freedom of religion and conscience' adopted by Islam applied to communities belonging to different religions and cultures. Respect for freedom of religion and conscience was one of the indicators that Islam is not oppressive and rigid, but rather a religion of tolerance.

In this regard, in Islamic law, it is clear that non-Muslims can be subject to the provisions of their own beliefs in exceptional branches of law such as personal, family and inheritance. With regard to property, debt and commercial law, all citizens must comply with the provisions of the Sharia, except in exceptional cases.⁶⁰ Alternatively, transactions can be conducted entirely within the framework of Sharia law.⁶¹ As a matter of fact, it is a

⁵⁶ Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, 111.

⁵⁷ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 67.

⁵⁸ Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken*, trans. Nazlı Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2018), 231.

⁵⁹ Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, 37-48.

⁶⁰ Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, 54-57.

⁶¹ Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, 108.

historical fact that foreigners mostly resort to sharia courts even in cases between themselves.⁶²

According to Ottoman legal logic, utilitarianism and practicality were the most fundamental principles. The interests of both individuals and society as a whole were taken into account in legislation and in practices. However, in matters that were subject to the social issues, it was seen that the social interest was prioritized. For example, in approximately 80% of the land in Anatolian and Rumelia was under the timar system, and less space was given to individual ownership/property rights. The principle of regular cultivation of lands for public and social interests was strictly/sensitively followed. This was a feature that was directly related to economic justice. Again, the expansion of the system of foundations, the introduction of tax exemptions and small privileges for some individuals and families in order to make the transport systems to work, as well as the meticulous operation of mosques, places of worship, fountains, bridges, madrasas, caravanserais and other various social institutions were indicators of this social utilitarian thought.

The fact that citizens could apply for their rights to the judge, then to the sancakbeyi and the Sancak Council, to the beylerbeyi and his council, to all ministers and the Council of each ministry, to the Grand Vizier and his council, from the Divan-I Hümayun and the Sultan, explains how carefully human rights were protected. In addition, in the Ottomans and most other Islamic states, the ‘atrocities council’ (persecution council) was set up specifically for this purpose, an authority to which those who had suffered injustice could appeal.⁶³ In addition, the court records show how sensitive the ihtisab institution, ihtisab aghas, the ahi trade unions and the leaders of the sects were to the protection of human rights regard to the complaints of traders and consumers. The edicts and law books issued by the Sultans are also very important in emphasizing the attention paid to human rights.⁶⁴

Apart from this, the steps taken towards the full canalization of the judicial system with the economy continued after the classical period. In the 19th century, Commercial and Civil Courts were established as new judicial institutions. In the understanding of rationality, these organizations were considered as the primary source of institutional change, as well as being the actors of change in the economy. Today, all relationships in an economy are established through contracts. However, contracts may be incomplete or inaccurate for reasons such as transaction costs, property rights, asymmetric information and opportunism. The courts had the power to resolve disputes arising from these contracts. The courts, which constitute the largest part of the judicial organization in the classical period and afterwards, on the one hand, ensured the acceptance of the laws that came into

⁶² Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, 58.

⁶³ Süleyman Kaya, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi ilişkilerinin Hukuki Boyutu”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3 (2007), 40-41.

⁶⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 16.

force by the public, and on the other hand, they played an important role in the legalization activities by issuing jurisprudence on any subject.⁶⁵

In this direction, new institutions were added to the judicial institutions in the Ottoman Empire from the beginning of the nineteenth century. The first of these was the Special Council, which was formed to hear cases between foreign merchants and Ottoman merchants in parallel with the increasing relations with Europe since the beginning of the period in question. These councils, formalized as 'commercial councils' in 1840, were transformed into mixed commercial courts in 1847.⁶⁶ Mixed commercial courts resolved disputes in accordance with European commercial practices. Although the heads of mixed courts were judges/kadis, seven of the members were locals and seven were foreigners. With the addition of the Commercial Code in 1861, the commercial councils officially became the commercial courts. At the same time, it was decided to establish new commercial courts in commercial centres. The commercial courts were authorized to hear all cases relating to commercial cases. In places where there was no commercial court, commercial cases would be resolved in accordance with the provisions of the Commercial Code in the assemblies where ordinary civil cases were heard. The commercial courts would also heard civil cases involving foreigners and Ottoman subjects. With the regulation made in 1864, the commercial courts were divided into two levels throughout the country: the courts of first instance in Istanbul and the provinces, and the Court of Appeals in Istanbul.

In addition to the commercial courts established earlier in the Ottoman Empire, the nizamiye court system, began to be established in the mid-1860s. The nizamiye courts were established in 1864 with the Provincial Regulations, which were first issued for the Danube Province and later spread throughout the country. They were divided into two levels: the civil courts and the criminal courts. The nizamiye courts, set up to hear the cases of both Muslims and non-Muslims, were presided over by judges/kadis, and the courts consisted of three Muslim and three non-Muslim members. The civil courts, organized throughout the country in 1872, were responsible for hearing matter governed by religious law, such as family, inheritance and succession, as well as civil and criminal cases outside the jurisdiction of the commercial courts. The jurisdiction of nizamiye courts had been gradually extended over time.

In 1877, a regulation was issued to clarify the duties of sharia courts and nizamiye courts. Accordingly, disputes over matters such as inheritance, wills, marriage, divorce, alimony, retribution, compensation, emancipation of slave, and absenteeism were to be resolved in sharia courts. Disputes on issues such as commercial, loss and damage receivables, tax farming, and penalties should be heard by civil courts. In 1887, concordat

⁶⁵ Metin Ziya Köse, "Galata'da Müslüman Osmanlı Tüccarı ve İç Ticaret (1600-1650)", *Journal of History School* XLIX (Aralık 2020), 3884.

⁶⁶ Ahmet Çaparlar, "Osmanlı Taşra Teşkilatındaki İdari Düzenlemeler (1864-1868)", *Bengi Dünya Yürük-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Şubat 2022), 105.

cases were also included in the jurisdiction of nizamiye courts. The Tazkirah of 1888 further restricted the jurisdiction of the sharia courts and it was once again emphasized that the commercial disputes were to be resolved by the civil courts. In addition, it was also announced that commercial cases between foreigners and Ottoman subjects would be heard in nizamiye courts, in the presence of an interpreter.

It can be said that the Ottoman judicial system changed its character in the 19th century. For example, the jurisdiction of the Sharia courts was transferred to commercial courts for the first time and partially. Courts dealing with general cases were also established, but Sharia courts continued to have priority in this area. However, this system turned into a dual structure that offered more than one option for the parties.⁶⁷

There have been concerns about the decision-making process in commercial courts. The laws adopted by Europe should be applied in these courts. Written documents should be accepted as evidence. Western merchants should be able to freely choose the court. Foreign merchants should also be among the members. The decisions taken should be considered at a high level. The lack of clear organization of the system has been viewed with prejudice by Muslims and non-Muslims. In cities where Muslims live heavily, the fact that most of the members are Muslims and the head of the court is a judge has been interpreted as meaning that the decisions are made in favor of Muslims. However, the testimonies of non-Muslims were accepted. In places where the non-Muslim population is dense, the equal treatment of Muslims and non-Muslims has been seen as a problem. It has been determined that these prejudices harm economic interaction with non-Muslims.⁶⁸ In this context, it is important to identify the sources of bias against Muslims and non-Muslims that had emerged as a result of different types and structures of court, in order to determine the extent to which these claims correspond the facts.

Moreover, as it is known, within the scope of modernization during the Tanzimat period, tax judicial institutions were tried to be established. In a development that can be described as a kind of power sharing, sharia courts are given to the Sheikh al-Islam, Civil and commercial courts served under the Ministry of Justice, community courts served under spiritual organizations, and those related to the consulate served under the consulates. However, when evaluated from the perspective of Western rationality, some shortcomings or failures stand out. In the new judicial institutions that are being tried to be established, foreign judges are also employed and the state has an institution other than madrasahs to train judges. It has features such as not being present. These features have led to the

⁶⁷ Halime Alkan, "19. Yüzyıl Osmanlısında Ticaret Hukukundaki Değişimin İktisadi İlişkilere Yansımaları: Ceride-i Mehâkim'deki Mahkeme Kayıtları Üzerine Bir İnceleme", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 17 (Haziran 2023), 57.

⁶⁸ Halime Alkan - Kemal Pekçoşkun, "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlısında Hukuki Düzenlemeler: Ticaret ve Nizamiye Mahkemesi Kararlarının Yanlılığı Üzerine Lojistik Regresyon Analizi", *Sosyoekonomi* 31/58 (Ekim 2023), 343.

damage to the principle of independence of the judiciary. The decrease in trust in this principle and the existence of a dual structure in the judiciary are negativities that seem parallel to each other. Because these innovation efforts could not lead to a change in the basic structure of the state or the targeted point could not be reached. This failure naturally affected both the economy of the state and the activities in economic life.⁶⁹ Capitulations could not be lifted, consular courts continued, Muslims were accepted as the addressees of sharia legislation and non-Muslims were subject to this legislation. They were not forced to submit. It is obvious to what extent the capitulations hindered local traders in particular.⁷⁰ Perhaps the most important development that can be mentioned in this regard is that the foundations of the tax judiciary organization were strengthened with the establishment of the “Council of State” in 1868.⁷¹

Conclusion

In Western thought, the Ottoman economy failed to evolve into a capitalist development, and the irrational characteristics of the judicial system are cited as the main reasons for this. In this study, the extent to which the claims in question coincide with the facts will be investigated. In this context, the claims regarding the Ottoman judicial system and judges and the findings obtained contradict each other. Accordingly, the concept of judge justice put forward in the Western world of thought has no equivalent in Ottoman practice. There was no subjective situation indicating judge law or judge justice in the Ottoman Empire. Judges made their decisions in a certain order due to the very narrow discretionary power granted to them during the trial. This is a feature that existed in the classical period, as well as in the 19th century and even in modern law. For example, in the Turkish Legal System, according to Article 3/1 of the Turkish Penal Code No. 5237 titled ‘the principle of equality and justice before the law’, determining the penalty belongs to the judge and its minimum and maximum limits are determined by law. When the findings obtained in the study are examined, it can be said that all the procedures and operations of the Ottoman court system show that the Ottoman judicial process was organized rationally. The trial system was not arbitrary and uncontrolled. It can be said that a disciplined, systematic, methodical, transparent and rapid operation was carried out for the implementation of justice.

Another powerful arm of the Ottoman system was the judiciary. Contrary to what is claimed, the Ottoman judiciary had a rational feature in itself. Each stage of the judicial process was rationally predetermined. In line with this, the judges/kadis must first of all be

⁶⁹ Derya Yayman, “Osmanlı Devleti Vergi Yargılaması”, *International Journal of Social and Humanities Sciences Research* 11/108 (Haziran 2024), 1102.

⁷⁰ Şevket Pamuk, “Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800”, *Journal of Interdisciplinary History* 35/2 (Ekim 2004), 231-232.

⁷¹ Yayman, “Osmanlı Devleti Vergi Yargılaması”, 1102-1103.

graduates of higher education, that is, they should have received a highly disciplined specialist training in their respective field. The appointment of judges was based on merit and competence. Their powers and duties were determined by law. The judges acted according to a large number of rules, both in everyday life and during judgements. In the Ottoman tradition, trials were held openly, in public and in many places. It was important to be quick and practical in judgements. The principles of fairness and equality of treatment were constantly reminded to officials in this profession. Today, the system known as the assembly of witnesses was in valid. In modern law, the principle of Beraat-i Zimmet, called the Presumption of Innocence, was followed. To ensure that decisions were not made arbitrarily or under pressure, many preventive and controlling factors were put in place. In other words, it can be said that the independence of the judiciary was essential for the period under discussion in the Ottoman State.

When we look at the trade policies that reflect the mentality of the classical period, it is understood that they are completely 'people-centered'. Thanks to principled and rational policies and superior virtues such as justice and morality, the Ottoman administration managed to hold together the different segments of society for centuries. In this respect, Ottoman trade policies served to establish and protect a system that embraced sharing, solidarity, cooperation, balance, social benefit and welfare, away from hedonism, self-centeredness, self-interest and conflict.

In the Ottoman court records, everything was decided down to the finest detail: from the rights of the unborn child in the womb to the rights of existing children, the rights of women, what a non-Muslim got from a Muslim, who owned the wall between two houses and who benefited more from it, how to divide the inheritance of the deceased in the most detailed way, how to provide foundation and cash foundation services' to individuals in the most humane way.⁷²⁷³ Many registry records, such as the Manisa sharia registry book number 4 dated 1551⁷⁴, support the defended view. Manisa sharia registry book dated 1050 and numbered 79⁷⁵, dated 1037/1038 Aksaray sharia registry book⁷⁶ and Bolu number 836 dated 1687-1688 sharia registry book⁷⁷, Manisa sharia registry number 179⁷⁸, Bolu sharia

⁷² Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (Temmuz 1999), 125-155.

⁷³ Mehmet Bulut - Cem Korkut, "The Impact of the Elite (Ulema) Class on the Ottoman Economy: The Case Study of the Cash Waqfs", *International Journal of Economics, Management and Accounting* 30/1 (2022), 27-54.

⁷⁴ Çamlı, H. 959' Miladi 1551 Tarihli 4 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicili.

⁷⁵ Hüseyin Atabey, *Manisa'nın 79 Numaralı Şer'iyye Sicil Defteri (H. 1049-1050) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁷⁶ Özdil et al., *Aksaray'ın Tek Şer'iyye Sicili*.

⁷⁷ Çöpoğlu, *Bolu Şer'iyye Sicili*.

⁷⁸ Sarıkaya, *179 Numaralı Manisa ve 717 Numaralı Balıkesir Şer'iyye Sicillerine Göre Lâle Devri'nin İlk*

registry book dated 1878-1879 and numbered 979, Manisa sharia registry book dated 1808-1809 and numbered 242⁷⁹ are among the examples that can be cited. According to these records, non-Muslims and Muslims against non-Muslims or Muslims against non-Muslims, as well as the rulers of the reaya arbitrary, nepotistic, unprincipled, and and it is obvious that an unlawful trial was not carried out. The decisions were made by going into the smallest details, including how they would benefit from it, and how much tax would be collected from crops grown by irrigation with their own means, and how much tax would be collected from crops grown with natural irrigation, etc. Such detailed decisions on human rights are not common in many civilisations and even in the modern world.

Yıllarında Batı Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Hayat.

⁷⁹ Karataş, 242 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi: (1223-1224/1808-1809).


Kaynakça | References

- Akgündüz, Ahmet. *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 1*. İstanbul: Nil Yayınları, 1989.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'îye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Akiba, Jun. "Şarî'a Judges in the Ottoman Nizâmiye Courts, 1864-1908". *Osmanlı Araştırmaları* 51/51 (Nisan 2018), 209-237.
- Alkan, Halime. "19. Yüzyıl Osmanlısında Ticaret Hukukundaki Değişimin İktisadi İlişkilere Yansımaları: Ceride-i Mehâkim'deki Mahkeme Kayıtları Üzerine Bir İnceleme". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 17 (Haziran 2023), 38-76.
- Alkan, Halime - Pekçoşkun, Kemal. "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlısında Hukuki Düzenlemeler: Ticaret ve Nizamiye Mahkemesi Kararlarının Yanıtlığı Üzerine Lojistik Regresyon Analizi". *Sosyoekonomi* 31/58 (Ekim 2023), 333-363.
- Arık, Feda Şamil. "Osmanlılarda Kadılık Müessesesi 1". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8/8 (Eylül 1997). 2-71. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000145.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aykanat, Mehmet. "Klasik Dönemde Osmanlı Devleti'nde Hâkim Adaylığı: Mülâzemet". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 34 (Nisan 2018), 165-188.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Bandžović, Sead. "The Position and Competencies of Qadis in Ottoman Legal System". *Historica Pogledi* 4 (2020), 28-46.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslam Muhakeme Hukuku*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1999.
- Bulut, Mehmet - Korkut, Cem, "The Impact of the Elite (Ulema) Class on the Ottoman Economy: The Case Study of the Cash Waqfs". *International Journal of Economics, Management and Accounting* 30/1 (2022), 27-54. <https://doi.org/10.31436/ijema.v30i1.879>.
- Croutwater, Susan. "Weber and Sultanism in the Light of Historical Data". *Theory of Liberty, Legitimacy and Power, New Directions in the Intellectual and Scientific Legacy of Max Weber*. ed. Vatro Murvar. 168-184. Boston: Routledge, 2013.
- Çamlı, Mehmet. *H. 959' Miladi 1551 Tarihli 4 Numaralı Manisa Şer'îyye Sicili*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Çaparlar, Aydın. "Osmanlı Taşra Teşkilatındaki İdari Düzenlemeler (1864-1868)". *Bengi Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Şubat 2022). 76-120.


- Çöpoğlu, Binnaz. *Bolu Şer'îye Sicili, 1687-1688 Tarihli 836 No'lu Defterin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2009.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*. 5. bs. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017.
- En-nebhan, Muhammed Faruk. *İslam Anayasası ve İdare Hukukunun Umumi Esasları*. trans. Servet Armağan. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2013.
- Gerber, Haim. "The Islamic Law of Partnerships in Ottoman Court Records". *Studia Islamica* 53 (1981), 109-119. <https://doi.org/10.2307/1595542>
- Grenard, Fernand. *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*. trans. Osman Yüksel. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Hardy, Peter. "Max Weber and the Patrimonial Empire in Islam: The Mughal Case". In ed. Wolfgang Schluchter *Max Weber and Islam*, 183-204. New York: Routledge, 2019.
- Huff, Toby. "Max Weber, Islam, and Rationalization: A Comparative View". *Historická Sociologie* 11/1 (2019): 117-128. <https://doi.org/10.14712/23363525.2019.7>
- Atabey, Hüseyin. *Manisa'nın 79 Numaralı Şer'îyye Sicil Defteri (H. 1049-1050) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İnalcık, Halil. *Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık*. çev. Bekir Arı, *Adalet Kitabı*, ed. Serkan Aslantaş Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2007.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Karagöz, Fatma Gül. "17. Yüzyılda Mühimme Defterleri ve Ayntâb/Antep Şer'îye Sicilleri Örneklerinde Kahvehanelerin Kapatılması ve Tütün Yasaklarının Uygulanması". *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2020): 494-554.
- Karataş, Ömer. *242 Numaralı Manisa Şer'îyye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi: (1223-1224/1808-1809)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kaya, Süleyman. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi ilişkilerinin Hukuki Boyutu". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3 (2007), 13-41.
- Keyder, Çağlar. "The Ottoman Empire". *After Empire*, ed. Karen Barkey. 30-44. New York: Routledge, 2018.
- Kılıç, Remzi. "Selçuklulardan Osmanlılara Medreseler ve Yönetim İlişkileri". In *Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan*, ed. C. Öztürk, 857-871. Ankara: Pegem Yayınları, 2011.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. haz. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1973.
- Köse, Metin Ziya. "Galata'da Müslüman Osmanlı Tüccarı ve İç Ticaret (1600-1650)". *Journal of History School* XLIX (Aralık 2020), 3871-3907. <https://doi.org/10.29228/joh.42790>
- Kuran, Timur. *Yollar Ayrılırken*. trans. Nazlı Elhüseyini. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Yollar Ayrılırken, 2018.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. trans. Nizamettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994.

- Özcan, Tahsin. “Sofyalı Bâli Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (Temmuz 1999), 125-155.
- Özgül, Orhan et al., *Aksaray’ın Tek Şer’iyye Sicili*. Aksaray: T.B.B. ve Aksaray Barosu Ortak Yayınları, 2014.
- Pamuk, Şevket. “Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800”. *Journal of Interdisciplinary History* 35/2 (Ekim 2004), 225-247.
- Peters, Rudolph. “What Does It Mean to Be an Official Madhhab?: Hanafism and the Ottoman Empire”. *Shari’a, Justice and Legal Order*. ed. Rudolph Peters. 465-482. Leiden: Brill, 2020. https://doi.org/10.1163/9789004420625_032
- Rodinson, Maxime. *İslam ve Kapitalizm*. trans. Levent Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.
- Sarıkaya, Huriye. *179 Numaralı Manisa ve 717 Numaralı Balıkesir Şer’iyye Sicillerine Göre Lâle Devri’nin İlk Yıllarında Batı Anadolu’da Sosyal ve Ekonomik Hayat*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought Up to the Early Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 2018.
- Shahar, Ido - Yefet, Karin Carmit. “Kadijustiz in the Ecclesiastical Courts: Naming, Blaming, Reclaiming”. *Law & Society Review* 56/1 (March 2022): 53-77.
- Stephens, Julia. et al. *The Subjects of Ottoman International Law*. Bloomington: Indiana University Press, 2020.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslam İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Taneri, Aydın. *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün*. İstanbul: Töre Devlet Yayınevi, 2. Basım, 1981.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi: İstanbul’un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman’ın Ölümüne Kadar*. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 1975.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Yayman, Derya. “Osmanlı Devleti Vergi Yargılaması”. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research* 11/108 (Haziran 2024), 1088-1103. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12603081>

Ehl-i Re'ÿ -Ehl-i Hadîs Perspektifi ve Sahâbe

Mehmet Çetinkaya |  0000-0003-2943-3494 | mehmetcetinkaya@artuklu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı |
Mardin, Türkiye

ROR : 0396cd675

Öz

İslâm düşünce tarihinde en önemli ekollerden biri Ehl-i hadîstir. Ehl-i hadîs'in karşısında yer alan ekol ise Ehl-i re'ÿ'dir. İki ekol arasında hem fikhî hem itikadî alanda tartışma ve gerilimler yaşanmıştır. II. yüzyılda tebeyyün eden ve III. yüzyılda tırmanan bu tartışmaların İslâm düşüncesine etkisi derin ve kapsamlı olmuştur. Bu iki farklı ekolün perspektifinin sahâbe döneminde karşılığı var mıydı, varsa hangi boyutlarda vardı? Bu sorunun cevabı etkilerin incelenmesini değil nüve ve kökeninin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu konuda iddiamız olaylara rasyonel bakmaya meyilli re'ÿcilik ile dini Hz. Peygamber'i taklit etmek olarak gören nakilciliğin sahâbe içerisinde karşılığının kesinlikle var olduğudur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hayatın akışı içinde ortaya çıkan mesele ve olayları çözüme bağlama ihtiyacına cevap vermede bilgili, yetenekli ve öne çıkan sahâbe, sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Bu hususta ashop içinde öne çıkanlar genelde Ehl-i re'ÿ düşüncesine yakın olan kimselerdir. Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd gibi önde gelen sahâbîler öncelikle diğer sahâbîlerin soruları olmak üzere halkın da sorularına cevap veriyorlardı. Onların cevap ve fetvalarıyla Ehl-i hadîs perspektifinin sahâbe dönemindeki nüvesi veya temsilcisi diye bahsedeceğimiz Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik gibi sahâbenin din anlayışı arasında bariz farklar vardır. Sahâbe arasındaki bu fark Ehl-i re'ÿ -Ehl-i hadîs farkıyla aynı olmamakla beraber parçaları birleştirme-parçacı bakış, anlama ve tabi olma-taklit etme noktasında benzeşmektedir. Bu bakış açısı benzerliği ve farkı Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs oluşumunun asli ve temel sebebidir. Rivayet ve hükümlerde sahâbe arasındaki rivayet ve görüş farklılıklarının temelinde rasyonel bakış ile parçacı/nakilci bakış farkının olması bu iddiayı güçlendirir. Başta Hz. Âişe olmak üzere Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin bazı söz ve uygulamaları rasyonel bakışın nakilci perspektiften farkını ortaya koyar. Dolayısıyla Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs perspektifinin ilk nüveleri sahâbe döneminde vardı ve iki nüvenin ayrışması sahâbe döneminde başlamıştır. Rasyonel tarafı ve bilgisi önde olan sahâbe, hadis rivayeti; âyet, sünnet ve akıl ile çeliştiğinde bu rivayetleri ya düzeltmişler ya da reddetmişlerdir. Bu makalede nakilci sahâbenin yanlış anlama ve bazı hadis tasarruflarının hadislerde nasıl bir anlam kaymasına sebep olduğu da ele alınmıştır. Şimdiye kadar Ehl-i hadîs'in iddiasına göre sahâbe kendisi gibi düşünüyor ve yaşıyordu. Bu makalede durumun Ehl-i hadîs'in dediği gibi olmadığı Ehl-i re'ÿ ile fakih sahâbelerin aslında ekseriyetle aynı yahut yakın bir perspektife sahip oldukları gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs aslında bir bakış açısı olarak sahâbe döneminde karşılığı vardı ve bu konuda farklı perspektifin getirdiği farklı kanaat ve hadis yorumları vardır. Bu çalışmada sahâbe

arasındaki fikrî ihtilaf ve tashihlerden yola çıkarak iki ekol farkının mukayesesi yapılmıştır. Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs perspektifinin sahâbedeki yansımalarını veya sahâbenin Ehl-i re'ÿ -Ehl-i hadîs ayrışmasına nüve olmasını ele alan bir çalışma yoktur. Bu çalışmada bu boşluğu doldurmaya çalıştık. Böylece sahâbe arasındaki ihtilâfların kaynağının perspektif farkından kaynaklandığını ve bu farkın Ehl-i re'ÿ-Ehl-i hadîs perspektif farkının sahâbedeki izdüşümü olduğu tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler


İslâm Mezhepleri, Hadis, Sahâbe, Rivayet, Sünnet

Atıf Bilgisi


Çetinkaya, Mehmet. "Ehl-i Re'ÿ -Ehl-i Hadîs Perspektifi ve Sahâbe". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 529-561. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.07>

Geliş Tarihi	21.08.2024
Kabul Tarihi	29.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith Perspective and Sahaba

Mehmet Çetinkaya |  0000-0003-2943-3494 | mehmetcetinkaya@artuklu.edu.tr

Assist. Prof. | Mardin Artuklu University | Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism |
Mardin, Türkiye

ROR : 0396cd675

Abstract

One of the most important schools in the history of Islamic thought is Ahl al-hadīth. The school opposed to Ahl al-hadīth is Ahl al-re'y. There were debates and tensions between the two schools in both jurisprudence and theology. The impact of these debates, which emerged in the second century and escalated in the third century, on Islamic thought was profound and comprehensive. Did the perspectives of these two different schools have a counterpart in the period of the Companions, and if so, to what extent? The answer to this question does not mean examining the effects, but examining their nucleus and origin. Our claim in this regard is that re'yism, which tends to look at events rationally, and nakilism, which sees religion as imitating the Prophet, definitely had their counterparts among the Companions. The Companions, who were knowledgeable, skilled and prominent in responding to the need to resolve the issues and events that arose in the course of life after the Prophet's death, tried to answer the questions. In this regard, the prominent ones among the Companions were generally those who were close to the Ahl al-Ra'y. Prominent Companions such as 'Abdullah b. 'Abbas and 'Abdullah b. Mas'ūd would answer the questions of the other Companions and the public. There are clear differences between their answers and fatwas and the understanding of religion of the Companions such as 'Abdullah b. 'Umar and Anas b. Mālik, whom we will refer to as the nucleus or representative of the Ahl al-hadīth perspective in the Companions' period. Although this difference between the Sahāba is not the same as the difference between Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth, it is similar in terms of combining parts-partialist view, understanding and being subject to and imitating. This similarity and difference in perspective is the main and fundamental reason for the formation of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth. The fact that the difference between the rational view and the fragmentary/transmissionist view is the basis of the differences in narrations and opinions among the Companions in narrations and rulings strengthens this claim. Some of the sayings and practices of 'A'isha, 'Umar, 'Abdullah b. 'Abbās, 'Abdullah b. Mas'ūd, Mu'āz b. Jabal, Abū Bakr, and 'Alī reveal the difference between the rational perspective and the transmissionist perspective. Therefore, the first nuclei of the Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth perspectives existed during the period of the Companions, and the divergence of the two nuclei began during the period of the Companions. The Companions, whose rational side and knowledge were at the forefront, either corrected or rejected the hadīth narrations when they contradicted the verses, Sunnah, and reason. This article discusses how the misunderstandings and misappropriations of some hadīths by the transmitting Companions

led to a shift in the meaning of the hadiths. Until now, Ahl al-hadith has claimed that the Companions thought and lived as they did. In this article, it is tried to show that the situation is not as Ahl al-Hadith says, but that the Ahl al-Ra'y and the faqih Companions actually had the same or a close perspective. Accordingly, Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith actually had a counterpart as a point of view in the period of the Companions, and we see the different opinions and different interpretations of hadith brought about by different perspectives on this issue among the Companions. In this study, a comparison of the differences between the two schools is made based on the intellectual disputes and corrections among the Companions. There is no study that deals with the reflections of the Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith perspectives on the Companions or the Companions as the nucleus of the Ahl al-Ra'y - Ahl al-Hadith divergence. In this study, we have tried to fill this gap. Thus, it has been determined that the source of the disagreements among the Companions is due to the difference in perspective, and that this difference is the projection of the Ahl al-Ra'iy - Ahl al-Hadith perspective difference in the Companions.

Keywords

Islamic Sects, Hadith, Narration, Sunnah, Sahaba

Citation

Çetinkaya, Mehmet. "Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith Perspective and Sahaba". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 529-561. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.07>

Date of Submission	21.08.2024
Date of Acceptance	29.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'ÿ iki farklı düşünme biçimini ifade eden iki farklı ekoldür. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'ÿ adlarının ifade ettiği anlam dönemlere göre değişmekle beraber ilk dönemde ifade ettiği anlamı dikkate almak gerekir. Buna göre Ehl-i hadîs bir meselenin çözümünde nakle ve hadise dayanılması gerektiğini ileri süren bakış açısını temsil eder. Ehl-i hadîs Hz. Peygamber'in fiillerini sebep, illet, hikmet ve maksadına bakmaksızın aynen gördükleri gibi yapma eğiliminde olmuştur.¹ Bu eğilimin sahâbedeki karşılığı şekli itibayla öne çıkanlardır. Onlar Hz. Peygamber'i nasıl gördülerse taklit etmeye çalışmışlardır. Örneğin Abdullah b. Ömer hac yolunda olan bir ağacın altında uyur ve Resûlullah'ın da bu ağacın altında uyduğunu söylerdi.²

Re'ÿ aklî metotlarla ulaşılan görüştür. Ehl-i re'ÿ ise re'ÿ taraftarı kimseler demektir.³ Dirâyet yönü güçlü olan sahâbe, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını kavramaya çalışmış, söz ve fiillerinin sebebi, maksadını gözetmişlerdir. Bu makalede olaylara rasyonel bakmaya meyilli re'ÿcilik ile dini Hz. Peygamber'i taklit etmek olarak gören nakilciliğin sahâbe içerisinde karşılığının var olduğunu ispat için Hz. Peygamber'in şahitliğiyle re'ÿ yapan sahâbe örnekleri dikkate alınmıştır. Bu makalede Ehl-i re'ÿ perspektifinin sahâbedeki karşılığının nasıl olduğuna dair 25 kadar örnekle iktifa edilmiştir.

Sahâbe ezberleme, anlama, kavrama, zekâ ve muhakeme açısından, birbirlerinden farklıydı.⁴ Bu farklılıklar sünnet ve olayları farklı yorumlamayı netice vermiştir. Mezkûr farklılıklar için eserlerde “muhaddis ve fakih sahâbiler” şeklinde iki farklı sünnet anlayışının var olduğu tespitleri yapılmıştır.⁵ Böylece farklılığın aslında bir perspektif farkı olduğu ve gelecekte Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs'in oluşumuna kaynaklık ettiği konu edilmiştir. Sahâbe arasında re'ÿ ehli olanlar sahâbenin önderleri özellikle de ilim yönünden temayüz edenleridir. Sahâbe arasında makul görüşü temsil eden ve daha çok rasyonel duruşuyla öne çıkan sahâbelerden başta Hz. Âişe olmak üzere Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin bazı söz ve uygulamaları rasyonel bakışın ideal örneklerindedir.

Öte yandan Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû 'Saîd el-Hudrî, Ebû Zerr, Ebû'd-Derdâ, Abdullah b. Amr gibi sahâbe rivayet ve nakil ile ön plana çıkmışlardır. Parçacı/nakilci ya da zâhirî/lafzî bakışa sahip bu ikinci grup için Ehl-i hadîs'in nüvesidir denilebilir. Bu perspektifin baskın olduğu kimseler Hz. Peygamberi her türlü taklit etmeye

¹ Bünyamin Erul, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı”, *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2 (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 44/17.

² Erul, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı”, 44/19.

³ M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'ÿ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520.

⁴ Erul, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı”, 44/13.

⁵ Bkz. Erul, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı”, 44/13.

daha çok önem veriyorlardı. Kanaatimizce bu bakış açısı farkı Ehl-i re'yy ve Ehl-i hadîs oluşumunun asli ve temel sebebidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis taraftarları büyüyecek, toplumsallaşacak ve İslâm düşüncesinin aktığı vadinin zeminini inşa etme ayrıcalığını kazanacaklardır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, bazı sahâbiler kendi re'yyleriyle görüş bildiriyor bazı sahâbiler ise nakil ve eserden taviz vermiyordu. Sahâbe arasındaki bu farklılık bir fırkalaşma olacak seviyede değildi. Ancak gelecekte teşekkül edecek olan Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'yy ekollerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Sahâbe için de geçerli olan iki farklı yaklaşımın farkı Ehl-i hadîs'in nasların zâhirî/literal anlamını esas alması, sünneti de taklit üzerinden götürmesi, Ehl-i re'yy'in ise nasların makâsıdını dikkate alması ve gelen rivayet rivayetlerin bir bütünlük içinde değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Her iki fırka da hadisleri hüküm kaynağı kabul etmiştir. Dolayısıyla ayrışma bu hadislerin nasıl anlaşılacağı noktasındadır. Aslında bu iki farklı perspektif sahâbe döneminde de vardı.

Hadisleri ezberlemede, rivayet etmede ve başkalarına nakletmede sahâbe arasındaki farklılık tabii bir mesele olmakla birlikte farklılığın boyutu ve sebeplerinin bilinmesi hadis ve sünnetin daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Mezkûr farklılıkların bir sonucu olarak sahâbe birbirini eleştirmiştir. Bu eleştiri ve düzeltmelerin daha sonra tâbiîn döneminde Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashâbının da hadis usulünde önermeleri Ehl-i re'yy in en büyük temsilcisi olan Ebû Hanîfe'nin hadis ahzı perspektifiyle Hz. Âişe gibi Ehl-i re'yy perspektifine sahip sahâbenin bakış açısının aynılığını veya yakınlığını gösterir.

Ehl-i re'yy düşüncesinin en bariz tebeyyün ettiği sahâbî Hz. Âişe'dir. Yaşadığı dönemde kadın olmanın dezavantajlarına rağmen Hz. Peygamber'in ve sünnetin doğru anlaşılması noktasında büyük hizmetler vermiştir. Bedreddin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) kaleme aldığı Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler olarak tercüme edilen eserde “الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة” Hz. Âişe'nin sahâbenin bazı yanlış anlamalarını nasıl düzelttiğine dair çok sayıda örnekler vardır. Konuyla ilgili olarak başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere diğer hadis kaynakları ve şerhlerinden istifade ettik. Zerkeşî'nin, *el-İcâbe*, İbn Kuteybe'nin *Te'vili muhtelifi'l-hadîs*, Hatîb Bağdâdî'nin, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, İbn Hacer'in, *Fethu'l-bârî*, Ebû Yusuf'un, *'Kitabü'l-harac*, İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, İbn Haldun'un *Mukaddime* kitaplarında konumuzla ilgili önemli değerlendirmeler vardır.

Günümüz çalışmalarından ise Ahmed Emin'in, *Fecrü'l-İslâm Hayri Kırbasoğlu'nun, İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Süleyman Uludağ'ın *İslâm Düşüncesinin Yapısı* vb. kitaplarını zikretmek gerekir. Keza *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleri de günümüz temel kaynaklarından. Son dönemde Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'yy'e ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Mehmet Özşenel'in *İlk Dönem Hadis-re'yy Tartışmaları Şeybânî Örneği* ile Bünyamin Erul'un *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* adlı doktora tezleri bahse değerdir. Çalışmada sahâbe arasındaki farkların detayları gösterilerek iki ekol farkının mukayesesine işaret edilmiştir. Lakin bu iki ekolün perspektifinin sahâbedeki yansımalarını veya nüve olmasını ele alan bir çalışma yoktur. Bu çalışmayla olayları rasyonel zeminde değerlendirme veya

eşya arasındaki irtibat hakikatini dikkate almaya çalışan bakış açısının dönemin şartlarına göre sahâbede de var olduğu örneklerle ispata çalışılmıştır. Böylece bu makale bir nebze de olsa bu sahadaki bir boşluğu dolduracaktır. Makalede ilk dönem Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'ÿ ekollerinin karşılaştırması yapılarak bu farkın sahâbede olup olmadığı, re'ÿ örnekleri üzerinden yorumlanmaya çalışılmıştır. Sahâbe arasındaki dinî, ilmî, fikhî ve bazen de itikadî bazı ihtilafların kaynağının perspektif farkından kaynaklandığını dolayısıyla bu farkın Ehl-i re'ÿ -Ehl-i hadîs perspektif farkının sahâbedeki izdüşümü olduğu tespiti yapılmıştır.

1. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'ÿ Düşüncesi

Ehl-i hadîs/Ashâb-ı hadîs/Eseriyye/Selef, ilk Müslüman büyükleri ve geçmişteki dindar şahıslar tarafından takip edilen mezhep ve tutulan yol manasına gelmektedir. Ehl-i hadîs hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşanlar olarak tarif edilir.⁶ Hadis taraftarları olarak Ehl-i hadîs meselelerde muhakkak bir hadise dayanılması gerektiğini ileri süren bakış açısını temsil eder. Ahmed b. Hanbel'in tarifine göre Ehl-i hadîs "hadise göre amel etmeye çalışan kimse"dir.⁷ Bu tarif Ehl-i hadîs'in meseleleri hükme bağlamada Ehl-i re'ÿ'den farkına da işaret eder. Bir tanıma göre Ehl-i hadîs'in hadisle isimlendirilmesinin sebebi hadisle meşgul olmaları, rivayetleri nakletmeyle, hükümleri rivayetlere dayandırmayla meşgul olmaları, açık ve gizli kıyası kullanmamalarıdır.⁸

Ehl-i hadîs'in hadis edebiyatını oluşturan entelijansiya olmakla birlikte bir itikadî mezhep olma hüviyeti de vardır. Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Ashâb-ı 'hadîs'i müstakil bir mezhep olarak zikreder.⁹ Ehl-i hadîs bakış açısı tarih içinde değişmekle beraber ekseriyetle Hanbelîler tarafından temsil edilmiştir. Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zâhirîler, Şâfiî ve Mâlikîler de Ehl-i hadîs içinde kabul edilmiştir.¹⁰

Ehl-i hadîs'e göre din nakledilen rivayetlerdir. Onlar ilmi, hadis ezberleme ve nakletme olarak anlamışlardır. Bu düşüncüyü destekleyen hadis rivayetleri de vardır. Ehl-i hadîs, hadisleri yoruma tâbi tutmadan uygulamaya çalışır ve naklî ilimlerle ilgilenir. Ehl-i hadîs ilim talep etmeyi sadece hadis yazmak ve rivayet etmek olarak görmüştür. Keza ilimden bahseden hadisleri de hadislerle meşguliyet olarak anlamışlardır.¹¹ Evzâî şöyle der: "İlim

⁶ Abdullah Aydınlı - Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10/508.

⁷ Aydınlı - Ögüt, "Ehl-i Hadîs", 10/508.

⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, critical ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 245.

⁹ Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, critical ed. Naim Zarzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 65.

¹⁰ Şehristânî, *Milel*, 1/217.

¹¹ Muhammed Taki Usmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 86.

Resûlullah'ın ashâbından gelenlerdir, onlardan gelmeyenler ilim değildir.”¹² Keza hadis taraftarları en faziletli amelin ilim yani hadisle meşguliyet olduğunu söylemiştir.¹³ Hatta bir dönem *ilim* re'ÿin karşıtı olarak kullanılmıştır.¹⁴

Ehl-i hadîs yeni olan hüküm ve durumları bid'at olarak nitelendirmiş, bid'at kabul ettiği bu şeyleri reddederek sünnet dediği hüküm ve durumlarda ısrarını sürdürmüştür. Zamanla ve mezhepsel mücadelelerin etkisiyle bid'at ve sünnet birbirine zıt iki kavram anlamı kazanmıştır. Mezkûr zıtlık *Sünen-i 'Evezâi*'de şöyle ifade edilir: “*Bir toplumun dinlerinde ihdas ettikleri her bid'atin karşılığında Allah o bid'atin dengi bir sünneti onlardan çekip alır ve kıyamete kadar onlara iade etmez.*”¹⁵ Ehl-i hadîs Ehl-i re'ÿ'e karşı avantajı olan hadisin çerçevesini genişletmiş, farklı iki kavram olmasına rağmen hadisle sünneti müradif iki kavram gibi birbirine yaklaştırmış, aynı zamanda sünnetin de Kur'an gibi vahiy olduğunu tezini öne sürmüştür. Bu hususta da oldukça başarılı olmuştur. Konuyla ilgili olarak Hasan b. Atiyye (ö. 130/748) şöyle der: “Cebrâil nasıl Resûlullah'a Kur'an'ı indiriyorsa Sünnet'i de aynı şekilde indirdi”¹⁶

Re'ÿ hakkında açık bir nas bulunmayan bir konuda aklî metotlarla ulaşılan görüştür. Ehl-i re'ÿ ise re'ÿ taraftarı kimseler demektir.¹⁷ Ehl-i re'ÿ başta II. yüzyıldan itibaren Irak'ta kurulan özellikle de Kûfe'de gelişme gösteren ilmî faaliyetin tarzını benimseyenlere verilen addır. Ehl-i re'ÿ ekolleşme ve mezhepleşmelerle beraber tarih boyunca farklı anlamlar kazanmıştır. En genel anlamı Hâricîlik, Mürcie, Şi'a ve Mu'tezile gibi mezheplere toptan Sâhibü'r-re'ÿ/Ehl-i re'ÿ olarak ad verilmesidir. Keza Ehl-i re'ÿ ve diğer mezheplere 'Ehlü'l-Bid'a ismi de kullanılmıştır.¹⁸

Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'ÿ arasında perspektif farkı vardır. Bu fark zamanla daha da büyümüş, karşılıklı ithamlar iki farklı düşünme biçimini karşı karşıya getirmiştir. Bu mücadelede ashâba yakınlık bir üstünlük olarak addedilmiştir. Ehl-i hadîs, sahâbenin kendisinin tarafında olduğunu iddia etmiş ve muhaliflerini sahâbeyi terk etmekle suçlamıştır. Bu meyanda mesela Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd gibi

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, critical ed. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 13: 291.

¹³ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 127.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 291; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 72.

¹⁵ Abdurraman b. Amr Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, trans. Pekcan Ali et al. (Konya: Armağan Kitap, 2012), 349.

¹⁶ Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 33.

¹⁷ Kılıçer, “Ehl-i re'ÿ”, 10/520.

¹⁸ Mehmet Çetinkaya, *Sahîh-i Buhari ve Mezhepler* (Ankara: İlahiyat, 2023), 60.

önde gelen sahâbeden re'yi zemmeden rivayetlerde bulunmuşlardır.¹⁹ Halbuki yukarıda adı geçen üç sahâbenin de Ehl-i re'yi sayılabilecek özellikleri vardır. Hatta verilecek örneklerde görüleceği üzere Hz. Ömer maslahata dayanarak açık muhkem bir âyetin hükmünü değiştirebiliyordu. Bu hususta, Hz. Ömer Ehl-i re'y'den çok daha re'y ehli olarak görünmektedir. Re'yi zemmeden rivayetlere karşılık Ehl-i re'y taraftarları da sahâbilerden aksi yönde rivayetlerde bulunmuşlardır. Haliyle çelişen bu rivayetleri muhaddisler telif etmeye çalışmışlardır.²⁰ İki yönlü rivayetler aslında iki farklı ekolün mücadelesine işaret etmektedir. Hadis literatüründe iki tarafın da lehinde hadis rivayetleri vardır. Taklit ve nakilcilik, aklını kullanmamayla ilgili rivayetler hadis edebiyatında hiç yer bulamazken, re'y aleyhindeki rivayetleri *Ebû Dâvud*, *İbn Mâce*, *Tirmizî* ve *Müsned* gibi hadis kaynaklarında görmek mümkündür. Bu rivayetlerin otoritesiyle yerilen re'y daha çok bid'at mânasını ifade edecek bir mânaya evrilmiştir. Tartışmanın yarattığı gerilimle beraber Ehl-i hadîs, Ehl-i re'y'i de bir dönem heretik kabul etmiştir.²¹

Ehl-i re'y olmak yani bir konuda görüş bildirmek için o konuyu bilmek, muhakeme etmek, düşünme metotlarını kullanmak gerekirken Ehl-i hadîs olmak için râvi olmak yani hafıza yeterlidir. Re'y herkesin yapamayacağı bir iştir, ona yetenekli olanlar yapabilir. Rivayet ise güven telkin etmek kaydıyla toplumun her kesiminden herkesin yapabileceği bir iştir. Rivayette bulunmanın itibar, tarihe adını yazdırma ve gelir kaynağı vesilesi olmayla beraber izdihamlı kalabalıkların rivayet etme ve hadis dinlemeye teveccüh etmesi beklenir. Zaten II. ve III. yüzyılda durum tam da anlatıldığı gibi olmuştur. II. yüzyılda hadis rivayeti, halkların teveccühü sebebiyle şehir meydanlarında ve cuma camilerinde aynı anda binlerce, on binlerce insanın katıldığı bir gösteriş, itibar ve kazanç vesilesine dönüşmüştür.²² Dolayısıyla Ehl-i hadîsin arkasında büyük halk kalabalıkları varken, Ehl-i re'y için bu durum söz konusu değildi. Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y in çatışmasında bu gerçeğin dikkate alınması çok önemlidir. Ki bu yüzden Ehl-i hadîs'in kalabalıkları sürükleyen kitle olarak daha cüretkâr olduğunu görmekteyiz.

Muhaddislerden Yezid b. Zurey (ö. 182/798) Ehl-i re'y'in 'sünnet düşmanı' "أعداء السنة" olduğunu söylemiştir.²³ Şa'cîbî (ö. 104/722) Ehl-i re'y hakkında "Şunların Resûlullah'tan rivayetlerini al, re'yleri ile söylediklerini ise tuvalete at,"²⁴ demiştir. Bu ve benzeri itham ve tahkirler karşılıklı atışmaları doğurmuş ve her iki grubun birbirlerini kâfir ilan etmeleri aşırılığına kadar götürmüştür.

¹⁹ Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm "İslam'ın Doğuşu"*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Yayınları, 1976), 352.

²⁰ Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm*, 352.

²¹ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 31.

²² Aydınlı - Öğüt, "Ehl-i Hadîs", 10/508.

²³ Bağdâdî, *Şeref*, 7.

²⁴ Dârimî, "Mukaddime", 23.

Ehl-i re'ÿ ile Ehl-i hadîs çatışmasının hadis üzerindeki etkisine bir örnek verecek olursak; “Resûlullah kurban edeceği hayvanın boynuna iki takunya takıp, Zülhüleyfe denilen yerde kurbanlık olduğunu belirtmek için hayvanın sağ tarafını yararak kan akıttı,”²⁵ hadisini Vekî' b. el-Cerrâh er-Ruâsî (ö. 197/812) rivayet eder ve şöyle der: “Bu konuda Ehl-i re'ÿ'in görüşlerine bakmayın! Çünkü kurbanlık hayvanı iş'âr sünnet, onların sözleri bid'attır.”²⁶ Ebû Hanîfe'nin gönderme yapmasının sebebi kurban edilecek hayvana kesici bir aletle işaret koymayı ve kan akıtmayı Ebû Hanîfe'nin müslle yapmak olarak görmesi ve reddetmesidir. Ebû Hanîfe hayvana iş'âr yerine taklîdi (boynuna bir şey asmayı) daha münasip görmüştür. Vekî' “Resûlullah kurbanlık develere işaret koymak üzere hayvanı yaraladı. Ebû Hanîfe ise bu işe müslle diyor”, demiş, mecliste bulunan biri, itiraz ederek Ebû Hanîfe'nin İbrâhim en-Nehaî'den naklettiğini söyleyince, 'Vekî' çok kızar ve şöyle der: “Ben sana Peygamber söyledi diyorum sen bana İbrâhim söyledi diyorsun, bu sözünden vazgeçinceye kadar hapsi nasıl da hak etmişsin,” dedi.²⁷ Şâfiî'nin hocası olan 'Vekî'in Ebû Hanîfe'ye karşı tavrı Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'ÿ arasındaki zihniyet farkının bariz işaretlerinden biridir. 'Vekî' Ebû Hanîfe'nin 200 hadise muhalefet ettiğini söyler.²⁸ Ehl-i hadîs'in Ebû Hanîfe'ye bu denli tavırlı olmasının nedeni re'ÿ ehli olmasındandır.²⁹ Ehl-i hadîs ve Hanbelî çevresinin Ebû Hanîfe'yi tenkit ve tarizleri ölümünden 500 yıl sonra bile devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ehl-i re'ÿ'den hadis rivayet edilmez” fetvası vermiştir.³⁰ Şam Ehl-i hadîs'inden Evzâi "Biz Ebû 'Hanîfe'yi re'ÿre'ÿi için kınamıyoruz, hepimiz re'ÿy yapıyoruz. Bizim onu kınadığımız şey şudur ki biri ona bir hadis getiriyor o, hadise muhalefet ediyor” demiştir.³¹

İslâm düşüncesinde rasyonel kültürün en güçlü temsilcisi olan Mu'tezile dini metinleri akli ön plana alarak okuyordu. Eseriyye bunu dalâlete düşmek olarak görmüş, tartışmaların şiddetlenmesiyle Selefîyye'de bir entelektüalizm karşıtlığına sebep olmuş ve bu tepkisellik

²⁵ Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1955), “Hac”, 64; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Hac”, 110; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), “Hac”, 67.

²⁶ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, “Hac”, 67.

²⁷ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, “Hac”, 67.

²⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtûbî İbn Abdilber, *el-İntikâ fi fezâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şafî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit el-Kûfî* (Beyrut: Dâru'lDâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 151.

²⁹ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selam*, critical ed. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'lDâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004), 15: 512; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004), 2/108.

³⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/102.

³¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 103.

aynı zamanda dinî nasları okuma biçimi haline gelmiştir.³² Mu'tezile ve Ehl-i re'y , Ehl-i hadîs'in bazı hadis rivayetlerini akla ya da nasların ruhuna muhalefet etmesi sebebiyle reddetmiştir.³³ Keza Ehl-i re'y ve Mu'tezile, hadisçileri çelişkili rivayetlerde bulunmak, dinde olmayan şeyleri rivayet etmek, rivayet ettikleri hadisleri anlamamakla itham ediyorlardı. Şekilcilikle, mânâyı dikkate almadıkları iddiasıyla onlara Haşviye (dolgu malzemesi) diyorlardı. Bir diğer suçlama dinden olmayan rivayetleri hadis olarak naklederek farkında olmadan farklı din anlayışlarına kaynak yaratmaktı.³⁴

Hız. Peygamber'in yaşadığı dönemde rasyonel bakışın daha yoğun olup, Hız. Peygamber'in vefatından sonra taklitçiliğin artması, uzun vadede ise rasyonel bakışın azalarak zayıflaması dikkate değer bir olaydır. Bu süreç ve görüş farkı zamanla Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîs ekollerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İki farklı ekolün oluşması ve gelişmesi ister istemez iki ekolü karşı karşıya getirmiştir. Sorunları çözme noktasında Ehl-i re'y daha avantajlıydı. Zira rivayetin olmadığı yerde re'yle fetva veriyorlardı. Nakilcilerin ise o konuyla ilgili bir rivayet bulmaları gerekiyordu. Olaylar sonsuz, rivayetler sınırlı olduğuna göre meselelere çözüm getirmede Ehl-i re'y'in avantajlı olduğu açıktır. Ehl-i hadîs/Eseriyye bu yarıştan geri kalmamak için bir iddiaya göre her konuda bir hadis bulma yarışına girmiştir. Kanaatimizce hadis edebiyatında hadis uydurmanın gizli sebeplerinden biri de Ehl-i re'y-Ehl-i hadîs çatışmalarının yarattığı grup taassubuyla bazı rivayetlere hak etmediği değer verilmesi veya Ehl-i re'yi red için rivayet bulmaya kuvvetli istektir.

Bahsi geçen sorunlara çözüm bulmadaki avantajıyla ilk dönemde Ehl-i re'y fakihleri öne çıkmışlar ve Eseriyye'yi gölgede bırakmışlardır. Özellikle Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin fıkhı, farkı iyice açmıştır. Görüş farkları artmış, aynı zamanda iki ekol farkı da artmıştır. Bu farkın oluşmasında bir diğer etken Hicazlılar'ın Iraklılar'dan daha çok hadis rivayet etmesidir.³⁵ Az hadis rivayetinin bir sebebi de Ehl-i re'y'in imamlarından Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde sıkı şartları olması ve senedi kesin ve güvenilir olan hadisleri bile, eğer akılla çatışan bir husus varsa, bunları da zayıf kabul etmesidir.³⁶ İtikadî konularda da görüş farkları tebeyyün ettikçe tartışmalar şiddetlenmiş ve karşılıklı suçlama, yekdiğerini kâfir ilan etme aşaması da yaşanmıştır. İhtilâfların reddiyelere, hadis, fıkıh ve kelam kitaplarına taşmasıyla entelektüel tartışmalar literatür oluşumunu etkilemiştir. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y/mütekellimîn tartışmalarının hadis, fıkıh ve kelâm literatürüne katkısı kayda değerdir.

³² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 41.

³³ Mehmet Çetinkaya - Mehmet Kubat, "Mihne ve Mezhepsel Etkileri", *İnönü University International Journal of Social Sciences* 13/1 (2024), 181.

³⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Abdülcebbâr et al., *Fadlül-i'tizâl ve tabakâtül-Mu'tezile*, critical ed. Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almaniyyu li'l-Ebhâsi's-Şarkiiye, 2017), 242.

³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2/621.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/621.

Ehl-i hadîs, İslâm düşüncesinde rasyonel düşünüşün temsilcileri olan Ehl-i re'ÿ ve kelâmcılara karşı mücadelede galip gelmiş, III. asrın sonlarında başta Bağdat olmak üzere İslâm coğrafyasında hâkim olmuştur. Bundan sonra ulemâ ve halk alabildiğine hadise yönelmiş ve adeta her şehirde ilmî faaliyetler hadise inhisar etmiştir.³⁷ Ehl-i hadîs-Ehl-i re'ÿ geriliminin sonuçlarından olarak Ehl-i re'ÿ'in, daha özeldense Hanefîler'in hadisleri terk edilmiş, alınmamıştır. Cerh-ta'cîl kitaplarında Ehl-i re'ÿ olmak bir cerh sebebi sayılmıştır.

2. Sahâbede re'ÿ

Hadislerin ilk dönem râvileri olan sahâbîler ve tâbîn her halleriyle kendi beldelerinde tanınıyordu. Sahâbenin bir kısmı Hicaz'da bir kısmı da Kûfe, Basra, Şam ve Mısır'daydı.³⁸ Hz. Peygamber döneminden itibaren dinî hükümleri anlama yorumlama ve kıyas yapmada hem sahâbe hem tâbîn re'ÿye sıkça başvurmuştur.³⁹ Halk sorularla geldiğinde Tâbîn'in büyükleri sahâbenin büyüklerinin nezaretinde fetva veriyordu. Sahâbenin ileri gelenlerinin söz ve uygulamalarını dikkate aldığımızda örneğin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali ve Muâz b. Cebel'in rasyonel bakışı önceleyen kişiler oldukları söylenebilir. Meselâ İbn Mes'ûd bir gün cemaat namazına geç kalmış, kaçıracağı rekatları selamdan sonra tamamlamıştı. Bunu gören Hz. Peygamber, "*İbn Mes'ûd size bir sünnet ihdas etti, siz de bu sünnete göre amel edin*"⁴⁰ buyurmuştu. İbn Mes'ûd'un bu şekilde hareket etmesi re'ÿ olgusunu ispat eder.⁴¹

Hz. Peygamber'in bazı söz, karar ve tasarruflarının Allah tarafından isabetli görülmeyle âyetlerle tashih edilmesi, bu kararların Hz. Peygamber'in re'ÿi/ictihadı olduğunu gösterir.⁴² Hz. Peygamber'in ve sahâbenin re'ÿ yapmaları ve re'ÿ içerikli kelimelere yer vermelerine dair rivayetler, re'ÿ karşıtı olan Ehl-i hadîs kaynaklarında da mebzul miktarda geçer. Dolayısıyla sahâbe arasındaki fark ferdi olmaktan ziyade nazarî, akîlî idi. Mesela ileride ele alınacak olan meşhur Muâz hadisinde,⁴³ Muâz Kur'an, sünnet ve re'ÿ sıralaması yapar. Hz. Peygamber bu cevaba memnun olur ve takdir eder. Keza Hz. Ömer oruçlu iken hanımını öpmeden dolayı orucun bozulup-bozulmayacağını Hz. Peygamber'e

³⁷ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 324.

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/618.

³⁹ Kılıçer, "Ehl-i Re'ÿ", 10/521.

⁴⁰ Abdurrazzak b. Hemmam es-San'ânî, *Musannef*, critical ed. Habîbü'r-Rahmân A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 2/229.

⁴¹ Abdullah Çan, *Hicrî İlk Üç Asırda Râvilerin Rey Sebebiyle Tenkide Uğraması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24.

⁴² Erul, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", 44/23.

⁴³ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, "Ahkâm", 3; Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen, Sünen-ü Ebû Dâvûd*, ed. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "Akdiye", 11.

sorunca “Düşünmez (re’y) misin? diyerek durumu oruçluyken mazmaza yapmaya kıyas etmesini istemiştir.⁴⁴

Sahâbenin ekseriyeti de genelde rasyoneldir. Hz. Ali önemli bir siyasî kişilik olduğu ve siyasî çalkantılarla uğraştığı için rasyonel ilmî kişiliği pek öne çıkmamıştır. Üstelik Hz. Ali, Şia'nın ilk imamı olduğundan hakkında yalan haberlerin en çok atfediliği kişilerden biridir. Hz. Ali'ye ait olmayan haberleri ayıklayarak sağlıklı bir şekilde ilmî tarafını ortaya koymak nerdeyse imkânsız gibidir. Hz. Ali'nin Kûfe'ye gelip yerleşmesiyle şehrin önemi artsa da Hz. Ali'nin siyaset ve iç savaş meşguliyeti sebebiyle ilmî çalışmalarına katkısı fazla olmamıştır. Hz. Ali Kûfe'ye gelip şehirde ilmî seviye ve çalışmaları görünce Abdullah b. Mesud'a hayranlığını gizleyememiştir. Hz. Ebû Bekir ise erken vefat etmiştir. İlgili sahâbenin fetvaları ve görüşlerine yeri geldikçe değineceğiz.

Hz. Ömer Kûfe şehrini kurduktan (h. 17/638) sonra Kur'an'ı ve dinî bilgileri öğretmek üzere de Abdullah b. Mes'ûd'u göndermiştir. Hz. Ömer'in konuyla ilgili olarak Kûfeliler'e, "Kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah'ı size göndermeyi tercih ettim" dediği nakledilir.⁴⁵ O isabetli görüş sahibi oluşuyla Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuştur. Binlerce talebe yetiştiren Abdullah b. Mes'ûd Kûfe Ehl-i re'y ekolünün kurucusudur. Sa'd b. Ebû Vakkas, Huzeife b. Yemân, Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Farişî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi önde gelen sahâbîler de Kûfe'de kalmış olsalar ve ilmî havzaya katkıda bulunsalar da onun katkısı diğerleriyle kıyaslanmaz. Kûfe âlimlerinin çoğu Abdullah b. Mes'ûd, Ömer, Âişe ve Ali'den ilmi almışlardı. Mesrûk b. Ecdâ' el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 63/683) ilmin altı kişide toplandığını, bu altı kişinin Ali b. Ebû Talib, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Ebû'd-Derdâ ve Übey b. Ka'b olduğunu söyler. Mesrûk'a göre bu altı kişinin ilmi de Ali b. Ebû Talib ile Abdullah b. Mes'ûd'da toplanmıştır.⁴⁶ Bu ikisi de Kûfe'de yaşamışlar ve Kûfe re'y ekolünün oluşmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Sahâbe arasında hem tefsir hem kıraat hem de fıkıh ilminin temellerinin atılmasında Abdullah b. Mes'ûd'un önemli katkısı vardır. İbn Mes'ûd dışında, görüş ve fetvaları talebeleri tarafından yazıya geçirilmiş başka bir sahâbî yoktur.⁴⁷ İbn Mes'ûd “Ben Ömer'in gittiği tarafa giderim” sözleriyle Hz. Ömer'e olan fikrî yakınlığını dile getirmiştir. Ehl-i re'y 'in öncülerinden İbrahim en-Nehâî de Hz. Ömer'le İbn Mes'ûd arasındaki metot ve görüş birliğine dikkat çeker. İbrahim en-Nehâî'nin bahsettiği bu metot ve görüş birliği Ehl-i re'y olması sebebiyledir.

Kûfe'ye 1500 civarında sahâbenin yerleştiği söylenir.⁴⁸ Ahmed Emin re'ye değer veren Kûfe ekolü ekseriyetinin Yemenli olduğunu söyler ve bunu da Yemen'de kalan Muâz b.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Savm”, 33; Dârimî, “Savm”, 21.

⁴⁵ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/522.

⁴⁶ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/521.

⁴⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/117.

⁴⁸ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/521.

Cebel'e bağlar.⁴⁹ Hz. Peygamber Muâz için helâl ve haramı en iyi bilen kişi demiştir. Muâz bütün Kur'ân'ı ezbere bilen birkaç kişiden ve fetva veren altı sahâbîden biriydi. Keza Muâz, Hz. Peygamber'in Kur'ân öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahâbî listesine dahildi. Sahâbîler onu Hz. İbrâhim'e benzetirdi. Hz. Ömer, fikhî konularda Muâz b. Cebel'e başvurulmasını tavsiye ederdi. Muâz'dan bize az haber ve fetva gelmesinin sebebi onun amvas tâununda (h. 17/638) eşi ve çocuklarıyla beraber erken vefatıdır.⁵⁰ Hz. Peygamber Yemen gibi kalabalık nüfuslu, Yahudi ve Hristiyanların da yaşadığı Yemen'e Muâz b. Cebel'i göndermişti. Muâz'ın Yemen'e kadılık için yolculuğa çıkarken nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in sorularına verdiği cevap önemlidir. Hz. Peygamber'in ne ile hükmedeceksin sorusuna Muâz önce Allah'ın kitabına, bulamazsa Resûlullah'ın sünnetine, orada da bulamazsa kendi görüşüne göre içtihat edeceğini söyler ki bu re'îdir. Hz. Peygamber üçüncü cevabı da dinledikten sonra memnun olmuş ve şöyle demiştir: “Allah resûlünün elçisini, Allah Resûlünün arzusuna uygun hareket etmeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.”⁵¹

Müslümanlar arasındaki fitne ve iç savaşlar sebebiyle kabile birliğinden farklı ilk gruplaşmalar ortaya çıkmış ve savaşların da vukûyuyla düşmanlık artmış kendi hiziplerini takviye için hadis uydurmalar başlamıştır. Emevîler döneminde siyasî mücadelenin iki önemli merkezi Kûfe ve Şam idi. Siyaseten mağlup coğrafya olan Kûfe ve Irak kozmopolit yapısıyla hadis rivayetlerinin çok uydurulduğu yerd. Bu da Kûfe merkezli Ehl-i re'îyi hadisleri almada daha ihtiyatlı davranmaya, nas olmayan meselede re'îye başvurmaya böylece farklı bir ekol oluşumuna götürmüştür. Yukarıda geçen iki ekolün ayrışması meseleye bakış açısıyla da ilgilidir. Bu bakış açısı farkını sahâbe arasında da görmek mümkündür. Örneğin Hz. Ömer oldukça rasyonel bir bakış açısına ve meseleleri çok yönlü değerlendirme özelliğine sahipken oğlu Abdullah b. Ömer'de geleneksel duruş, taklit ve hadis rivayeti ön plandadır. Keza Ebû Hüreyre, Enes b Mâlik gibi sahâbe de taklit etme ve nakilcilikle dikkat çekerler. Bu kişiler ayrıca en çok hadis rivayet edenlerdir.

Hz. Âişe hadisleri rivayetin durum ve içeriğine göre sırayla Kur'an'a arz, sahih sünnete arz, hadise arz, tarihe/vâkıya arz, mantık-dile arz en son da kendi re'îyi ve kanaatine arz etme metoduyla hareket ettiğini anlamaktayız.⁵² Benzer rasyonel duruşu diğer fakih sahâbede de görmekteyiz. Yani fakih sahâbe gelen hadisleri ciddi bir metin kritiğine tabi tutmuştur. Mezkûr metoda göre metin tenkidi yapılmış, hadiste eleştirel yaklaşımın ilk ideal örnekleri verilmiştir. Klasik hadis edebiyatında ise bu tarz bir kritik pek yapılmamış, hadislerin kitaplara alınmasında da bu tarz kritiklere müracaat edilmemiştir. Buna göre sahâbe döneminde tarikleri oldukça az sayıda olan hadislerin eleştiri ve kritiği yapılırken

⁴⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/180.

⁵⁰ M. Yaşar Kandemir, “Muâz b. Cebel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 30/337.

⁵¹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, “Ahkam”, 3; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Akdiye”, 11.

⁵² Bkz. Muhakkikin notu: Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi mâ istedrekethu Âişe ale's-sahâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 57-75.

sonraki dönemlerde bu hususta bir gerileme olmuştur. Senet merkezli hadis anlayışının kritik yapmayı zayıflatmasında Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'ÿ ve Mu'tezile mezhepleri arasında tırmanan gerilimlerin tepkiselliğinin etkisi vardır. Kanaatimizce Hz. Âişe'nin metodu devam ettirilebilseydi hadis edebiyatı bu durumda olmaz, problemlili rivayetlerin sayısı bu kadar olmazdı.

3. Re'ÿ Düşüncesine Sahip Sahâbenin Bazı Hadislere İtirazları ve Yorum

Konuyla ilgili olay ve rivayetler oldukça fazladır. Konuyla ilgili en uç örnekler Hz. Ömer'e aittir. En çok örneğin çıkacağı şahsiyetlerden biri İbn Abbâs olduğu halde kendisine ait olmayan görüş ve rivayetler çok fazla olduğu için İbn Abbas örneklerini almamaya çalıştık. Hz. Âişe'yle ilgili örneklerin oldukça fazla olması onun Hz. Peygamberle en çok zaman geçirenlerden biri olmasıyla birlikte zeki ve muhakemesi kuvvetli olmasıyla da bağlantılıdır. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamberin normal ve günlük ev yaşantısına en çok şahid olması da olayları daha tabii ve rasyonel gözle görmesine yardımcı olmuş olabilir. Hz. Âişe'nin birçok rivayet ve fetvasına yüzyıllar sonra gelecek olan Ehl-i hadîs alimlerinin karşı çıkmaları da farkın bir perspektif farkı olduğuna işaret eder.

Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet edip bazı hadisleri yanlış anlayıp murâd-ı nebevîden farklı mânalarda hadis rivayet etmesi Hz. Ali, Hz. Âişe, Hz. Ömer gibi önde gelen bazı sahâbenin tepkisini çekmiştir. Ebû Hüreyre'ye tepki gösterenlerin en sertleri Hz. Âişe idi.⁵³ Çünkü Hz. Âişe büyük sahâbelerin vefat edip Ebû Hüreyre'nin (ö. 61/681) çok hadis rivayet ettiği döneme şahit olmuştur. Ebû Hüreyre ashâbın büyüklerinden, ilk Müslümanların hepsinden daha fazla hadis rivayet edince sahâbe ona karşı çıkmış ve "Bu kadar hadisi tek başına nasıl işittin? Bunları senle beraber işiten biri var mı?" diyerek kendisini ayıplamışlardır.⁵⁴ Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin gelip odasının yanında hadis rivayet etmesini garip bulup hoş görmemiş şöyle demişti: "Resûlullah sizin yaptığınız gibi peş peşe bu kadar hadis söylemezdi."⁵⁵ Ehl-i re'ÿ perspektifine sahip sahâbenin, Kur'an, sünnet ve diğer rasyonel argümanlara dayanarak hem yaptıkları re'ÿlere hem de nakilci sahâbenin yanlış hadis rivayetlerine karşı reddiye ve tashihlerine dair bazı örnekler şunlardır:

3.1. Irak ve Şam Arazilerinin Dağıtılması

Hz. Ömer icraatlarıyla sonraki Ehl-i re'ÿ in cesaret edemeyeceği radikal kararlara imza atmıştır. Irak ve Suriye toprakları fethedildiğinde Hz. Peygamber'in Hayber'de de yaptığı gibi araziler dahil ganimetlerin 5/4'ünün savaşa katılanlara dağıtılması gerekiyordu. Hz. Ömer âyete ve sünnete rağmen arazileri sahâbeye dağıtmamıştır. Önce istişarelerde bulunmuş Bilal ve Abdurrahman b. Avf gibi bazı sahâbenin itirazlarına rağmen arazileri eski

⁵³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 89.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 89.

⁵⁵ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltili Eleştiriler* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 78.

sahiplerine vermiş ve mülkiyetlerini vakfetmiştir. Gerekçe olarak gelecek nesillerin maslahatını dikkate almıştır. Hz. Ömer arazilerin dağıtılma talebine karşı şöyle der: (مَا هَذَا) “Bu (doğru) bir re'ÿy değildir.” Abdurrahman sorar (فَمَا الرَّأْيُ) “(Doğru) olan görüş/re'ÿy nedir?”⁵⁶ Ömer görüşünü açıklar ve şöyle der: “Benden sonra büyük ganimetleri olan bir memleket fethedilmez. Bilakis belki de Müslümanlara yük/külfet olacak. Irak ve Şam toprakları halklarıyla beraber taksim edilirse kaleler neyle korunacak? Sonradan gelecek nesillere, yetimlere, dullara Irak ve Şam arazilerinden ne kalır?”⁵⁷ Hz. Ömer fey'le ilgili âyetlerle beraber gelecek nesillerin dikkate alınması gerektiği gerekçesine dayanak olarak Haşr 59/10 âyetini de delil olarak alır. Diğer maslahatları da zikredince Hz. Osman, Hz. Ali, Talha ve oğlu Abdullah b. Ömer de onun görüşünü benimserler.⁵⁸ Hz. Ömer'in görüşünün ne kadar doğru olduğu ileride daha iyi anlaşılacaktır. Bu uygulamayla yağma, rant ekonomisinden düzenli gelir veya üretim ekonomisine geçilmiş oldu. Keza toprak ağalığı ve derebeyliği düzenini engellenmiş oldu. Hz. Ömer akla dayanarak daha büyük bir iyilik için bir âyetin hükmünü uygulamamış olmaktadır. Hz. Ömer re'ÿye dayanarak muhkem bir âyetin hükmünü iptal etmiş olmakla sonraki dönemlerde hiçbir Ehl-i re'ÿy'in cesaret edemeyeceği bir re'ÿy dirâyeti göstermiş olmaktadır. Hz. Ömer'in bu kararı almasında Hz. Ali'nin tavsiyelerinin de etkili olduğu rivayeti vardır.⁵⁹

3.2. Müellefe-i Kulûb

Hz. Ömer'le ilgili bir diğer örnek onun Kur'an'da zekâtın verileceği sınıflardan bir olan Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde verilmeye devam edilen müellefe-i kulûbe verilen ödeneği kesmesidir.⁶⁰ Rivayete göre Fezâre kabilesinin reisi, müellefe-i kulûbdan Uyeyne bin Hısn (ö. 30/650) ve Akra' b. Habis, Hz. Ebû Bekir'e geldi ve boş olduğunu söylediği büyük bir araziye istedi. Hz. Ebû Bekir kabul etti ve tapu yerine geçecek yazıyı yazdı. Fakat Hz. Ömer haberdar değildi. Bunu duyunca onlara İslâm'ın müellefe-i kulûbun desteğine ihtiyacı kalmadığını belirterek ellerindeki nameyi yırttı ve şöyle dedi: “Hz. Peygamber İslâm'ın azınlık olduğu o zamanda sizinle iyi geçiniyordu. Bugünse Allah İslâm'ı aziz eyledi.”⁶¹ Hz. Ebû Bekir bu hususta Hz. Ömer'e uydu. Bir açıdan müellefe-i kulûbun siyasî bir hamle, idareten alınan bir tedbir hatta verilen bir rüşvet olarak da görüldüğü bellidir. Nitekim (فَلَمَّا أُسْتُخِلَفَ أَبُو بَكْرٍ انْقَطَعَ الرَّشَاءُ) “Hz. Ebû Bekir halife olduğunda rüşvet kesildi”⁶² denilmiştir. Müellefe-i kulûb fonu böyle bir anlam yüklendiğinde Hz. Ömer'in fetvası oldukça makul görünmektedir. Âyetin muhkem ifadesine rağmen hükmü

⁵⁶ Yakub bin İbrahim Ebû Yusuf, *Kitabü'l-Harac*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973), 58.

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harac*, 58.

⁵⁸ Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harac*, 58.

⁵⁹ Çan, *Râvilerin Rey Sebebiyle Tenkidi*, 25.

⁶⁰ Cengiz Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/473.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, critical ed. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/161.

⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/161.

uygulamamasının sebebi olarak İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği, artık kafirlere ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.⁶³ Keza Hz. Ömer asalak bir sınıfın teşekkülünü önlemek istemiş de olabilir.⁶⁴

3.3. Üç Defa Boşama

Kur'an'da boşanmayla ilgili âyetlere bütüncül bakıldığında bir defa boşanmanın asgarî 4-5 ay ile 7 ay kadar süren bir süreç (Talâk 65/1-7, el-Bakara, 2/229) gerektiği görülür. Dolayısıyla boşamanın yapılmamasına işaret edilmesine rağmen Hz. Ömer boşanma lafızlarının özensiz, düşünülmeden kullanımı dolayısıyla ortaya çıkan problemlerin önüne geçmek için bir defada üç kez boşamayı kabul etmiştir.⁶⁵ Kanaatimizce bu, hatalı bir re'yy olmakla beraber yine re'yye dayanan bir çözüm yoludur. Lakin bu çözüm yolu başka problemleri doğuracaktır.

3.4. Boşanan Kadının Nafaka Hakkı ve Kocasının Evinde Kalması

FâtımaFâtıma binti Kays (ö. 54/674), üç talâkla boşanmış kadına nafaka ve barınma hakkını kocasının vermeyeceğini haber veren hadisi nakletmişti.⁶⁶ Fâtıma binti Kays'ın hadisini Hz. Ömer reddetmiştir. Hz. Ömer'in reddetme sebebi ise Kur'an'ın hükmüne aykırı olduğu telakkisiydi. Çünkü âyette (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ) "Onları evlerinden çıkarmayın" (et-Talâk 65/1) buyurulmuştur. *Sahih-i Müslim*'in ifadesine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "Biz bir kadının sözü için Allah'ın Kitabı'nı ve Peygamberimizin sünnetini terk etmeyiz. Bilmiyoruz ki belki de ezberledi ya da unuttu. Kadının mesken ve nafaka hakkı vardır."⁶⁷ Hadisin devamına Hz. Ömer yukarıda geçen evden çıkmama âyetini okuyarak delil getirir. Halbuki Fâtıma rivayeti bu hakkı iptal etmektedir. Buna göre Hz. Ömer hadis usulünde genel bir kural olan sahâbenin adil olma ilkesini kabul etmemektedir. Nitekim Ebû Mûsâ el-Eş'arî bir hadis okuduğunda bir şahit buluncaya kadar yakasını bırakmamıştır. Sahâbî rivayeti, âyete vb. esaslara muhalefet etmesi durumunda Hz. Ömer tarafından açıkça reddedilmiştir. Hz. Ömer bâin talâk yani üçüncü boşamadan sonra da kadının iddet süresince mesken ve nafaka hakkının olduğu kanaatindeydi. Sahâbenin de genelde bu kanaatte olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Fâtıma'nın kocası Üsâme b. Zeyd, bu hadisi karısından işittiğinde

⁶³ Kallek, "Müellefe-i Kulûb", 31/474.

⁶⁴ Kallek, "Müellefe-i Kulûb", 31/474.

⁶⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selâme Ezdî Hacrî Mısrî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2021), 2/32.

⁶⁶ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Talâk", 36; Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *Muvatta'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), "Talâk", 2, 580, 581; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk" 39, 40; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Nikâh", 38; "Talâk", 5; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, no date), "Nikâh", 21; "Talâk", 69, 71, 72.

⁶⁷ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Talâk", 46.

elinde ne varsa hepsini ona fırlattığı rivayet edilir.⁶⁸ Hz. Ömer'in bu tavrı gelecekte Ehl-i re'ÿ /Irak ekolünün bir hadisi zayıf görmeleri veya te'vil etmeleri sebebiyle hadisi terk etme usulüyle aynı perspektifi yansıtmaktadır. Bu tarz tasarruflar gelecekteki Ehl-i re'ÿ'e numune-i imtisal olmuştur. Nitekim Ehl-i re'ÿ'den olan Hanefiler bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Âişe gibi düşünmüşlerdir. Öte yandan Hz. Ömer'in içinde olduğu mezkûr sahâbîlerin itiraz ve izahlarına rağmen Ehl-i hadîs'in fıkihtaki temsilcileri olan Şâfiîler Fâtıma binti kays hadislerine istinaden kadının nafaka hakkını hamile olması şartına bağlamışlardır. Hanbelîler ve Mâlikiler de Fâtıma hadisine dayanarak âyeti hadisle tahsis etme yoluna gitmişlerdir.⁶⁹

Fâtıma binti Kays'ın bütün kadınlar için genelleyici rivayeti Hz. Âişe'ye ulaştığında o da bu genellemeyi reddetmiştir. Hatta yanlış anlamadan dolayı sinirlenmiş, Fâtıma'nın evinin ıssız bir yerde olduğu ve çevreden korkulduğu için Hz. Peygamber'in ona ruhsat verdiğini, onun durumunun istisnâ olduğu açıklamasını yapmıştır.⁷⁰ Nitekim *Sahih-i Müslim*'in bir rivayetinde bu duruma işaret edilir. Fâtıma Hz. Peygamber'e durumunu anlatır ve şöyle der: "Ben bana hücum edilip saldırılmaktan korkuyorum."⁷¹ Buna göre Hz. Ömer, Üsâme b. Zeyd ve Hz. Âişe hadis rivayetinin genellemesini reddetmişlerdir.

3.5. Erkeğin Kadını İsterse Boşaması

İslâm hukukunda muhtemelen erkek egemen durumun ve Câhiliyye kültürünün etkisiyle Kur'an'ın boşanmayla ilgili hükümleri sıkı dikkate alınmamıştır. Bu problemlili durumun sahâbe döneminde de yaşandığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer bunu kabul etmeyenlerdendir. Tirmizî'de geçen bir hadiste şu ilave de vardır: "Sakifli bir adam karılarını boşamıştı bunun üzerine Ömer o adama şöyle demişti: "Ya (haksızlıkla) boşadığın karılarına dönersin ya da kabri taşlanan Ebû Riğal gibi senin kabrini taşlarım."⁷²

3.6. Rü'yetullah

İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayete göre rü'yetullah konusunda o "Muhammed rabbini gördü"⁷³ demişti. Bir diğer rivayette İbn Abbas "O rabbini iki defa gördü", demiştir.⁷⁴ Diğer taraftan Buhârî ve Müslim'in itimada daha layık bulduğu Hz. Âişe, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zer rivayetlerine göre Hz. Peygamber'in gördüğü Allah değil Hz. Cebrail idi.⁷⁵

⁶⁸ Hakan Tahtaci, "Fâtıma Binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 255.

⁶⁹ Tahtaci, "Fâtıma Binti Kays", 259.

⁷⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 260–261.

⁷¹ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Talâk", 53.

⁷² Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Nikâh", 33.

⁷³ Tirmizî, "Tefsîr", 54; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1: 65.

⁷⁴ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 33.

⁷⁵ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "İmân", 287.

Hız. ÂiŖe'nin ifadesine göre "Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia eden büyük iftira etmiŖ olur."⁷⁶ *Sahih-i Buhârî* 'de Abdullah b. Mes'd'un nakline göre (لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى) Necm 53/18 "Andolsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü" âyetinin tefsirinde "Reslullah göğün etrafını yeŖil bir kumaŖ (halinde Cibril'in kanadı) kaplamıŖ gördü"⁷⁷ demiŖtir. Yine İbn Mes'd: "Hz. Peygamber Cibril'i 600 kanatlı olarak gördü"⁷⁸ demiŖtir. Mesrk b. el-Ecdâ': (Hz. ÂiŖe'ye) "Ey Anneciğim, Muhammed Rabbini gördü m?" diye sormuŖ, "söylediğin bu söz yüzünden tüylerim diken diken oldu. Sana her kim 'Muhammed Rabbini gördü' diye haber verirse yalan sylemiŖtir" diyerek gözler onu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) âyetiyle delil getirmiŖtir. Hz. ÂiŖe gibi İkrime de hocası İbn Abbas'a aynı âyeti delil göstererek itiraz eder.⁷⁹ Bu hususta Hz. ÂiŖe'nin grŖn kabul etmiŖ olur. Hz. ÂiŖe bu konuyu Hz. Peygamber'e ilk soranın kendisi olduğunu Hz. Peygamber'in de kendisine "O ancak Cebrail idi", dediğini söyler.⁸⁰ Buna göre Hz. ÂiŖe İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in Allah'ı iki defa gördüğü rivayetini hem nas hem akıl parametresine göre reddetmiŖ olmaktadır.

Ehl-i sünnet'in nakilci kanadı görülenin Allah Teâlâ olduğu kanaatinde olduğu için Ehl-i sünnet'in kelâmî duruŖuna aykırı olmasına rağmen muhaddis İbn Huzeyme en-Nîsâbrî (. 311/924) Hz. ÂiŖe'nin bir kadın olması durumunu hesaba katarak mezkr rivayeti reddetmez ve Hz. Peygamber'in Hz. ÂiŖe'ye ancak aklının alacağı kadar konuŖtuđunu iddia eder.⁸¹ Halbuki *Sahih-i Buhârî* 'de en-Necm sresinde bahsi geçen buluŖma (en-Necm 53/7-8-9) hakkında Ŗyle bir rivayet daha vardır: İbn Mes'd'a ilgili âyetler sorulduğunda o Hz. Peygamber'in buluŖtuđunun Cebrail olduğunu ve 600 kanadı olduğunu rivayet eder.⁸² Keza Eb Zer de bunu Hz. Peygambere sormuŖ ve o "Ben kendisini nereden göreyim," demiŖtir.⁸³ Hz. ÂiŖe "O ona iki yay aralığı veya daha az bir mesafedeydi" (en-Necm 53/9) âyetinin de geçtiği karŖılaŖma için onun Allah Teala olmadığı isbat için "Allah bir insanla (karŖılıklı) konuŖmaz" âyetini de (eŖ-Ŗrâ 42/51) delil getirmiŖtir.⁸⁴ Taberî "iki yay aralığı" âyetini "Cebrail'i gördüm

⁷⁶ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Bed'l-halk", 7.

⁷⁷ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Bed'l-halk", 7; Eb Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cu'fî Buhârî, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, ev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken NeŖriyat, 1987), 7/3044.

⁷⁸ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, "Bed'l-halk", 7.

⁷⁹ ZerkeŖî, *Hz. AiŖe'nin EleŖtirileri*, 33.

⁸⁰ ZerkeŖî, *Hz. AiŖe'nin EleŖtirileri*, 35.

⁸¹ ZerkeŖî, *Hz. AiŖe'nin EleŖtirileri*, 35.

⁸² ZerkeŖî, *Hz. AiŖe'nin EleŖtirileri*, 36.

⁸³ Muhammed bin Ahmed İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-envâ*, critical ed. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1: 254.

⁸⁴ ZerkeŖî, *Hz. AiŖe'nin EleŖtirileri*, 35.

onun 600 kanadı vardı” hadisiyle âyeti tefsir eder.⁸⁵ Bir kadın olduğu için Hz. Âişe'nin görüşünü itibara almak istemeyen İbn Huzeyme'nin İbn Mes'ûd'dan gelen *Sahîh-i Buhârî* rivayetini dikkate almaması dönemin kanaatimizce nakilci-re'ÿci görüş farkının devamıdır. Mezhebî görüşü olmasından dolayı Hz. Âişe'yi eleştirmiş olabilir. Zira hadis taraftarları içinde teşbihten ve Hristiyanlardan etkilenecek Hz. Peygamber'i aşırı yüceltme problemleri vardır. Bu hususta Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında da tartışmalar yaşanmıştır. İmam Buhârî'nin Âişe rivayetlerini *Sahîh*'ine alması bu konuda farklı düşündüğüne işaret eder. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi Hz. Âişe'yi bazı muhaddisler hatalı görmüşlerdir.⁸⁶ Bu durum aslında Hz. Âişe ile hadis taraftarları arasındaki metodoloji farkına da işaret eder. Nakilciliğin zirve ismi Ahmed b. Hanbel de Ebû Zer'in “...Ben kendisini nereden göreyim” rivayetinin mahiyetini bilmediğini itiraf etmiş, hadisi münker saymıştır.⁸⁷

3.7. Hz. Ebû Bekir'in Gelirleri Eşit Dağıtması

Hz. Ebû Bekir gelirleri Müslümanlar arasında köle-hür, erkek-kadın ayrımı yapmadan eşit dağıtmıştır. Kendisine “İslâm'a önceden girmiş olanları konumlarına göre öne geçiren olmaz mı?” denildiğinde o şöyle demişti: “...Onların ecirleri Allah'a aittir. Karşılığını Ahirette ödeyecektir”⁸⁸ diyerek herkesi eşit görme re'ÿini ortaya koymuştur.

3.8. Muska, Rukye ile Tedavi etmek

Rukye sözlükte büyü anlamına gelir. Şifa için belirli kelimelerin bir ayın biçiminde söylenmesine de "rukye" denir.⁸⁹ Abdullah b. Mes'ûd “*Rukye yapmak, tamaim (bir muska türü), muhabbet rukyesi yapmak şirkettir*” hadisini rivayet eder. Abdullah'ın sahâbe eşi Zeyneb kocasına itiraz eder: “Vallahi gözüm çapaklanıyordu da ben falanca Yahudiye gidip geliyordum, bana okuyordu. (Bu sayede gözümün ağrısı) dindi dedi. Abdullah b. Mes'ûd: “Bu, şeytanın işinden başka bir şey değildir. O gözünü eliyle dürtüyor. Sen gözüne okuyunca gözünden çekiyor. Oysa senin sadece Resûlullah'ın dediği gibi; “*Ey tüm insanların Rabbi bu sıkıntıyı gider, şifa verici sensin. Senin şifandan başka şifa yoktur. Hiç hastalık bırakmayacak bir şifa ver*” diyerek dua etmen sana yeter”⁹⁰ demiştir. Hadisin İbn Mâce tarihinde İbn Mes'ûd oturduğu yerde bulduğu muskayı parçalayıp attıktan sonra eşine şöyle der: “Abdullah'ın

⁸⁵ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî=Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, critical ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Buhûsî ve'd-Dirasâti'l-Ârabiyye ve'l-İslamiyye bi Dâri Hecer, 2001), 16/45.

⁸⁶ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 44, 45, 48.

⁸⁷ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 38.

⁸⁸ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-tarih Tercümesi*, çev. Ahmed Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 2/387.

⁸⁹ Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdî es-Sicistanî Ebu Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütfi Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 13/518.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 17; Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Tıb”, 39.

ailesi şirke muhtaç değildir.” Böylece İbn Mes‘ûd şifanın Allah’tan geldiğini başka vesileler aramanın yanlışlığını Hz. Peygamber’in duasıyla izah etmiş olmaktadır.⁹¹

3.9. Cünüp Olarak Oruca Başlamak

Ebû Hüreyre, “*Kim cünüp olarak sabahlarsa orucu bozulur*”⁹² hadisini nakletmişti. Konuyu daha iyi bileceği için hadis Hz. Peygamber’in yaşayan eşlerine soruldu. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme tam tersi durumu haber verince Ebû Hüreyre’nin rivayetinin yanlışlığı ortaya çıktı. Bu haber Ebû Hüreyre’ye ulaştınca onlar daha iyi bilir, dedi. Dönemin valisi Mervan tarafından bu rivayeti neden rivayet ettiği sordurulunca Ebû Hüreyre hadisi 30-40 yıl önce vefat etmiş olan Fadl b. Abbas’tan (ö. 13/635) dinlediğini söylemiştir.⁹³ Ebû Hüreyre’nin Fadl’dan bunun dışında tek bir rivayeti dahi yoktur. Bir diğer rivayete göre ise Ebû Hüreyre şöyle dedi: “Bununla ilgili bir bilgim yok. Bunu ancak bana biri söyledi,” demiştir.⁹⁴ Nesâî ise Ebû Hüreyre’nin hadisi Üsâme b. Zeyd’den (ö. 54/674) aldığını söyler.⁹⁵ Sonuç olarak burada Hz. Peygamber’in eşleri müdahale etmese din-i İslâm’ın bu konuyla ilgili hükmünü kıyamete kadar Ebû Hüreyre belirlemiş olacaktır.

3.10. Ateşin Dokunduğu Şeyden Dolayı Abdest Alınması

Ebû Hüreyre İbn Abbas’ın yanında abdest alır. Sonra şöyle der: “Neden abdest aldığımı biliyor musun?” İbn Abbas, hayır deyince Ebû Hüreyre yediği etten dolayı abdest aldığını söyler. İbn Abbas niçin abdest aldığıyla ilgilenmediğini söyler. Zira “Ben Resûlullah’ın omuz etini yediğini gördüm. Sonra abdest almadan namaza kalktı”⁹⁶ der.⁹⁷ Böylece Ebû Hüreyre’nin hadisine itibar etmez. Keza İbn Abbas bu sözüyle koyun değil de deve eti yenildiğinde abdest alınması gerektiği rivayetlerini⁹⁸ de reddetmiş ve mensuh saymış olmaktadır. Ebû Hüreyre geç dönemde sahâbîlerin büyüklerinin vefat ettiği dönemde de ateşin dokunduğu şeyi yemekten dolayı abdest gerektiği rivayetine devam edince dönemin

⁹¹ Bkz. Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Merda”, 20, 38; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Selam”, 46-49; Tirmizî, *Sünenü’-Tirmizi*, “Deavât”, 111.

⁹² Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Sıyâm”, 75-80; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbn Hanbel, *Fezâilu’s-sahâbe*, ed. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983), 6: 99, 184, 203, 245; Zerkeşî, *Hiz. Aişe’nin Eleştirileri*, 67.

⁹³ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 73; Zerkeşî, *Hiz. Aişe’nin Eleştirileri*, 67; Kırbaçoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 88; Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 321.

⁹⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 204.

⁹⁵ Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, “Tahâret”, 123.

⁹⁶ San’anî, *Musannef*, 1/165.

⁹⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Vudu”, 50.

⁹⁸ Bkz. Tirmizî, *Sünenü’-Tirmizi*, “Tahâret”, 60; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 71; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Tahâret”, 67.

valisi Mervan b. el-Hakem birini Ümmü Seleme'ye gönderir ve sorar. O da Hz. Peygamber'in yediğini ve abdest almadığını haber verir.⁹⁹

3.11. Gusül Abdesti

H. Ömer'in yanında genç sahâbilerden Zeyd b. Sâbit'in Mescid-i Nebevî'de hadis naklederek boşalma olmadığında cimâ etmenin guslü gerektirmediği fetvasını vermişti. Hz. Ömer duruma müdahale etti. "Bu genç ne diyor?" deyince bazı sahâbe Hz. Peygamber döneminde böyle yaptıklarını haber verdiler. Hz. Ali ve Muâz b. Cebel de bu görüşü kabul etmediler. Hz. Ali konuyu argümanla tahkik ettirmek adına bunu Hz. Peygamber'in eşlerinin iyi bileceğini söyledi. Hz. Hafsa'ya soruldu. Ben bilmiyorum, dedi. Hz. Âişe'ye soruldu. Hz. Âişe iki sünnet yerinin duhulü gerçekleştirildiğinde guslün farz olacağını haber verdi.¹⁰⁰

3.12. Sağdan başlama

Ebû Hüreyre abdest alırken ve elbise giyerken sağdan başlanmasıyla ilgili hadis rivayet etmişti. Bu hadis rivayeti Hz. Ali'ye ulaştığında Hz. Ali su istemiş ve soldan başlayarak abdest almış ve "Vallahi Ebû Hüreyre'ye muhalefet edeceğim," demiştir.¹⁰¹ Bu sözle Hz. Ali bu hadiste geçen sağdan başlamayla ilgili hadisin Hz. Peygamber'in kastı ve sözü olmadığını bunun Ebû Hüreyre'nin tasarrufu olduğunu göstermek istemiştir.

3.13. Ölü Yıkayanın Gusül Abdesti Alması

Ebû Hüreyre "Kim bir ölüyü yıkarsa gusül yapar, kim cenazeyi taşırırsa abdest alır," hadisini rivayet etmişti.¹⁰² Bu hadis İbn Abbas'a ulaştığında onun da Ebû Hüreyre rivayetine itibar etmediği, "Kuru ud ağacını ellemek abdesti gerektirmez," dediği rivayet edilmiştir.¹⁰³ Keza Hz. Âişe de rivayeti gayr-ı makul bularak "bizim ölülerimiz necis mi? Bir ahşap taşıdığı için birine neden abdest gereksin ki?", demiştir.¹⁰⁴ Cenazeden sonra yıkanma adeti Yahudi kültüründe vardır.¹⁰⁵ Bu tür İsrâiliyat adet ve inanışlarını naklettiği için Ebû Hüreyre hakkında ithamlar yapılmıştır.

⁹⁹ Süleyman b. Salih es-Sinyan, *İstidrâkü Ba'dî's-Sahâbe Mâ Huftiye Alâ Ba'dihim Mine's-Sünen* (el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi Medîneti'l-Münevvere, 2008), 1/115.

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbn Hanbel, *Müsned*, ed. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 35/23.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 73.

¹⁰² Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cenâiz", 35; Muhammed b. Ali İbn İmrânî, *el-Enbâ fi tarihi'l-hulefâ*, ed. Kasım Samiri (Kahire: Dâru'l-Ufuki'l-'Arabiyye, 2001s), 2: 280, 433, 472.

¹⁰³ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 317.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *H. Aişe'nin Eleştirileri*, 115.

¹⁰⁵ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 260.

3.14. Ölüye, Yakınının Ağlaması Sebebiyle Azap Edilmesi

Başta Abdullah b. Ömer ve babası olmak üzere birçok sahabeden “*Muhakkak ki ölüye dirinin ağlaması sebebiyle azap edilir*” hadisi nakledilmiştir. Bu hadis farklı tarikleri olmakla beraber ilk hadis mecmualarında, *Kütüb-i Sitte*'de ve diğer *Müsned*lerde geçen meşhur hadislerdendir. Öyle ki Süyûtî (ö. 911/1505) ve Kettânî (ö. 1340/1921), hadisi mütevâtir kabul etmişlerdir.¹⁰⁶ Keza rivayet müttefakun aleyhtir. Hadisin bazı tarik/varyantlarında (بعض بكاء اهله) “*ailenin bazı/tür ağlaması sebebiyle*” ifadesiyle belli ağlama ve hareketleri kasıt vardır. Nitekim Hz. Âişe'nin yaptığı istidrâke göre hadisin aslı “*Şüphesiz Allah ailesinin bazı (tür) ağlayışları sebebiyle kâfirin azabını artırır*” şeklindedir. Muğîre b. Şu'be'den gelen rivayet ise şöyledir: (مَنْ نِيحَ عَلَيْهِ يُعَذَّبُ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ) “*Kimin için dövülürse, dövünme sebebiyle ona azap edilir*”¹⁰⁷

Rivayet Hz. Âişe'nin kulağına geldiğinde, Abdullah b. Ömer'in “yalan söylemediğini ama unuttuğunu ya da hata ettiğini”¹⁰⁸ söylemişti. Çünkü Hz. Peygamber bir Yahudinin cenazesine katılmış “*Onlar bu cenazeye ağlıyorlar ama o azap görüyor*”,¹⁰⁹ buyurmuştu.¹¹⁰ Buna göre Yahudi kadına azabın sebebi ağlamaları değil, kadının kâfir olması sebebiyledir.¹¹¹ Hz. Âişe'nin ifadesine göre İbn Ömer bu sözü yanlış anlamış ve yukarıda geçen hadisi ortamdan soyutlamış ve genele teşmil ederek nakletmiştir. Böylece hadis farklı bir anlam kazanmıştır ki Hz. Peygamber'in kastı bu değildir. Nitekim Hz. Âişe'nin bu hadisin mâsadakını reddetmesiyle ilgili olarak “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*” (en-Necm 53/43) âyetini delil olarak almıştır.¹¹² Zira hadis rivayetine göre kişi ağladığı için ölüye işkence yapılır anlamına gelmektedir. Buna göre ağlama sebebiyle ölüye azap edilmesi hadis rivayetlerini Hz. Âişe Kur'an'a arz ederek de reddetmiş olmaktadır. Yukarıdaki rivayete göre buradaki râvi hatasının sebebi iyi dinlememiş olmaktan ya da bağlamı anlamamış olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu konuda sonraki yüzyıllarda gelecek olan Ehl-i hadîs'ten bazı kimselerin bu rivayetlerin *Sahih-i Buhârî*'de geçmesine rağmen Hz. Âişe'nin tashihini hatalı bulması da dikkate değerdir. Mesela İbn Kuteybe Hz. Âişe'yi hatalı bulur ve bunun Hz. Âişe'nin zannı ve te'vili olduğunu söyler ve sahih hadisin reddedilemeyeceğini ifade eder.¹¹³ Kurtubî reddedilecekse çok tarikten gelen hadisin değil Hz. Âişe'nin itirazı

¹⁰⁶ Emin Aşıkutlu, “‘Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir’ Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006), 39.

¹⁰⁷ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Cenâiz”, 34; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Cenâiz”, 28; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, “Cenâiz”, 23.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 185.

¹⁰⁹ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Cenâiz”, 34; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Cenâiz”, 25, 26, 27.

¹¹⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 185.

¹¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 6/526.

¹¹² Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 38–39.

¹¹³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 369.

rivayetinin reddedilmesi gerektiğini ifade eder. İbn Teymiyye, İbn-i Kayyim de hadisin reddedilemeyeceğini ifade ederler.¹¹⁴ Bu durum ise Ehl-i hadis ve Ehl-i re'ÿ perspektifinin dönemsel olmayan tarafının bulunduğunu göstermekte ve iddiamızı doğrulamaktadır.

3.15. Hz. Âişe'nin Diğer Re'ÿ ve İstidrakleri

Sahîh-i Buhârî'de de geçen “Melekler, içerisinde köpek ve timsal (resim) bulunan eve girmez”,¹¹⁵ hadisi Hz. Âişe'ye söylendiğinde duymadığını söyler lakin yine de hadise itiraz eder. Çünkü bir kumaşı duvara astığında Hz. Peygamber'in hoşlanmadığını, bunun üzerine resimli kumaştan yastıklar yaptığını Hz. Peygamber'in resimli kumaşlara ses çıkarmadığını söyler.¹¹⁶ Burada Hz. Âişe hadis rivayetini Hz. Peygamberle yaşadığı olaya kıyas etmiştir.

Hz. Âişe'ye müt'â nikahının hükmü soruldu. Hz. Âişe şöyle dedi: “Sizinle benim aramda Allah'ın kitabı esastır.” el-Mü'minûn 5-6. âyetini okuyarak müt'ânın *haddi aşma* olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷ Öte yandan Hâkim'in ifadesine göre bu rivayet *Buhârî* ve *Müslim*'in şartlarına uyduğu halde ikisi de rivayet etmemiştir.¹¹⁸ Buna gör Hz. Âişe müt'âyyla ilgili rivayetleri âyete dayanarak reddetmiş olmaktadır.

Ebû Saîd el-Hudrî, mahremi olmadan kadının yolculuk yapamayacağını haber veren bir hadis nakletmişti. Hz. Âişe akli bir çıkarımda bulunarak, makul bir sebebe dayanarak: “Ama hepinizin mahremi yok ki!” diyerek itiraz etmiştir.¹¹⁹ Bu rivayeti *Sahîh-i İbn Hibban* eserinde nakleden Ehl-i hadîs'ten İbn Hibban'a göre bu rivayette ilk râvi sahâbeye itham yoktur. Keza bu sözünü “Allah'tan sakının sizler ancak mahremiyle birlikte yolculuğa çıksın” demek istediğini iddia eder ki bu doğru değildir. Nitekim “Beyhakî Hz. Âişe'ni itirazını “*Güvenilir Hanımlarla Birlikte Haccetmenin Vücubu*” babında zikretmiştir. Fakihler de haccin vâcip olması hususunda Hz. Âişe'nin bu itirazını delil olarak almışlardır.¹²⁰

İbn Hibban'ın *Sahîh*'inde ve Bezzâr'da da geçen bir rivayete göre Ebû Saîd el-Hudrî ölüm yatağında giymek için yeni elbise istedi ve “Ölü içerisinde öldüğü elbise ile diriltilir”, hadis rivayetini¹²¹ nakletti. Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî'nin yanlış anladığını söylemiş ve şöyle düzeltmiştir: “Allah Ebû Saîd'e rahmet etsin. Hz. Peygamber bununla kişinin üzerinde öldüğü ameli kastetti.”¹²² Ardından başka bir hadisle delil getirmiştir: “*İnsanlar yalın ayak,*

¹¹⁴ Aşikkutlu, “Ölüye Azap Hadisi”, 42.

¹¹⁵ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Salât”, 105; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Salât”, 270, 271; Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 56, 57.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Libas”, 48; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Libas”, 87.

¹¹⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 269.

¹¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 305.

¹¹⁹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 235.

¹²⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 236.

¹²¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Cenâiz”, 18.

¹²² Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Cennet”, 83-84.

çıplak ve sünnetsiz olarak haşır olacaktırlar.”¹²³ Bu da bir hadisin başka daha sahih ve makul bir hadisle tashihine örnektir.

Keza Abdullah b. Ömer “Onlar (ölüler) şimdi benim söylediklerimi işitiyorlar,” hadisini nakletmişti. Hz. Âişe’ye göre İbn Ömer bu hadisi de yanlış anlamıştır. Çünkü Hz. Peygamber: “Onlar şimdi söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar”, buyurmuştu.¹²⁴ Delil olarak da el-Fâtır 35/22 âyetini okumuştur.¹²⁵ Buna göre ölülerin söylenenleri işittiği iddiası İbn Ömer’in yanlış anlaması veya kendi yorumudur.

Ebû Hüreyre “*Veled-i zinâ üç kişinin en şerlisidir*”, hadisini rivayet etmişti. Bu hadise göre veled-i zinâ olan çocuk diğer iki kişi, yani anne-babasından daha kötü olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır. Bu hadis rivayetini Hz. Âişe duyunca Ebû Hüreyre’nin sözü yanlış anlayıp hatalı rivayet ettiğini söylemiştir. Delil olarak da kimsenin kimsenin günahını yüklenmeyeceği (en-Necm 53/38 el-İsrâ, 17/15) daha önce bahsi geçen âyetini getirmiştir.¹²⁶ O hadisin gerçek bağlamını ise şöyle açıklar: Bir münafık Hz. Peygamber’e eziyet ediyordu. O da kim beni falana karşı mazur görecekti, dedi. Onun veled-i zinâ olduğu söylenince de o cümleyi söylemişti. Halbuki doğan çocuğa anne-babasının günahını yüklemek net bir hatadır. Buna göre mantığa uymayan bir rivayet âyete muhalefet sebebiyle reddedilmiş olmaktadır.

Ebû Hüreyre, “*Köpek, kadın ve eşek namaz kılanın önünden geçerse namazı bozar*,”¹²⁷ hadisini rivayet edince Hz. Âişe bu rivayeti yalanladı. Hz. Âişe kendisinin çoğu zaman Hz. Peygamber’in önünde durduğu halde onun namazını kıldığını haber verdi.¹²⁸ Hz. Âişe kadınların hayvanlarla bir tutulmalarına alınmış, kadının hayvanlarla bir tutulamayacağı aklı çıkarımını da kullanarak “Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz”, demiştir.¹²⁹

¹²³ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Cennet”, 56; Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Enbiyâ”, 8; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Zühd”, 33; İbn Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, 6: 53, 90.

¹²⁴ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Cenâiz”, 87; “Megâzi”, 8.

¹²⁵ Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 48.

¹²⁶ Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 46.

¹²⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Salât”, 90, “İlim”, 18, “Ezan”, 161, “Cezâü’s-sayd”, 25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Salât”, 254; Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, “Kasru’s-salât”, 38; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 110, 113; Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Salât”, 252; Nesâî, *Sünenü’l-Nesâî*, “Kible”, 7.

¹²⁸ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Salât”, 22, 99, 102, 103, 104, 105, 108, “Amel fi’s-salât”, 10, “Vitir”, 3, “İsti’zan”, 37; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Salât”, 265-267; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, 2. Bs (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1999), 73; Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 56, 76.

¹²⁹ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Megâzi”, 12, “Libas”, 88, “Bedu’l-halk”, 7; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Libas”, 81, 83; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Salât”, 38; Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 62.

Hiz. Âiſe, “Uğursuzluk üç ſeydedir: evde, kadında ve atta”,¹³⁰ hadisi için, Ebû Hüreyre'nin, hadisin sadece sonunu duyduğunu ya da ezberlemediğini hadisin “Allah Yahudileri kahretsin, ſöyle derler: Uğursuzluk üç ſeydedir: evde, kadında ve atta”,¹³¹ ſeklinde olduğunu söylemiſtir.¹³² Bir rivayette durum biraz farklı ama daha açık olarak anlatılır: Ebû Hüreyre'nin bu hadisini Hiz. Âiſe duyunca müthiſ öfkelenildi ve “Kur'an'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren Allah'a yemin ederim ki o böyle söylemedi”, dedi. Buna göre Hiz. Peygamber bu ſözü câhiliye insanların ſözü olarak söylemiſtir.¹³³ Yukarıdaki hadisi “Uğursuzluğa inanmak ſirkir”,¹³⁴ hadisi de nakzetmektedir. İmam Muhammed hadisi “Eğer uğursuzluk olsaydı, kadında, evde ve atta olurdu”, ſeklinde bir yorum yapmıſtır. Yoksa aslında bunlarda uğursuzluk yoktur.¹³⁵

Ebû Hüreyre “Vitr kılmayanın namazı yoktur,” hadisini rivayet etmiſti. Hiz. Âiſe hadisi duyduğunda reddetmiſ, “Bunu Ebû'l-Kâsım'dan kim iſitmiſ” demiſ, beſ vakit namazı eksiltmeden kılana Allah'ın azap etmeyeceğine dair ahdi olduğunu haber veren hadisle¹³⁶ nakzetmiſtir.¹³⁷ Keza çok hadis nakleden sahâbeden Câbir b. Abdullah da suyun ancak su ile vâcip olduğu yani gusül için inzal gerektiğine dair bir hadis rivayet etmiſti. Konu Hiz. Âiſe'ye sorulunca o aynı cevabı vererek hadis rivayetinin yanlıſlığını ispat etmiſtir.¹³⁸

Allah'a kavuſmayı isteyene Allah'ın da ona kavuſmak isteyeceği, istemezse istemeyeceğini hadisini Ebû Hüreyre rivayet etmiſtir.¹³⁹ Hadise göre ölümü istemek gerekiyordu. Hadis Hiz. Âiſe'ye sorulduğunda hadisin sekerât anı için olduğunu Ebû Hüreyre'nin bu ſözü de yanlıſ anlayıp rivayet ettiğini ifade etmiſtir.¹⁴⁰

Buhârî, Müslim, Tirmizi, İbn Mâce'de geçen bir Ebû Hüreyre hadisine göre “Hz. Peygamber'le birlikte bir davetteydik. Kendisine bir koyunun kol eti ikram edildi. O kol etini

¹³⁰ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Cihâd”, 47, “Tıb”, 43; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Selam”, 115; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tıb”, 24; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Nikâh”, 55; İbn Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, 1: 174, 180.

¹³¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1985), 215.

¹³² Zerkeſî, *Hiz. Aiſe'nin Eleſtirileri*, 42.

¹³³ İbn İmrânî, *el-Enbâ fi târihi'l-hulefâ*, 6: 150, 240, 246; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 170.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tıb”, 24.

¹³⁵ Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *Muvattâü'l-İmam Mâlik rivayetü Muhammed b. el-Hasan eſ-ſeybânî*, critical ed. Takıyyüddin en-Nedvî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1992), 338.

¹³⁶ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “İkâme”, 194; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 338; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, “Salatü'l-leyl”, 14; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî ſeybe, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1994), 2: 91; Zerkeſî, *Hiz. Aiſe'nin Eleſtirileri*, 91; İbn İmrânî, *el-Enbâ fi târihi'l-hulefâ*, 5: 317.

¹³⁷ Zerkeſî, *Hiz. Aiſe'nin Eleſtirileri*, 91.

¹³⁸ Süleyman b. Salih es-Sinyan, *İstidrâkü Ba'dî's-Sahâbe*, 1/129.

¹³⁹ Müslim, “Zikir”, 15,17; Nesâî, “Cenâiz”, 10.

¹⁴⁰ Zerkeſî, *Hiz. Aiſe'nin Eleſtirileri*, 93, 94.

severdi ve o onu ön dişleriyle sıyırdı,” denilmiştir. Bir diğer rivayet şöyledir: “...koyunun en sevdiği tarafı burasıydı.”¹⁴¹ Keza Hz. Peygamber’in zehirlenmesinin de bir ön kol etiyle olduğu nakledilir.¹⁴² Bu hadis Ebû Dâvûd’da “*Etlerin En Lezzetlisi*” başlığı altında verilmiştir.¹⁴³ Bu tür konuları en iyi bilenlerden olan Hz. Âişe, Ebû Hüreyre’nin meseleyi nasıl yanlış anladığını da açıklamıştır: Hz. Peygamber kol etini çok sevdiği için değil kolay piştiği, yenmesi kolay olduğu ve genelde de onu bulabildiği için yiyordu.¹⁴⁴ Hz. Âişe bu açıklamasıyla Hz. Peygamberi sadece taklit etmenin sünnet görülmesinin yanlışlığına da işaret etmiş olmaktadır.

Abdullah b. Ömer “*Ansızın ölüm müminlere bir gazaptır,*” şeklinde bir hadis rivayet etmişti. Hadis Hz. Âişe’ye ulaşınca İbn Ömer’in hadisi yanlış anladığını şöyle açıklamıştır: “Allah İbn Ömer’e mağfiret etsin. Resûlullah “*Ani ölüm müminler için suhulet, kâfirler için bir gazaptır, buyurmuştur.*”¹⁴⁵

Keza İbn Ömer’in rivayet ettiği “*Ay 29 gün çeker*”, hadisini Hz. Âişe düzeltmiştir: “Resûlullah böyle demedi” o, *ay bazen 29 çeker buyurdu*”, demiştir.¹⁴⁶ Ehl-i hadîs perspektifine sahip olduğunu iddia ettiğimiz İbn Ömer’in hadisi bu şekliyle kabul edip rivayet etmesi de iddiamızı güçlendirmektedir. Zira ayın bazen 30’a tamamlandığı o dönemde iyi bilinen bir husus olmasına rağmen o sözü sorgulamadan anladığı gibi rivayet etmiştir. Nitekim Ramazan ayı bazen 30 gün tutulur.

Hadisleri ezberlemede, rivayet etmede ve başkalarına nakletmede sahâbe arasındaki farklılık tabiidir. Mezkûr farklılıklarla ilgili olarak sahâbe birbirini eleştirmiştir. Bu eleştiri ve düzeltmelerde sözün Kur’ân’a aykırı olması, sözün sahih sünnete muhalefet etmesi, keza sözün tarihe-vâkıya ters olması ve sözün mantık ve akla muhalefet etmesi etkili olabilmiştir. Keza fakih olan sahâbiler olmayan bazı sahâbilerin bazı söz ve fetvalarına müdahale etmişlerdir. Örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Âişe bu vb. birçok rivayeti ya tashih etmiş ya da rivayeti doğru bulmayarak reddetmiştir. Örneğin kadının namaz kılanın önünden geçmesi sebebiyle namazın bozulması,¹⁴⁷ öpmenin abdesti bozması,¹⁴⁸ aklıktan ölen bir kedi için cehenneme giren kadın¹⁴⁹ rivayetlerinde olduğu gibi Ebû Hüreyre’nin bazı

¹⁴¹ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “İmân”, 328.

¹⁴² Buhârî, “Enbiyâ”, 3; Müslim, “İmân”, 327, 328; Tirmizî, “Et’ime”, 34, “Kıyâme”, 10; İbn Mâce, “Et’ime”, 28; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 20.

¹⁴³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Et’ime”, 28.

¹⁴⁴ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Et’ime”, 34; Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 63.

¹⁴⁵ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1985), 4: 104; Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 91.

¹⁴⁶ Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 97.

¹⁴⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Salât”, 104; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 112; Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 66.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Eleştirileri*, 66.

¹⁴⁹ İbn Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, 2: 519.

rivayetlerini red ve tenkit etmiştir.¹⁵⁰ Ebû Hüreyre'nin birçok rivayetinde hatalar sadır olunca yine bir gün Ebû Hüreyre'nin bir yanlış anlamasını düzeltirken şöyle demiştir: "Resûlullahtan hadis rivayet ettiğin zaman ne rivayet ettiğine bir bak!"¹⁵¹ Urve b. Zübeyr'in Ebû Hüreyre için söylediği "doğru söyledi fakat yanıldı" sözünün anlamı sorulduğunda cevaben, "doğru duymuş ama aktarırken bazılarını karıştırdı," demiştir.¹⁵² Bu ifade de keza Ebû Hüreyre'nin hadisleri hem anlamada hem nakletmede tasarruflarda bulunduğunu lakin bunları zihninde bağdaştırmadığı için tenâkuzlara ve yanlış anlamalara düştüğünü göstermektedir. Bu ise parçacı/nakilci bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Ehl-i hadîs'in parçacı bakış açısına sahip olduğu bilindiğinde Ebû Hüreyre gibi sahâbenin de Ehl-i hadîs perspektifiyle benzeştiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Sonuç

İslâm düşüncesinde farklı düşünüşün fıkıh ve İslâm hukukundaki karşılığı Ehl-i re'yy ve Ehl-i hadîs'tir. Farklı anlama ve yorumlamada Ehl-i re'yyde rasyonel bakış, Ehl-i hadîs'te ise parçacı/nakilci bakış ön plandadır. Ehl-i re'yy için naslar üzerinde akıl yürüterek hüküm çıkarmak, Ehl-i hadîs içinse nasların rivayetiyle meşgul olmak daha ön plandadır. Her iki ekol de II. asırda gelişme göstermişler ve III. asırda literatürün de zenginleşmesiyle karşılıklı reddiyeleşmeler artmıştır. III. asırda mihne olayları yaşanmış ve tartışmalar Ehl-i hadîs'in ağırlığı altında günümüze kadar devam etmiştir. Mihne olayı Ehl-i hadîs-Ehl-i re'yy gerilimini arttırmış ve günümüz başta hadis literatürü olmak üzere bütün İslâm ilimlerini ve edebiyatlarını etkilemiştir.

Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'yy; iki ekol de İslâm düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Lakin mihne olaylarından sonra merkez olan Bağdat ve çevresinde Ehl-i re'yy, Mu'tezile etkinliği azalmış ve süreçle beraber Mu'tezile mezhebi inkıza uğramıştır. Hanefîlerin de mihneden kötü etkilenmeleri, mihne sürecinde aktif rol oynayan Mu'tezile âlimlerinin fıkıhta Hanefî mezhebinden olmasına bağlanabilir.

Bir anlamda rasyonel düşüncenin inkıza uğramasıyla İslâm düşüncesi hadis taraftarlarının temelini attığı kanaldan hayatiyetini devam ettirmiştir. Fıkıhî açıdan Ehl-i hadîs-Ehl-i re'yy çatışmasının köklerini sahâbe döneminde görmek mümkündür.

Büyük sahâbelerin vefat ettiği genç sahâbelerin yaşlandığı dönemde Ebû Hüreyre gibi hadis rivayetine istekliler çokça hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Bu dönemi gören ve Hz. Peygamber'i çok iyi tanıyan Hz. Âişe ve diğer fakih sahâbiler bu rivayetlerden rasyonel olmayanlara ve yanlış anlamalara müdahale etmiştir. Hz. Ömer'in, Abdullah b. Abbas'ın ve Abdullah b. Mes'ûd'un da düzeltmeleri vardır. Daha çok nakilci, taklitçi sahâbe kaynaklı

¹⁵⁰ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 116.

¹⁵¹ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Eleştirileri*, 116.

¹⁵² Abdülcebbar, *Fadlül-l-i'tizâl*, 193.

hadis rivayetlerine yapılan itirazları dikkate aldığımızda aslında bunun iki farklı perspektifin çatışması olarak görmek mümkündür.

Sahâbe aralarındaki fikrî ve zihnî farklılıkların bir sonucu olarak birbirini eleştirmiştir. Bu eleştirilerde re'ÿ düşüncesine sahip sahâbe hadis rivayetinin Kur'ân'a aykırı olması, sahih sünnete muhalefet etmesi, keza tarihe-vâkıya ters olması ve mantık ve akla muhalefet etmesi sebebiyle verilen örneklerde görüldüğü üzere eleştirmişler ve genelde de âyetle düzeltmeye gitmişlerdir. Bu eleştiri ve düzeltmelerin daha sonra tâbiîn döneminde Ebû Hanîfe ve ashâbının da hadis usulünde önermeleri Ehl-i re'ÿ in en büyük temsilcisi olan Ebû Hanîfe'nin hadis ahzı perspektifiyle Hz. Âişe ve Hz. Ömer gibi Ehl-i re'ÿ perspektifine sahip sahâbenin bakış açısının aynılığını veya yakınlığını gösterir.

Sahâbe dönemi söz konusu olduğunda rivayet tasarrufları genelde yanlış anlama ve yanlış ezberleme veya yanlış nakletme üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sahâbe sözü bazen Hz. Peygamber'den eksik dinlemiş yani ya başını ya sonunu dinleyemediği için yanlış anlayabilmiştir. Ya da sözü tam dinlediği halde sözün konjonktür bağlantısını kuramadığı için yanlış rivayet etmiştir. Bu hususta Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in bazı sözlerini yanlış anlaması ve bu anlayışla rivayet etmesine dair nice örnekler vardır. Özellikle Hz. Âişe'nin bazı rivayetlere karşı yaptığı eleştiriler ve düzeltmeler metin tenkidinin ideal örnekleri sayılabilir. Hz. Âişe özelinde bakıldığında 70 kadar meselede yaptığı itirazlar incelendiğinde sekizinde Kur'an'a, 32 meselede sünnete, 16'sında başka bir hadise, dokuz meselede kendi akıl ve re'ÿine dayandığını görürüz. Klasik hadis edebiyatında ise bu tarz bir kritik pek yapılmamış, hadislerin kitaplara alınmasında da bu tarz kritiklere müracaat edilmemiştir. Buna göre sahâbe döneminde tarikleri oldukça az sayıda olan hadislerin eleştiri ve kritiği yapılırken sonraki dönemlerde bu hususta bir gerileme olmuştur. Senet merkezli hadis anlayışının kritik yapmayı zayıflatmasında Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'ÿ ve Mutezile mezhepleri arasında tırmanan gerilimlerin tepkiselliğinin etkisi de vardır. Sonuç olarak Ehl-i re'ÿ ve Ehl-i hadîs iki farklı anlama ve algılama biçimidir. Ehl-i hadîs'in iddiasına göre Ehl-i hadîs sahâbenin yolundadır. Halbuki 15 maddede verilen 25 kadar örnekte görüldüğü üzere Ehl-i re'ÿ de en az Ehl-i hadîs kadar sahâbenin yolundadır. Lakin Ehl-i hadîs takibi taklit üzere götürürken Ehl-i re'ÿ dini anlama üzerinden götüren sahâbenin yolundan gitmektedir. Buna göre iki ekolün de sahâbede izdüşümü vardır. Bu sonuca göre Ehl-i hadîs'in Ehl-i re'ÿ hakkında sünnet düşmanı olduğu ve dini bozduğu iddiası asılsızdır. Hem Ehl-i hadîs perspektifinde taklit üzere gittiğinden konuyu anlamama ve büyük resmi görememe sorunu vardır. Ehl-i re'ÿ 'in ise yanlış anlayıp yanlış yorumlama tehlikesi vardır. Duygusallıkla konuda taraf tutup ona göre okuma hatası ise iki taraf için geçerlidir. Ehl-i re'ÿ 'in bu zaafının hal çaresi ise konu hakkında yeterli ve objektif bilgiye sahip olabilmesidir. Sonuç olarak Hz. Âişe Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Hz. Ali vb. sahâbenin meseleleri değerlendirmede ve hüküm istinbâtında re'ÿe başvurmuşlardı. Bu değerlendirmelerin bir kısmının Hz. Peygamber'in huzurunda olması veya ikrar etmesi de re'ÿ ve kıyas karşısındaki tutumunun müsbet olduğunu gösterir.

Kaynakça | References


- Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî et al. *Fadlû'l-î'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. ed. Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almaniyyü li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 2nd Ed., 2017.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ahmed Emin. *Fecrû'l-İslâm "İslam'ın Doğuşu."* çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınları, 1976.
- Aşıkkutlu, Emin. "'Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir' Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006), 33–66.
- Aydın, Abdullah - Ögüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali el-. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. ed. Mustafa Abdulkadir Ata. 14. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahîh-i Buhârî*.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Cu'fi. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 17. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Çan, Abdullah. *Hicrî İlk Üç Asırda Râvilerin Rey Sebebiyle Tenkide Uğraması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. critical ed. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Çetinkaya, Mehmet. *Sahih-i Buhari ve Mezhepler*. Ankara: İlahiyat, 1st Ed., 2023.
- Çetinkaya, Mehmet - Kubat, Mehmet. "Mihne ve Mezhepsel Etkileri". *İnönü University International Journal of Social Sciences* 13/1 (2024). <https://doi.org/10.54282/inijoss.1446040>
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. trans. İsmail Lütfî Çakan. 17. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî. *Kitâbü's-Sünen, Sunenu Ebû Davud*. ed. Muhammed Avvame. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Ebû Nuaym İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Yusuf, Yakub bin İbrahim. *Kitâbü'l-Harac*. trans. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 2. Basım, 1973.

- Erul, Bünyamin. "Sahâbenin Sünnet Anlayışı." *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 44/13-46. 2. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*. critical ed. Naim Zarzûr. 2. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Evezâî, Abdurraman b. Amr. *Sünen-i Evzâî*. trans. Pekcan Ali et al. Konya: Armağan Kitap, 2012.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: TDV Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. ed. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtûbî. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi vemâ yenbağî fi rivayetihî*. ed. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtûbî. *el-İntikâ fi fezâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şafiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit el-Kûfî*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr*. 15. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. 4. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Fezâilü's-sahâbe*. ed. Vasiyullah Muhammed Abbas. 2. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsned*. d. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid. 50. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed bin Ahmed. *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-envâ'*. ed. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn İmrânî, Muhammed b. Ali. *el-Enbâ fi târihi'l-hulefâ*. ed. Kâsım Sâmîrî. Kahire: Dâru'l-Ufuki'l-Arabiyye, 1st Ed., 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir. *İlamü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*. ed. Muhammed Abdüsselam İbrahim. 4. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* 2. ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım., 1999.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*.


- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-tarih Tercümesi*. çev. Ahmed Ağırakça. 10. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Seleflik/İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/473. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/94. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i re'ÿ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *Muvattaü'l-İmam Mâlik rivayetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. ed. Takıyyüddin en-Nedvî. 3. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-. *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18. Müessesetü Kurtubâ, 1994.
- San'ânî, Abdurrazzak b. Hemmam es-. *Musannef*. critical ed. Habîbü'r-Rahmân A'zamî. 12. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. 2. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Süleyman b. Salih es-Sinyan. *İstidrâku ba'di's-sahâbe mâ hufiye alâ ba'dihim mine's-sünen*. 2. el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi Medîneti'l-Münevvere, 2008.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Tefsirü't-Taberî=Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. critical ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-buhûsî ve'd-dirasâti'l-Ârabiyye ve'l-İslamiyye bi Darî Hecer, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selâme Ezdî Hacrî Mısırî. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. 10. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2021.
- Tahtacı, Hakan. "Fâtıma Binti Kays ve Rivayetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 249-262.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-. *Sünenü't-Tirmizi*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.

- Uludağ, Süleyman. “Makam”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/409–410. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Usmânî, Muhammed Taki. *Sünnet’in Bağlayıcılığı*. çev. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *el-İcâbe li-iradi ma istedrekethu Aişe ale’s-sahabe*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerinde Gençler ve Gençlik Teması Üzerine Bir İçerik Analizi Çalışması

Semra ÇİNEMRE |  0000-0002-2924-1129 | semra.cinemre@trabzon.edu.tr

Doç. Dr. | Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı | Trabzon, Türkiye

ROR : 04mmwq306

Öz

Bu çalışmada gerek gençliğin önemi, değeri ve türlü sorunlarla iç içe bir dönem olması gerekse hutbelerin önemli bir iletişim ve irşat aracı olması düşüncesi ile hutbelerde gençliğin nasıl konu edildiğini ortaya koymak ve böylece hutbelerin toplumun gençlerle ilgili hangi konularda aydınlatılmasına katkısı olduğunu irdelemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda nitel çalışma olarak planlanan makalede doküman analizi tekniği ile örnekleme alınan 2014 (son 6 ay)-2024 (ilk 6 ay) sürecini kapsayan 10 yıl içindeki 539 hutbe analiz edilmiştir. Veriler hem betimsel analiz hem de içerik analizi teknikleri ile çözümlenmiştir. On yıl içerisindeki hutbelerde genç kavramının mutlaka yer aldığı; bir yıl içerisindeki tüm hutbelerde kavramın en az 11, en fazla 57 kez geçtiği tespit edilmiştir. On yıl hutbeleri arasından 5 yılda birer hutbenin konusunun müstakil olarak gençlere/gençliğe tahsis edildiği görülmüştür. Hutbelerde gençlik ve gençler bir değer olarak ele alınmış; özellikle genç cemaat, içinde bulunduğu dönemin değerini ve bir fırsat olduğunu bilerek hayatını düzenlemesi noktasında irşat edilmiştir. Hutbelerde cemaat, gençliğin çeşitli karakteristik özellikleri ile ilgili sağlıklı ve kaynaklara uygun bir şekilde aydınlatılmıştır. Bu konudaki içeriklerin cemaat içerisinde yer alan gençlerin kendilerini tanıma ve anlamlandırılmalarına, ebeveynlerin ve toplumun diğer kesimlerinin ise gençleri anlamasına ve bu anlayış ile onlara yaklaşmasına katkı sunacağı, bunun da gençlerle ilişkilerin geliştirilmesine katkı sunacağı söylenebilir. Hutbelerde gençleri tehdit eden çeşitli sorunlar hakkında cemaat aydınlatılmış, özellikle ailenin gençlerin bu tür tuzaklara düşmemesi için yapması gerekenler ortaya konulmuştur. Bu sorunlar arasından en yoğun olarak FETÖ ve diğer din istismarcıları ile zararlı alışkanlıklar konularının işlendiği tespit edilmiştir. Gençlerin zararlı alışkanlıklara yönelmelerinde anne-baba sevgisinden veya aile şefkatinden uzak kalmaları da bir sebep olarak gösterilerek ailenin bu noktadaki sorumluluğuna işaret edilmiştir. Hutbelerde gençlerin değerleri, kişiliği ve dünyası ile ilgilenmek, gençleri anlamak, onlarla ilgilenmek ve onlara değer vermek, gençlerin din eğitimi ile ilgilenmek, gençleri tehdit eden tüm zararlı unsurlara karşı gençlere rehberlik etmek gibi temalarda topluma geniş bir içerikte çeşitli tavsiyeler, telkinler ve mesajlar verildiği tespit edilmiştir. Bu hutbelerde aile başta olmak üzere toplumun geneline gençleri korumaya dönük sorumlulukları açıkça belirtilmiştir. Hutbelerde Allah'a itaat ve ibadet eden, iffet ve hürmet değerlerine sahip, güzel ahlaklı bir genç profilinin örnek olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bu örneğin yanı sıra gençlere İslam âleminin ümidi oldukları gibi büyük bir sorumlulukları olduğu belirtilmiştir. Ancak hutbelerde gençlerin bunu nasıl gerçekleştirebilecekleri, bu özellikleri elde etmişlerse bunu nasıl muhafaza

edebileceklerine ilişkin yollar kendilerine gösterilmemiştir. Netice itibarıyla hutbelerin, aile başta olmak üzere toplumun genelini gençler ve gençlik hakkında farklı açılardan aydınlatmaya dönük içerikler barındırdığı sonucuna ulaşılabılır. Bununla birlikte çalışmada hutbelerin gençlik temasında bazı konuları ele almadığı tespit edilmiş olup hutbe içeriklerinin geliştirilmesine yönelik birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler


Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hutbe, Gençlik.

Atıf Bilgisi


Çinemre, Semra. “Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerinde Gençler ve Gençlik Teması Üzerine Bir İçerik Analizi Çalışması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 562-594. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.08>

Geliş Tarihi	28.08.2024
Kabul Tarihi	28.10.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Content Analysis Study on the Theme of Youths and Youth Period at Khutbahs of the Presidency of Religious Affairs

Semra ÇİNEMRE |  0000-0002-2924-1129 | semra.cinemre@trabzon.edu.tr

Assoc. Prof. | Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Religious Education |
Trabzon, Türkiye

ROR : 04mmwq306

Abstract

At this study, it is aimed to reveal how youth is discussed at khutbahs, considering the importance, value and problems of youth and the fact that khutbahs are an important means of communication and guidance, and thus to examine which issues related to youth the khutbahs contribute to enlightening the society. In line with this purpose, the article was planned as a qualitative study and 539 khutbahs were analyzed within the 10-year period covering the period 2014 (last 6 months) - 2024 (first 6 months) with document analysis technique. The data were analyzed with both descriptive analysis and content analysis techniques. It was determined that the concept of youth was definitely included at the khutbahs in the 10 years sampled; the concept was mentioned at least 11 and at most 57 times in all khutbahs in a year. It was observed that among the 10 years of khutbahs the subject of one khutbah was allocated to youth in 5 years. At the khutbahs youth and young people were treated as values; especially the young congregation was guided to organize their lives by knowing the value of the period they were in and that it was an opportunity. At the khutbahs society is enlightened about various characteristic features of youth in a healthy and resource-based manner. It can be said that the content on this subject will contribute to the young people in the community to know and make sense of themselves, and to the parents and other segments of the society to understand the young people and approach them with this understanding, which will also contribute to the development of relationships with the young people. At the khutbahs society was enlightened about various problems that threaten young people, and especially what families should do to prevent young people from falling into such traps was revealed. Among these problems, it was determined that the most intense topics were FETÖ and other religious exploiters and harmful habits such as drugs. The fact that young people are far from parental love or family affection is also cited as a reason for them to turn to harmful habits, and the responsibility of the family in this regard is pointed out. It has been determined that in the khutbahs, various recommendations, suggestions and messages are given to the society in a wide range of themes such as being interested in the values, personality and world of young people, understanding young people, caring for them and valuing them, dealing with the religious education of young people, and guiding young people against all harmful elements that threaten young people. In these khutbahs, the responsibilities of the family and society in general to protect young people are clearly stated.

In the khutbahs, it is seen that the profile of a young person who obeys and worships Allah, has the values of chastity and respect, and has good morals is presented as an example. In addition to this example, it is stated to the young people that they are the hope of the Islamic world and that they have a great responsibility. However, in the khutbahs, the young people are not shown how they can achieve this and how they can maintain these characteristics if they have acquired them. As a result, it can be concluded that the khutbahs contain content aimed at enlightening the society in general, especially the family, about young people and youth from different perspectives. However, it was determined in the study that the khutbahs did not address some issues in the youth theme and some suggestions were made for the development of the khutbahs contents.

Keywords

Religious Education, Common Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Khutbah, Youth Period.

Citation

Çinemre, Semra. "Content Analysis Study on the Theme of Youths and Youth Period at Khutbahs of the Presidency of Religious Affairs". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 562-594. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.08>

Date of Submission	28.08.2024
Date of Acceptance	28.10.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Genç bir nüfusa sahip olan Türkiye’de, Birleşmiş Milletlerin 15-24 yaşlarını kapsayan genç tanımı esas alınarak 2023 yılı sonu itibarıyla nüfusun %15,1’ini gençlerin oluşturduğu raporlanmıştır.¹ Bununla birlikte Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi’nde Türkiye şartları göz önüne alındığında gençlik politikalarının hedef grubunun 14-29 yaş aralığında bulunan bireyler olarak kabul edildiği belirtilmektedir.² Bu durumda 25-29 yaş grubu da genç nüfusa dahil edildiğinde Türkiye nüfusunun %23’ünü gençlerin oluşturduğu görülmektedir.³ Bu bakımdan Türkiye’nin önemli bir değere sahip olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Nitekim gençliğin tanımı değişse de insan hayatının en önemli dönemlerinden biri olduğu ve hangi toplum için söz edilirse edilsin, her zaman bir değer olarak kabul gördüğü gerçeği değişmemektedir.⁴ Bu değer gençliğin, toplumun bugünü ile yarınları arasındaki tek gerçek köprü olmasından ileri geldiği söylenebilir.⁵ Genç, kendi geleceği ile ilgili hedeflerini ortaya koyarken toplum da gençliği, kendi devamının sağlanması bakımından geleceği olarak görür. İşte bu karşılıklı beklentinin bulunduğu ortak nokta, gençliğin hem kendisi hem de toplum için “gelecek” ifade etmesidir.⁶

Gençlik, bir taraftan dinamik ve idealist niteliklerinden dolayı olumlu bağlamlarda ele alınırken öte taraftan karmaşık ve sorunlu bir dönem olarak da anlaşılmaktadır.⁷ Araştırmalara göre gençler gerek içinde buldukları dönemin özellikleri gerekse modern çağda yaşanan hayat tarzı ve diğer bazı nedenlerle; uyum sorunları, kimlik arayışı ve krizi, aile ve sosyal çevreyle çatışma, bağımlılık, ekonomik sorunlar, sınav ve gelecek kaygısı, dinî şüphe, suçluluk ve günahkârlık duygusu gibi çeşitli sorunlar yaşayabilmektedir.⁸ Gençlik sorunları; kişilik sorunları, çevrenin ve arkadaş çevresinin yol açtığı sorunları, iletişim ve medyanın yol açtığı sorunları, psiko-sosyal sorunları, eğitim sorunları ve inanç/manevi

¹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *İstatistiklerle Gençlik, 2023* (Erişim 10 Ağustos 2024).

² Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi, *Resmî Gazete* 28541 (27 Ocak 2013).

³ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *İstatistik Veri Portalı* (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁴ Mustafa Koç, “Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2004), 231-233; Aylin Görgün Baran, “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 8.

⁵ Vehbi Bayhan, *Genç Kimliği* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2002), 18.

⁶ Görgün Baran, “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, 8.

⁷ Görgün Baran, “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, 23

⁸ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 157; Yasin Yiğit, “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”, *İslam, Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Karasaliş, İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/3 (2022), 917; Salih Aybey, “Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 959.

sorunları olarak da tasnif edilmektedir.⁹ Gençliğin sorunlarla anılan özellikleri, Türkiye'nin gençlere ilişkin politika ve hedeflerinin belirlenmesine de yansımış görünmektedir. Bu bağlamda örneğin 1982 Anayasasının gençlikle ilgili olan 58. Maddesinde devletin, bölünmez bütünlüğünü ortadan kaldırmayı amaç edinen görüşlere karşı gençliğin yetişme ve gelişmelerini sağlayıcı tedbirleri alacağı ve gençleri alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, suçluluk, kumar ve benzeri kötü alışkanlıklardan ve cehaletten korumak için gerekli tedbirleri alacağı belirtilmektedir.¹⁰ Anayasanın yanı sıra gençler, 12. Kalkınma Planı (2024-2028)¹¹ ve 2024 Yılı Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programı¹² gibi üst politika belgelerinde önemli bir gündemi oluşturmaktadır. Bu belgelerde gençlik hem ayrı bir başlıkta hem de çeşitli başlıklarda farklı bağlamlarda ele alınmış ve gençlik üzerine çeşitli amaç, politika ve tedbirler ile bu konuda çalışmalar yürütmek üzere sorumlu kılınan / iş birliği yapılacak kurum ve kuruluşlar ortaya konulmuştur. Bu kurumlardan biri de Diyanet İşleri Başkanlığıdır (DİB).

Türkiye'nin üst politika belgelerinde DİB'e gençlerin manevi ve ahlaki değerlere sahip bireyler olması ve “*Nitelikli din hizmetleri ile toplumun birlik, beraberlik, barış ve huzur içinde manevi bütünlüğüne katkı sağlanacak, yaygın din eğitimi toplumun tüm kesimlerine ulaştırılacaktır.*”¹³ hedefi kapsamında sorumluluk yüklenmiştir. Literatürde de gençlik döneminde karşılaşılabilecek sorunların olumsuz etkilerinin giderilebilmesi için mânen güçlü bir gençliğin yetiştirilmesinin önemine dikkat çekilmektedir.¹⁴ Bu bağlamda DİB de gerek Türkiye'nin üst politika hedefleri ve o doğrultuda kendisinin belirlediği stratejik hedefleri¹⁵ çerçevesinde gerekse ilgili kanunun¹⁶ kendisine yüklediği sorumluluklar gereğince gençlere yönelik çeşitli çalışmalar yürütmektedir. Bu çalışmalar Kur'an kursu ve cami içi hizmetlerinin yanı sıra cami dışında da geniş bir çeşitlilik arz etmektedir.¹⁷

Gençlik döneminin önemi ve değeri ortadadır. DİB'in de stratejik amaçları ve hizmetlerine bakıldığında gençliğe ehemmiyet verdiği görülmektedir. Bununla birlikte

⁹ Aybey, “Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi”, 959.

¹⁰ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmî Gazete* 17863 (18 Ekim 1982), Kanun No. 2709, md. 58.

¹¹ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, “On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028)” (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹² 2024 Yılı Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programı, *Resmî Gazete* 32350 (Mükerrer) (25 Ekim 2023).

¹³ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, “On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028)”, 189.

¹⁴ Aybey, “Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi”, 960; Yiğit, “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”, 318.

¹⁵ bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Stratejik Plan 2024-2028”. (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 3.

¹⁷ bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi” (Erişim 8 Ağustos 2024).

gençlik konusunun, en önemli irşat hizmetlerinden biri olan hutbelerdeki yeri henüz araştırılmış değildir. Literatürde bir taraftan (dinî) bir iletişim aracı olarak kabul gören, diğer taraftan da yaygın eğitim vasıtası olarak kabul edilen¹⁸ hutbelerin salt bir dinî metin olmayıp aynı zamanda toplumu farklı alanlarda bilinçlendirmeyi ve aydınlatmayı amaç edinen araç olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Bu bağlamda hutbelerin en temel hedeflerinden birinin cemaat üzerinde dinî anlamda olumlu etkiler bırakmak olduğu,²⁰ insanların dinî tutum ve davranışlarını hutbeler sayesinde değiştirip geliştirdikleri belirtilmekte,²¹ hutbelerin dinî fonksiyonlarının yanı sıra bireylerin zihinsel yapısının değişiminde de rol oynadığı²² ve toplumsal bütünleşme, sosyal kalkınma ve toplumun yönlendirilmesi gibi konularda da önemli görevleri bulunduğuna dikkat çekilmektedir.²³ Bu önemli fonksiyonları açısından bakıldığında yoğun bir genç nüfusa sahip olan Türkiye’de hem hutbelere muhatap olan gençler açısından hem de gençlerle bir arada yaşayan toplumun geri kalanı için hutbelerde gençlerin ve gençliğin konu edilmesi önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Zira Türkiye’de vakit namazlarına nazaran Cuma ve bayram namazlarına katılıp hutbelere muhatap olan kişi sayısı yüksektir. SEKAM tarafından 2013 yılında Türkiye’de yaşayan 15-28 yaş arasından 5541 kişiye ulaşılan *Türkiye’de Gençlik* araştırmasında genç erkeklerin %56,6’sının düzenli olarak Cuma namazı kıldıkları, ara sıra sıklığında Cuma namazı kılanların oranının %30,6 olduğu tespit edilmiştir.²⁴ DİB’in 2014 yılında yayımladığı *Türkiye’de Dini Hayat* araştırmasında ise ülke genelinde erkeklerin %57,4’ünün Cuma namazını her zaman kıldığı, bayram namazını her zaman kılanların oranının ise %77,1 olduğu ortaya konulmuştur.²⁵ İlgili raporların üzerinden uzun zaman geçmiş olduğu için günümüzdeki (2024) oranlar farklılık arz edebilir. Bununla birlikte raporlar yine de Cuma ve bayram namazına katılımın yüksek olduğuna ilişkin fikir verir niteliktedir. Kısaca, Cuma ve bayram namazlarında hutbelerle toplumun birçok kesiminden

¹⁸ Umur Kaya, “2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 226.

¹⁹ Murat Kılıç, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet ile Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (2017), 137.

²⁰ Ahmet Onay, “Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 3.

²¹ Şükrü Keyifli, “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”, *EKEV Akademi Dergisi* 55 (2013), 80.

²² Niyazi Usta, “Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Hutbe ve Vaazların Zihniyet Değişimine Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme)”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1/468-473.

²³ Recai Doğan, “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 491.

²⁴ Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye’de Gençlik - Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2013), 341.

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 51, 57.

geniş kitlelere dini, ahlaki ve toplumsal temalar başta olmak üzere çeşitli temalar üzerine hitap edilebilmesi halkın farklı konularda aydınlatılması için önemli bir fırsattır. Bu durum gençlik teması için de geçerlidir.

Literatürde hutbelerde gençlik temasını konu edinen bir çalışma tespit edilmemiştir. Hutbeleri belli temalar açısından ele alan çalışmalarda ise; hutbelerde çevre eğitimi,²⁶ kadın söylemi,²⁷ değerler eğitimi,²⁸ birlikte yaşama söylemi,²⁹ İslam iktisadı söylemi³⁰, din istismarı³¹ ve Fatımi hutbelerinin eğitim açısından incelenmesi³² gibi çeşitli konuların incelendiği görülmektedir. Gerek gençliğin önemi, değeri ve türlü sorunları olması gerekse hutbelerin önemli bir iletişim ve irşat aracı olması düşüncesi ile bu çalışmada hutbelerde gençliğin ve gençlerin nasıl konu edildiğini ortaya koymak ve böylece hutbelerin toplumun gençlerle ilgili hangi konularda aydınlatılmasına katkısı olduğunu irdelemek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın temel problemi şu şekilde belirlenmiştir: “Gençlik konusu Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan hutbelere nasıl yansımıştır?”

Çalışmada cevap aranan alt sorular şunlardır:

- Hutbelerde gençlik teması ele alınmış mıdır?
- Hutbelerde gençlik teması ne sıklıkta yer almıştır?
- Gençlik ve gençler hangi bağlamlarda, nasıl ele alınmıştır?
- Hutbelerde gençlere hitap edilen içerikler var mıdır?
- Hutbelerde gençlere nasıl hitap edilmektedir?
- Hutbelerde gençliğe/gençlere ilişkin ne tür içerikler işlenmiştir?
- Hutbelerin, toplumun gençlerle ilgili hangi konularda aydınlatılmasına katkısı vardır?

²⁶ Mehmet Demir, “Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu” *İnsan ve Toplum* 2/3 (2012), 5-31.

²⁷ Zekiye Demir, “Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 95-118.

²⁸ Hüseyin Kaygın - İslam Yokuş, “Yaşam Boyu Değerler Eğitimi Kurumları Olarak Camiler: Hutbelerde Değerler Eğitimi”, *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015).

²⁹ İslam Can, “Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği”. *SEFAD* 38 (2017), 507-532.

³⁰ Ali İhsan Er- Mücahit Özdemir, “İslam İktisadı Söylemlerinin Cuma Hutbelerindeki Yeri”. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019), 150-169.

³¹ Semra Çinemre, “Yaygın Din Eğitiminin Toplum Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme”, *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 329-358.

³² Münir Ecer - Eyüp Şimşek, “Fâtımî Hutbelerinin Eğitim Açısından İncelenmesi: Bir İçerik Analizi Çalışması”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 1-30.

- Hutbeler gençlerin/gençliğin hangi sorunlarına çözüm sunar niteliktedir?

Çalışmada bu sorulara bulunan cevaplarla hem hutbelere muhatap olan gençlerin hem de toplumun geri kalanının hangi temalarda, nasıl irşat edildiğini ve gençliğin hangi sorunlarına yönelik ne tür içeriklerin ele alındığını tespit etmek mümkün olacaktır. Çalışmanın, ortaya koyduğu sonuçlarla her zaman güncelliğini ve değerini koruyan gençlik konusunda hutbe içeriklerinin geliştirilmesine katkı sunması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Nitel araştırmanın benimsendiği bu makalede doküman analizi yolu tercih edilmiştir. Doküman analizi, bir veri toplama aracı olmasının yanı sıra bağımsız bir nitel araştırma deseni olarak da kabul edilmektedir.³³ Doküman analizinde, araştırılması hedeflenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren materyaller analiz edilerek veri sağlanmaktadır.³⁴ Bu materyaller yazılı, görsel ve dijital olabilir.³⁵ Bu makalede, DİB'in resmî internet sitesinde yayımladığı hutbe metinleri doküman olarak alınmış ve incelenmiştir.

1.2. Örneklem

Araştırmanın örnekleme, amaçlı örnekleme türlerinden ölçüt örnekleme tekniği ile belirlenmiştir.³⁶ Bu çalışmada belirlenen ölçüt, araştırılan konuda mevcut durumun tespiti yapılarak ortaya öneriler koyabilmek açısından örneklemin güncel olmasıdır. Bu bakımdan araştırmanın güncellik ilkesine uygunluğunu sağlamak açısından son 10 yıl içerisinde yayınlanan tüm bayram ve cuma hutbeleri örnekleme alınmıştır. Buna göre 2014 (son 6 ay)-2024 (ilk 6 ay) arasındaki 539 hutbe araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır.

1.3. Araştırma Süreci

Araştırmanın verileri, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü resmi internet sayfasından³⁷ toplanmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleri ile yorumlanmıştır.³⁸ Çalışmanın *Hutbelerde Genç/Gençlik Konusunun Yer Alma Sıklığı ve Hutbelerde Gençlere Yönelik Hitaplar* başlıklarında hutbelerde bir yıl içerisinde genç

³³ Ramazan Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 240-241.

³⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).

³⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

³⁶ Bk. Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 238.

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Yayınlarımız/Hutbeler" (Erişim 7 Temmuz 2024).

³⁸ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224-227.

kavramının geçme sıklığı, bir yılda kaç farklı hutbede geçtiği, gençliğin müstakil olarak konu edildiği hutbeler ve gençliğe yönelik hitaplar çerçevesinde betimsel analiz sonuçları sunulmuştur. Ancak çalışmada daha kapsamlı sonuçlar ortaya koymak amacıyla içerik analizi de yapılmıştır. İçerik analizinde kitaplar, gazete ve dergiler, resmî belgeler, filmler, video kayıtları, fotoğraflar vb. materyaller çeşitli açılardan incelenebilmektedir.³⁹ İçerik analizi ile amaç, ilk bakışta göze çarpan yanları aşmayı sağlayan, daha anlamlı ve derin bir okuma anlamına gelen “ikinci dereceden bir okuma” yapılmasıdır.⁴⁰ Böylece metinlerdeki içeriğin ne anlama geldiğini, temel vurgusunun ne olduğunu ortaya çıkarmak ve bu bağlamda yorumlamak amaçlanmaktadır.⁴¹ İçerik analizi süreci, bir dizi aşamadan oluşmaktadır. Bu süreçte temaların geliştirilmesi ve kodlama önemli bir aşamadır.⁴² Kodlama çalışmasında hutbelerde “genç-”, “genc-” sözcüklerinin geçmesi dikkate alınarak açık kodlama yolu takip edilmiştir. Kodlamaya genellikle cümleler ve paragraflar temel oluşturmaktadır.⁴³ Bu çalışma için de kodlamada cümleler esas alınmıştır. Buna göre “genç-”, “genc-” sözcüklerinin geçtiği cümleler kod olarak belirlenmiş ve kısa alıntılarla tablolara işlenmiştir. Analiz kategorilerinin belirlenmesinde ise öncelikle rastgele iki yılın hutbeleri ön incelemeden geçirilmiştir. Bu incelemede içeriklerin yoğunlaştığı muhtevalar dikkate alınarak temel analiz kategorileri çıkarılmıştır. Ardından, bu kategoriler dikkate alınarak örnekleme alınan tüm hutbeler tek tek incelenerek tablolara işlenmiştir. Bundan sonra, her kategori kapsamında elde edilen veriler tekrar gözden geçirilerek kapsayıcı temalar oluşturulmuş ve veriler bu temalara göre tasnif edilmiştir. İçerik analizinde belirsiz temalar güvenilirliği azaltmakta olduğundan⁴⁴ temaların açık-seçik olması önem arz etmektedir. Bu noktada bu çalışmanın kategori ve temalarının belirlenmesinde iç homojenlik ve dış heterojenlik kriterleri gözetenmiştir. Bu kapsamda, kategori ve tema isimlerinin bütüncül ve kapsamlı olması sağlanmıştır. Tema ve kategorilerin ise birbirini kapsamaması ve çakışmamasına dikkat edilmiştir. Son analiz sisteminde herhangi bir kategoriye ve temaya atanamayan veri kalmamıştır. Ortaya çıkan dört içerik analizi kategorisi şunlardır: 1) Gençlik Olgusunun Ele Alındığı Bağlamlar, 2) Gençlerin Ele Alındığı Bağlamlar, 3) Topluma Gençlerle İlgili Çeşitli Tavsiyeler, Telkinler ve Mesajlar, 4) Gençlere Kur’an ve Sünnetten Örnek Olarak Sunulan Genç Rol Modeller.

³⁹ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge, 7. Baskı, 2. Cilt, (Ankara: Yayın Odası, 2006), 466.

⁴⁰ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar* 3. Baskı (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 8.

⁴¹ Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013), 179.

⁴² Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*, 2; Yıldırım-Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227-228.

⁴³ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 233.

⁴⁴ Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, 187.

Son olarak, araştırmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemlidir.⁴⁵ Bu çalışmada bunu sağlayabilmek açısından hutbelere analiz birimi olarak alınan cümleler tablolara kod olarak işlenmiştir. Bununla birlikte makalenin azami sözcük sayısını aşmamak amacıyla (...) şeklinde içeriği kısaltma ve hutbenin konuya ilişkin en önemli kısmını sunma yoluna gidilmiştir.

2. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde öncelikle ilk iki başlıkta betimsel analize ilişkin bulgular sunulacak, sonraki başlıklarda ise içerik analizine ilişkin bulgulara yer verilecektir.

2.1. Hutbelere Genç/Gençlik Konusunun Yer Alma Durumu

Örneklem olarak seçilen yıllara göre hutbelere genç kavramının geçme sıklığı ile hutbe konusunun müstakil olarak gençlere/gençliğe tahsis edilme durumu Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Hutbelere Gençlerin/Gençliğin Kavram ve Hutbe Konusu Olarak Yer Alma Durumu

Yıllar	Kavram Olarak Geçme Sıklığı	Kaç Farklı Hutbede Geçtiği	Konu Olarak İşlendiği Hutbeler
2014 (Son 6 ay)	19	3	Arşın Gölgesindeki Gençlik
2015	20	14	-
2016	17	12	-
2017	14	8	-
2018	57	14	En Büyük Zenginliğimiz Gençlerimiz
2019	24	19	-
2020	11	10	-
2021	22	11	Gençlerimiz; En Büyük İmkân ve Zenginliğimiz
2022	38	14	Arşın Gölgesinde Korunmakla Müjdelenen Genç
2023	28	9	Gençlerimiz, Milli ve Manevi Değerlerimizin Emanetçisidir
2024 (İlk 6 ay)	17	7	-
Toplam	267	121	5

Tablo 1’e bakıldığında; 10 yıl içerisindeki hutbelere genç kavramının mutlaka yer aldığı; bir yıl içerisindeki tüm hutbelere kavramın en az 11, en fazla 57 kez geçtiği görülmektedir. 2014 yılından 2024 yılına gelinceye dek hutbelere kavramın geçme

⁴⁵ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 258, 270.

sıklığında periyodik bir artış ya da azalma olmadığı tespit edilmiştir. Kavramın kaç farklı hutbede geçtiği bilgisi ise genç kavramının belli başlı hutbelere yoğunlaşma veya çeşitli hutbelere dağılma durumunu göstermektedir. Tablo 1'e bu açıdan bakıldığında genç kavramının 19 farklı hutbe ile en fazla 2019 yılında konu edildiği görülmektedir.

Örnekleme alınan 10 yıl hutbeleri arasında beş yıl içerisinde birer hutbenin konusunun gençlere/gençliğe tahsis edildiği görülmektedir. 2021 yılından itibaren üç yıl art arda yıl içerisindeki bir hutbede gençler/gençlik konu edilmiştir. Hutbelerin tarihlerine bakıldığında ise; yalnızca 19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı münasebetiyle bu hutbede gençlerin konu edildiği anlaşılmaktadır. Diğer tarihlerin belirlenmesinde ise hususi bir özellik dikkat çekmemektedir. Hutbelerin başlıklarına bakıldığında; iki kez gençlerin en büyük zenginlik olduğu, iki kez gençlerin arşın gölgesinde korunmakla müjdelendiği, bir kez de gençlerin milli ve manevi değerlerin emanetçisi olduğu vurgusu görülmektedir.

2.2. Hutbelerde Gençlere Yönelik Hitaplar

Hutbelerde bizzat gençlere yönelik hitap ifadeleri tespit edilmiş olup Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Hutbelerde Gençlere Yönelik Hitaplar

Hitap İfadesi	Hutbe Başlığı
Sevgili Gençler! (iki kez)	Arşın Gölgesindeki Gençlik
Genç Kardeşlerim!	Arşın Gölgesindeki Gençlik
Genç Kardeşim!	Mevlid-i Nebi
Sevgili Genç Kardeşim!	Gençlerimiz: En Büyük İmkân ve Zenginliğimiz
Genç Kardeşim!	Gençlerimiz: En Büyük İmkân ve Zenginliğimiz
İstiklal ve İstikbalimizin Teminatı	
Sevgili Gençler!	Bir Yuva Kuralım
Genç Kardeşim!	
Genç Kardeşim!	Arşın Gölgesinde Korunmakla Müjdelenen Genç
Sevgili Gençler!	Haydi Namaza! Haydi Kurtuluşa!
Saygıdeğer Genç Kardeşim!	Gençlerimiz, Milli ve Manevi Değerlerimizin Emanetçisidir

Tablo 2'ye bakıldığında, örnekleme alınan 10 yılın hutbeleri içerisinde farklı beş yıl içerisindeki yedi hutbede 11 kez bizzat gençlere hitap ifadesinin kullanıldığı, gençlere hitap edilen dört hutbenin konusunun tamamen gençliğe tahsis edildiği görülmektedir. Bu hitaplarda çoğunlukla, yakınlık çağrısını veren “Genç Kardeşim” ifadesi kullanılmıştır. Dört kez kullanılan “Gençler” hitabının ise nispeten mesafeli bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu ifadelerle birlikte kullanılan “sevgili” sözcüğü de yine samimiyet uyandıran bir ifadedir. Netice itibarıyla gençlere yönelik kullanılan hitap dilinin yakınlık ve samimiyet uyandıran ifadeler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte 10 yıl içerisinde yalnızca yedi hutbede gençlere hitap edilmesi, gençler/gençlik konusunda daha ziyade cemaatin gençler dışındaki kesimine hitap edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda,

gençlerin/gençliğin ele alındığı tespit edilen hutbelerdeki diğer bazı hitap ifadeleri şunlardır: Kardeşlerim!, Değerli Büyükler!, Aziz Müminler!, Muhterem Müslümanlar!, Değerli Anne-Babalar!, Kıymetli Anne Babalar!. Bu hitaplardaki hutbelerde hangi konulara odaklanıldığı ise bir sonraki başlıktan itibaren içerik analizi ile ortaya konulmuştur.

2.3. Gençlik Olgusunun Ele Alındığı Bağlamlar

İncelenen hutbeler içerisinde bazı hutbelerde başlı başına gençlik olgusunun ele alındığı görülmüştür. Bu kategorideki hutbe içerikleri Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Gençlik Olgusunun Ele Alındığı Bağlamlara İlişkin İçerik

Tema	Kod
Nerede/Nasıl Geçirildiğinin Önemli Olması	“İnsanoğlu kıyamet gününde şu beş şeyden hesaba çekilmedikçe Rabbinin huzurundan bir yere kımlıdayamaz: (...) gençliğini ne şekilde yıprattığından (...) (2014-2017, 2020, 2022, 2023)
	“Beş şey gelmeden önce beş şeyin değerini iyi bil; (...) ihtiyarlktan önce gençliğin (...)” (2014-2018, 2021)
	Gençliğimizin şükürü, sahip olduğumuz enerjiyi hak, hakikat, adalet ve insanlığa hizmet uğrunda tüketmektir. (2015)
	(...) ibadet etmeyi, iyi işler yapmayı gençlikten sonraya ertelemek gibi bir yanlışın içine (...) (2016)
	Mümin, gençliğini nerede ve nasıl harcadığından sorguya çekileceği bilinciyle hareket etmeli (...) (2018)
	Genç, (...) olduğumuz günleri iyi değerlendirelim. (2018)
	Gençlik enerjini Rabbinin rızasına uygun işlerde harcamalı, Peygamberini rehber ve model almalısın. (2018)
	Dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmanın, yorulmaksızın çalışarak iyiliği çoğaltmanın zamanıdır. (2018)
	Gençliğin önemini, (...) şükürünü idrak edebilişsek ne mutlu bize! (2019)
	(...) gençliğin önemini, (...) şükürünü idrak edelim. (2020)
	Gençlik iyi değerlendirildiğinde kişiye dünya ve ahiret saadetini kazandıracak, aksi halde ise pişmanlıkla anılan yıllara dönüşecektir. (2021)
	Gençliğin de bize emanet olarak verildiğini unutmayalım. (2022)
	Gençliğimizi nerede ve nasıl geçirdiğimize dikkat edelim. (2022)
	(...) çağını Rabbimizin rızasına uygun olarak yaşayalım. (2022)
Hayatın Önemli/Değerli Bir Dönemi Olması, Bir Nimet Olması	(...) en değerli / büyük nimetlerden biri de gençliktir. (2022) (2023)
	Ömrün en verimli ve değerli çağıdır. (2018)
	(...) ömür sermayenin en bereketli yıllarını yaşıyorsun. (2018)
	Gençlik, insan ömrünün baharıdır. (2021)
	(...) şimdi hayatının en kıymetli anındasın. (2021)
Gençliğin Gelişimsel Bazı Özellikleri	Gençlik, (...) ömrün en verimli dönemidir. (2022)
	Bedeni, ruhu, benliği, düşünceleri sürekli değişir. (2022)
	Hayata dair ne varsa hepsini sorgular. Buna kendisi de dâhildir. (2022)
	Çünkü hayatı anlamlandırmaya ihtiyacı vardır onun. Eleştirmesi, karşı çıkması, direnmesi, sınırlamaya gelememesi hep bu yüzdendir. (2022)

	Gençlik, fiziksel, ruhsal ve duygusal değişim yaşadığımız, karakter ve kişiliğimizin geliştiği bir çağdır. (2023)
	İnsan, geleceğini büyük oranda gençlik döneminde şekillendirir. Edep ve ahlak, sevgi ve saygı, sabır ve yardımlaşma gibi erdemler bu dönemde belirginleşir. (2023)
Hayallerin, Heyecanın, Merak ve Arayışın En Yoğun Olduğu Dönem Olması	Gençlik; hayallerin, heyecanın, merak ve arayışın en yoğun olduğu dönemdir. (2018)
	Hayallerin ve fikirlerin yeşerip geliştiği, güç ve heyecanın zirvede olduğu dönemdir. (2021)
	Gençin sınırsız hayalleri, tükenmek bilmeyen enerjisi vardır. (2022)

Tablo 3'e bakıldığında başlı başına gençlik olgusunun ele alındığı içerikte en yoğun olarak gençliğin nerede/nasıl geçirildiğinin önemli olması üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunu takiben gençliğin hayatın önemli/değerli bir dönemi olması ve bir nimet olması üzerinde durulduğu, gençliğin gelişimsel bazı özelliklerinin ele alındığı ve gençlikte hayallerin, heyecanın, merak ve arayışın yoğun olduğuna temas edildiği görülmektedir.

Gençliğin *hayatın önemli/değerli bir dönemi olması, bir nimet olması* temasında genellikle kısa ifade ve cümlelerle gençliğin ömrün en verimli, önemli, değerli, bereketli dönemi ve bir nimet olduğunun ele alındığı görülmektedir. Bu içerikte gençliği tanıtan ifadeler de yer verilmiş, gençlere hitaben ömrün en verimli yıllarını yaşadıkları şeklinde ifadeler de kullanılmıştır. Gençliğin *nerede/nasıl geçirildiğinin önemli olması* temasında ise; farklı yıllardaki hutbelerde kişinin kıyamet gününde gençliğini ne şekilde yıpratıldığından hesaba çekileceğini ve bu dünyada da ihtiyarlık gelmeden önce gençliğin kıymetini bilmesi gerektiğini konu edinen iki hadisin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Gerek bu hadislerde gerekse bu temanın genelinde yer alan hutbelerde gençliğin hem bu dünya hem de ahiret açısından nasıl geçirildiğinin önemli olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda gençliğin, enerjinin yoğun olduğu ve şükürünün eda edilmesi gereken bir dönem olması vurgusu göze çarpmaktadır. Bu enerjinin de “hak, hakikat, adalet ve insanlığa hizmet uğrunda”, “Rabbinin rızasına uygun işlerde”, “Peygamberini rehber ve model” olarak kullanılması gerektiği vurgulanmıştır. Kısaca insan hayatı için büyük bir değer olan gençliğin, bir fırsat olmasına işaret edilerek bu fırsatın iskanmaması gerektiği, aksi halde bu dünyada pişmanlık, ahirette de hüsrana karşılaşmanın söz konusu olduğu açıkça ortaya konulmuştur. Bu iki tema, literatürde de vurgulanan gençliğin önemi, değeri konularındaki içeriklerle paralellik arz etmektedir.⁴⁶ Bu anlamda, bu içerikteki hutbelerle özellikle genç cemaatin, içinde bulunduğu dönemin değerini ve bir fırsat olduğunu bilerek hayatını düzenlemesi noktasında aydınlatıldığı söylenebilir.

Bir sonraki temada ise gençliğin; bedensel, ruhsal, duygusal açılardan ve düşünce yapısı itibarıyla sürekli değişimlerin gerçekleştiği bir dönem olduğu ele alınmıştır. Bu dönemde

⁴⁶ krş. Görgün Baran, “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, 8; Koç, “Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri”, 231-233; Bayhan, *Genç Kimliği*, 18.

gençlerin eleştiri ve sorgulamalarının olması, sınırlamalara gelememesi hayatı anlamlandırma ihtiyacı ile açıklanmıştır. Gençliğin dönemsel özelliklerinin ortaya konulduğu bu açıklamaların cemaat içerisinde yer alan gençlerin kendilerini tanıma ve anlamlandırmalarına, ebeveynlerin ve toplumun diğer kesimlerinin ise gençleri anlamasına ve bu anlayış ile onlara yaklaşmasına katkı sunacağı söylenebilir. Nitekim literatürde de gençlerin kendilerine göre yaşadıkları en önemli sorunlardan birinin aile tarafından anlaşılammak olduğu tespit edilmiştir.⁴⁷ Yine literatürde gençlerin bu sorgulamalarından sağlıklı bir din anlayışının ortaya çıkabilmesi için gençlerin dini sorgulama ve tutumlarının anlayışla karşılanması ve onlara sevgiyle yaklaşılması gerektiği belirtilmektedir.⁴⁸ Bu tema kapsamında gençlik döneminde karakter ve kişiliğin geliştiği, temel değerlerin belirginleştiği, kişinin geleceğinin şekillendiği gibi konular da ele alınmıştır. Bunlar da yine literatür doğrultusunda içeriklerdir.⁴⁹ Bu kategorinin son temasında gençlik; hayal, heyecan, merak ve arayış, enerji ve güç kavramları ile karakteristik özellikleri ortaya konulmuştur. Bunlar da gençliğin doğal özellikleri olup gençlerin anlaşılması ve anlayışla karşılanmasına katkı sunacak içerikler olarak değerlendirilebilir. Bu içerikler de literatür doğrultusundadır. Nitekim gençlik; heyecan, sabırsızlık, özgürlük arayışı, hareketlilik ve kişisel bağımsızlık gibi pek çok psikososyal özelliği içeren bir dönem olarak ele alınmaktadır.⁵⁰ Kısaca cemaatin, hutbelerle gençliğin çeşitli karakteristik özellikleri ile ilgili sağlıklı ve kaynaklara dayalı bir şekilde aydınlatıldığı belirtilmelidir.

2.4. Gençlerin Ele Alındığı Bağlamlar

İncelenen hutbeler içerisinde bazı hutbelerde başlı başına gençlerin ele alındığı görülmüştür. Bu kategorideki hutbe içerikleri Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Gençlerin Ele Alındığı Bağlama İlişkin İçerik

Tema	Kod
Günümüzde Gençleri Tehdit Eden Bazı Sorunların Olması	(...) nice genç, bağımsızlık, cehalet, şiddet ve terörün yolunda savrulup yok olmaktadır. (2015) (2018)
	Tüketim çılgınlığı, haz ve eğlence kültürü teşvik edilerek başta gençlerimiz olmak üzere (...) yozlaştırılmaya çalışılmaktadır. (2015)
	(...) gençler değerlerinden koparılmıştır. (2016)
	Gençlerimizi tehdit eden bir diğer problem, zararlı akımlar ve zehirli ideolojilerdir. (...) gençlerimiz, hain şebekelerin ağına kolayca

⁴⁷ SEKAM, *Türkiye'de Gençlik - Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 143.

⁴⁸ bk. Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", *Şarkiyat* 12/4 (2020), 1104.

⁴⁹ krş. Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", 231-233; Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", 1097-1099.

⁵⁰ Ömer Miraç Yaman, "Türkiye'de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme" *Alternatif Politika* 5/2 (2013), 35-36.

	düşmektedir. (2018)
	Onların ümit ve ideallerini çalmak, heyecan ve enerjilerini istismar etmek isteyen hain eller vardır. (...) (2018)
	(...) toplumsal bir yozlaşma gerçekleşir; (...) gençcik yavruların fitratı bozular. (2018)
	Genç nesillerimiz için en önemli tehlikelerden biri de hayatın anlamını, var oluşun gayesini kaybetmeleri, beden ve ruh sağlığının en büyük düşmanı olan zararlı alışkanlıklara ve teknoloji bağımlılığına müptela olmalarıdır (...) (2018)
	15 Temmuz gecesi (...) gençlerimizi ve geleceğimizi esarete sürüklemeye çalışanlar, bunu din kisvesine bürünerek yaptılar. (2019)
	İçki yüzünden (...) gençlerin geleceği kararır. (2020)
	[Din istismarcıları] gençleri hedef alarak toplumun heyecanını, hayal ve ideallerini, dinî inanç ve duygularını sömürür. (2020)
	[FETÖ] gençlerimizi sinsi planlarla ana babasına ve milletine düşman hale getirmiştir. (2020)
	(...) gibi bağımlılıklar çocuklarımızı, gençlerimizi, (...) tehdit etmektedir. (2022)
	[FETÖ] Gençlerimizi ailesinden koparmaya çalışmış (...) (2022)
	(...) gençlerimiz arasında yaygınlaşan başka bir tehlike ise, uyuşturucu ve madde bağımlılığıdır. (2024)
	Anne baba sevgisinden, aile şefkatinden uzak kalan gençlerimiz; (...) çeşitli uyuşturucu türlerine müptela olmaktadır. (2024)
	(...) kandırılan gençlerimiz, uyuşturucu bataklığına çekilmektedir. (2024)
	(...) gençlerimiz ve çocuklarımız, kötülerin ağına düşmesinler, kötülüğün girdabına sürüklenmesinler. (2024)
	(...) tecrübesizlik ve merakla çeşitli tehlikelere maruz kalınan bir dönemdir. (2024)
Allah'ın Razi Olduğu, Hz. Muhammed'in Örnek Gösterdiği Gencin Özellikleri	"(...) kıyamet gününde Yüce Allah'ın arşın gölgesinde gölgelendireceği yedi sınıf insandan birisi de neşeyi ve huzuru Rabbine itaat ve ibadette bulan gençtir." (2016) (2018) (2022) (2023)
	(...) iffetini koruyan ve gönlü mescitlere bağlı olan, Allah'a kulluk bilinciyle yetişen gençlerin kıyamet günü arşın gölgesinde gölgeleneceklerini müjdelemiştir. (2018) (2021) (2022)
	Bir genç, ihtiyar bir kimseye yaşından dolayı hürmet ederse, Allah da ona yaşlılığında kendisine hürmet edecek birisini hazırlar. (2019) (2021) (2022)
	"Şüphesiz ki Allah, hevasına tabi olmayan, haktan sapmayan genci sever." (2018)
Hz. Muhammed'in Gençlerle Örnek İlişkisi	Gençleri anlama ve onları geleceğe hazırlama konusunda da Peygamberimiz bizler için eşsiz bir örnektir. (2018) (2022)
	O, gençlere daima güvenmiş (...) (2018)
	Peygamberimizi (...) bilhassa gençlerle iletişimini örnek almaya (...) gayret edeceğiz. (2018)
	O'nun hayatında gençlerin daima özel bir yeri olmuştur. (2022)
	Gençlere zaman ayırmış, onları dinlemiş, fikirlerine değer vermiştir. (2022)

	Onlarla samimiyete dayalı bir iletişim kurmuş, onlara güvenmiştir. (2022)
Gençler Toplum/Millet için Önemlidir	Gençler bizi güçlü kılan en büyük imkân ve zenginliğimizdir. (2018) (2021) (2024)
	Gençlerimiz devletimizin, milletimizin ve insanlığın umududur. (2021) (2023)
	Gençliğine sahip çıkıp onları eğitimi ve güzel ahlaklı bir şekilde yetiştiren toplumlar geleceklerini inşa etmiş demektir. (2018)
	Her bir gencimiz bizim için ayrı bir değerdir. (2021)
	Millî ve manevî değerlerimizin emanetçisi sensin. (2023)
	Tarihin akışını değiştiren ecdadımızın emaneti senin omuzlarındadır. (2023)
Gençlere Bazı Telkin ve Tavsiyeler	Ey genç topluluğu, aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. (2019) (2022)
	[Namaza geldiğiniz için] Cami bugün bayram ediyor sizinle. (2014)
	Bu mabed kapısını açmış her daim sizi beklemekte. (2014)
	Anne-babasının amel defterini kıyamete dek kapatmayan, arkalarından hayır dualarla yâd ettiren salih evlatlar olacaksınız. (2014)
	Düşmanlıkları dostluk ve kardeşliğe, kin ve nefretleri merhamet ve muhabbete, ayrılık ve tefrikaları birlik ve beraberliğe dönüştüren siz olacaksınız. (2014)
	Sen, 15 Temmuz'da devletimizin bekası ve milletimizin selameti için canından cananından geçtin ama vatanını hainlere teslim etmedin. (2021)
DİB ve Gençlik	Kur'an ve sünnetin rehberliğinde istikametini bellidir senin. (2023)
	[Din görevlileri] bir yol gösterene en çok ihtiyaç duyduğumuz gençlik çağımızda bize rehber oldular. (2018)
	(...) gençlerimizi aileleriyle birlikte camilerimize bekliyoruz. (2020)
	Diyanet İşleri Başkanlığımız (...) gençlerimiz (...) aşırıktan, zararlı alışkanlıktan ve din istismarından korumak için var gücüyle gayret göstermektedir. (2022)
	(...) gençlerimiz olmak üzere toplumumuzun her kesimine Peygamberimiz (s.a.s)'in örnek hayatını anlatmaya çalışacağız. (2023)
	(...) Gençlerimizin millî ve manevî değerlerine bağlı; çevresine, toplumuna ve insanlığa faydalı kişiler olarak yetişmeleri için gayret göstermektedir. (2024)
Gençler İslam Âleminin Ümididir	Çocuklarımızı, gençlerimizi, (...) sahih dini bilginin öğretildiği Kur'an kurslarımıza bekliyoruz. (2023)
	Âlem-i İslam'ın ümidisiniz. (2014)
	Sen, İslam'ın kıymetli bir neferisin. (2023)
	İslam dünyasının yaralarına merhem olacaksınız (2014)
Diğer	Gençler, güvenle geleceğe bakar, neşeyi imanda bulurlar. (2015)
	Hak ve adaletten ayrılmayan, zulme rıza göstermeyen, mazlum ve mağdurun hakkını koruyan gençlerimiz dünyayı barış yurdu kılacaktır. (2023)

Tablo 4'e bakıldığında, gençlerle ilgili ele alınan bağlamda en yoğun içeriğin günümüzde gençleri tehdit eden bazı sorunların olması temasına yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer temalardaki içerik ise benzer yoğunluktadır.

Hutbelerde gençleri tehdit eden bazı sorunlar olarak şu temalar ele alınmıştır: FETÖ ve diğer din istismarcıları; zararlı alışkanlıklar (içki, uyuşturucu madde ve teknoloji bağımlılığı); zararlı akım ve ideolojiler; hayatın anlamını, var oluşun gayesini kaybetmek; bağımlılık, cehalet, şiddet ve terör; tüketim çılgınlığı, haz ve eğlence kültürü; diğer tehlikeler ve kötülükler. Hutbelerde bu içeriklere temas edilmesi DİB'in, Anayasanın 58. Maddesi⁵¹ doğrultusunda çaba sunduğunu göstermektedir. Zira ilgili maddede devletin milletle bölünmez bütünlüğünü ortadan kaldırmayı amaç edinen görüşlere karşı gençliğin yetişme ve gelişmelerini sağlayıcı tedbirleri alacağı ve gençleri alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, suçluluk, kumar ve benzeri kötü alışkanlıklardan ve cehaletten korumak için gerekli tedbirleri alacağı belirtilmektedir. Hutbelerde bu temada en sık içeriklerden biri FETÖ ve din istismarı konusundadır. Bu konuda örgütün gençlerimizi sinsi planlarla anne-babasına ve milletine düşman hale getirdiği ve ailesinden koparmaya çalıştığı; diğer din istismarcıları konusunda ise gençleri hedef aldıkları ve onların ümit ve ideallerini çalmak, heyecan ve enerjilerini istismar etmek istediklerine dikkat çekilmiştir. Bu içeriklerle FETÖ ve diğer din istismarcılarının tehlikelerine ve istismara yol açan durumlara ilişkin cami cemaatinin aydınlatıldığı ve bu konuda gençleri korumak üzere uyarıldığı görülmektedir. Aileden kaynaklı istismara yol açan durumlarda ailesinden yeterli ilgi ve sevgiyi göremeyen, sorularına ikna edici cevaplar bulamayan, kendisini yalnız ve desteksiz hisseden gençlerin, istismarcıların hedefi olduğu belirtilmektedir. Hutbelerde bu ve benzeri durumlarda ailenin genç için ne yapabileceği de işlenmiştir. Bunlar, bu çalışmanın *Topluma Gençlerle İlgili Çeşitli Tavsiyeler, Telkinler ve Mesajlar* başlığında ele alınacaktır. Hutbelerdeki din istismarıyla ilgili vurguların 2016 yılından sonra olduğu görülmektedir. Bu durum, DİB'in en önemli irşat hizmeti olan hutbeler aracılığıyla da din istismarı konusunda toplumu aydınlatma çabasını göstermektedir.⁵² Nitekim DİB, FETÖ'nün darbe girişimini takiben bu konuda halkı irşat etmeye yönelik faaliyetlerini artırmıştır.⁵³

Gençleri tehdit eden bazı sorunlar temasında en sık ele alınan konulardan biri de zararlı alışkanlıklar ve çeşitli bağımlılıklardır. Bu konuda içki, uyuşturucu, madde ve teknoloji bağımlılıkları hutbelerde ismen ele alınmıştır. Gençlerin tecrübesizlik ve merakla veya kandırılarak bu tuzaklara düştüğü ve anne-baba sevgisinden veya aile şefkatinden uzak

⁵¹ bk. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, md. 58.

⁵² krş. Çinemre, "Yaygın Din Eğitiminin Toplumu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme", 329-358.

⁵³ bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Genelge 15 Temmuz 2016" (Erişim 17 Ağustos 2024); Diyanet Yayınları, "15 Temmuz Kitaplığı" (Erişim 17 Ağustos 2024); Diyanet Yayınları, "Din İstismarı ile Mücadele" (Erişim 17 Ağustos 2024).

kalmalarının da buna sebep olarak gösterildiği görülmektedir. Bu açıklamalarda gençler suçlanmamış veya hedefe alınmamış; bilakis kendilerinin “tecrübesizlik ve merakla çeşitli tehlikelere maruz kalınan bir dönem” içinde oldukları belirtilerek esasında onların masumiyetine dikkat çekilmiştir. Gençlerin zararlı alışkanlıklara yönelmede anne-baba sevgisinden veya aile şefkatinden uzak kalmalarının da bir sebep olarak gösterilmesi ailenin bu noktadaki sorumluluğuna işaret etmektedir. Nitekim bu çalışmanın *Topluma Gençlerle İlgili Çeşitli Tavsiyeler, Telkinler ve Mesajlar* başlığındaki çoğu temada ele alınacağı gibi, gençlerin bu tür tuzaklara düşmemesi için ailenin yapması gerekenler de hutbelerde ortaya konulmuştur.

Hutbelerde günümüzde gençleri tehdit eden bazı sorunların olması teması kapsamında gençlerin inanç sorunlarına ilişkin içerik tespit edilmemiştir. Oysa literatürde gençlik döneminde birtakım dinî şüphelerin olduğu ve gençlerin inanç problemi yaşayabildiği ortaya konulmuştur.⁵⁴ Hutbelerde bu bağlamda yalnızca zararlı akımların ve zehirli ideolojilerin gençlerimizi tehdit ettiği ve genç nesiller için en önemli tehlikelerden birinin de hayatın anlamını, var oluşun gayesini kaybetmeleri olduğu belirtilmiştir. Ancak ilgili hutbelerin detaylarına bakıldığında hangi zararlı akımlar ve ideolojiler olduğunun ele alınmadığı görülmektedir. Gençlerin inanç ve dinî şüphe sorunları yaşarken hutbelerde sorun bağlamında bunun ele alınmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra literatürde gençlerin dinî öğreti ve kanaatlere aykırıymış gibi gözükten düşüncelerinden dolayı yadırganmaması ve gençlerin soru sorabilecekleri bir ortamın hazırlanmasının gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca gençleri her konuda soru sormaya teşvik etme ve din ile doğrudan veya dolaylı olarak sordukları soruları anlaşılır bir dil ile makul bir tarzda yanıtlamanın dinî şüphelerini aşmalarına katkıda bulunacağı vurgulanmaktadır.⁵⁵ Bu noktada aile gençlerin sorunlarını etkili bir şekilde karşılamada dinî bilgi ve donanım açısından yeterli olmayabilir. Bu bağlamda hutbelerde gençler ve toplumun geneli, gençlerin sorularını yöneltebileceği kişi, ortam ve platformlara yönlenebilir. Cemaat içerisinde dinî birtakım şüpheleri veya sorgulamaları olan gençlerin bu sorularını rahatlıkla paylaşabilecekleri yüz yüze veya online ortam ve imkanlar oluşturulmalı ve bunun bilgisi cemaatle paylaşılmalıdır.

Bu kategori kapsamında bir başka temada ise Allah'ın razı olduğu, Hz. Muhammed'in örnek gösterdiği gencin özellikleri şu şekilde ele alınmıştır: Neşeyi ve huzuru Rabbine itaat ve ibadette bulan, Allah'a kulluk bilinciyle yetişen, iffetini koruyan, namaza devam eden, ihtiyar kimseye hürmet eden, hevasına tâbi olmayan, haktan sapmayan. Bu kategori

⁵⁴ bk. Hayati Hökelekli, “Ergenlik Dönemi Dini Şüpheler”, *Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82; Abdülkerim, Bahadır, “Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler” *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 307-368; Celal Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname* 28 (2014), 59-88; Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023), 94-105.

⁵⁵ bk. Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, 1105.

kapsamında bir başka temada da gençlere şu telkin ve tavsiyelerin verildiği görülmektedir: Gücü yetenlerin evlenmesi, namaza devam etme, anne-babaya salih evlatlar olma, dostluk-kardeşlik, merhamet-muhabbet, birlik-beraberliği hâkim kılma, Kur'an ve sünneti istikamet bilme. Her iki tema kapsamındaki içeriklerle Allah'a itaat ve ibadet eden, iffet ve hürmet değerlerine sahip, güzel ahlaklı bir genç profilinin örnek olarak ortaya konulduğu görülmektedir. İlgili hutbe içeriklerinde konuyla ilgili hadislerden yararlanıldığı ve gençlere hitaben “siz (...) olacaksınız.” ifadeleri ile kendilerinden beklenen davranış biçimleri açıkça ifade edilmiştir. Bu durum, “Gençler İslam âleminin ümididir” temasında da görülmekte, burada da gençlere İslam âleminin ümidi oldukları söylenerek “İslam dünyasının yaralarına merhem olacaksınız” ifadeleri ile kendilerine sorumluluk yüklenmiştir. Bu ifadelerle gençliğe büyük ve önemli görevler yüklendiği söylenebilir. Literatürde de gençliğin hem gencin hem de toplumun beklenti düzeylerinin yüksek olduğu bir dönem olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte içinde bulunduğumuz çağda bir genç için sözü edilen ideallere uygun bir yaşamın kolay olmadığı, gencin çeşitli meydan okumalarla karşı karşıya olduğu da belirtilmelidir.⁵⁷

Hz. Muhammed'in gençlerle örnek ilişkisi temasında ise O'nun gençlere güven, onlarla iletişim ve onları anlama gibi özellikleri cemaate örnek alınacak hususiyetler olarak sunulmuştur. Cemaatin Hz. Peygamber'in bilhassa gençlerle iletişimini örnek almaya davet edilmesi, aile başta olmak üzere toplumun gençleri anlaması noktasında hutbelerde bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Gençler toplum/millet için önemlidir temasında ise her bir gencin bizim için ayrı bir değer olduğu, gençlerin bizi güçlü kılan en büyük imkân ve zenginliğimiz olduğu vurgulanarak gençliğine sahip çıkıp onları eğitimi ve güzel ahlaklı bir şekilde yetiştiren toplumların geleceklerini inşa etmiş sayılacağı ele alınmıştır. Burada toplumun geneline gençlerin bir değer olarak takdim edilmesi, gençlerin hem ülkenin geleceği olması açısından hem de sorunlu kabul edilen bir dönem olmasına rağmen değerli görülmesi bakımından önemli bir vurgudur.

2.5. Toplumda Gençlerle İlgili Çeşitli Tavsiyeler, Telkinler ve Mesajlar

İncelenen hutbeler içerisinde bazı hutbelerde ailelere, öğretmenlere, genel olarak “büyüklere” hitap edilerek birtakım tavsiye ve telkinlerde bulunduğu ve bazı mesajlar verildiği görülmüştür. Bunların tümü bir kategori olarak Tablo 5'te uygun temalara göre tasnif edilerek sunulmuştur.

Tablo 5. Toplumda Gençlerle İlgili Çeşitli Tavsiyeler, Telkinler ve Mesajlar

Tema	Kod
------	-----

⁵⁶ krş. Görgün Baran, “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, 8.

⁵⁷ bk. Ejder Okumuş, “Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik” *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2017), 79-100; Yiğit, “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”, 319.

Gençlerin Değerleri, Kişiliği ve Dünyası ile İlgilenmek Gerek	Genç nesillerin duygu ve düşünce dünyalarına yeterince hitap edemedik. (2015)
	(...) gençlerimizin (...) çevresine, topluma ve insanlığa faydalı bireyler olarak yetişmelerinde (...) ailelerimize ve öğretmenlerimize büyük sorumluluklar düşmektedir. (2015)
	Gençlerimizi bütün bu kötülüklerden koruyacak bir merhamet ve mahremiyet eğitimine ihtiyacımız var. (2016)
	(...) gençlerimiz, benlik ve kişiliklerini, hayata bakışlarını daha çok evde, ailede kazanırlar. (2016)
	Kendilerini keşfetmelerini sağlayacak bir rol model de biz olmalıyız. (2018)
	(...) öncü şahsiyetleri gençlerimize model olarak sunmalıyız. (2019)
	Onların insanlığa faydalı, (...) yetişmeleri için hep birlikte gayret gösterelim. (2021)
	Sahip oldukları güç ve potansiyeli iyiye ve güzele yönlendirmede kendilerine rehberlik edilmesinden hoşnut olurlar. (2022)
	Gençler, kendilerini inşa etme yolunda büyüklerinin karşılarında değil, yanlarında olmasını arzu ederler. (2022)
	Çıkmaza düşüklerinde ellerinden tutulmasını, hata ettiklerinde onu düzeltilemeleri için imkân tanınmasını beklerler. (2022)
	(...) gençlerimizi ilim, irfan, bilgi, hikmet ve güzel ahlakla yetiştirmek millet olarak en önemli sorumluluğumuzdur. (2022)
	(...) gençlerimizi milli ve manevi değerlerimizle buluşturalım. (2022)
	Gençlerimizin dünyayı anlama, insanın varoluş gayesini idrak etme, millet olarak bizi bir arada tutan değerlerimizi benimseme noktasında rehberliğimize ihtiyacı vardır. (2023)
	(...) gençlerimize (...) hâsılı bizi biz yapan değerlerimizi öğretmek ortak sorumluluğumuzdur. (2023)
	(...) insanlığa faydalı olmayı kendine düstur edinen bir gençlik yetiştirmek ortak vazifemizdir. (2023)
	Onları içinde bulunacakları çağın şartlarına göre yetiştirelim. (2023)
	Huzurlu ve bilinçli bir aile ortamında büyüyen, kendisine güvenilen ve maneviyatla desteklenen gençlerimiz, girdaplardan korunacaktır. (2024)
	[Hepimize düşen] (...) gençlerimizi, (...) iyi bir insan olarak yetiştirmektir. (2024)
	(...) gençlerimizin huzur ve felahı için koşturmamız (...) (2024)
(...) gençlerimize muhabbet ve güvenimizi göstermekten çekinmeyelim. (2014)	
(...) gençlerimizi anlamalı, onlara değer vermeliyiz. (2018)	
(...) gençlere güler yüz göstermeyi ihmal etmeyelim. (2019)	
Her bir gencimiz ilgiyi, iyiliği, desteği ve sevgiyi hak etmektedir. (2021)	
Fikirlerine değer verilmesini, onlara güvenilmesini isterler. (2022)	
Kendilerine güvendiğimizi, değer verdiğimizizi hissettirelim. (2022)	
Sevgi ve muhabbetimizi onlardan esirgemeyelim. (2023)	
Onları samimiyetle dinleyelim. (2023)	
(...) gençlerimize zaman ayıralım. (2023)	
Gençlerimiz bizlerden fikirlerini içtenlikle dinlememizi istiyor. (2023)	

	Onlar için güvenli bir sığınak olalım. (2023)
	Kendilerine güvenmemizi, saygı duymamızı ve hedeflerine ulaşma noktasında desteğimizi bekliyor. (2023)
	(...) gençlerimizi anlamak ve onlara rehberlik etmek bizim vazifemizdir. (2024)
	Çocuklarımıza ve gençlerimize sahip çıkalım. (2015)
	(...) gençlerimize sahip çıkmak önceliğimiz olmalıdır. (2018)
Gençlere Din Eğitimi Konusunda Rehberlik Etmek	Kitabımızın ufuklar açan anlam dünyasını (...) gençlere tanıtmak, her dem en başta gelen vazifelerden biri kabul edilmiştir. (2015)
	Onlara inanç ve değerlerimizi doğru öğretilim. (2015)
	Bize düşen (...) İbrahim (a.s)'ı (...) bayram vesilesiyle çocuklarımıza ve gençlerimize tanıtmaktır. (2016)
	Şuurlu nesiller için gençlerimizi sahih din bilgisiyle ve kültürümüzle donatmalıyız. (2018)
	Çağımızın gençlerine Resul-i Ekrem gibi yaklaşılabilir, O'nun metodu ile İslam'ı temsil ve tebliğ edebilirsek (...) (2018)
	Hz. Hüseyin'in imanını ve ahlakını kuşanmak, aynı zamanda onun yiğit ve fedakâr şahsiyetini gençlerimize aktarmak bizim görevimizdir. (2019)
	(...) gençlerimizi Cuma'nın huzuruna davet edelim. (2019) (2021)
	(...) gençlerimizi bayramın manevi ikliminden mahrum bırakmayalım (2022)
	Rabbimize kulluk yolunda örnek ve destek olalım. (2022)
	Gençlerimizi, çocuklarımızı sevgiyle, muhabbetle, güzel bir üslupla camiye teşvik edelim. (2023)
	Onların heyecan ve enerjilerini İslam'ın şefkat ve rahmet yüklü mesajlarıyla buluşturalım. (2023)
	(...) gençlerimizi Kur'an'ın rahmet yüklü mesajlarıyla buluşturalım. (2024)
	(...) gençlerimiz Allah'tan, ahiret bilincinden, peygamberden, kitaptan, imandan, ahlaktan mahrum kalırlarsa (...) büyük zorluklarla karşılaşacakları bir hakikattir. (2024)
	Gençleri Tehdit Eden Tüm Zararlı Unsurlara Karşı Gençlere Rehberlik Etmek
(...) gençlerimizin ancak bizim ilgi ve desteğimizle bağımlılıktan uzak kalabileceğini unutmayalım. (2018)	
(...) gençlerimizi eğlendirirken zehirleyen, (...) bağımlılıklara karşı uyanık olmak hepimizin vazifesidir. (2018)	
(...) gençlerimizi sapkın anlayışlara karşı eğitmek, bilinçlendirmek ve korumaktan geçtiğini, bu noktada hepimize sorumluluk düştüğünü unutmayalım. (2019)	
(...) gençlerimizin bu tür tuzaklara [zararlı alışkanlıklar] düşmemesi için milletçe mücadele edelim. (2021)	
Onları günaha sürüklemek, kötü emellerine alet etmek isteyenlere fırsat vermeyelim. (2022)	
Gençlere Dua Etmek	(...) Allah'a layık kul, Resulullah'a layık ümmet, ebeveyn hayırlı evlat, kendini İslam'a ve insanlığa hizmete adanmış (...) gençler olmaları için

	dua edelim. (2014)
	(...) üniversite sınavına girecek genç kardeşlerimize Rabbinden zihin açıklığı ve başarılar niyaz ediyorum (2020) (2024)
	[Hacı] Ümmetin (...) gençlerine dua eder, onların istikamet üzere yetişmeleri için gayret gösterir. (2022)
	Bizler de Hz. İbrâhim gibi gençlerimizin alını secdeli, dili dualı, güzel ahlaklı olmaları için Cenâb-ı Hakk'a niyazda bulunalım. (2023)
	Cenâb-ı Hak, gençlerimizin vatanımıza, milletimize ve insanlığa hayırlı ve faydalı nesiller olarak yetişmelerini nasip etsin (2024)
Gençlerin Evliliğini Zorlaştıran Faktörler ve Kolaylaştırıcı Olmak Gerektiği	Evlenmek isteyen gençler, düğün masraflarının makul ölçüleri aşması sebebiyle zorlanmakta, hatta evlilikten uzak durmaktadır (2018) (2021)
	Evlenme çağına gelmiş genç kuşaklar, bir yuva kurarak meşru birlikteliklere özendirilmelidir. (2019)
	Gençlerimizi ailenin güçlü ve samimi ruhuyla tanıştıralım. (2019)
	Bu durum genç çiftlerin, evliliklerinin ilk yıllarını maddi sıkıntı ve huzursuzlukla geçirmesine neden olmaktadır. (2021)
	Anne-baba ve gençler olarak evliliklerde kolaylaştırıcı olalım. (2022)
Diğer	Düşüncesini, hayat tarzını, giyim kuşamını yargılayarak dışlamak yerine, hepsine kucak açmalıyız. (2018)
	(...) sizler de zekât, fitır sadakası ve bağışlarımızla binlerce gencimize umut ışığı olabilir, onların ihtiyaçlarını karşılayabilirsiniz. (2019)
	Evlatlarımızdan her daim ümitvâr olalım. (2022)
	(...) ilmin değerini bilen, okuyan, araştıran, tefekkür eden gençlerimiz eliyle olacaktır. (2023)

Tablo 5'e bakıldığında, gençlerle ilgili topluma verilen çeşitli tavsiyeler, telkinler ve mesajlar içerisinde en önemli yoğunluğun; gençlerin değerleri, kişiliği ve dünyası ile ilgilenmek temasına odaklandığı, bunu da gençleri anlamak, onlarla ilgilenmek ve onlara değer vermek ile gençlerin din eğitimi ile ilgilenmek temalarının takip ettiği görülmektedir.

Gençlerin değerleri, kişiliği ve dünyası ile ilgilenmek teması kapsamında; gençlerin benlik ve kişiliklerini daha çok ailede geliştirdikleri ve değerleri ailede kazandıklarından hareketle, kendilerine rol model olmak ve rehberlik etmek gerektiği mesajlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda hutbelerde onların insanlığa faydalı; iyi insan ve güzel ahlak sahibi olarak yetişmelerinde ailelere, öğretmenlere ve topluma sorumluluk düştüğü vurgusu açıktır. Bu noktada söz edilen bazı sorumluluklar; gençleri milli ve manevi değerlerle buluşturmak, onlara bizi biz yapan değerleri öğretmek, huzurlu ve bilinçli bir aile ortamı sağlamaktır. Gençlerin değerleri, kişiliği ve dünyasına ilişkin hutbe içeriklerinde gençlerin büyüklerden beklentileri ile ailelerin sorumlulukları açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Bir başka tema ise gençleri anlamak, onlarla ilgilenmek ve onlara değer vermek gerektiğine odaklanmaktadır. Bu kapsamdaki vurgular ise gençlere sevgi ve muhabbeti açıkça göstermek, gençlere değer vermek ve güvenmek, onları anlamak ve dinlemek gibi daha ziyade gençlerle iyi ilişkiler inşa etme ve ilişkileri geliştirme odaklı içeriklerdir. Bu kapsamda gençlerin fikirlerine değer verilmesini, kendilerine güvenilmesini ve saygı

duyulmasını istedikleri ortaya konularak büyüklere de bu yönde davranmaları gerektiği yönünde telkinler yapılmıştır. Hutbelerde gençlerin ne istediklerinin ortaya konulmuş olması, ailede gençle iletişim sorunları yaşıyorsa bunun çözümüne önemli bir katkı niteliğindedir. Nitekim *Türkiye’de Gençlik* araştırmasında gençlerin kendilerine göre yaşadıkları en önemli sorunlardan biri de aile tarafından anlaşılammak olarak tespit edilmiştir.⁵⁸ Farklı bir çalışmada da gençlerin onur ve bağımsızlıklarına düşkün oldukları, başta anne-babaları olmak üzere, büyüklerden kendilerine saygı duyulmasını, her işlerinde müdahale edilmemesini istedikleri, gençlerin problemlerin bazılarının da bu yüzden ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁵⁹ Gençle ailesi arasındaki çatışmaların genci, yalnızca ailesinden değil, bir tepki olarak ailesinin sahip olduğu inanç ve değerlerden de uzaklaşma durumuna getirme ihtimali⁶⁰ göz önüne alındığında, ailenin gençle başarılı ve uyumlu iletişiminin önemini daha iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Bir başka temada ise gençlerin din eğitimi ile ilgilenmek gerektiğine ilişkin içeriklere yer verilmiştir. Hutbelerde aileler başta olmak üzere topluma çocuk ve gençlerin din eğitimi ile ilgilenmek gerektiğinin belirtilmesi dinî irşat kapsamında yer alması beklenen içeriklerdir. Gençlerin din eğitimi ile ilgili temas edilen konular; Kur’an’ın anlam dünyasını, inanç ve değerlerimizi, sahih din bilgisi ve kültürünü, namaza ve camiye devamı, bayramın manevi iklimini gençlere tanıtmak, sevdirmek ve benimsetmektir. Ailenin, gencin din eğitimi ile çocukluğundan itibaren ilgilenmesi ve gerekli yönlendirmeleri yapması gerekmektedir. Aksi halde gencin sağlıklı bilgiye ulaşamadığı sorgulamaları neticesinde çözümü yanlış yerlerde (uyuşturucu, şiddet, vs.) aramasının muhtemel olduğu belirtilmektedir.⁶¹

Bir önceki kategorideki bir tema kapsamında hutbelerde günümüzde gençleri tehdit eden bazı sorunların ele alındığı ortaya konulmuştu. Bu kategorideki bir tema kapsamında da hutbelerde topluma hitaben gençleri tehdit eden tüm zararlı unsurlara karşı gençlere rehberlik etmek gerektiği ele alınmıştır. Bu kapsamda toplumdan beklenenler şu şekildedir; gençleri tüm zararlı alışkanlıklar konusunda bilinçlendirmek, korumak ve rehberlik etmek, onları inanç ve medeniyet değerlerimizle buluşturmak, gençlere ilgi ve destek göstermek, bağımlılıklara karşı uyanık olmak. Bu noktada bağımlılıklar başta olmak üzere çeşitli zararlı alışkanlıklarla mücadelenin toplumun ortak sorumluluğu olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Ancak bu sayılanlar noktasında zaman zaman aile de yetersiz veya çaresiz kalabilmektedir. Hutbelerde ailenin ve toplumun genelinin bu sayılanları sağlama

⁵⁸ SEKAM, *Türkiye’de Gençlik - Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 143.

⁵⁹ Aybey, “Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi”, 937.

⁶⁰ Kübra Kamer Ekici, “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Uygulanan Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2022), 40.

⁶¹ Ekici, “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Uygulanan Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi”, 40.

noktasında hangi kurumlardan veya kaynaklardan nasıl yararlanabileceği gibi hususlara da temas edilebilir.

Daha önceki başlıklarda gençlere çeşitli tavsiyelerin verildiği bir tema kapsamında gençlere gücü yetenlerin evlenmesi tavsiyesinin yapıldığı ortaya konulmuştu. Bu kategori kapsamında da bazı hutbelerde topluma hitap edilerek gençlerin evliliğini zorlaştıran faktörlerin ele alındığı ve evliliği kolaylaştırıcı olmak gerektiği işlenmiştir. Bu bağlamda hutbelerde düğün masraflarının makul ölçüleri aşması gibi evliliği zorlaştıran bazı durumlar ele alınmış ve gençlerin aile kurmaya özendirilmesi vurgulanmıştır. SEKAM'ın *Türkiye'de Gençlik* araştırmasında gençlerin kendilerine göre yaşadıkları en önemli sorunlardan biri de ekonomik nedenle evlenememe olarak tespit edilmiştir.⁶² Bu noktada, hutbelerde önemli bir toplumsal sorunun ele alındığı görülmektedir.

2.6. Gençlere Kur'an ve Sünnetten Örnek Olarak Sunulan Genç Rol Modeller

Bazı hutbelerin içeriğinde gençlere İslam tarihinden bazı şahsiyetlerin rol model olarak sunulduğu görülmüştür. Bunların tümü bir kategori olarak Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6. Gençlere Kur'an ve Sünnetten Genç Rol Modellerin Örnek Olarak Sunulması

Tema	Kod	
Ashab-ı Kehf	(...) bugünün Ashab-ı Kehf'i, (...) Ashab-ı Suffa'sı siz olacaksınız. (2014)	
	Ashâb-ı Kehf'in samimiyetini kuşandığı çağdasın. (2021)	
	(...) Ashâb-ı Kehf gibi sarsılmayan bir duruş vardır senin özünde. (2023)	
Peygamberler	Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'in (...) hak davasını kuşandığı çağdasın. (2021)
		Gençliğin yegâne rehberi (...) Peygamberimizin izindesin sen. (2023)
	Hz. İbrahim	Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesini kuşandığı çağdasın. (2021)
		(...) Hz. İbrahim gibi bâtılın karşısında dimdik durmaya devam edeceklerdir. (2022)
		Sen, hakikat arayışı ve tevhit mücadelesinde Hz. İbrâhim gibi olmaya namzetsin. (2023)
	Hz. Yusuf	Dünyanın bütün gayr-i meşru arzularına bakmayan, edep ve iffetine sahip çıkan olacaksınız, Yusuf olacaksınız. (2014)
		Hz. Yusuf'un onurunu kuşandığı çağdasın. (2021)
		(...) Hz. Yusuf misali iffetiyle insanlığa örnek olacaklardır. (2022)
		Nefsani istek ve arzular karşısında "Ben Allah'a sığınırım" diyen Hz. Yusuf gibi olmak yakışır sana. (2023)
	Hz. İsmail	Anne-babaya itaatkar ve hürmetli, canını tereddütsüz

⁶² SEKAM, *Türkiye'de Gençlik - Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 143.

		Allah yoluna kurban edecek kadar gözü pek ve teslimiyetli, azimli ve kararlı bir kul olacak, İsmail olacaksınız. (2014) Hz. İsmail'in teslimiyetini kuşandığı çağdasın. (2021)
Diğer Şahsiyetler	Hz. Meryem	Musibet ve imtihanın en ağırından geçse de iman ve sadakatinden geçmeyen, Allah'a itimadı sarsılmayan onurlu gençler olacaksınız, Meryem olacaksınız. (2014) Hz. Meryem'in ahlâkını gönlüne nakşedecek yaştasın. (2021)
		Gençlere güvendiğimiz müddetçe Hz. Meryem gibi şükürü, sabrı, hayâyı ve tevekkülü kuşanmayı sürdüreceklersiniz. (2022)
		İffet ve onur abidesi Hz. Meryem gibi olma azmi sendendir. (2023)
		Hz. Asiye
	Hz. Hatice	Hz. Hatice'nin cesaretini gönlüne nakşedecek yaştasın. (2021)
	Hz. Ayşe	Hz. Âişe'nin ilim aşkını gönlüne nakşedecek yaştasın. (2021)
	Habil	Kıskançlık ve nefretine yenik düşen öldüren Kabil değil; en büyük cihadın kişinin kendi nefsiyle mücadelesi olduğunu yaşayarak ortaya koyacak olan Habil olacaksınız. (2014)
Ashab-ı suffa	Sana, O'nun kutlu mektebinde yetişen gençler gibi ilim ve irfanın, hikmet ve adaletin peşinde olmak yaraşır. (2023)	

Tablo 6'ya bakıldığında gençlere Ashab-ı Kehf'in, Hz. Muhammed başta olmak üzere çeşitli peygamberlerin ve Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice, Hz. Ayşe gibi İslam tarihinde öne çıkan bazı kadın şahsiyetlerin, Hz. Adem'in oğlu Habil'in ve Ashab-ı suffanın örnek gösterildiği görülmektedir. Gençlere bu şahsiyetler üzerinden örnek gösterilen özellikler ise şu şekilde tasnif edilebilir:

- 1) Dini konular: Tevhid mücadelesi ve hak davasına sahip olmak, teslimiyet sahibi olmak, tevekkül sahibi olmak, Hz. Muhammed'i örnek almak, imanından vazgeçmemek, nefisle mücadele etmek.
- 2) Ahlak ve değerler: İffet, edep ve hayâ sahibi olmak, anne-babaya itaatkar ve hürmetli olmak, onurlu olmak, şükür, sabır.
- 3) Karakter özellikleri: Azimli, kararlı, cesur olmak.
- 4) Diğer özellikler: İlim aşkı taşımak, irfan, hikmet ve adaletin peşinde olmak.

Gençlere İslam tarihinden bazı şahsiyetlerin rol model olarak sunulduğu içeriklerin - Tablo 1'de yer verilen- başlı başına gençlerin konu edildiği hutbelerde geçtiği tespit edilmiştir. İlgili hutbelerde gençlere hitaben, Tablo 6'da yer verilen şahsiyetleri rol model almalarının ve kendilerinden onlar gibi olmalarının beklendiği ifade edilmiştir. Bu içeriklerde gençlere; "Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesini, Hz. İsmail'in teslimiyetini, Hz. Yusuf'un onurunu, Ashab-ı Kehf'in samimiyetini ve Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.s) hak

davasını kuşandığı çağdasın.”; “Hz. Asiye’nin imanını, Hz. Meryem’in ahlâkını, Hz. Hatice’nin cesaretini, Hz. Âişe’nin ilim aşkını gönlüne nakşedecek yaştasın.” gibi ifadelerle içinde buldukları gençlik döneminde ilgili şahsiyetlerin temayüz etmiş özelliklerine işaret edilmiştir. “Sen, hakikat arayışı ve tevhit mücadelesinde Hz. İbrâhim gibi olmaya namzetsin. Nefsani istek ve arzular karşısında “Ben Allah’a sığmırım” diyen Hz. Yûsuf gibi olmak yakışır sana. İffet ve onur abidesi Hz. Meryem gibi olma azmi sendedir.” gibi ifadelerle kendilerinin de içinde bulunduğumuz çağ için benzer özelliklerde olmalarının beklendiği çeşitli telkin ifadeleri ile belirtilmiştir.

Gençlere hitap edilen hutbelerde İslam tarihinden çeşitli olumlu özellikleriyle temayüz etmiş şahsiyetlerin rol model olarak gösterilmesi olumlu olarak değerlendirilebilir. Zira kimlik arayışının yaşandığı bir dönem olan gençlikte gençler özdeşim kuracakları kahramanlar arar.⁶³ Hatta gencin dini kimliğinin oluşumunda da özdeşleşmenin doğrudan öğretime nazaran daha etkili olduğu, nitekim gencin dini hayata dair bilgilerin büyük çoğunluğunu özdeşleşme yoluyla edindiği belirtilmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte, gençlerin tarihî kişilerle yakın etkileşim kurma imkânı bulamadığı için bu özdeşleşmenin zor ve kısa süreli olabileceği dile getirilmektedir.⁶⁵ Zira gençler tarihi şahsiyetlerin yaşadıkları dönem ile kendi dönemleri arasında bir uçurumun olduğunu görmekte, anlatılan kişinin hayatı ile kendi yaşantısı arasında ortak bir nokta bulamamaktadır.⁶⁶ Bu bakımdan hutbelerde geçen “bugünün Ashab-ı Kef’i, ilim ve irfanıyla Ashab-ı Suffa’sı siz olacaksınız.” gibi ifadeler gençlere “uzak hedef” olarak görünebilir. Nitekim literatürde de modern çağda gençlerin dindar bir kimlikle özdeşleşmekten kaçındığı belirtilmektedir.⁶⁷ Dinî yerel otoritelerin zayıfladığı günümüzde özellikle internetin ve sosyal medyanın etkisiyle rol modellerin daha ziyade güncel kahramanlar olduğu söylenebilir.⁶⁸ Buradan hareketle gençlere İslam tarihinden rol modeller sunulması anlamsızdır sonucuna ulaşılmaz. Ancak tarihi şahsiyetlerin yanı sıra gençlerin günümüzden şahsiyetleri görüp tanıyıp onlarla da özdeşim kurması gerektiği söylenebilir.

⁶³ bk. Mehmet Akif Kılavuz, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2006).

⁶⁴ bk. Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, 1109.

⁶⁵ bk. Kılavuz, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, 296.

⁶⁶ bk. Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, 1110.

⁶⁷ Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, 72; Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, 1111.

⁶⁸ Yiğit, “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”, 312; Gündüz, “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”, 1110.

Sonuç ve Öneriler

Hutbelerde gençliğin ve gençlerin nasıl konu edildiğini ortaya koymak ve böylece hutbelerin toplumun gençlerle ilgili hangi konularda aydınlatılmasına katkısı olduğunu irdelemek amacıyla kaleme alınan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar aşağıda sunulmuştur.

Örnekleme alınan 10 yıl içerisindeki hutbelerde genç kavramının yer alma durumuna bakıldığında, kavramın geçme sıklığında yıllar içerisinde periyodik bir artış ya da azalma olmadığı görülmüştür. Bu durum, gençlik konusunun hutbelerde belli bir düzen ve program içerisinde ele alınmadığı izlenimi vermektedir.

10 yıl hutbeleri arasında 5 yılda birer hutbenin konusunun gençlere/gençliğe tahsis edildiği görülmüştür. Bunlar içerisinde yalnızca 19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı münasebetiyle bir hutbede gençler konu edilmiştir. Gençleri konu edinen diğer hutbelerin tarihlerinin belirlenmesinde ise hususi bir özellik tespit edilmemiştir.

Hutbelerde gençlik ve gençler bir değer olarak ele alınmış; özellikle genç cemaat, içinde bulunduğu dönemin değerini ve bir fırsat olduğunu bilerek hayatını düzenlemesi noktasında irşat edilmiştir. Gençliğin bir nimet olmasının ve toplum için bir değer olmasının sorumluluk gerektirdiği hem gençlere hem de toplumun geneline sunulmuştur. Gençlere verilen sorumluluk mesajı hem bu dünya hem de ahiret için gençliklerini hak, hakikat, adalet ve insanlığa hizmet uğrunda geçirmeleridir. Aksi halde bu dünyada pişmanlık, ahirette de hüsrana karşılaşılabilecekleri vurgulanmıştır. Bu tema kapsamında toplumun geneli için ele alınan sorumluluk ise; gençliğe sahip çıkıp onları eğitimi ve güzel ahlaklı bir şekilde yetiştirmek şeklinde ele alınmıştır. Ancak çalışmada geliştirilen bir başka kategori kapsamında topluma gençlerle ilgili çok geniş sorumluluklar yüklendiği tespit edilmiştir.

Hutbelerde cemaatin, gençliğin çeşitli karakteristik özellikleri ile ilgili gelişim ve din psikolojisi kaynaklarına uygun bir şekilde aydınlatıldığı tespit edilmiştir. Bu konudaki içerikler her kesimden cemaatin rahatlıkla anlayabileceği açıklıkta ifadelerdir. Ele alınan bu içeriklerin cemaat içerisinde yer alan gençlerin kendilerini tanıma ve anlamlandırılmalarına, ebeveynlerin ve toplumun diğer kesimlerinin ise gençleri anlamasına ve bu anlayış ile onlara yaklaşmasına katkı sunacağı söylenebilir.

Hutbelerde gençleri tehdit eden çeşitli sorunlar hakkında cemaat aydınlatılmış, özellikle ailenin gençlerin bu tür tuzaklara düşmemesi için yapması gerekenler ortaya konulmuştur. Bu sorunlar arasında en yoğun olarak FETÖ ve diğer din istismarcıları ile zararlı alışkanlıklar konularının işlendiği tespit edilmiştir. Din istismarı konusuna temas edilmesi DİB'in genel stratejileri ve dinin korunması açısından beklenen içeriktir. Zararlı alışkanlıklar ise din ile de kesişimi olan ancak Anayasada yer alan çoğunlukla toplumsal bir meseledir. Bu içeriklerde gençler suçlanmamış veya hedefe alınmamış; bilakis kendilerinin “tecrübesizlik ve merakla çeşitli tehlikelere maruz kalınan bir dönem” içinde oldukları belirtilerek onların bu tehditlere yönelmesindeki nedenler ele alınmıştır. Gençlerin zararlı

alışkanlıklara yönelmelerinde anne-baba sevgisinden veya aile şefkatinden uzak kalmaları da bir sebep olarak gösterilerek ailenin bu noktadaki sorumluluğuna işaret edilmiştir.

Hutbelerde gençlerin değerleri, kişiliği ve dünyası ile ilgilenmek, gençleri anlamak, onlarla ilgilenmek ve onlara değer vermek, gençlerin din eğitimi ile ilgilenmek, gençleri tehdit eden tüm zararlı unsurlara karşı gençlere rehberlik etmek gibi temalarda topluma geniş bir içerikte çeşitli tavsiyeler, telkinler ve mesajlar verildiği tespit edilmiştir. Bu hutbelerde aile başta olmak üzere toplumun geneline gençleri korumaya dönük sorumlulukları açıkça belirtilmiştir. Aileye gençlerle ilgili bu tavsiye ve telkinlerin içerisinde gençlere nasıl yaklaşması gerektiği, onlarla nasıl daha iyi ilişkiler geliştirebileceği noktasında da bilgiler verilmektedir. Bu anlamda hutbelerde ailenin hem gençleri koruma yolları hem de bunu yaparken nasıl bir yaklaşım içinde olması gerektiği ile ilgili aydınlatıldığı söylenebilir.

Hutbelerde Allah'a itaat ve ibadet eden, iffet ve hürmet değerlerine sahip, güzel ahlaklı bir genç profilinin örnek olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bu örnekliğin yanı sıra gençlere İslam âleminin ümidi oldukları söylenerek "İslam dünyasının yaralarına merhem olacaksınız" ifadeleri ile büyük bir sorumluluk yüklenmiştir. Bununla birlikte, hutbelerde gençlerin bunu nasıl gerçekleştirebilecekleri, bu özellikleri elde etmişlerse bunu nasıl muhafaza edebileceklerine ilişkin yollar kendilerine gösterilmemiştir. Şu hâlde İslam âlemi için ümit olma ve İslam dünyasının yaralarına merhem olma ifadeleri gençler tarafından uzak hedef olarak algılanabilir. Benzer şekilde gençlere İslam tarihinden çeşitli olumlu özellikleriyle temayüz etmiş şahsiyetlerin rol model olarak gösterildiği tespit edilmiştir. Bu husus olumlu olmakla birlikte gençlerin, tarihi şahsiyetlerin yaşadıkları dönem ile kendi dönemleri arasında bir uçurum görmesi ve anlatılan kişinin hayatı ile kendi yaşantısı arasında ortak bir nokta bulamaması ihtimalleri göz önüne alındığında gençlere günümüzden de rol modellerin gösterilmesi gerektiği sonucuna ulaşılabacaktır.

Bu sonuçlar ışığında şunlar önerilebilir:

- Hutbelerde gençlere verilen sorumluluk mesajı hem bu dünya hem de ahiret için gençliklerini hak, hakikat, adalet ve insanlığa hizmet uğrunda geçirmeleridir. Aksi halde bu dünyada ihtiyarlık geldiğinde pişmanlık, ahirette de hüsrana karşılaşılabacakları vurgulanmıştır. Bununla birlikte gençlik tecrübesizliği içinde olan bireyin, ihtiyarlık geldiğinde pişman olma fikrine uzak olacağı söylenebilir. Bu noktada hutbe içeriklerinin örnek olaylarla desteklenmesi önerilebilir. Böylece yaşanmış veya yaşanması muhtemel ibretlik kısa örnek olaylarla bu konunun genç cemaat tarafından daha iyi benimsenmesi sağlanabilir.
- Literatürde gençlerin birtakım dinî şüphe ve inanç sorunları yaşayabildiği ortaya konulmuştur. Ancak incelenen hutbelerde buna temas eden içerik tespit edilmemiştir. Hutbelerde gençlerin bu tür inanç sorunlarına temas eden içeriklere yer verilmesi önerilebilir.

- Hutbelerde gençler ve toplumun geneli, gençlerin sorularını yöneltebileceği kişi, ortam ve platformlara yönlenebilir. Cemaat içerisinde dinî birtakım şüpheleri veya sorgulamaları olan gençlerin bu sorularını rahatlıkla paylaşabilecekleri yüz yüze veya online ortam ve imkanlar oluşturulmalı ve bunun bilgisi cemaatle paylaşılmalıdır.
- Hutbelerde zararlı alışkanlıklarla mücadelenin toplumun ortak sorumluluğu olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Ancak bu noktada zaman zaman aile de yetersiz veya çaresiz kalabilmektedir. Hutbelerde ailenin ve toplumun genelinin bu mücadelede hangi kurumlardan veya kaynaklardan nasıl yararlanabileceği gibi hususlara da temas edilebilir.
- Hutbelerde gençlerden beklenenlerin ve yapılan telkinlerin gençler açısından altını doldurabilmek için bunu nasıl yapabileceklerine ilişkin de bilgilendirilmeleri yerinde olacaktır. Bu anlamda DİB'in gençlere yönelik çok çeşitli çalışmaları vardır. Hutbelerde cemaat bu çalışmalar hakkında kısaca bilgilendirilip gençlerin bu çalışmalara katılması teşvik edilebilir.
- Hutbelerde gençlere İslam tarihinden şahsiyetler rol model olarak sunulmuştur. Bunun yanı sıra DİB'in, gençlerin günümüzde çeşitli örnek vasıfları ile temayüz etmiş şahsiyetleri tanıyıp onlarla bir araya gelebileceği organizasyonlar yapması önerilebilir.
- Gençleri konu alan hutbelerin gençler üzerindeki etkileri farklı akademik çalışmalarda araştırılabilir.
- Hutbelerde gençlikle ilgili işlenmesi gereken konulara ilişkin lise ve üniversite gençleri ile cami cemaatinin görüş ve önerileri araştırılabilir.

Kaynakça | References


- 2024 Yılı Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programı. *Resmî Gazete* 32350 (Mükerrer) (25 Ekim 2023). Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2023/10/20231025M1-1.pdf>
- Aybey, Salih. “Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 932-963. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1187261>
- Bahadır, Abdülkerim. “Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 307-368. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013.
- Baran, Aylin Görgün. “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 6-25.
- Bayhan, Vehbi. *Genç Kimliği*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. 3. Baskı Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Can, İslam. “Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği”. *SEFAD* 38 (2017), 507- 532.
- Çayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 28 (2014), 59-88.
- Çinemre, Semra. “Yaygın Din Eğitiminin Toplumunu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme”. *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 329-358. <https://doi.org/10.29288/ilted.897605>
- Demir, Mehmet. “Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu”. *İnsan ve Toplum* 2/3 (2012), 5-31.
- Demir, Zekiye. “Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 95-118.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Yayınlarımız/Hutbeler”. Erişim 7 Temmuz 2024. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi”. Erişim 8 Ağustos 2024. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20%C4%B0%C5%9Fler%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Gen%C3%A7lik%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1%20Y%C3%B6nergesi.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Genelge 15 Temmuz 2016”. Erişim 17 Ağustos 2024. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/15%20Temmuz%202016%20Genelgesi.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Stratejik Plan 2024-2028”. Erişim 8 Ağustos 2024. https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2024-2028_YILI_STRATEJ%C4%B0K_PLAN.pdf
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete*

- 12038 (22 Haziran 1965). Erişim 10 Eylül 2023
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Diyanet Yayınları. “15 Temmuz Kitaplığı”. Erişim 17 Ağustos 2024.
<https://yayin.diyaret.gov.tr/Product/Index?category=176>
- Diyanet Yayınları. “Din İstismarı ile Mücadele”. Erişim 17 Ağustos 2024.
<https://yayin.diyaret.gov.tr/Product/Index?category=2>
- Doğan, Recai. “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 491-533.
- Ecer, Münir - Şimşek, Eyüp. “Fâtımî Hutbelerinin Eğitim Açısından İncelenmesi: Bir İçerik Analizi Çalışması”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 1-30.
- Ekici, Kübra Kamer. “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Uygulanan Gençliğe Değer Projesinin Din Eğitimi Kapsamında Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2022), 38-60.
- Er, Ali İhsan - Özdemir, Mücahit. “İslam İktisadı Söylemlerinin Cuma Hutbelerindeki Yeri”. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2019), 150-169.
- Gündüz, Muhammed Muhti. “Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi”. *Şarkiyat* 12/4 (2020), 1092-1117. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.737971>
- Hökekleli, Hayati. “Ergenlik Dönemi Dini Şüpheler”. *Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82.
- Hökekleli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Kaya, Umut. “2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 221-258. <https://doi.org/10.18498/amailad.989085>
- Kaygın, Hüseyin - Yokuş, İslam. “Yaşam Boyu Değerler Eğitimi Kurumları Olarak Camiler: Hutbelerde Değerler Eğitimi”. *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015), 476-485.
- Keyifli, Şükrü. “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 71-88.
- Kılavuz, Mehmet Akif. “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökekleli. 251-305. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Kılıç, Murat. “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet ile Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (Mart 2018), 137-166.
- Koç, Mustafa. “Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (2004), 231-238.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Neuman, L. W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. Ankara: Yayın Odası, 7. Basım, 2006.
- Okumuş, Ejder. “Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2017), 79-100.
- Onay, Ahmet. “Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004),

1-13.

- Orhan, Gürsu. “Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 915-931. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1191763>
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Sak, Ramazan vd. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-250. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>
- SEKAM, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye’de Gençlik - Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2013.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “İstatistik Veri Portalı”. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=Nufus-ve-Demografi-109>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “İstatistiklerle Gençlik, 2023”. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2023-53677>
- Türkiye Cumhuriyet Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. “On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028)”. Erişim 8 Ağustos 2024. https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2023/12/On-Ikinci-Kalkinma-Planı_2024-2028_11122023.pdf
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). *Resmî Gazete* 17863 (18 Ekim 1982). Erişim 18 Ağustos 2024 <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>
- Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi. *Resmî Gazete* 28541 (27 Ocak 2013). Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/01/20130127-8-1.pdf>
- Usta, Niyazi. “Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Zihniyet Değişimindeki Rolü -Hutbe ve Vaazların Zihniyet Değişimine Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme-”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. C. I, 468-473. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Yaman, Ömer Miraç. “Türkiye’de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme”. *Alternatif Politika* 5/2 (2013), 114-138.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yiğit, Yasin. “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”. *İslam, Modernite ve Gençlik*. ed. Seyfullah Kara-Salih Aybey-Tahir Aşirov. 307-324. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021.

İbn Acîbe'nin Kader Anlayışı: Hikmet, Kudret ve Yakîn Kavramları Bağlamında Bir İnceleme

Ramazan EMEKTAR |  0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı | Çankırı, Türkiye

ROR : 389051

Öz

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), ilmî kişiliği, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve görüşleri aracılığıyla, İslam dünyasında etkileri hissedilmiş bir sûfidir. Bu makale, Fas'ta yetişmiş çok yönlü bir âlim ve ârif olan İbn Acîbe'nin kaza ve kader konusundaki görüşlerini, irtibatı bakımından hikmet, kudret ve yakîn kavramları perspektifinden incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmamız, bu amaca bağlı olarak İbn Acîbe'nin kaza ve kadere dair doğru bir bakış açısının oluşturulabilmesi için kullandığı yöntemi saptamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, İbn Acîbe'nin kader konusundaki düşünceleri, özellikle *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâ ve'l-kader* eseri başta olmak üzere, ilgili diğer eserleri aracılığıyla betimsel analiz yöntemi kullanılarak incelenmiş ve literatüre katkı sağlanmaya çalışılmıştır. İbn Acîbe'ye göre, kaza ve kader meselesinde birçok âlim, kaderi anlamada ilim ve ameli yeterli görmeleri ve sebeplerin arkasındaki Müsebbib'i ihmal etmeleri nedeniyle yanılığa düşmektedir. Ona göre, kaderin gerçek manada anlaşılması, ilim ve amelle değil, ancak yakîn terbiyesi yoluyla kalbin nurlanması ve basîretin açılmasıyla mümkündür. İbn Acîbe, insan aklının kaza ve kaderi tam olarak kavrayamayacağını ve bu konuda doğru bilgiye ulaşmanın ancak yakîn ve tahkik ehli olmayı gerektirdiğini savunmaktadır. İbn Acîbe'nin düşüncesine göre, insanların kader anlayışları, ilahi hikmet ve kudret perspektifi doğrultusunda şekillenir. İbn Acîbe'nin eserlerinde sıklıkla birlikte ele alıp derinlemesine incelediği kavram çiftlerinden biri "hikmet" ve "kudret"tir. Bu iki kavram, onun düşünce yapısının merkezinde yer almakta ve o pek çok meseleyi bu kavramlar etrafında irdeleyerek açıklamaya çalışmaktadır. İbn Acîbe, hikmeti, sebepler ve gerekçelerle kudreti gizlemek; kudreti ise eşyayı ilâhî iradeye uygun bir şekilde ortaya çıkarmak olarak tanımlar. Bu tanımlar doğrultusunda, kudretin eşyayı görünür kıldığını, hikmetin ise eşyadaki manayı örttüğünü savunur. Ayrıca, İbn Acîbe, hikmet ve kudretin birbirini tamamladığını ve bu iki kavramın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu vurgular. İbn Acîbe, eserlerinde Allah'ın mutlak iradesini vurgulayarak, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkilerini hikmet ve kudret ekseninde değerlendirmektedir. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin kaderi reddeden yaklaşımını eleştirirken, Cebriyye'nin Allah'ın hikmetini göz ardı eden anlayışını da eleştiriye tabi tutmuştur. İbn Acîbe, Eş'arîlerin Allah'ın kudreti çerçevesinde kulların fiillerini yorumlayan görüşünü, Mâturîdîlerin Allah'ın hikmetine dayalı açıklamalarıyla birleştirerek, bu iki düşünce ekolünü uzlaştırmayı hedeflemiştir. Diğer taraftan İbn Acîbe'nin insanları manevi makam ve hallerine göre sınıflandırdığı

görülmektedir. Bu sınıflandırma, insanların manevi durumlarına göre kader karşısında farklı tavırlar takınmaları gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Avâm ve havâsın, hikmet boyutunda oldukları için sebeplere bağlı hareket etmelerini ve manevi destek aramalarını şart koşan İbn Acîbe, manevî yetkinliğe ulaşan havâssu'l-havâsın ise sebepleri terk etmesini savunmuştur. Bu yaklaşıma göre, kudret bakışına sahip olanlar hakikati müşahede ederken, hikmet boyutunda kalanlar sebeplere bağlı kalmaktadır. İbn Acîbe, Kaderin değişmeyeceğini ve ne kadar önlem alınırsa alınsın takdir edilen sonucun gerçekleşeceğini vurgular. Dolayısıyla bu çalışmada, İbn Acîbe'nin kaderin doğru bir şekilde anlaşılması için yakînî terbiyeyi gerekli gördüğü ve kaderin hikmet ve kudret kavramları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler


Tasavvuf, İbn Acîbe, Kader, Hikmet, Kudret, Yakîn.

Atıf Bilgisi


Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Kader Anlayışı: Hikmet, Kudret ve Yakîn Kavramları Bağlamında Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 595-624. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.09>

Geliş Tarihi	30.08.2024
Kabul Tarihi	26.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn Ajība's Understanding of Destiny: An Analysis in the Context of the Concepts of Wisdom, Power and Certainty

Ramazan EMEKTAR |  0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@gmail.com

Associate Professor | Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Sufism | Çankırı, Turkey

ROR : 389051

Abstract

Ibn Ajībah (d. 1224/1809) was a sufi whose influence permeated the Islamic world through his scholarly and Sufi persona, works, and views. This article aims to analyze Ibn Ajība's perspectives on *kadaḥ* and fate, focusing on the interconnected concepts of wisdom, power, and certainty. Our study seeks to identify the methodology Ibn Ajība employed to cultivate a correct understanding of *kadaḥ* and fate. In this context, Ibn Ajība's thoughts on the subject of fate have been analyzed through his other works, especially *Silq al-durar fī dhikr al-kāḏā wa al-qadar*, using the descriptive analysis method, and an attempt has been made to contribute to the literature. According to Ibn Ajība, many scholars are mistaken in the issue of *kadaḥ* and fate because they consider knowledge and practice sufficient in understanding fate and neglect the *Musabib* behind the causes. According to him, the true understanding of destiny is possible not through knowledge and practice, but only by illuminating the heart and opening up insight through the cultivation of certainty. Ibn Ajība argues that the human mind cannot fully comprehend fate and destiny, and that obtaining correct information on this subject requires only being a person of certainty and investigation. In Ibn Ajība's thought, people's understanding of fate is shaped within the perspective of divine wisdom and power. One of the pairs of concepts that Ibn Ajība frequently discusses together and examines in depth in his works is "wisdom" and "power". These two concepts are at the centre of his thought and he tries to explain many issues by examining them around these concepts. Ibn Ajība defines wisdom as concealing power through reasons and justifications, and power as revealing things in accordance with the divine will. In line with these definitions, he argues that power makes things visible, while wisdom conceals the meaning in things. Moreover, Ibn Ajība emphasises that wisdom and power complement each other and that these two concepts form an inseparable whole. In his works, Ibn Ajība emphasises God's absolute will and evaluates the relations between God and the universe and God and man on the axis of wisdom and power. In this context, while criticising the *Mu'tazilites'* approach that rejects fate, he also criticised *Jabriya's* understanding that ignores God's wisdom. Ibn Ajība aimed to reconcile these two schools of thought by combining the *Ash'arite* view of the interpretation of the servants' actions within the framework of God's power with the *Māturīdī* explanations based on God's wisdom. On the

other hand, it is seen that Ibn Ajiba classified people according to their spiritual ranks and states. This categorisation led to the idea that people should adopt different attitudes towards fate according to their spiritual condition. Ibn Ajiba, who stipulated that the common people and the elite should act based on reasons and seek spiritual support because they are in the dimension of wisdom, advocated that the elites who have reached spiritual perfection should abandon reasons. According to this approach, those who have the perspective of power observe the truth, while those who remain in the dimension of wisdom remain dependent on reasons. Ibn Ajiba emphasises that fate will not change and that no matter how many precautions are taken, the predestined outcome will come true. Therefore, this study concludes that Ibn Ajiba sees the necessity of a profound religious upbringing for a proper understanding of fate and that fate is intrinsically linked to the concepts of wisdom and power.

Keywords

Sufism, Ibn Ajibah, Fate, Wisdom, Power, Certainty.

Citation

Emektar, Ramazan. "Ibn Ajiba's Understanding of Destiny: An Analysis in the Context of the Concepts of Wisdom, Power and Certainty". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 595-624. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.09>

Date of Submission	30.08.2024
Date of Acceptance	26.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren Müslümanların zihinlerini meşgul eden meselelerden biri kaza ve kader konusudur. Müslüman ilim adamları insanların zihinlerini meşgul eden kader meselesine kayıtsız kalmamış, yaşadıkları dönemin imkânları çerçevesinde, bu mesele hakkında insanları bilinçlendirmek için birçok eser kaleme almışlardır.¹ Bu âlimlerden biri de tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan Ebü'l-Abbas Ahmed İbn Acîbe'dir.²

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), hem zâhir hem de bâtın ilimlerde ilerlemiş çok yönlü bir âlim ve aynı zamanda mürşid-i kâmindir. İlim ve irşat faaliyetleriyle uğraşan İbn Acîbe, dönemdeki insanların yaşadıkları problemleri yakından gözlemlemiş ve onlara rehberlik etmenin yanı sıra, ortaya çıkan sorunlara çözümler sunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, vebâ salgını sırasında kader konusunu ele alan *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâ ve'l-kader* adlı eseri, onun bu alandaki en belirgin katkılarından biri olarak öne çıkmaktadır.³

İbn Acîbe, yaşadığı dönemin itikâdî, amelî ve ahlâkî sorunlarına doğrudan dikkat çekmiş ve bu konuları eserlerinde kapsamlı bir şekilde tartışmıştır. O, kendilerini ilim ehli olarak gören bazı şahsiyetleri, kader konusunda benimsedikleri yanlış tutumlardan dolayı eleştirmekten çekinmemiştir.⁴

İbn Acîbe'nin kader meselesine yaklaşımı, kendisinden önceki müelliflerden muhteva açısından farklılıklar arz etmektedir. Onun kader konusunu ele alışı, hikmet ve kudret kavramları zaviyesinden kaderi açıklaması yanı sıra, rıza, teslim ve yakîn kavramlarıyla ilişkilendirmesi bakımından kendine özgün nitelikler taşımaktadır. Ayrıca, bu kavramları ilgili âyetlerin tefsirinde kullanması, âyet ve hadislerdeki örneklerine sıkça yer vermesi, onun yaklaşımını karakterize eder. Bu bağlamda, İbn Acîbe'nin bir sûfi olarak tasavvufî tecrübelerini paylaşması ve İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında eser vermiş bir âlim olması, yaşadığı tecrübeleri özgün bir üslûpla eserlerine yansıtması, onun kaderle ilgili görüşlerinin incelenmesini ve değerlendirilmesini önemli kılmaktadır.

1 Rıdvan Özdiç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 185-202.

2 İbn Acîbe'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-Arabî, 1990), 16-99; Bu eser İbn Acîbe'nin otobiyografisidir; Ayrıca Hasan Azzuzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecuhu fi't-tefsir* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2001), 1/93-132; Ramazan Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 33-71.

3 Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâi ve'l-kader", *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihسانیyyeti'l-ceberûtiyye fi resâli'l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*, thk. Âsım İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 267-294.

4 Azzuzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecuhu fi't-tefsir*, 1/44.

Bu çalışmanın amacı, İbn Acîbe'nin kader meselesini hikmet ve kudret kavramları bağlamında nasıl algıladığını ve anlamlandırdığını tespit etmek, yanı sıra onun kader ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufî kavramlarını ve kaderi idrak etme bilgisine erişme yöntemini belirlemektir. Bu bağlamda, bu çalışma İbn Acîbe'nin kader konusundaki perspektifini, başta *Silkü'd-dürrer* eseri olmak üzere, ilgili diğer eserlerine dayanarak betimsel analiz yöntemiyle incelemeyi ve bu alandaki literatüre katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

İbn Acîbe'nin kaza ve kadere ilişkin görüşlerine geçmeden önce, onun hikmet ve kudret kavramlarına verdiği anlamları incelemek önemlidir. Zira bu iki kavramın açıklanması, İbn Acîbe'nin kaza ve kadere dair görüşlerinin doğru anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

1. Hikmet ve Kudret Kavramları

Hikmet kavramı kelime anlamı itibariyle, bilgi ve amele dayalı olarak Hakk'a ulaşma anlamına gelir. Allah hakkında kullanıldığında en genel anlamda, Hakim isminin gereği olarak, eşyayı bilme ve onları gayet sağlam yaratma kastedilmektedir.⁵ İnsan hakkında kullanıldığında varlıkları tanıma ve doğru davranış sergileme kastedilir.⁶ Kudret “güç yetirme; bir işi planlı yapma; kıymet bilme; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirleme;⁷ rızkını daraltma” gibi anlamlara gelir.⁸ Allah hakkında kullanıldığında Kadir ve Müktedir isminin gereği olarak her şeye güç yetiren, bunun bir neticesi olarak Kendisi'nden acizliğin nefyedilmesi kastedilir. İnsan hakkında kullanıldığında ise kişinin herhangi bir şeyi yapmaya güç yetirmesi anlaşılmaktadır.⁹

Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında hikmetin, yaygın şekilde “doğru, sağlam iş, eşyanın sırlarını öğrenmek,¹⁰ eşyanın ilâhî tecelli ile irtibatını ve sebepleriyle ona bağlı olmasını bilmek şeklinde tanımlandığı görülür.¹¹ Gazzâlî, hikmeti “sebeplerin tertip

5 Hüseyin b Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 423.

6 İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.

7 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), “kudret”, 207.

8 Bekir Topaloğlu, “Kudret (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/316.

9 İsfehânî, *Müfredat*, 1184.

10 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-alam fi işârâtı ehlil-ilham*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 222.

11 Mustafa Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518.

edilmesi ve müsebbebata yönlendirilmesi” olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle, kulların iradî eylemleri de dâhil olmak üzere kâinatta meydana gelen her şeyin ilâhî takdire bağlı olduğunu belirtmiş ve konuyu kader bahsiyle ilişkilendirmiştir.¹² Sufî düşüncede kudret ise Allah’a ait zâtî kuvvet ve kudretin gereği varlıkları ortaya çıkarmak¹³ şeklinde tanımlanmıştır.

İbn Acîbe’nin eserlerinde en çok vurguladığı ve detaylandığı kavram çiftlerinden biri "hikmet" ve "kudret"tir. Bu iki kavram, onun düşünce sisteminde merkezi bir konumda yer almakta olup, birçok meseleyi bu kavramlar çerçevesinde değerlendirerek açıklamaya çalışmaktadır. İbn Acîbe, Bakara Sûresi’nde geçen “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiştir”¹⁴ ayetini temel alarak hikmet kavramına dair çeşitli anlamlar aktarır ve bu anlamları kendi yorumlarıyla zenginleştirir. Ayetin zahirî kısmında hikmet, dinde güzel anlayış sahibi olmak ve işlerde basiretle davranmak olarak tanımlanır. Bu bağlamda İbn Acîbe, Hz. Peygamber’in, “Allah kime hayır vermeyi murat ederse onu dinde fakih kılar ve kendisine doğruyu ilham eder.”¹⁵ hadisini aktarır. Âyetin işârî yorumunda ise hikmeti, ilâhî sıfatların nurlarıyla zatın müşahede edilmesi olarak açıklayan İbn Acîbe, bazı sûfîlerin hikmeti, ilhamın gelişile birlikte sırrın Allah’tan başka her şeyden arındırılması ve “vesvese ile ilhamın arasını ayıran bir nur” olarak tanımladıklarını aktarmaktadır. Ancak bu tanımları kimlerin söylediğini belirtmemektedir.¹⁶ Hikmetin gerçek anlamda bir şeye sağlam olarak başlamak ve en mükemmel hâle gelene kadar devam etmek olduğunu¹⁷ ifade eden İbn Acîbe, bunun ilim, amel, hâl ve marifette geçerli bir durum olduğunu vurgular.¹⁸ Bu bağlamda, İbn Acîbe’ye göre bir şeyi tam olarak yapmak, bir tür hikmet olarak anlaşılmaktadır.

İbn Acîbe, hikmet ve kudret kavramlarını sıklıkla birlikte ele alır. Örneğin, *Mi’râcü’t-teşevvüf* eserinde hikmet ve kudreti şu şekilde tanımlar: Hikmet, sebepler ve gerekçelerle kudreti gizlemek; kudret ise varlıkları ilâhî iradeye uygun olarak açığa çıkarmaktır. Bu

12 İmam-ı Gazzâlî, *Esmâ’ül Hüсна Şerhi*, çev. M. Ferhat (İstanbul: Merve, ts.), 119.

13 Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 563.

14 *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el Bakara 2/269.

15 Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü’s-Sa’ade, 1974), 4/107; Hadisin ilk kısmı meşhur bir hadiste geçmektedir. bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, ts.), "İlim", 10; Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsü’l Arabî, ts.), "İmârat", 175.

16 Ebû’l-Abbâs Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire: y.y., 1999), 1/303.

17 Ebû’l-Abbâs Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, "Mi’racü’t-teşevvüf ile hakâiki’t-tasavvuf", *el-Letâifü’l-imâniyyeti’l-melekûtiyye ve’l-hakâikü’l-ihسانیyyeti’l-ceberûtiyye fi resâli’l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*, thk. Âsım İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 233.

18 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 1/304.

yaklaşımına İbn Acîbe, kudretin varlıkları görünür kıldığını, hikmetin ise bu varlıktaki manayı gizlediğini belirtir.¹⁹

Ayrıca İbn Acîbe, hikmet ve kudretin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını belirtir. O, kudret ve hikmeti deniz metaforuyla açıklar. İbn Acîbe'ye göre kudret, her şeye hükmeden ve başlangıcı ile sonu olmayan coşkulu bir deniz gibidir. Bu kudret denizi, bazı varlıkları açığa çıkarırken bazılarını gizler; bazılarını harekete geçirirken bazılarını ise hareketsiz bırakır. Tüm işlerin kaderi kudretin kontrolindedir. Hikmet denizi ise, sebepleri ortaya koyar ve hakikati örter. İlahi hükümleri belirlemesi, bu hükümleri sebeplere bağlaması, ayrıca kulların gideceği yolu aydınlatması ve hakikati gizleyip koruması hikmetin en önemli özelliklerindedir.²⁰

İbn Acîbe, hikmet ve kudret kavramlarını Allah'ın el-Hâkim, el-Kadir ve el-Muktedir isimleriyle ilişkilendirerek tanımlamaktadır. İbn Acîbe, hikmet mânasını Gazzâlî'den farklı olarak Allah'ın el-Hakem'de²¹ değil el-Hakîm isminde söz konusu etmektedirler. Ona göre, Allah'ın el-Hâkim isminin gereği olarak hikmet, eşyayı olduğu hal üzere bilmek ve bunun gereğiyle amel etmektir.²² Kudret, Allah'ın el-Kadir ve el-Muktedir ismi ile bağlantılıdır. Söz konusu iki ismin manası kudret sahibi olmaktır. Bunun gereği olarak her şeye güç yetiren, dolayısıyla da Kendisi'nde acizliğin bulunmaması kastedilmektedir.²³ Hikmet, zahîr sebepleri izhar ederken kudret hükmedici niteliktedir.²⁴

İbn Acîbe, hikmet ve kudret kavramlarını Kur'ân ayetlerini yorumlarken de kullanmaktadır. "Düşünüp ibret alınız diye her şeyden çift yarattık"²⁵ âyetinin işârî yorumunda, Cenab-ı Hak'ın bu alemde çift yönlü tecelli ettiğini, her bir şeyi çift olarak yaratıp ortaya koyduğunu, örneğin onları madde-mana, mülk-melekût, hikmet-kudret ve beden-ruh gibi çift yönlü yarattığını ifade eder. Bu çift yaratılışın sırrını, Allah'ın hakikat hazinesini saklı tutmak ve sırrı korumak olarak açıklar. Eğer sadece tek yönlü tecelli olsaydı, bu dünya üzerindeki imtihanın anlamının kalmayacağını belirtir.²⁶

İbn Acîbe, Meryem Suresi 88-95. ayetlerinin işârî yorumunda, metafizik âlemdeki hakikatlerin kudret gözüyle; fizik âleminin güzelliklerinin ise hikmet gözüyle müşahade edildiğini belirtir. Ona göre, hikmet bakışı, şekil olarak kulluğu ortaya çıkarırken; kudret

19 Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Mi'râcü't-teşevvüf ila hakâiki't-tasavvuf*, thk. Mahmud Beyrutî (Dimaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2004), 57.

20 İbn Acîbe, "Silkû'd-dürer", 278-279.

21 Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, 118-119.

22 Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtihati'l-kebir*, thk. Bessam Muhammed Barûd (Beyrut: Dâru'l-Hâvî, 1999), 273.

23 İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtihâ*, 304-305.

24 İbn Acîbe, "Silkû'd-dürer", 278.

25 ez-Zâriyât 51/49.

26 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/479.

bakışı ilahî sırları müşahede ettirerek kişiyi her şeyden uzaklaştırır. İnsan, hikmet bakışıyla kulluk görevlerini yerine getirirken, kudret bakışıyla mâsivâdan uzaklaşarak sadece Allah'ı müşâhede eder. İbn Acîbe, yalnızca hikmet veya kudret bakışının insanı doğru sonuca ulaştıramayacağını, bu iki bakışı ayırt etmenin zevk yoluyla mümkün olduğunu vurgular. Allah'a yakın olmanın, hikmet bakışının ötesine geçerek kudreti müşahede ile gerçekleştirebileceğini savunur.²⁷

İbn Acîbe, hikmet ve kudret bakışını birleştiren kimseleri kâmil insan olarak tanımlar.²⁸ Arif ile cahilin, Hak'tan uzak kalanla O'na vasil olanın farkını belirleyen şeyin, hikmet ve kudrete dair bakış açısı olduğunu savunur. Hikmet, dünya aleminde cereyan eden işler; kudret ise, gayb alemine ait tecelli ve marifetlerdir. Arif, hikmete bakarken kudretten perdelenmez; hikmet ve kudreti aynı anda müşahede eder. Cahil ise, dünyanın zahirine takılarak Allah'tan gafil kalır. Arif, halka bakarken Hak'tan gafil kalmaz ve sebepten asıl Müsebbib'e geçer.²⁹

İbn Acîbe, "Babaları Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan giderecek değildi; ancak bu şekilde Yakub içindeki bir arzuyu yerine getirmiş oldu"³⁰ âyetinde hikmet ve kudretin birlikte zikredildiğini belirtmiştir. Ona göre, Yüce Allah'ın kudreti, tüm işlerin O'na havale edilmesini zorunlu kılar; zira hakiki anlamda fail yalnızca Allah'tır. Bununla birlikte, Allah'ın hikmeti, insanların tedbir almasını ve sebepleri kullanmasını gerektirir. Bu durumu, Hz. Yakub'un davranışlarıyla örneklendirir. İnsanın manevi olgunluğa erişmesi, Rububiyet sırrını gizlemek amacıyla kudret ile hikmeti birleştirmesinde yatar. Varlıkların iç yüzünü inceleyen biri, her iş ve oluştaki ilahi kudretin tecellisini müşahede ederken, olayların zahirine odaklanan kişi ise, ilahi kudreti gizleyen hikmet perdelerini ve sebepleri kullanır.³¹ İbn Acîbe'nin hikmet ve kudret kavramlarına ilişkin değerlendirmeleri, bu iki kavramın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu ve arif olan kişinin bu bütünlüğü kavrayarak hem ilâhî kudreti hem de ilâhî hikmeti müşahede etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış, derinlemesine tefekkür ve tecrübeye dayanan bir tasavvufî yaklaşımı yansıtmaktadır.

2. Kaza ve Kader

İbn Acîbe, insan aklının kaza ve kaderi tam anlamıyla kavrayamayacağı kanaatindedir. Kaderin anlaşılmasının zorluğundan dolayı, kaderi "dipsiz bir derya" benzetmesiyle anlatmıştır. Ona göre yalnızca tahkik ehli kaza ve kadere nüfuz edebilir ve bu konuda sadece hidayet ve tevfik ehli söz söyleyebilir. Kadere ilim ve amelle işaret etmenin uygun

27 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/366.

28 İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtîha*, 427.

29 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 279.

30 Yusuf 12/68.

31 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/615.

olmadığını; yakîn ve tahkik olmadan, sadece tefekkür ve tedris yoluyla bu konuda doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda, kader meselesinin doğru anlaşılması ve Müslümanların bu doğrultuda yönlendirilmesi amacıyla, dönemin zahir uleması ve devlet ricalinin kader konusundaki yanlış yaklaşımlarına tepki olarak *Silkü'd-dürer* eserini kaleme almıştır.³²

İbn Acîbe, eserlerinde Allah'ın mutlak iradesini vurgulamakta ve Allah-âlem ile Allah-insan ilişkisini, Allah'ın hikmet ve kudreti perspektifinden ele almaktadır. Bu çerçevede, Mu'tezile'nin kaderi inkâr eden yaklaşımını³³ ve Cebriyye'nin hikmeti göz ardı eden tutumunu³⁴ eleştirmiştir. İbn Acîbe, Eş'arîlerin kulların fiillerini Allah'ın kudreti ekseninde yorumlayan yaklaşımını, Mâtürîdîlerin ise Allah'ın hikmetini esas alarak açıklayan anlayışını³⁵ birleştirerek, bu iki düşünce tarzını uzlaştırmayı amaçlamıştır.

İbn Acîbe'nin kader meselesine yaklaşımı, mensubu olduğu Eş'arî geleneğinin fikirlerini geliştirme ve aşma çabasını temsil etmektedir. Eserlerinde, Ehl-i Sünnet'i güçlü bir şekilde savunmaktadır. Nitekim, Mahmut Ay'ın da belirttiği gibi³⁶ İbn Acîbe'nin özellikle Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'i *el-Bahru'l-medîd* adlı tefsirinde birçok yerde hararetle müdâfaa ettiği görülmektedir.³⁷ İbn Acîbe, seleflerinden farklı olarak kader meselesini hikmet ve kudret kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. *Silkü'd-dürer* risalesinde İbn Acîbe, kader meselesini özellikle hikmet ve kudret kavramları üzerinden derinlemesine incelemektedir. Ona göre ilahî hikmet, evrendeki sebeplilik ilkesinin temelidir; bu hikmet, sebeplerin düzenlenmesi ve sonuçlara yönlendirilmesi işlevini görmektedir.³⁸ Bunun yanı sıra, sebeplerin de sebebi olan Allah, mutlak kudret sahibi olarak her şeyin hakiki failidir ve O'nun hükmüyle kaza ve kader belirlenmektedir.³⁹ Bu ayırım aracılığıyla İbn Acîbe, kader anlayışını hikmet ve kudret ekseninde nasıl şekillendirdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ayrıca İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd* isimli tefsirinde kaderle ilgili bazı ayetlerin yanı sıra ilgili hadisleri hikmet ve kudret perspektifinden yorumlamasıyla dikkat çekmektedir. Ona

32 İbn Acîbe, “*Silkü'd-dürer*”, 269.

33 İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtîha*, 612.

34 İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtîha*, 617.

35 Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (11 Aralık 2015), 42.

36 Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 111.

37 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/283, 2/615, 3/191.

38 Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, “Şerhu Hamriyye İbnü'l-Fârid”, *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihâsiyyeti'l-ceberûtiyye fi resâili'l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*, thk. Âsım İbrahim Keyyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 22.

39 İbn Acîbe, “*Silkü'd-dürer*”, 279; Ayrıca karşılaştır. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 73-75.

göre, şeriatın hikmet âlemindeki tezahürü ve kudret âlemine ait hakikatin ifadesine dair en güzel örneklerden biri Hz. Âdem'in durumudur. İbn Acîbe, Hz. Âdem'in durumunu hikmet ve kudret perspektifinden ele alırken, Kur'an'daki ilgili ayetlere ve Muhyiddin İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) bu ayet hakkındaki yorumlarına atıfta bulunmaktadır. "Biz onda (Âdem'de) bir kararlılık bulmadık"⁴⁰ âyetini, İbn Arabî'nin yorumuyla açıklamaktadır: "Hz. Âdem, yasaklanan şeyi kasıtlı yapmadı; ezelde takdir edilen ilahî hüküm gereği bu hataya düştü. Onun unutulması, tabiatından kaynaklanan bir durumdur."⁴¹ Bu yorum, kaderin mutlak belirleyiciliğini vurgulamakta ve insanın iradesinin sınırlarını göstermektedir. Ancak, diğer ayetlerde Hz. Âdem'in şeytanın vesvesesine kapılıp yasak ağaçtan yediği,⁴² Rabbine isyan edip haddi aştığı ve bu nedenle cennetten çıkarılıp dünyaya indirildiği belirtilmektedir.⁴³ Söz konusu bu ayetler, insanın iradesini ve sorumluluğunu ön plana çıkarmaktadır. İbn Acîbe'nin düşüncesine göre, insan iradesini ve sorumluluğunu belirten bu ayetler, hikmet âlemiyle alakalıdır.

Bu arada Hz. Âdem'in yaptığı hataya tevbe edip kusurunun affedildiği ve Cenâb-ı Hakk'ın onu seçip peygamber yaptığı da ayetlerde zikredilmiştir. İbn Acîbe, İbn Arabî'nin değerlendirmesinin Hz. Peygamber'in şu hadisiyle örtüştüğünü ve açıklığa kavuştuğunu kaydeder:

"Âdem ile Musa tartışmaya girdiler. Musa, Âdem'e,

"Ey Âdem, sen bizim babamızsın; yaptığın hata ile bizi cennetten çıkarttın!" dedi. Âdem de ona,

"Ey Musa, Allah seni özel kelamı için seçti ve Tevrat'ı sana eliyle yazıp verdi. Sen, ben yaratılmadan kırk sene önce hakkımda takdir edilen bir işten dolayı beni kınıyor musun?" dedi. Böylece Âdem Musa'ya galip geldi, onu susturdu."⁴⁴

İbn Acîbe, Hz. Âdem ile Hz. Musa'nın tartışmasının kudreti temsil eden ruhlar âleminde gerçekleştiğini ve bu âlemde işlerin zahirine değil, hakikat sırrına göre değerlendirildiğini belirtir. Bu ruhânî âlemde, bütün işlerin Allah'a ait olduğunu ve kimsenin suçlanamayacağını vurgulamaktadır. Ancak, maddi âlem denilen sebepler âlemi olan bu dünyada, durumun farklı olduğunu; kişinin kaderi bahane ederek kusurlarını savunmanın doğru olmadığını belirtir.⁴⁵ İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı, kudret âlemi ile hikmet âlemi arasında hüküm açısından keskin bir ayrımın olduğunu göstermektedir. Ona göre, Hz. Âdem, Hz. Musa'ya ruhani âlemde kaderi delil getirip hakikat diliyle konuşurken, hikmet âleminde bütün kusuru nefsinden bilmiş ve "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik;

40 Tâhâ 20/115.

41 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/427.

42 Tâhâ 20/120-121.

43 bk. Tâhâ 20/122-123.

44 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Kader", 11, "Tevhid", 37; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Kader", 13.

45 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/427.

eğer sen bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz hüsrana düşenlerden oluruz⁴⁶ diyerek hemen tevbe etmiştir.⁴⁷

İbn Acîbe, kader meselesini özellikle hikmet ve kudret zaviyesinden tahlil etmiştir. Bu bağlamda hikmeti, şeriatın uygulandığı sebepler âlemi; kudreti ise kaderlerin belirlendiği hakikat âlemi olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla hadiste anlatılan durum, kudret alemiyle alakalı bir hakikat; ayette anlatılan ise hikmet âlemi ile ilgili kulun sorumlu olduğu şeriatla alakalıdır. İbn Acîbe'nin söz konusu âyet ve hadisi işârî açıdan yorumlaması, İslam düşüncesinde kader konusunun daha geniş bir perspektiften ele alınması gerektiğini göstermektedir.

İbn Acîbe, Ehl-i Sünnet ekolünün kaza ve kader tanımına bağlı kalarak⁴⁸ kaderi, “kâinatın yaratılışından önce Allah'ın ezeli ilminin kapsamına giren hususlar bütünü” olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle “şehadet âleminde yaratılan her şeyin Allah'ın ezeli ilmine ve iradesine uygun olarak meydana geldiği” şeklinde belirtir.⁴⁹ Ona göre, Allah olmuş ve sonsuza kadar olacak bütün şeyleri ezelde bilip takdir etmiştir. Kaza ve kader bağlamında, herkesin maddî ve manevî rızkı, eceli ve diğer hususlar belirlenmiş ve hükme bağlanmıştır.⁵⁰

İbn Acîbe'ye göre, kaza, kader, meşiet ve irade aynı şeyi ifade etmektedir. Bu kavramlar Allah'ın ilim sıfatına râcidir.⁵¹ Ehl-i Sünnet, Allah'ın ilim sıfatıyla âlim olduğunu kabul etmektedir.⁵² Bu bağlamda, Allah'ın ilim sıfatıyla evrende olmuş, olacak her şeyi her zaman bildiği görüşündedir.⁵³ İbn Acîbe de Allah'ın, ezeli ilmiyle eşyayı öncesini, sonrasını ve her halini bildiğini bu bilmenin sürekliliğini savunur. Bu bağlamda, “Andolsun, biz

46 el-A'raf 7/23.

47 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 2/206.

48 bk. İmam-ı A'zam Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 199; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red lâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 101; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 93.

49 İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 270; Ayrıca karşılaştır. Eş'arî, *el-Lüma'*, 65-66; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 111.

50 Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî, İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005), 284.

51 İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 271.

52 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 125.

53 Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 111; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İslam İnanç Esasları "el-İbâne an usûli'd-diyâne"*, çev. Mehmet Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 121.

sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da”⁵⁴ meâlindeki Kur’ân âyetini delil gösterir.⁵⁵

Diğer yandan İbn Acîbe, rıza ve muhabbetin Cenâb-ı Hakk için irade ve meşietten daha has olduğunu belirtir. Ona göre, Allah hayır ve şer bütün işleri iradesiyle meydana getirir. Ancak Allah, rıza ve muhabbetini, şer dışında, hayırlı olan işlere mahsus kılmıştır. Şöyle ki Allah, hayırlı şeyleri takdir ve irade eder, onlara rızası vardır. Şer olarak görülen şeyleri ise takdir ve irade eder, ancak onlara rızası yoktur ve şer’an onlardan hoşnut değildir.⁵⁶

Kur’an-ı Kerim’de yer alan “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁵⁷ ve “Rabbin dileyseydi onu yapamazlardı”⁵⁸ meâlindeki âyetler, İbn Acîbe’nin meşiet, irade ve kader anlayışını destekler niteliktedir. Meşietin her şeyden evvel geldiği ve her şeyin varlığında ve idamesinde ona muhtaç olduğu görüşü, Allah’ın mutlak iradesini vurgular. Ancak, meşietin kimsenin talebiyle veya herhangi bir sebeple meydana gelmemesi, Allah’ın iradesinin mutlaklığına karşılık insan iradesinin konumunu da belirtmektedir.⁵⁹ Allah dilerse olur, dilemezse olmaz. “O, yaptığından sorumlu değildir; ancak kullar, yaptıklarından sorumludur.”⁶⁰ Gerçek olarak meydana olan, Allah’ın tevfiği ve meşietidir. İbn Acîbe, kulun meşiete dayanmasını hakikat ve kudret, sebeplere dayanmasını ise şeriat ve hikmet olarak tanımlar. Bâtînî olarak hakikatin şeriata hükmettiği, ancak zâhirî görünüş olarak şeriatın hakikate hâkim olduğunu belirtir.⁶¹ İbn Acîbe’nin, şeriatın hikmet, hakikatin ise kudret olduğunu belirtmesi, bu kavramların zâhir ve bâtın açısından birbirini tamamladığını ortaya koymaktadır. Özetle, ezeli irade ve meşiet, tüm takdir edilmiş olayların etkin ve belirleyici sebebidir. Allah’ın yaratmasında bu irade ve meşiet dışında herhangi bir başka sebep veya illetin varlığı söz konusu olamaz.

İbn Acîbe, kaza ve kaderin hakikatine dair görüşlerini büyük ölçüde Ehl-i Sünnet ekolüne bağlı kalarak açıklamaktadır. O, kader hakkındaki düşüncelerini Kur’ân âyetleri ve hadislerle temellendirir ve selef âlimlerinin kader konusundaki sözlerine atıfta bulunur. Bunun yanı sıra keşf yoluyla tahkik ettiği kendi tecrübelerine de yer verir. İbn Acîbe, kaderin hayır ya da şer bütün işlerin, ilahi takdir ve ezeldeki hükme göre gerçekleştiğini savunur. *Silkü’l-dürer* risalesinde bu bağlamda birçok Kur’ân âyetini ve Hz.

54 el-Hicr 15/24.

55 İbn Acîbe, “*Silkü’l-dürer*”, 271.

56 İbn Acîbe, “*Silkü’l-dürer*”, 271; Ayrıca karşılaştır. Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 63.

57 el-İnsân 76/30.

58 el-En’âm 6/112.

59 İbn Acîbe, *İkâzü’l-himem*, 289-290.

60 el-Enbiyâ 21/32.

61 İbn Acîbe, *İkâzü’l-himem*, 285.

Peygamberin hadisini delil olarak sunar.⁶² Bu hususta ilk delil olarak şu âyeti zikreder: "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve hesapla yarattık."⁶³ İbn Acîbe, bu âyeti *el-Bahru'l-medîd* eserinde şöyle yorumlar: "Bir şey meydana gelmeden önce, Cenâb-ı Hak onu ezeli ilminde takdir edip Levh-i Mahfuz'a yazmıştır." Ayrıca, bu âyetin Mu'tezile'ye karşı bir delil olduğunu belirtir, zira Mu'tezile, kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını ve işler için önceden bir takdiri bulunmadığını savunur. İbn Acîbe, Hz. Ömer'in bu âyetin Kaderiyye hakkında indiğine dair yemin ettiğini de aktarır.⁶⁴

Varlık âlemine çıkacak her şeyin Allah tarafından Levh-i Mahfuz'da bütün detaylarıyla yazılmış olduğunu ve şehadet âleminde sadece ezelde belirtilen şeylerin gerçekleşeceğini savunan İbn Acîbe, ezelde takdir edilen hayır ve şer bütün işlerin, insanın nasibi olduğunu belirtir. Bu nasip, kişiden ayrılmaz ve muhakkak başına gelir. İbn Acîbe, bunu boyuna bağlanmış zincire benzetir ve kulun bu zincirle götürülmek istendiği yere çekildiğini ifade eder.⁶⁵ "Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde başınıza gelen her musibet, biz onu yaratmadan önce, muhakkak bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmıştır"⁶⁶ meâlindeki âyet ve "Yâ Ebâ Hureyre! Senin kavuşacağın mukadderatı yazan kalemin mürekkebi kurumuştur."⁶⁷ anlamındaki hadis⁶⁸ bu görüşün dayanağı olarak sunulur. Dolayısıyla, yeryüzünde vuku bulan çeşitli felaketler, hastalıklar, sıkıntılar ve çocuk ölümleri gibi musibetler, Allah'ın nefisleri veya musibetleri yaratmadan önce Levh-i Mahfuz'da yazılmıştır.⁶⁹ Aslında İbn Acîbe bu görüşüyle, insanların karşılaştığı zorlukların ve felaketlerin, ilahi takdirin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini bildirmektedir.

İbn Acîbe, Allah'ın Levh-i Mahfuz'da varlıkları olayları ve durumları yazmasının kudreti için çok kolay olduğunu ve bunun anlık bir iş olduğunu savunur. Levh-i Mahfuz'da musibetler gibi sevinçler ve ihsanlar da yazılmıştır. "Elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle de şımarımayasınız diye size bunu bildirdik."⁷⁰ meâlindeki ayet, İbn Acîbe tarafından "başınıza gelen acı-tatlı her şeyi, yaratılmadan önce Levh-i Mahfuz'da yazdığımızı size bildirdik ki, dünyadan elinizden gidenlere üzülmüş ilahi rahmetten ümidinizi kesmeyesiniz ve dünyadan elinize geçen nimet, genişlik, afiyet ve

62 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 271.

63 el-Kamer 54/49.

64 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/535.

65 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/187.

66 el-Hadîd 57/22.

67 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Kader", 2.

68 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 273.

69 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 271.

70 el-Hadîd 57/23.

sıhhate de kendini beğenip böbürlenene kimseler gibi sevinmeyiniz." şeklinde yorumlanmıştır.⁷¹

İbn Acîbe'ye göre, kulun başına gelen musibetler, onun derecesini artırma ve günahlarını temizleme işlevi görmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in şu hadisine atıfta bulunur: "Allah Teâlâ'nın mümin hakkındaki takdirini çok hayret verici buldum: Eğer mümin için sevindirici bir şey takdir edilmişse, ona rıza gösterir; bu onun için bir hayır olur. Eğer onun için sıkıntı verici bir şey takdir edilmişse, sabreder; bu da onun için bir hayır olur."⁷² İbn Acîbe, bu hadis ile müminin karşılaştığı her durumun -ister sevinçli ister sıkıntılı olsun- onun manevi gelişimine katkıda bulunduğunu ve ilahi takdirin hikmetine işaret ettiğini belirtmektedir.⁷³

İbn Acîbe, her şeyin önceden takdir edildiğini ve bu nedenle kula takdir edilen rızkın, kişinin talepleri doğrultusunda artmasının veya azalmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre, rızkın taleple çoğalması ya da talep edilmediğinde eksilmesi durumu, insanların üzüntü ve sevinçlerinin sebepleri olurdu.⁷⁴ Dolayısıyla İbn Acîbe, rızkın kişinin çabasından bağımsız olarak takdir edildiğini vurgular. Bu bağlamda, seleflerinden İbn Atâullah İskenderî'nin (öl. 709/1309) "Sonradan yapılan istekler önceden belirlenmiş ihsanların nasıl sebebi olabilir? Ezeli hükümler sebeplere bağlı olmaktan yücedir."⁷⁵ anlamındaki hikmetli sözünü, her şeyin önceden takdir edildiğine dair bir delil olarak nakleder.⁷⁶ Zira kaderde herkesin rızkı, eceli ve diğer hususları belirlenmişken, kulun şimdiki talebinin Allah'ın ona bir şey ihsan etmesine nasıl sebep olabileceğini sorgular. Dolayısıyla ezelde yazılanların asıl olduğu ve sonraki isteklerin ezeli hükümlerin sebebi olamayacağına işaret eder.

Her şeyin Allah tarafından Levh-i Mahfuz'da bütün detayları ile yazılmış olduğunu ve şahadet âleminde sadece ezelde belirtilen şeylerin gerçekleşeceğini belirten İbn Acîbe, bu bağlamda ayet, hadis ve selefin görüşlerini delil getirmenin yanında, keşf yoluyla bizzat tahkik ettiği kendi tecrübelerini de delil olarak sunmaktadır.⁷⁷ Ona göre, Cenâb-ı Hakk'a vasıl olan kişiye, Allah, olacak olan şeyleri rüya yoluyla veya yakaza halinde, muttali kılar. Bu duruma Hz. Peygamber'in "Kıyamet zamanı yaklaşınca mü'minin rüyası; hiç yalan

71 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 271.

72 Çok az değişik lafızlarla bk. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Zühhd", 64; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/332.

73 Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2014), 9/644.

74 İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 9/643-644.

75 İbn Ataullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, çev. Yahya Pakiş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 154.

76 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 276.

77 İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 277.

çıkmayacaktır. Mü'minin rüyası peygamberliğin kırk altıda biridir.”⁷⁸ meâlindeki hadisini delil getirir. Ona göre, bu hadis salih kimselere gösterilen sadık rüyanın bir bilgi kaynağı olabileceğine delâlet etmektedir. Bu da keşf ve ilhamın bir türü sayılabilir. Bizzat kendisine de gösterilen rüyaların bir zaman sonra vaki olduğunu belirtmektedir. İbn Acîbe'ye göre, bu durum şehadet aleminde vaki olacak işlerin ilm-i ezelde takdir edildiğini göstermektedir. Zira sonradan olacak işlerin hem Kur'ân ayetleriyle hem de mütevatir derecesine varan Hz. Peygamberin hadisleriyle haber verilmiştir.⁷⁹ Bu bağlamda “Rumlar yenilgiye uğrattılar” âyeti ve “Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde, başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz...”⁸⁰ âyeti yanı sıra Hz. Peygamberin ileride gerçekleşecek fitnelerle ilgili sayılamayacak kadar hadisi delil olarak gösterilebilir. İbn Acîbe'ye göre, şayet Rafizîlerin ve “bu ümmetin Mecusileri” Kaderiyye'nin “işler kendiliğinden ortaya çıkar” dediği gibi olsaydı, sonra olacak şeyler, vaki olmadan önce haber verilmezdi.⁸¹ Bütün bunlar, her şeyin ezelde takdir edildiğini zamanı gelince de kâinatta vaki olacağını göstermektedir. Dolayısıyla Allah olmuş ve sonsuza kadar olacak her şeyi ezelde takdir etmiştir. Kaza ve kaderde herkesin maddî ve manevî rızkı, eceli vs. belirlenmiş ve hükme bağlamıştır.

Bunun yanında İbn Acîbe, insanların söz, iş, hareket veya duruş sergilemelerinin de yalnızca Allah'ın ilmi, kudreti ve dilemesiyle gerçekleştiğini düşünmektedir.⁸² Dolayısıyla bir yere intikal veya bir yerde konaklamak ancak önceden belirlenen takdire ve o anda kula verilen hareket kabiliyetine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Ayrıca ona göre, insanın alıp verdiği her nefesinde, Allah'ın, hükmünü uyguladığı bir kaderi yaşamaktadır.⁸³ Bu bağlamda, İbn Acîbe bir şairin şu beytine atıfta bulunur: “Bizim için yazılan adımları attık (işleri yaptık). Kime bir adım atması (bir işi yapması) takdir edilmişse, o adımı atar, o işi yapar. Kime hangi yerde ölmesi takdir edilmişse, onun dışındaki bir yerde ölmez.”⁸⁴ Bu açıklamalar, Allah'ın mutlak ilmi ve iradesi çerçevesinde, her şeyin önceden belirlenmiş olduğunu göstermektedir. Onun bu bakış açısı, insanın iradesini ve sorumluluğunu nasıl etkilediği konusunda eleştiriye açıktır. Zira bu görüş, insanın eylemlerinin sonuçlarının

⁷⁸ Benzer Rivayet için bk. Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi* (Kahire: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1962), “Kitabu'r-Ru'ya”, 1; Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1975), “Ta'biru'r-Ru'yâ”, 9.

⁷⁹ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 277.

⁸⁰ el-Fetih 48/27.

⁸¹ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 278.

⁸² İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 270; Ayrıca karşılaştır. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007), 47, 49, 50.

⁸³ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 73.

⁸⁴ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 270.

önceden belirlenmiş olduğunu ve dolayısıyla insanın çabasının nihai sonuç üzerinde etkisiz kaldığını ima eder.

İbn Acîbe, *Silkü'd-dürer* eserinde, kadere iman etmenin, imanın en önemli esaslarından biri olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular. O, kader konusunda şüpheye düşmenin onu inkâr etmekle eşdeğer olduğunu; kader hükmü gerçekleştiğinde ondan razı olmamanın ise fasıklık anlamına geldiğini belirtir. Hz. Peygamberin imanın hakikatiyle alakalı “Cibrîl Hadisi”nde⁸⁵ yer alan “Hayır ve şerri ile kadere inanman” ifadesi ve İmam Malik’in “Kim şeriatı öğrenip onu ihlasla uygulamazsa fıskaya düşer” sözü de bu görüşü teyid eder niteliktedir.⁸⁶ Bu bağlamda, müminlerin hayrı ve şerri, acısı ve tatlısıyla kadere yakînen iman etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.

İbn Acîbe, tedbir ile kader arasındaki ilişkiyi ele alırken, kaderin değişmezliğini vurgular ve sebeplerin kadere bir etkisinin olmadığını savunur. Bu bağlamda İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd* eserinde İmam Gazzâlî'nin (öl. 555/1111), kader anlayışına dair açıklamalarını aktarmakta ardından da kendi görüşünü ifade etmektedir. Gazzâlî, sevap ve azabın önceden belirlendiğini, ancak sevabın iyi amellerle artabileceğini ve kötü amellerin terk edilmesiyle azalabileceğini ifade eder. Gazzâlî, kaderde yazılanları iki kategoriye ayırır: Birincisi, hiçbir şarta veya kulun eylemine bağlı olmaksızın mutlak olarak yazılmış olanlardır; bu kategoriye kulların rızıkları ve ömürleri dahildir. İkinci kategori ise, kulun fiiline bağlı olarak yazılmış olanlardır; sevap ve azap bu gruba girer. İbn Acîbe, Gazzâlî'nin bu tasnifini eleştirerek, işin hakikatini kavramak için daha derinlemesine incelemek gerektiğini savunur. İbn Acîbe'ye göre, hikmet âlemine bakan biri, maddi ve manevi rızıkların kulun fiillerine bağlı olarak verildiğini görür. Maddi rızık genellikle kulun çalışmasıyla elde edilir; kul, rızık için gerekli sebeplere başvursa da takvadan yoksun olsa bile rızık gelir. Öte yandan, kul maddi sebepleri tamamen bıraksa fakat takva makamına ulaşsa, bu defa rızık sebepsiz olarak gelir.⁸⁷ Bu duruma İbn Acîbe, “Kim Allah'tan korkarsa (takva), Allah ona bir çıkış yolu yaratır ve kendisini hiç beklemediği yerden rızıklandırır”⁸⁸ meâlindeki âyeti delil gösterir. İbn Acîbe, bu görüşünde yalnız değildir. Şazeliyye ekolünün ikinci önemli piri Ebu'l Abbas Mürsî'nin “İnsanlar için sebepler bulunmaktadır. Bizim sebebimiz iman ve takvadır.”⁸⁹ sözü de İbn Acîbe'nin görüşünü teyid eder. Bu söz, takvanın ve imanın maddi sebeplerden üstün olduğunu vurgular. Hatta İbn Acîbe'nin bu görüşünde Mürsî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşımlar, takva ve rızık arasındaki ilişkiyi vurgularken, maddi ve manevi çabaların sonuçlarının nasıl değerlendirileceği konusunda çeşitli yorumlar sunar. Dolayısıyla, takva sahibi ve Allah'tan

⁸⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "İman", 37; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, "İmân", 1.

⁸⁶ İbn Acîbe, “*Silkü'd-dürer*”, 274.

⁸⁷ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 9/647.

⁸⁸ et-Talâk 65/2, 3.

⁸⁹ İbn Acîbe, “*Silkü'd-dürer*”, 275.

korkan bir kimse, tüm varlığıyla Allah'a itaate yöneldiği için, Allah da bu kişiyi rızık temin etme meşgalesinden muaf tutmuştur.

2.1. İnsanın Fiilleri ve İradesi

İslam düşüncesinde insanın fiilleri konusunda üç ana eğilim veya ekol öne çıkmaktadır: Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet. Bu ekoller, insan iradesi ve fiillerinin mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürerler. Bu ekollerden Cebriyye, insanların fiillerinde hiçbir sorumluluğu olmadığını savunurken, Mu'tezile bağımsız olduklarını ileri sürer. Ehl-i Sünnet ise bu iki uç görüş arasında orta bir yol izler.

İbn Acîbe, insanların fiilleri konusundaki bu ihtilafları ezelde takdir edilmiş bir hüküm olarak değerlendirir ve bu durumun kaçınılmaz olduğunu düşünür. Bu bağlamda, "Rabbin dileyeydi bütün insanları bir tek ümmet yapardı. Ancak onlar ihtilafa düşmeye devam edeceklerdir"⁹⁰ âyetini delil olarak kullanır. İbn Acîbe, Hak ehli ile bâtil ehli arasında sürekli bir ihtilafın bulunduğunu ve zaman zaman İslam ümmetinin de dinin temel esasları ve hükümleri konusunda anlaşmazlığa düştüğünü ifade etmektedir. Örneğin, Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve Cebriyye mezhepleri, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları hakkında Ehl-i Sünnet ile ihtilafa düşmüşlerdir.⁹¹

İbn Acîbe'ye göre, kulun kudreti ve eylemlerini yaratan Allah'tır; bu eylemlerin ortaya çıkışında kula atfedilen sonradan yaratılmış kudretin herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Kulun sorumluluğu ise, Allah tarafından yaratılan bu fiillerin, kendisindeki sonradan yaratılmış kudretle sınırlı bir ilişki içinde olmasından doğmaktadır.⁹² İbn Acîbe, Mu'tezile'nin aksine⁹³ hayır ve şer dahil olmak üzere kulların tüm eylemlerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ve insanların fiillerinin gerçek failinin Allah olduğunu savunur.⁹⁴ Bu görüşü desteklemek üzere "[...] Onlara bir iyilik gelirse, 'Bu Allah'tandır' derler; onlara bir kötülük gelirse, 'Bu senin yüzündendir' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır.' Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!"⁹⁵ meâlindeki âyeti delil getirir. Bu âyetin tefsirinde iyiliklerin Hakk'tan, kötülüklerin başkalarından geldiğine inanan kimselerin münafıklar olduğunu ifade eder. İbn Acîbe, bu kimselerin cahilliklerinden dolayı Allah tarafından ayıplandığını belirtir. Zira bu insanlar,

⁹⁰ Hûd 11/118.

⁹¹ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 2/568.

⁹² bk. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/290.

⁹³ Mu'tezilenin insanın kendi mukadderatını kendisi tayin eder görüşü için bk. Abdülcebbar b Ahmed, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, ed. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 323, 363, 390.

⁹⁴ Ahmad İbn Ajiba, *Takyîdân fî vahdeti'l-vücûd*, çev. Louis Jean Michon (Merakeş: Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, 1998), 28.

⁹⁵ bk. en-Nisâ 2/78.

kendilerine bolluk, rahatlık ve zahiri nimetler ulaştığında bunları Allah'a atfederken, kıtlık, açlık ve ölüm gibi belalarla karşılaştıklarında bu durumu Allah Resûlüne bağlama eğilimindedirler. İbn Acîbe, söz konusu kimselerin Kur'an'ı anlamadıklarını ve söylenenleri düşünmediklerini ifade eder. Ona göre, "Eğer iyice düşünselerdi her şeyin Allah'tan geldiğini ve O'nun her şeyin yaratıcısı ve her olayın belirleyicisi olduğunu bilirlerdi."⁹⁶ Ona göre, yaratma vasfı yalnızca Allah'a mahsus olup, tüm varlıklar ve olaylar en ince ayrıntısına kadar vasıtasız olarak Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu nedenle, kâinatta cereyan eden olayların meydana gelişinde zorunlu bir illiyet ilişkisinden bahsedilemez. Örneğin, odunun ateşe atılmasıyla yanması, o anda Allah'ın ateşte yakma ve odunda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır.⁹⁷ Dolayısıyla İbn Acîbe'ye göre, sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişki kesin bir zorunluluk ifade etmemektedir; sebebin ve müsebbebin de faili Allah'tır.

Bu perspektifle, İbn Acîbe'nin anlayışında insan, hayır ve şer, nimet ve musibet gibi tüm olayları Allah'ın bir takdiri olarak kabul eder. İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı, her ne kadar insan iradesinin rolünü neredeyse tamamen dışladığı izlenimi verse de bu durum aslında manevi seyrin aşamalarında tevhid-i e'fal makamındaki kişinin içinde bulunduğu halin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁹⁸

İbn Acîbe, eserlerinde kader konusunu işlerken, Ehl-i Sünnet akidesini güçlü bir şekilde savunur ve özellikle Mu'tezile ve Cebriyye mezheplerini sert bir üslupla eleştirir.⁹⁹ Fatıha suresi 5. âyetinde yer alan "Ancak sana kulluk ederiz" ifadesinden, insanların iradeleriyle fiillerini gerçekleştirdiği sonucunu çıkarır. Aynı ayette geçen "Yalnız senden yardım dileriz" ifadesini ise kaderi inkâr eden ve kulun fiillerini kendisinin yarattığını savunan Kaderiyye mezhebi ile kulun fiillerinde hiçbir etkisi ve yetkisi olmadığını ileri süren Cebriyye mezhebinin görüşlerinin batıl olduğuna delil olarak gösterir. İbn Acîbe'ye göre doğru görüş, bu iki aşırı uç mezhebin arasında yer alan Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Kul, Allah'ın dilemesi, izni ve yardımı olmaksızın herhangi bir eylemde bulunamaz. İbn Acîbe, kulların fiilleri konusunda en doğru görüşün Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu savunur. Ehl-i Sünnet anlayışına göre kul, sorumlu olduğu işlerde iradesini kullanarak fiillerini gerçekleştirir. Ayrıca kulun her yaptığıının ezelde ilâhî ilimle bilinip Levh-i mahfûz'da kayıtlı olması, kulun iradesini ve fiillerini ortadan kaldırmaz. Kul, Allah tarafından kendisine verilen akıl, irade ve öğretilen dini kurallar çerçevesinde, yaptığı her işten sorumlu tutulur.¹⁰⁰ İbn Acîbe, Allah'ın, Ehl-i Sünnet mezhebinin, kulun fiilleri konusunda aşırılığa giden Cebriyye ve hataya düşen Kaderiyye mezhepleri arasından, sütü tıpkı

⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/532.

⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/146.

⁹⁸ Geniş bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 170-175.

⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/283; 4/262.

¹⁰⁰ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 1/226.

ineğin midesindeki dışkı ve kan arasından çıkardığı gibi tertemiz bir şekilde çıkardığını belirtir.¹⁰¹

İbn Acîbe, Cebriyye'nin aksine, kulun iradesini kabul eder. Ona göre, kula kesb yani iradesiyle bir iş yapma imkânı verilmiştir ve Cebriyye'nin düşündüğü gibi bütünüyle seçme hakkı elinden alınmış değildir. Kul için kesb kabiliyeti kabul edilmekle birlikte, hakikatte her şey Allah'ın takdirine uygun meydana gelmektedir. Bu dünya, hikmet âlemidir; hikmet aleminde şeriat kuralları ve buna bağlı olarak insanın sorumluluğu bulunmaktadır. İnsanın sorumlu olabilmesi için Allah kulda kesb kabiliyetini yaratır. Bu kesb kabiliyetiyle kula hayır ve şer terettüp eder. Bu durum, hikmetler âleminin düzeninin korunması için gereklidir. Aynı zamanda bu sebepler, ilâhî kudretin tasarrufu için bir perde işlevi görmektedir.¹⁰² Dolayısıyla hakikatte her şeyi yapan Allah'tır. Ancak O, bunları dünyada bir sebep perdesi arkasından gerçekleştirmektedir. İbn Acîbe, insanın iradesini ve sorumluluğunu ön plana çıkarır. İbn Acîbe'nin düşüncesine göre, insan iradesini ve sorumluluğunu belirten ayetler, hikmet âlemiyle ilişkilidir.

Kâinata her şeyin Allah'ın iradesi ve kudretiyle olduğunu vurgulayan İbn Acîbe, müşriklerin, "Allah dileseydi biz ve babalarımız O'ndan başkasına tapmazdık"¹⁰³ sözünü, kâinata her şeyin Allah'ın iradesinde ve kudretinde olduğunu itiraf için değil, kendilerini mazur göstermek ve Hz. Peygamber'le mücadele etmek için söylediklerini belirtir. İnsanın ilahî hükümlerle mükellef tutulduğu bu dünyada, yaptığı işleri kadere bağlayarak kusurlarından mazur olduğunu göstermeye çalışmanın doğru bir tutum olmadığını savunan İbn Acîbe, "Allah Teâlâ, peygamberlerini, kulları şirkten ve Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram saymaktan sakındırmak için gönderdi. Bizler, Allah'ın dinine uymakla mükellefiz" der. Ardından "şeriata tabi olmadan hakikatin işine bakmakla yükümlü değiliz. Şeriati bırakıp hakikatin işine bakmak (dinin zahirî hükümlerine aykırı söz söylemek) zındıklıktır, dinden çıkmaktır" ifadelerini kullanır. Ona göre gerçek şudur: "Allah'ın mülkünde, itaat olsun isyan olsun, inkâr olsun iman olsun her şey, ancak Allah'ın iradesiyle olmaktadır; fakat ilâhî emir, iradeye bağlı değildir."¹⁰⁴

Burada İbn Acîbe ilâhî emirle ilâhî iradenin ayrı şeyler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Allah herkese imanı emretmekle birlikte herkesin iman etmesini irade etmemiş olabilir. Mesela Allah, kâfirlere "İman edin" emrini verir, fakat hepsinin iman etmesini irade etmemiştir. Bu durumda iman gerçekleşmez. İnsanlar, Allah'ın emrine uymakla yükümlüdür, onlara gizli kalan ilâhî iradeyi bilmekle yükümlü değildir. İbn Acîbe'ye göre, itikatta orta yol, kulun kesb sahibi olduğunu söylemektir. Bu görüş, kulun yaptığı işlerde

¹⁰¹ İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medid*, 3/143.

¹⁰² İbn Acîbe, "Silkû'd-dürer", 275.

¹⁰³ en-Nahl 16/35.

¹⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 3/126.

hiçbir tercihi ve tesiri olmadığını savunan mutlak cebir anlayışı ile kaderi inkâr eden ve "Kul kendi işini kendi yapar, Allah ona karışmaz" diyen görüşler arasındaki orta yoldur.¹⁰⁵

Netice olarak İbn Acîbe, Allah'ın iradesine vurgu yaparak, insanların kendi fiillerini yaratamayacağını ve her işin Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Kulun, Allah'ın emirlerine uyması gerektiğini, ilâhî iradeyi bilmekle yükümlü olmadığını vurgular. İbn Acîbe'ye göre, kulun fiilleri konusunda en doğru görüş, Ehl-i Sünnet'in düşüncesidir ve bu görüş, kulun sorumluluğunu ve ilahî takdirin rolünü dengeli bir şekilde ortaya koyar.

2.2. Kader Karşısında İnsan Tavırları

Kaza ve kader konusundaki anlayışların farklılık gösterdiği bilinmektedir. İbn Acîbe, bu konuda insanları takındıkları tavırlara göre dört gruba ayırmaktadır. Birinci grup, çalışmakla ezeli hükmün değişmeyeceğini bildiği için sürekli meşiete bakar. Bu grup, kaderin mutlak belirleyiciliğini kabul ederek, kendi çabalarının sonucu değiştiremeyeceğine inanır ve tümüyle Allah'ın iradesine yönelir. İkinci grup, salih amellerin önemine vurgu yaparak akıbeta odaklanır. Bu grup, ahiretteki durumlarının, yaptıkları iyi amellerle belirleneceğine inanır ve bu nedenle salih amellere önem verirler. Akıbetin, kişinin dünyadaki eylemleriyle şekillendiği düşüncesiyle hareket ederler. Üçüncü grup ise ne akıbeta ne de ezele bakar; sadece içinde buldukları zamanın sorumluluklarını yerine getirirler. Bu grup, anın önemine odaklanır ve sadece mevcut görev ve sorumluluklarını yerine getirerek Allah'a yakınlaşmaya çalışır. Onlar için önemli olan, anı yaşayarak Allah'ın emirlerine uymaktır. Dördüncü grup ise yalnızca Allah'ın tecellilerine odaklanır. Onlar için geçmiş, gelecek ve hal Allah'ın kudretindedir ve her şey O'nun tasarrufundadır. Zamanın akışına ve halin değişmesine aldırmazlar, sadece Allah'ın şuûnatını ve zuhurâtını beklerler. Onlar için lütuf ve kahr eşittir, çünkü her ikisinin de aynı ilahî kaynaktan geldiğine inanırlar. Bu gruptakiler, Allah'ın her tecellisini bir lütuf olarak görür ve O'ndan gelen her durumu kabullenirler.¹⁰⁶ Bu şekilde İbn Acîbe, kaza ve kader konusundaki çeşitli yaklaşımları detaylandırarak, insanların bu husustaki farklı anlayışlarını ve tavırlarını sistematik bir şekilde analiz etmektedir.

İbn Acîbe'ye göre, Allah'ın ezeli ilmindeki inayetinin kime ulaşacağı insanlar tarafından bilinmemektedir. Bu bağlamda, Bakara suresinde yer alan "Allah rahmetini dilediğine tahsis eder."¹⁰⁷ âyeti, kimsenin kendi kurtuluşunu garanti olarak görmemesi ve herkesin amellerine dikkat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, kulların her şeyin ezelde belirlenmiş olduğu düşüncesiyle ibadeti terk etmemeleri ve ezeli hükme dayanarak rehavete kapılmamaları önemlidir. Nitekim, "Allah'ın rahmeti ihsan ehline

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/126.

¹⁰⁶ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 276.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/105.

daha yakındır"¹⁰⁸ âyeti de bu anlayışı destekler niteliktedir.¹⁰⁹ O halde ezeli hükmü dayanarak ibadeti terk eden kişi büyük bir yanlıgı içindedir ve Allah'ın hikmetini göz ardi ettiği için rahmetinden mahrum kalmıştır. Diğer yandan, yalnızca ameline güvenen ve Allah'ın ezeldaki irade ve kudretini unutan kimse de Hakk'ın huzurundan uzaktır. En doğru tutum, amelde bulunarak Allah'ın takdirine teslim olmaktır; bu yaklaşım olgun bir insanın davranışdır.¹¹⁰ İbn Acîbe'nin bu görüşleri, kulların kadere bakışlarında dengeyi korumaları gerektiğini ve hem amellerine dikkat etmeleri hem de Allah'ın iradesine teslim olmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.

İbn Acîbe, kaza ve kader ile rızâ ve teslimiyet makamları arasında sıkı bir bağlantı kurar. Ona göre, Allah'ın ezeli irade ve kudretini idrak etmeyenler cahil ve Hakk'ın huzurundan uzaktır. Buna mukabil, Allah'ın takdirine tam teslim olanlar kâmil insan olarak nitelendirilir. "Teslimiyet", kişinin kendini kaderin akışına bırakarak tedbir ve ihtiyarı terk etmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Bakara Suresi'nin 130. ayetinde geçen "millet-i İbrahim" ifadesi, Allah'ın kaderine tam teslimiyet olarak yorumlanmıştır.¹¹¹ İbn Acîbe, Allah'ın, insanları kadere bağlılıklarını test etmek için birtakım sıkıntılar ve çeşitli nimetlerle imtihan edebileceğini belirtir. Ona göre İnsan, karşılaştığı sıkıntılar ve nimetler karşısında dengeli bir tutum sergileyerek¹¹² hayrı ve şerriyle, acı ve tatlı yönleriyle kadere iman etmelidir.¹¹³ Hz. Peygamber'in "Rab olarak Allah'a, din olarak İslam'a ve peygamber olarak Muhammed'e razı olan kimse, imanın tadını tatmıştır."¹¹⁴ hadisi bunu vurgular. Ezelde kendisi için takdir edilen kısmete rıza göstermeyen ve ilâhî kudretin yönlendirdiği yerde durmak yerine, kendi arzularına ve nefsinin kötü isteklerine yönelen kişi, Cenâb-ı Hakk'ın daha hayırlı olan tedbirini, kendi sınırlı olan tedbirine tercih etmiş olur.¹¹⁵ İnsanın kadere teslimiyeti ve rızâ göstermesi, onun Allah'a olan bağlılığının ve inancının derinliğini ortaya koyar. Allah'ın hükmüne teslimiyet gösteren kimse, O'nun kendisi için takdir ettiğine ve payına düşene razı olur. Rıza makamı, kulun kendi seçimini bırakıp Allah'ın hükmüne teslimiyet göstermesini gerektirir. Böylece kul, kaza ve kader karşısında teslimiyetçi bir tutumun önemini idrak eder.

¹⁰⁸ el-A'raf 7/56.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 289.

¹¹⁰ İbn Ataullah el-İskenderi, *Hikem-i Atâiyye şerhi.*, çev. Hüsnü Geçer (İstanbul: Milli Basım Yayın, 2018), 427.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/168.

¹¹² İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 271.

¹¹³ Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dımaşk: el-Yemame, 1998), 226-227.

¹¹⁴ Müslim, *el-Câmî'u's-şâhih*, "İman", 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/208.

¹¹⁵ Omneya Ayad, "The Synthesis of Love and Sin in the Thought of İbn 'Ajība", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/3 (21 Aralık 2019), 408.

İbn Acîbe'nin kader hükmü karşısında tedbir konusundaki görüşleri, onun tasavvufî açıdan meseleye nasıl baktığını anlamak için önemli bir perspektif sunar. Müellif, kudret bakışına sahip kimselerin kadere karşı tavırlarını incelerken, bu kimselerin kaderin tecellileri karşısında Allah'a yalvararak yöneldiklerini ve sabır veya rıza göstererek sükûnetlerini koruduklarını belirtir. Bu kişiler, sebeplere sarıldıklarında bile, sebebin kadere bir etkisi olmadığını, genişlik ile çarenin yalnızca Allah katından geldiğini bilerek, bu duruma iltifat etmezler. Bu noktada, İbn Acîbe, kaderin mutlak belirleyiciliğine vurgu yaparak, sebepleri aşan kudret bakışına sahip kimselerin sebepleri ikinci planda tuttuğunu belirtir.¹¹⁶

Allah'ın tedbir ve tercihiyle yetinmenin; kendi tedbir ve seçimini terk etmenin teşvik edilmesi¹¹⁷, İbn Acîbe'nin düşüncelerinde merkezi bir yer tutar. Ehl-i esbab ve ehl-i tecrîd ayrımı, onun sebeplerle ilişkili yaklaşımlarını açıklar. Sebepleri aşan ehl-i tecrîd, sebeplere bel bağlamazken, ehl-i esbab, sebeplere sarılır. Sebepleri inkâr edenlerin Allah'ın kudret ve hikmetinden gafil olduklarını belirtmesi, İbn Acîbe'nin insanları manevi olgunluk düzeylerine göre değerlendirdiğini gösterir.¹¹⁸

İbn Acîbe, kaderin hükmü karşısında hikmet düzeyinde kalan halk için tedbiri üçe ayırır: Mezzum, matlûb ve mübah tedbir. İbn Acîbe'ye göre, mezzum tedbir, nefsin istekleri doğrultusunda alınan tedbirdir.¹¹⁹ Kader karşısında tedbir alma tavrını, insanların manevi mertebelerine göre farklı bakış açılarıyla değerlendiren İbn Acîbe, tedbir ve ihtiyarı terk etmeyi, yakîn terbiyesinin bir tezahürü olarak görür.¹²⁰ Havâssu'l-havâs derecesindeki kimselerin tam bir yakîne sahip oldukları için tedbir ve ihtiyarı terk ettiklerini belirtir.¹²¹ Kudret bakışına sahip olanların tedbir almasını ise, teslimiyet, rıza ve tevekkül makamına zıt olarak değerlendirir.¹²² Bu yaklaşım, İbn Acîbe'nin kader ve irade konusundaki orijinal düşüncelerini yansıtır.

Netice olarak, İbn Acîbe, kaza ve kader karşısında alınacak tedbirlerin insanlar arasındaki manevi makam ve hallere göre farklılık gösterdiğini belirtir ve bu farklılıklar çerçevesinde kaderin mutlak belirleyiciliğini vurgular. Ona göre, sebeplerin hikmet açısından zahiri olarak yerine getirilmesi gerekli iken, kudret açısından terk edilmesi

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/342.

¹¹⁷ Tedbir konusunda bk. İbn Ataullah İskenderî'ye ait *et-Tenvîr fî İskâti't-tedbir* adlı eseri tedbirin mahiyetini, övülen ve mezzum sayılan tedbirin çeşitlerini, sâlikin dünya karşısında takınacağı tavırları içermektedir. Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah el-İskenderî, *et-Tenvîr fî İskâti't-tedbir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 21-62.

¹¹⁸ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 282.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 27.

¹²⁰ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 270.

¹²¹ İbn Acîbe, *Tefsiru'l-Fâtîha*, 567.

¹²² İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 326.

gerekmektedir. Bu görüş, İbn Acîbe'nin özgün düşünce yapısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

3. Kaderi İdrak İçin Yakîni Elde Etme Yöntemi

Tasavvufta, yakînin çeşitli mertebeleri bulunmaktadır. Bu mertebelerden birini nihai bir derece olarak kabul etmek, daha ileri ve ilahî hakikatleri görmeye engel bir perde olarak değerlendirilir.¹²³ İbn Acîbe'ye göre, yakîn merhaleleri “ilme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn”dir. Kader meselesine doğru bir bakış açısı geliştirebilmek için bu yakîn makamlarının aşılması gerekmektedir.¹²⁴ Ancak bu aşamaların yalnızca teorik bilgiyle değil, amel ve manevi deneyimle kazanılabileceği vurgulanmaktadır. İbn Acîbe bu durumu şöyle formüle etmektedir: “İlmin şâhidi ameldir. Sahih amelin göstergesi manevi hâldir. Hâlin kanıtı manevi zevktir. Manevi zevklerin sonu sekirdir. Sekri, sahv (manevi uyanıklık) takip eder. Bunun ölçüsü ise yakîndir.”¹²⁵ Bu ifadeler, bilginin uygulamaya dökülerek manevi bir deneyime dönüşmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Acîbe'nin yakîn mertebelerine ilişkin yaklaşımı, bilginin yalnızca teorik düzeyde kalmaması gerektiğini, aksine amellerle desteklenerek manevi bir tecrübe ve zevk haline gelmesi gerektiğini belirtir. Bu sürecin nihayetinde, manevi bir uyanıklık ve kesin bilgi hali olan yakîne ulaşılabileceğine işaret eder.

İbn Acîbe, bir başka yerde, kaderin doğru anlaşılması için yalnızca bilgi birikimi ve teemmülün yeterli olmadığını; kalp tasfiyesi ve yakîn terbiyesinin de gerekli olduğunu belirtmektedir. Onun amacı, salt bilgi vermek değil, aksine yakînî eğitimin aşamalarını bir düzen içerisinde tamamlayarak manevî deneyimle elde edilen bilgi vasıtasıyla¹²⁶ kaderin idrak edilebileceğini vurgulamaktır. Buna göre İbn Acîbe, sırf ilim tahsiliyle kaderi doğru anlamının mümkün olmadığını; ancak yakînî terbiyeyle bunun anlaşılmasının mümkün olacağını düşünmektedir. Bu durum, İbn Acîbe'nin kader anlayışının onun marifet görüşüyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Acîbe marifetin sırf ilim tahsiliyle elde edilemeyeceğini, bunun yanında ona, nefis mücahedesini ve kalp tasfiyesi¹²⁷ neticesinde müşahade ile ulaşılabileceğini vurgulamaktadır.¹²⁸ Dolayısıyla İbn Acîbe'nin kader anlayışı, salt teorik bilgiye dayanmaz; aksine manevi tecrübe ve kalbin arınması ile desteklenmelidir. Bu bağlamda, İbn Acîbe'nin düşünceleri, kaderin doğru anlaşılmasının, manevi bir sürecin sonucunda gerçekleşebileceğini ortaya koyar. Bu durum, bilgiyi teoriden pratiğe taşımanın önemini vurgular.

¹²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 197.

¹²⁴ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 290.

¹²⁵ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 269-270.

¹²⁶ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 278.

¹²⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 44-45.

¹²⁸ Geniş bilgi için bk. Ramazan Emektar, “İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1134-1144.

Eserlerinde yakînin üç türünden bahseden İbn Acîbe, bunları çeşitli sûflilerden yaptığı nakillerle tanımlamaya çalışmaktadır. Yakîni, kalbin tatmin olması,¹²⁹ huzur bulması, yani sıra stres, kaos ve değişimden kurtulması olarak tarif eder.¹³⁰ Başka bir yerde yakînin ölçüsünü, “Kader hükmünü gerçekleştirdiğinde, tedbir ve ihtiyarı terk etmekle birlikte, el-Vâhidü'l-Kahhar'ın hükümlerine teslimiyet göstermek” şeklinde ifade eder.¹³¹ Bu çerçevede, kader hükmü karşısında tedbir ve ihtiyarı terk etmenin ve Allah'ın hükmüne teslimiyetin yakînin bir göstergesi olduğunu vurgular. Bu görüş, kader inancının teslimiyet ve rızâ ile nasıl örtüştüğünü açıkça ortaya koyar. Kalpteki yakîn artıkça insanın kadere teslimiyeti ve Allah'a gösterdiği rıza da artacaktır.

İbn Acîbe, yakînin merhalelerini insanların konumlarına göre sınıflandırır: “İlme'l-yakîn”, delil ehli; “ayne'l yakîn” keşf ve beyan ehli; “Hakka'l-yakîn” ise şuhud ve ıyan ehli içindir.¹³² Bu sınıflandırma, yakînin derecelerini ve bilginin farklı seviyelerini anlamamıza yardımcı olur. Ayrıca İbn Acîbe, yakın aşamaları arasında düzenli bir terakkinin söz konusu olduğunu savunur. Yakîn makamları aşıldıkça yakînin nurlarında ve unsurlarında değişiklik arz ettiğini belirtir. Ona göre, “İlme'l-yakîn” makamının araçları, tefekkür ve ibret alma; “Ayne'l yakîn” makamının araçları, kalbî zikir ve gayb alemini tefekkür etme; “Hakka'l-yakîn” makamının araçları ise fikir ve nazardır.¹³³ Hakk'al-yakîn makamına ulaşıldığında, kişinin mârifet ve keşifleri artmaya devam eder. Bu yükseliş, sadece dünya hayatında değil, âhirette de sürer. Çünkü Hakk'ın kemâli sonsuzdur ve O'nun Zât'ının sırlarını bütünüyle kavramak mümkün değildir.¹³⁴ Ayrıca “Hakka'l-yakîn” mertebesinde kişi, Allah'ın hikmet ve kudretini aynı anda müşâhede etmektedir.

İbn Acîbe, Hz. Ömer'in Şam'da veba olduğunu öğrenmesi ve sonrasında ordusunu geri döndürmesi olayını “yakîn” merhaleleri açısından değerlendirmesiyle dikkat çekmektedir. İbn Acîbe, vebânın bulunduğu yere girme konusunda kendinden önceki müelliflerden farklı bir düşünceye sahiptir.¹³⁵ O, yakîni güçlü olan bir kişinin tâun gibi bir hastalığın bulunduğu bölgeye girmesini helal görür. Ancak yakîni zayıf olan ve hastalığa yakalandığında onun etkisini Allah'tan başka bir nedene bağlayan kimsenin ise böyle bir bölgeye girmesini haram olarak değerlendirir.¹³⁶ Bu bağlamda, Hz. Ömer'in Şam'da veba

¹²⁹ İbn Acîbe, “Silkû'd-dürer”, 288.

¹³⁰ Ahmad ibn 'Ajiba, *The Book of ascension to the essential truths of sufism: Mi'racü't-teşevvüf ila hakaiki't-tasavvuf*, çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman (Louisville: Fons Vitae, 2012), 22.

¹³¹ İbn Acîbe, “Silkû'd-dürer”, 271.

¹³² İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 89; Ayrıca bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 229-230.

¹³³ İbn Acîbe, “Silkû'd-dürer”, 288-289.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/229.

¹³⁵ Ramazan Emektar, “İbn Acîbe'nin Vebâ/Tâun Gibi Hastalıklara Yaklaşımı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 80-84.

¹³⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

olduğunu öğrenmesi üzerine sahabe ile istişare ettikten sonra ordusunu Şam'a sokmayı geri dönmesi, İbn Acîbe tarafından farklı bir perspektifle ele alınır. İbn Acîbe, ordu içinde Mekke'nin fethinden sonra yeni Müslüman olanların bulunması ve onların yakînlerinin zayıflığı nedeniyle Hz. Ömer'in onların itikadlarının sarsılmamasını göz önünde bulundurarak onlara merhamet ettiğini ve bu sebeple geri döndüğünü düşünmektedir.¹³⁷ İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı, vebâ bulunan bölgeye girme meselesinde insanları manevi mertebelerine göre farklı değerlendirdiğini ortaya koyar. Ona göre, insanların manevi makam ve halleri, olaylar ve durumlar karşısında takındıkları tutumları belirler ve bu tutumlar birbirinden farklılık gösterebilir. İbn Acîbe'nin bu değerlendirmesi, onun kader ve yakîn konusundaki özgün düşüncelerini yansıtmaktadır.

İbn Acîbe'nin kader anlayışı, hikmet ve kudret perspektiflerinden yola çıkarak, insanın yakîn aşamalarını geçip tam bir teslimiyet ve rızâ haline ulaşmasını amaçlar. Bu anlayış çerçevesinde, yakîn aşamalarının derinlemesine tahkik edilmesiyle, kişinin yakîni kademeli olarak güçlenir ve nihayetinde Allah'ın hükmüne tam bir teslimiyet gösteren, O'nun kendisi için takdir ettiğine rızâ gösteren bir kimse haline gelir. Sonuç olarak, kaza ve kader karşısında teslimiyetçi bir tutum sergilemenin gerekliliği anlaşılır ve böylelikle insan, manevi hedefine ulaşmış olur.

Sonuç

İbn Acîbe'nin kaza ve kadere yaklaşımı, hikmet ve kudret kavramlarına dayanmaktadır. Bu bağlamda, kaderi bu iki kavram üzerinden yorumlamış ve doğru bir tavır ile sağlıklı bir bakış açısının yakîn merhalelerinin aşılmasıyla mümkün olacağını öne sürmüştür. Bu yaklaşım, onun kader meselesine dair özgün bir perspektif geliştirdiğini göstermektedir; ancak onun kader meselesine dair geliştirdiği bu bakış açısı başka meseleler için de geçerli olup olmadığı tartışmaya açıktır.

İbn Acîbe'nin kader konusundaki yaklaşımında, insanları manevi makam ve hallerine göre avâm, havâs ve havâssu'l-havâs olarak sınıflandırdığı görülmektedir. Bu sınıflandırma, insanların manevi durumlarına göre kader karşısında farklı tavırlar takınmaları gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Avâm ve havâsın, hikmet boyutunda oldukları için sebeplere bağlı hareket etmelerini ve manevi destek aramalarını şart koşan İbn Acîbe, havâssu'l-havâsın ise sebepleri terk etmesini savunmuştur. Bu yaklaşıma göre, havâssu'l-havâs makamında olanlar hakikati müşahede ederken, avâm ve havâs makamında kalanlar sebeplere bağlı kalmaktadır. Bu yaklaşım, İbn Acîbe'nin diğer müelliflerden ayrıştığı orijinal bir yönü temsil eder.

İbn Acîbe'nin, kendi döneminde ortaya çıkan inançla ilgili sorunlara çözüm sunma çabası, onun pratiğe yönelik bir âlim olduğunu göstermektedir. Kriz zamanlarında inananlara, inançlarını sağlam tutmayı, kader hükümleri karşısında ümitlerini

¹³⁷ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 283.

kaybetmemeyi ve sebeplerin arkasındaki Müsebbib'i müşahade etmeyi telkin etmiştir. Bu yaklaşımla, olayları hikmet ve kudret bütünlüğü içinde izah ederek, itikadî ve amelî sorunlara çözüm getirmeyi amaçlamıştır. Ancak, bu çözüm önerilerinin ne kadar uygulanabilir olduğu ve ne ölçüde etkili olduğu hususunda daha derinlemesine bir değerlendirme gerekmektedir.

İbn Acîbe, tasavvuf literatüründe kullanılan hikmet ve kudret tabirlerini Kur'ân ayetlerini tefsir ederken kullanmış, ayetlere ayrı bir bakış açısı getirmiş ve ifadelerinde zıtlık var gibi gözüken ayet ve hadislerin hikmet ve kudret bağlamında nasıl telif ve tevil edileceğini göstermiştir. Bu süreçte, nasları sadece zahirî veya bâtinî yönünden yorumlayarak hatalı sonuçlara ulaşan batıl ve bid'at ehli grupları eleştirmiştir.

Sonuç olarak, İbn Acîbe'nin kaderle ilişkilendirdiği meseleleri hikmet ve kudret zaviyesinden yorumlarken sergilediği düalist yaklaşım, onun orijinal bir düşünür olduğunu göstermektedir. İbn Acîbe, kader meselesine dair görüşlerini açıklarken temelde Kur'ân ve sünneti esas almış ve kendi tecrübesini de bir argüman olarak kullanmıştır. Ancak, bu görüşlerin ne kadar kabul gördüğü ve uygulanabilirliği konularında daha fazla araştırma yapılması gerektiği açıktır.


Kaynakça | References

- Ahmed, Abdülcebâr b. *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*. ed. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- 'Ajiba, Ahmad ibn. *The Book of ascension to the essential truths of sufism: (Mi'raj al-tashawwuf ila haqâ'iq al-tasawwuf) a lexicon of sufic terminology = Mi'racü't-teşevvüf ila hakaiki't-tasavvuf*. çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman. Louisville: Fons Vitae, 2012.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeini: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (11 Aralık 2015), 25-50.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Ayad, Omneya. "The Synthesis of Love and Sin in the Thought of Ibn 'Ajība". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/3 (21 Aralık 2019), 404-417.
- Azzûzî, Hasan. *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecuhu fi't-tefsir*. 2 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Numan b. Sabit. *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1121-1149.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Vebâ/Tâun Gibi Hastalıklara Yaklaşımı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 69-92.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *İslam İnanç Esasları "el-İbâne an usûl'd-diyâne"*. çev. Mehmet Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, İmam-ı. *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Ferhat. İstanbul: Merve, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Ibn Ajiba, Ahmad. *Takyîdân fi vahdeti'l-vücûd*. çev. Louis Jean Michon. Merakeş: Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, 1998.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1419/1999.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *el-Fehrese*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire:


- Dâru'l-Garbi'l-Arabî, 1410/1990.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysî. Dımaşk: el-Yemame, 1419/1998.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *Tefsiru'l-Fâtihati'l-kebir*. thk. Bessam Muhammed Barûd. Beyrut : Dâru'l-Havî, 1420/1999.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. "Mi'râcü't-teşevvûf ila hakâiki't-tasavvuf". *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberûtiyye fi resâili'l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*. thk. Âsım İbrahim Keyyâlî. 211-256. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. "Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâi ve'l-kader". *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberûtiyye fi resâili'l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*. thk. Âsım İbrahim Keyyâlî. 267-294. Beyrut : Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. "Şerhu Hamriyye İbnü'l-Fârid". *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberûtiyye fi resâili'l-ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*. thk. Âsım İbrahim Keyyâlî. 11-66. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul : Semerkand, 2011.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *Îkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Hasenî. *Mi'râcü't-teşevvûf ila hakâiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyrutî. Dımaşk: Daru'l-Beyrutî, 1425/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1975.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sa'ade, 1974.
- İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Pinar Yayınları, 2007.
- İskenderî, Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah el-. *et-Tenvîr fi iskâti't-tedbir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Hikem-i Ataiyye*. çev. Yahya Pakişi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. çev. Hüsnü Geçer. İstanbul: Milli Basım Yayın, 2018.
- Kara, Mustafa. "Hikmet (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letaifu'l-alam fi işarati ehli'l-ilham*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul : İz Yayıncılık, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1992.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsü'l Arabî, ts.
- Özdinç, Rıdvan. "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 185-202.
- Pezdevî, Ebu Yüsr Muhammed. *Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölçük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 46. Basım, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.

KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri

İrfan Sevinç |  0000-0001-5288-6008 | irfansevinc@gmail.com

Doç. Dr. | Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Öz

Toplumların ihtiyaç ve beklentileri değiştikçe soruları da değişmekte, her alanda olduğu gibi din hizmeti sunanların da bu ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda din hizmeti verirken uygun yöntem ve teknikleri kullanmaları, yeni yöntem ve teknikler geliştirmeleri gerekmektedir. Bu gelişmeler karşısında günümüzde insanlara daha etkili ve verimli din hizmeti sunabilmek için bilinen yöntemler yanında kişilerin sorunlarıyla birebir ilgilenmeyi öneren manevi danışmanlık hizmetleri ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda hastaneler ve cezaevlerinin yanı sıra yakın zamanlarda yüksek öğrenim öğrencilerine yönelik olarak da verilmeye başlanan manevi danışmanlık hizmetleri alanı, ihtiyaç duyulan ve üzerinde çalışılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı Çorum, Amasya ve Kırıkkale illerinde bulunan Kredi ve Yurtlar Kurumu (KYK) yurtlarında yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerinin manevi danışman olarak görev yapan personelin görüşleri doğrultusunda değerlendirmektir. Çalışma kapsamında: Manevi danışmanların öğrencilerle iletişim kurma yöntemleri, öğrencilerin soruları ve sorunlarının en fazla yoğunlaştığı alanlar ve olası nedenleri, manevi danışmanların hizmet öncesi veya hizmet esnasında manevi danışmanlık için hangi eğitimlere ihtiyaç duyulduğu ve bu ihtiyacın nasıl giderildiği sorularına cevap aranmıştır. Literatürde manevi danışmanlık alanı ile ilgili bilimsel çalışmalar mevcuttur. KYK yurtlarında yapılan çalışmalar ise oldukça sınırlı sayıdadır. Araştırmamızın, nitel saha çalışması ile KYK yurtlarında manevi danışmanlık hizmetlerini manevi danışman görüşleri doğrultusunda inceleyen ilk çalışma olması nedeniyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırmada, anlamacı ve yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi esas alınmış, tasarım olarak tanımlayıcı araştırma, desen olarak fenomenoloji (olgubilim) yaklaşımı tercih edilmiştir. Araştırmanın birinci bölümünü oluşturan kuramsal çerçeve için ihtiyaç duyulan veriler doküman incelemesi tekniği kullanılarak elde edilmiş, ikinci bölümü olan bulgular kısmı için ise görüşme tekniği kullanılarak çalışma grubunda yer alan katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak elde edilmiştir. Katılımcılarla yapılacak görüşmeler için “Etik kurul izni” ve ilgili kurumlardan gerekli izinler alınmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Çorum, Amasya ve Kırıkkale illerinde KYK yurtlarında görev yapan manevi danışmanlardan amaçlı örneklemeye göre oluşturulmuştur. Buna göre dini yüksek öğrenim görmüş ve halen manevi danışman olarak

görev yapmakta olan ve din hizmetleri tecrübesine sahip kişilerden 20 kişi çalışma grubunu oluşturmaktadır. Maksimum çeşitlilik örnekleme için uygun olarak yaş, mesleki tecrübe ve cinsiyet açısından kadın ve erkek manevi danışmanların katılımı sağlanmaya çalışılmıştır. Görüşmeler, katılımcıların onayı alınarak kaydedilmiş, sonradan çözümlenerek yazıya geçirilmiştir. Elde edilen dökümler incelenerek araştırmacının temelini teşkil eden sorular çerçevesinde anlamlı bölümlere ayrılarak kodlanmış, ardından temalar ve alt temalar oluşturulmuştur. Temalarda katılımcı görüşlerinden örneklere yer verilmiştir. Örneklerde katılımcılar (K1, K2) şeklinde kodlanmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi ile değerlendirilip yorumlanmıştır. Çalışmada manevi danışmanlığın yalnızca dini bir hizmet değil, aynı zamanda bir psikolojik destek süreci olduğu, bu nedenle manevi danışmanların, gençlerin ruhsal ve manevi ihtiyaçlarına karşılık vermek için hem dini bilgiye hem de psikolojik bilgi ve anlayışa sahip olmanın gereği önemli bir sonuç olarak tespit edilmiş, gençlerin yaşadığı sorunlara daha bütüncül bir yaklaşım sergilemek için iletişim becerileri, genç gelişim özellikleri ve sosyal medya kullanımı gibi konularla manevi danışman eğitim ve bilgilendirme süreçlerinin güçlendirilmesi gerektiği ifade edildiği görülmüştür. Sonuç olarak çalışmada; manevi danışmanlık hizmetlerinin öğrencilerin yaşam kalitesini artırarak, zorlu dönemlerde destek bulmalarını sağlayacağı, bu nedenle, yüksek öğrenim kurumlarının ve yurtlarının, manevi danışmanlık hizmetlerini aktif bir şekilde sunmalarının önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler


Din Eğitimi, Manevi Danışmanlık, Cami Dışı Din Hizmetleri, KYK Yurtları, KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık

Atıf Bilgisi


Sevinç, İrfan. “KYK Yurtlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri Konusunda Manevi Danışmanların Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 625-656. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.10>

Geliş Tarihi	02.09.2024
Kabul Tarihi	30.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Etik onay, Hitit Üniversitesi, Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 09.01.2024 tarihli ve 2022-311 numaralıdır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Opinions of Spiritual Counselors on Spiritual Counseling Services in KYK Dormitories

İrfan Sevinç |  0000-0001-5288-6008 | irfansevinc@gmail.com

Associate Prof. | Hittite University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education |
Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Abstract

As the needs and expectations of societies change, their questions also change, and as in every field, those who provide religious services should use appropriate methods and techniques and develop new methods and techniques while providing religious services in line with these needs and expectations. In the face of these developments, in order to provide more effective and efficient religious services to people today, in addition to the known methods, spiritual counseling services that suggest dealing with people's problems one-on-one come to the fore. In this context, the field of spiritual counseling services, which has recently started to be provided for higher education students as well as hospitals and prisons, emerges as a subject that is needed and needs to be studied. The aim of this study is to evaluate the spiritual counseling services carried out in the dormitories of the Credit and Dormitories Institution (KYK) in the provinces of Çorum, Amasya and Kırıkkale in line with the opinions of the personnel working as spiritual counselors. Within the scope of the study: Spiritual counselors' methods of communicating with students, the areas where students' questions and problems are most concentrated and possible reasons, which trainings are needed for spiritual counseling before or during the service of spiritual counselors and how this need is met. There are scientific studies on spiritual counseling in the literature. Studies conducted in KYK dormitories are very limited. It is thought that our research will contribute to the field as it is the first study to examine spiritual counseling services in KYK dormitories in line with the views of spiritual counselors through qualitative fieldwork. In the research, qualitative research method was taken as a basis in line with the interpretive and interpretive social science approach, descriptive research was preferred as a design, and phenomenology approach was preferred as a design. The data needed for the theoretical framework, which constitutes the first part of the research, was obtained by using the document review technique, and for the second part, the findings part, the interview technique was used and a semi-structured interview form was used with the participants in the study group. For the interviews with the participants, "Ethics Committee Permission" and necessary permissions were obtained from the relevant institutions. The study group of the research was formed according to purposeful sampling from spiritual counselors working in KYK dormitories in Çorum, Amasya and Kırıkkale provinces. Accordingly, 20 people who have higher religious

education and are currently working as spiritual counselors and have religious services experience constitute the study group. In accordance with maximum diversity sampling, it was tried to ensure the participation of male and female spiritual counselors in terms of age, years of service, professional experience and gender. The interviews were recorded with the consent of the participants and then transcribed and transcribed. The transcripts obtained were examined and coded into meaningful sections within the framework of the questions that form the basis of the research, and then themes and sub-themes were created. Examples of participant opinions were included in the themes. In the examples, participants were coded as (K1, K2). The data obtained were evaluated and interpreted by content analysis. In the study, it was determined that spiritual counseling is not only a religious service but also a psychological support process, therefore, the need for spiritual counselors to have both religious knowledge and psychological knowledge and understanding in order to respond to the spiritual and spiritual needs of young people was determined as an important result, and it was seen that spiritual counselor training and information processes should be strengthened with topics such as communication skills, youth development characteristics and social media use in order to demonstrate a more holistic approach to the problems experienced by young people. As a result, the study emphasizes that spiritual counseling services will improve the quality of life of students and provide them with support during challenging periods, and therefore, the importance of higher education institutions and dormitories to actively provide spiritual counseling services is emphasized.

Keywords

Religious Education, Spiritual Counseling, Religious Services Outside the Mosque, KYK Dormitories, Spiritual Counseling in KYK Dormitories.

Citation

Sevinç, İrfan. "Opinions of Spiritual Counselors on Spiritual Counseling Services in KYK Dormitories". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 625-656. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.10>

Date of Submission	02.09.2024
Date of Acceptance	30.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethical approval was granted by Hitit University, Non-Interventional Research Ethics Committee and dated 09.01.2023 and numbered 2022-311. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Her çağda olduğu gibi günümüzde de din, birey için vazgeçilmez bir olgudur ve birey yüce bir varlığa dayanma ve güvenme ihtiyacı duyar. Bireylerin hayatı anlamlandırmasında dinin önemli bir rolü vardır.

İnsanlar, içinde buldukları hayata ilişkin bazı sorular sorarlar ve bu soruların cevaplarının bir kısmını dinde bulurlar. Ancak insanın sorularına cevap bulabilmesi her zaman pek kolay olamayabilir. Bu nedenle insanlar çevrelerine danışmaya ihtiyaç duyarlar. İşte bireylerin tek başlarına hareket etmekte zorlandıkları ve danışmaya ihtiyaç duydukları alanlardan birisi de dini hayattır.¹

Tarih boyunca dinin varoluşu gibi yine tarih boyunca topluma din hizmeti veren kişiler olmuş ve bu kişiler, insanların din ile ilgili sorularını cevaplandırmaya, sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Şüphesiz toplumların ihtiyaç ve beklentileri değiştikçe soruları da değişmekte, dolayısıyla din hizmeti sunanların da bu ihtiyaç ve beklentiler doğrultusunda din hizmeti verirken, uygun yöntem ve teknikleri kullanmaları ve yeni yöntem ve teknikler geliştirmeleri gerekmektedir. Bugün artık insanlar klasik irşat ve tebliğ faaliyetleri yanında dini soru ve problemlerini din hizmeti sunan kişilerle birebir görüşmek ve konuşarak çözmek, ayrıca önerilen çözümler konusunda ikna olmak istemektedirler. Diğer yandan insanlar çevreden aldıkları direktifler ve çözüm önerilerini dinleyerek dini yaşantılarını şekillendirmek yerine, neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğine kendileri karar vermeyi arzulamaktadırlar.² Bu gelişmeler karşısında günümüzde insanlara daha etkili ve verimli din hizmeti sunabilmek için bilinen yöntemler yanında kişilerin sorunlarıyla birebir ilgilenmeyi öneren dini/manevi danışmanlık hizmetleri ön plana çıkmaktadır.

Manevi danışmanlık; “fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutları olan insanın manevi boyutuna seslenmektir. İnsanın hayatına yüklediği anlam ve değerleri, benimsediği inançları ve davranışlarına yön vermede kullandığı ahlaki ilkeleri dikkate alarak ona rehberlik etmek”³ şeklinde açıklanabilir. Manevi danışmanlığın temel işlevleri arasında kişinin kendi doğrularını bulmasına yardım etme, problemleriyle başa çıkma, iyileştirme, destekleme, rehberlik etme gibi unsurlar yer almaktadır.⁴

Dinin, bireylerin yaşamlarına dokunması olarak da anlamlandırılabilen olan manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarının tarihine bakıldığında, özellikle Avrupa ve

¹ Nurullah Altaş, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 327.

² Nevzat Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008), 2/544.

³ Sevde Düzgüner - Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 10.

⁴ Salih Aybey, “Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 353.

Amerika'da çok eski bir geçmişi olmasına rağmen Türkiye'de çok yeni bir alan olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) cami dışı din hizmetleri çerçevesinde manevi danışmanlık hizmetleri ülkemizde öncelikle hastaneler, sosyal hizmet kurumları ve cezaevlerinde gündeme gelmekle birlikte Gençlik ve Spor Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan protokol⁵ ile 2015 yılından itibaren KYK yurtlarında da verilmeye başlanmıştır.

1. Problem, Amaç-Önem ve Yöntem

1.1. Araştırmanın Problemi

Gençlik dönemi, hızlı fiziksel, duygusal ve sosyal değişimlerin yaşandığı, kimlik arayışının yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemde gençler, hayatın anlamını sorgulayabilir, değer yargılarını şekillendirebilir ve geleceğe dair kaygılar yaşayabilirler. Gençlik dönemi içerisinde yer alan üniversite yıllarında yüksek öğrenim öğrenci yurtları, gençlerin barınma ve yeme içme gibi temel ihtiyaçlarının yanı sıra sosyalleşme ve kimlik geliştirme ortamlarının olduğu hizmet kurumlarıdır.

Türkiye'deki yükseköğretim öğrencilerinin büyük bir bölümü, sosyo-ekonomik sebeplerle devlet veya özel nitelikli öğrenci yurtlarında kalmayı tercih etmektedir. Yapılan bir araştırmada⁶ bir şehirde üniversite öğrencilerinin yarıya yakınının KYK yurtlarında kaldığı belirtilmektedir. İlk kez evden uzakta, kendi ayakları üzerinde durmaya başlayan ve yeni bir çevreye uyum sağlamaya çalışan öğrencilerin birçoğu, yaşadıkları çevreden, ev ve aileden ayrılmanın yanı sıra, okudukları üniversiteden ve fakülteden eğitim ve sosyal açıdan beklentileri⁷ nedeniyle birtakım sorunlar yaşayabilir. Gençlerin bu karmaşık süreçte kendilerini anlamalarına, içsel güçlerini keşfetmelerine ve yaşamlarına anlam katmalarına yardımcı olan bir destek sistemi olarak görülen ve bu süreçleri daha sağlıklı bir şekilde atlatmalarına yardımcı olacağı düşünülen manevi danışmanlık hizmetleri, hem gençlerin bireysel gelişimleri hem de toplumun geleceği açısından büyük önem taşımaktadır.⁸ Belirtilen hususlar çerçevesinde bu araştırmanın temel problemi "KYK yurtlarında

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

⁶ Hasan Maçın vd., "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 42.

⁷ Ahmet Koç - Nurullah Altaş, "KKTTC'deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri Ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 133.

⁸ Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (Haziran 2021), 140-143.

yürütülen manevi danışmanlık hizmetleri konusunda manevi danışmanların görüşleri nelerdir?” sorusu ile formüle edilmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı Çorum, Amasya ve Kırıkkale illerinde bulunan KYK yurtlarında yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerini, manevi danışman olarak görev yapan personelin görüşleri doğrultusunda değerlendirmektir. Bu bağlamda: Manevi danışmanların öğrencilerle iletişim kurma yöntemleri, öğrencilerin soruları ve sorunlarının en fazla yoğunlaştığı alanlar ve olası nedenleri, manevi danışmanların hizmet öncesi veya hizmet esnasında manevi danışmanlık için hangi eğitimlere ihtiyaç duyulduğu ve bu ihtiyacın nasıl giderildiği sorularına cevap aranmıştır.

Literatürde manevi danışmanlık alanı ile ilgili bilimsel çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar arasında KYK yurtları ile ilgili olanlar ise oldukça sınırlı sayıdadır. Bunlara örnek olarak Koç⁹, Yılmaz¹⁰, Bozkaya¹¹, Aybey (2023)¹², Aybey (2024)¹³ ve Maçın, Çevik ve Akay¹⁴ gösterilebilir.

Bu çalışmalardan Koç ve Aybey (2024) çalışmaları kuramsal; Yılmaz ve Bozkaya'nın çalışmaları KYK yurtlarında kalan öğrenci görüşlerine; Aybey (2023) ise manevi danışman görüşlerine dayalı saha çalışmasıdır. Aybey, Batı Karadeniz Bölgesi örneğinde yürüttüğü nitel saha çalışmasında manevi danışman görüşlerine göre gençlik dönemi soru ve sorunlarına odaklanmaktadır. KYK yurtlarında yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerinin, manevi danışmanlar tarafından ne anlama geldiği, nasıl algılandığı ve manevi danışmanların bu konuda kendilerini ne düzeyde yeterli gördükleri gibi konuların araştırılması önemli görülmektedir. Bu çalışmanın ilgili literatürden ayrılan en önemli yönü; öğrencilerin soru ve sorunlarının yanı sıra, manevi danışmanlığa yüklenen anlam, öğrencilerle iletişim kurma yolları, öğrencilere ulaşma oranları ve bunları etkileyen

⁹ Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”.

¹⁰ Şükriye Yılmaz, “Kredi ve Yurtlar Kurumunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bilecik Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/28 (2023), 320-338.

¹¹ Tuğba Bozkaya, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Sivas GSB Yurtlarında Kalan Kız Öğrenciler Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

¹² Salih Aybey, “Manevi Danışmanlıkta Yeni Bir Alan: Yükseköğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu”, *Journal of Islamic Research* 34/3 (2023), 809-830.

¹³ Aybey, “Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)”.

¹⁴ Hasan Maçın vd. “Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 38-54.

faktörler gibi hususlarda manevi danışman görüşlerinin alan araştırmasıyla incelenecek olmasıdır. Manevi danışman görüşlerinin incelenmesi, manevi danışmanlık hizmetlerini yürüten DİB tarafından manevi danışman olarak görevlendirilecek olan personele hizmet için gerekli temel formasyonu kazandırılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir. Çalışma bu açıdan manevi danışmanlara yönelik seminerlerinin hazırlanmasında DİB program hazırlayıcılarına sağlayacağı katkının yanı sıra, alan literatürüne yapacağı akademik katkı ile manevi danışmanlık konusunu çalışan akademisyenlere de önemli katkılar sunacaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada anlayıcı ve yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Nitel araştırma çoklu öznel veri türleri ve kendi doğal ortamında belirli durumlardaki bireylerin incelenmesine dayanan yorumsamacı araştırma yaklaşımıdır.¹⁵ Araştırmanın tasarımı olarak “tanımlayıcı araştırma” tercih edilmiştir. Tanımlayıcı araştırmalar ile kim, ne, zaman, nerede ve nasıl sorularıyla bir durumun ya da olgunun ayrıntılı resmi ortaya koymaya çalışılır. Bu tip araştırmalarda, araştırmacı durum ve olayları gözlemleyerek tespitlerini tanımlar.¹⁶ Araştırma deseni olarak da fenomenolojik (olgubilim)¹⁷ desen kullanılmıştır.

İki ana bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümü kuramsal çerçeve olarak belirlenip doküman inceleme tekniği ile elde edilen verilere, ikinci bölüm ise saha çalışmasına dayalıdır. Bu kısımda ihtiyaç duyulan veriler için de nitel araştırmadaki veri toplama tekniklerinden olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma 1-30 Temmuz 2024 tarihleri arasında Çorum, Amasya ve Kırıkkale illerinde katılımcılarla yüz yüze görüşülerek gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla yapılacak görüşmeler için Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Kurulunun 03.01.2023 tarih ve 2022- 28 sayılı yazısı ile “Etik İzni” ve ilgili kurumlardan gerekli izinler alınmıştır.

1.4. Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Çorum, Amasya ve Kırıkkale illerinde KYK yurtlarında görev yapan manevi danışmanlardan amaçlı örnekleme¹⁸ göre oluşturulmuştur. Buna göre dini yüksek öğrenim görmüş ve halen manevi danışman olarak görev yapmakta olan

¹⁵ Larry B. Christensen vd., “Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz”, çev. Emine Gümüş vd., ed. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 54.

¹⁶ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 101.

¹⁷ Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 111.

¹⁸ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2021), 99; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 116.

ve din hizmetleri tecrübesine sahip personel arasından seçilen 20 kişi çalışma grubunu oluşturmaktadır. Ayrıca yaş, mesleki tecrübe ve cinsiyet açısından kadın ve erkek manevi danışmanların mümkün olduğunca katılımı sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışma grubunu oluşturan katılımcılara ilişkin bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1. Çalışma Grubuna İlişkin bilgiler

Kod	Cinsiyet	Öğrenim Durumu	Hizmet Süresi
K1	Kadın	Lisans	5 yıl altı
K2	Erkek	Lisans	6-10 yıl
K3	Kadın	Lisans	6-10 yıl
K4	Erkek	Lisans	6-10 yıl
K5	Erkek	Lisans	6-10 yıl
K6	Kadın	Lisans	6-10 yıl
K7	Erkek	Lisans	6-10 yıl
K8	Erkek	Lisans	6-10 yıl
K9	Erkek	Lisans	11-20 yıl
K10	Kadın	Lisans üstü	11-20 yıl
K11	Erkek	Lisans üstü	11-20 yıl
K12	Erkek	Lisans	11-20 yıl
K13	Erkek	Lisans	11-20 yıl
K14	Erkek	Lisans	11-20 yıl
K15	Kadın	Lisans	11-20 yıl
K16	Erkek	Lisans	11-20 yıl
K17	Kadın	Lisans üstü	11-20 yıl
K18	Kadın	Lisans üstü	21 yıl ve üzeri
K19	Kadın	Lisans	21 yıl ve üzeri
K20	Kadın	Lisans	21 yıl ve üzeri

Görüşmeler, katılımcıların onayı alınarak kaydedilmiş, sonradan çözümlenerek yazıya geçirilmiştir. Elde edilen dökümler incelenerek araştırmanın temelini teşkil eden sorular çerçevesinde anlamlı bölümlere ayrılarak kodlanmış, ardından temalar ve alt temalar oluşturulmuştur. Temalarda katılımcı görüşlerinden örnekler yer verilmiştir. Örneklerde katılımcılar: katılımcı 1 (K1), katılımcı 2 (K2) şeklinde kodlanmıştır.

Elde edilen veriler içerik analizi ile değerlendirilip yorumlanmıştır. İçerik analizi, verilerin, çoğunlukla önceden oluşturulmuş sınıflamalar doğrultusunda sistematik olarak şekillenmesini sağlayan bir araştırma tekniğidir.¹⁹

¹⁹ Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004), 147.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Maneviyat Olgusu

İnsanın, sağlık başta olmak üzere yaşamını değiştirecek nitelikteki ağır sorunlarla karşılaşması bir dizi fiziksel, psikososyal, davranışsal ve ruhsal kaygıya yol açabilir ki bu da bireyin hayatını tehdit edebilir.²⁰ Özellikle gençlik dönemlerinde ortaya çıkan sorunlar daha fazla kaygıya neden olmaktadır. O nedenle başta genç bireylerin temel sorunlarına ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek için disiplinler arası iş birliğine dayanan yöntemlere ihtiyaç vardır. Bu yöntemlerden birisi de “manevi danışmanlık ve rehberliktir”.

Sözlük anlamıyla maneviyat; “ancak duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel” ya da “kalp ile kavranan, ruha ait olan, ilahi mesajla destelenen, inanç, hakikat, vicdan gibi içsel özellikleri içine alan”²¹ bir tanımlamaya sahiptir. Yaşamın özü olan maneviyat, “kişilerarası ilişkilerle, çevreyle ve özellikle aşkın olanla ilişkiyle ilişkilendirilen öznel bir deneyim”²² olarak da tanımlanmaktadır.

Yaşamı değiştirecek nitelikteki ağır sorunlarla başa çıkmanın temel kaynaklarından birisi olan “maneviyat” karmaşık bir kavram olduğu için tanımı bireyin dünya görüşüne göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle maneviyat hem “bireyin daha yüksek bir güç veya değer sistemiyle ilişkisine atıfta bulunan dikey bir unsur” hem de “kişinin yaşam tarzında aşkınlığın rolüne, kendine, başkalarına, doğaya ve önemli veya kutsal olana bağlılığına atıfta bulunan yatay bir unsur” içerebilir.²³ Maneviyat fenomeninin karmaşıklığını gösteren bir çalışmanın bulguları; “sanatsal aktivitelere katılımların önemli içgörüler kazandıracağı” ve “sanatın, sanatçı için manevi bir uygulama olabileceğini” göstermiştir.²⁴

Çok ağır sorunlarla başa çıkmanın temel enstrümanlarından birisi olan maneviyatın etkisi çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu anlamda cinsel sapmalar, madde kullanımı ve suç işleme gibi davranışlar üzerindeki etkilerini araştırmak üzere yapılan bir çalışmanın bulgularına göre maneviyat, bu gibi olumsuz davranışları doğrudan azaltabilmektedir. Konuya ilişkin olarak yapılan çalışmalarda, maneviyatın, ergenlerin zorlu yaşam

²⁰ Mahbobeh Sajadi vd., “Effect of Spiritual Counseling On Spiritual Well-Being İn Iranian Women With Cancer: A Randomized Clinical Trial”, *Complementary Therapies in Clinical Practice* 30 (2018), 80.

²¹ Bozkaya, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Sivas GSB Yurtlarında Kalan Kız Öğrenciler Örneği)*, 104.

²² Cristina Teixeira Pinto vd., “Models Of Spiritual İntelligence İnterventions: A Scoping Review”, *Nurse Education in Practice* 73 (2023), 1.

²³ Sajadi vd., “Effect of Spiritual Counseling On Spiritual Well-Being İn Iranian Women With Cancer: A Randomized Clinical Trial”, 80.

²⁴ Ruth Slatter, “Sacred Squares? A Non-Representational Study Of James Smetham’s (1821–1889) Everyday Artistic Experiences Of Religion, Faith, And Spirituality”, *Journal of Historical Geography* 79 (2023), 32.

durumlarıyla karşılaştıkları zamanlarda koruyucu bir kaynak işlevi gördüğüne işaret edilmektedir.²⁵

Maneviyat her ne kadar bu ve benzeri ağır sorunlarla başa çıkmanın temel kaynaklarından biri olarak görülmüş ve binlerce yıldır insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak kalmış olsa da ruh sağlığı disiplinleri tarihsel olarak hastaların manevi hayatlarını görmezden gelmiştir.²⁶ Dolayısıyla maneviyat ile ilgili araştırmaların çoğu da “bireylerin, dinin resmi boyutuyla etkileşimine odaklanmıştır.”²⁷ Bunun temel nedeni olarak da “gerçekleştirilecek bilimsel araştırmada gözlenen ‘maneviyat’ fenomeninin anlamı ile ilgili bir fikir birliğinin olmaması” gösterilmektedir.”²⁸

Kendisi başlı-başına bir fenomen olan “maneviyat” kavramı kendisi ile ilgili başka olgularla da karıştırılmakta ve/veya birbiri yerine kullanılmaktadır. Bunların başında; *din ve manevi iyi oluş* kavramları gelmektedir.

2.2. Maneviyat ve Din

İngilizcesi “spirituality” olan ve Türkiye’de “ruhsallık, tinsel” gibi kelimelerle karşılık bulan²⁹ “maneviyat” kavramının bizzat kendisi karmaşık olduğu gibi bir de “din” olgusu ile karıştırılmaktadır. Çünkü sosyal bilimciler özellikle de psikologlar tarafından bu iki kavramın ilişkisi hakkında yapılmış, çok az sistematik kavramlaştırmanın var olduğu görülmektedir. Dinin ve maneviyatın, kişinin bütün bir idraki açısından düşünülmesinin gerekliliği maneviyata olan ilgiyi artırmıştır. Dinin ve maneviyatın kişinin bütün bir idraki açısından düşünülmesinin sebebi ise her iki kavramın aşağıda sıralanan doğal özellikleri içeriyor olmalarıdır:³⁰

- Din ve maneviyat, yaşam süresi boyunca gelişir.
- Din ve maneviyat, doğası gereği sosyal- psikolojik fenomenlerdir.
- Din ve maneviyat zihinsel fenomenlerle ilişkilidir.
- Din ve maneviyat, duygu ve heyecanla ilişkilidir
- Din ve maneviyat, kişiliğin incelenmesi ile ilişkilidir
- Din ve maneviyat, ruhsal sağlık durumlarıyla ilişkilidir

²⁵ Pamela P. Martin - Tiera Cleveland, “Spirituality and Religion”, *Encyclopedia of Adolescence* (Academic Press, 2024), 497.

²⁶ Sean Minns - David H. Rosmarin, “Spirituality, Religion, And Mental Health”, *Encyclopedia of Mental Health* (2023), 355.

²⁷ Slatter, “Sacred Squares? A Non-Representational Study of James Smetham’s (1821–1889) Everyday Artistic Experiences of Religion, Faith, And Spirituality”, 29.

²⁸ Peter C. Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, çev. Nurten Kimter, *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 86.

²⁹ Düzgüner - Aytan, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, 23.

³⁰ Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, 88-91.

- Din ve maneviyatın, pozitif yardımcı sosyal fonksiyonları bulunmaktadır.

Literatürde din ve maneviyat kavramlarını kutuplaştırma ya da birbirinden ayırma şeklinde ele alan çalışmalar mevcut olduğu gibi dini ve manevi olguları, din şemsiyesi altında toplama ya da bu iki kavramı birbirinin yerine kullanma girişimleri de söz konusudur.³¹ Oysa maneviyat, dinin özü, tecrübeye dayanan yönü, motive edici gücü olarak tanımlanabilir.³² Din ve maneviyatın ilişkisi hakkında sınırlı da olsa bir sistematik kavramlaştırma yapılırken bu olguların içinde üretildiği kültürün izleri yoğun bir şekilde göz önünde tutulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Batıda maneviyat, dini kurumlardan uzaklaşarak bireysel doruk tecrübelerine yönelme şeklinde ortaya çıkmıştır. İslam kültürünün egemen olduğu coğrafyada ise din ile maneviyat kavramları birbiri ile ilişkili kavramlar olarak algılanmaktadır. Ayrıca Tanrı ve aşkın varlık kavramlarına yüklenen anlamlar da farklılık göstermektedir. Batıda “Tanrı” daha çok dini kurumlarla ilişkilendirilirken “aşkın varlık” kavramı bu dünyayı aşan yüce bir gerçekliğe işaret etmektedir. İslam kültüründe ise “Allah” kavramı her iki boyutu da büyük ölçüde içermektedir.³³

2.3. Manevi İyi Oluş

Karmaşık bir kavram olarak birçok alanı kapsayan³⁴ “iyi oluşla” ilgili tartışmaların tarihi, bir anlamda insanlığın tarihi kadar eski bir konudur. Yüzyıllar boyunca çeşitli bağlamlarda tartışılabilen bu konular zamanla psikoloji alanında da yer edinmeye başlamıştır. İyi oluş genel olarak iki bakış açısıyla açıklanmaktadır. Bunlardan birisi mutluluk üzerine yoğunlaşan “hedonizm” bakış açısıdır ve öznel iyi oluşa karşılık gelmektedir. Bir diğeri ise yaşamı doyum verici şekilde yaşamaya odaklanan “eudomonismdir” ve bu da psikolojik iyi oluş olarak ifade edilmektedir. Psikolojik iyi oluş genel olarak bireyin yaşamında karşılaştığı zorlukları yönetebilme becerisidir.³⁵

Manevi iyi oluş ise genel manada; “benlik, toplum, çevre ve bütünlüğü besleyip kutsayan Tanrı ile birey arasındaki ilişkide yaşamın onaylanmasıdır”.³⁶

³¹ Emine Kurt, *Kanser Hastalarında Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Kaygı ve Yaşam Kalitesi Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 53.

³² Fatma Coşkun, “Dünden Bugüne Manevi danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”, *İlâhiyât: Akademik Araştırmalar Yıllığı* 5 (Aralık 2022), 77.

³³ Düzgüner - Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, 24-25.

³⁴ Sho Takeda vd., “Community-Level Social Capital And Subsequent Health And Well-Being Among Older Adults In Japan: An Outcome-Wide Longitudinal Approach”, *Health & Place* 89 (Eylül 2024), 1.

³⁵ Mustafa Kılınç, “Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcıları Olarak Öz-Yeterlik Ve Etkileşim Kaygısı”, *Ines journal* 4/13 (2017), 20.

³⁶ Hümevra Nazlı Tan - Mualla Yıldız, “Manevi İyi Oluş” Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”, *Dini Araştırmalar* 25/3 (2022), 458.

İnsanın kendisiyle, çevreyle ve Tanrı'yla ilişkisini irdeleyen, hayata ve dine dair konuları³⁷ içeren “manevi iyi oluşun” hayatın bütün yönlerini kapsayan çok yönlü yapısı, zihinlerde bu kavramın çok farklı şekillerde algılanmasına sebep olmaktadır. “Maneviyat” ile “manevi iyi oluş” arasındaki ilişki maneviyatın insanoğlunun tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren onun her anlamda “iyi oluşuna” metafizik bir güç olarak etkide bulunma şeklindedir.³⁸ Manevi iyi oluş aşağıda sıralanan bileşenlerden oluşmaktadır.³⁹

a. Kişisel İyilik Hali: Kişinin hayattaki anlam, amaç ve değerler açısından kendisiyle iç ilişki kurmasıdır. Bir anlamda “öz farkındalık” olarak da tanımlanan “kişisel iyilik hali”, insan ruhunun kimlik ve öz değer arayışında itici güç veya aşkın yönüdür.

b. Toplumsal İyilik Hali: Ahlak, kültür ve dinle ilgili olarak, benlik ve diğerleri arasındaki kişilerarası ilişkilerin kalitesi ve derinliğini ifade eder.

c. Çevresel İyilik Hali: Fiziksel ve biyolojik olana yönelik bakım ve beslenmenin ötesinde, hayranlık ve hayret duygusuna; çevreyle birlik anlamına gelir.

d. Aşkın İyilik Hali: Benliğin insan seviyesinin ötesinde bir şey veya birbiriyle ilişkisidir. (Kişilere göre, kozmik güç, aşkın gerçeklik veya Tanrı olabilir)."

Bu anlamda yapılan bir çalışmada “manevi iyi hissetmenin”, hayatlarının son günlerini geçirdiklerini düşünen kanser hastalarındaki umutsuzluk üzerinde en güçlü etkiye sahip olduğu saptanmıştır. Dolayısıyla manevi iyi hissetme hem sorunların önlenmesinde hem de iyileşme süreçlerinde kaygı ve depresyonu kontrol etmede önemli bir rol oynayabilir. Diğer bir ifadeyle manevi iyi hissetme ağır sorunla karşılaşanları sakin bir durumda tutabilen duygular üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabilir.⁴⁰

2.4. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kavramının Tanımı

Manevi danışmanlık ve rehberlik, çok eskiden beri var olan bir uygulama olmasına rağmen bu kavramlar ile ilgili olarak farklı isimlendirmelerin ve tanımların ortaya çıktığı görülmektedir. “Manevi danışmanlık ve rehberlik” kavramını yerli-yerine oturtabilmek açısından öncelikle bu kavramın parçaları olan “manevi danışmanlık” ve “rehberlik” olgularına ayrı ayrı değinmek gerekmektedir.

³⁷ Hatice Acar, “Manevi İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 392.

³⁸ Tan - Yıldız, “Manevi İyi Oluş” Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”, 455.

³⁹ Carole Daniel vd., “Mindfulness, Spiritual Well-Being, And Sustainable Consumer Behavior”, *Journal of Cleaner Production* 455 (2024), 2.

⁴⁰ Sajadi vd., “Effect of Spiritual Counseling On Spiritual Well-Being In Iranian Women With Cancer: A Randomized Clinical Trial”, 80.

2.4.1. Manevi Danışmanlık

Tarihi süreç içinde manevi danışmanlığın geçmişi, önemli derecede Hristiyanlık düşüncesi, gelenek ve dini öğretilerine dayanmaktadır. Örneğin Hz. İsa'nın hastalarla özel olarak ilgilenmesi, onları iyileştirmesi, onun misyonunu sürdürmeyi görev bilen kilise, hastalara ve hasta ziyaretine önem vermektedir. Hristiyanlık gelenekleri, öğretisi ve pratikleri öncelikle ilk dönemlerde manevi danışmanlık ve rehberliğe kaynak teşkil etmiştir.⁴¹

İlgili literatür incelendiğinde felsefe, psikoloji, antropoloji, teoloji gibi farklı disiplinlerin kesişim noktasında bulunan manevi danışmanlığa ait ortak kabul edilebilir bir tanımın olmadığı görülmektedir. Ancak literatürde konuyu ifade yönünden bazı kapsayıcı tanım ve açıklamalar bulunmaktadır.⁴² Bu anlamdaki bir yaklaşıma göre Psiko-spiritüel sorunları ele alan manevi danışmanlık; “bireyin inancına dayanarak genel sorunlarla başa çıkma stratejilerini iyileştirebilmek amacıyla ruhsal konuları keşfetmelerine yardımcı olmaktır”. Bu anlamdaki manevi danışmanlık, “meditasyon, duyguları serbest bırakma, ruhsal kendini ifşa etme, günlük tutma, dua ve/veya kutsal kitap çalışması ve ilham verici okumaları” içermektedir.⁴³

Diğerlerine göre farklılık taşıyan bir tanıma göre manevi danışmanlık; “kişinin hastalık, ölüm, yas gibi kaygı ve kriz hallerinde ve cezaevi, huzurevi, hastane gibi mekanlarda ve aynı zamanda mutlu ve sevinç zamanlarında içinde buldukları sürece eşlik edilmesidir.” Bu tanımda dikkat çeken nüans; “manevi danışmanlığın kaygı ve kriz dönemlerinin yanı sıra mutlu ve sevinç zamanlarında da bireyin yanında olabilmeyi” içermesidir. Manevi danışman şayet kişinin mutlu ve sevinçli anlarında kutsalla ve maneviyatla bağlantı kurabilirse kötü zamanlarında da maneviyata başvurmasının yolunu açabilir.⁴⁴

2.4.2. Manevi Rehberlik

Oldukça geniş sayılabilecek bir anlam zenginliğine sahip olan rehberliğin anlamı, tanımı ve tasviri üzerinde değişik görüşler ortaya konulmuş, dar ve geniş anlamda çok çeşitli tanımlar yapılmıştır. Literatürde çok sayıda rehberlik tanımı yapılmasına karşın bunlardan hiçbiri tek başına yeterli kabul edilmemektedir. Bir tanımsal yaklaşıma göre rehberlik; “bireye kendini anlaması, çevredeki olanakları tanınması ve doğru kararlar vererek özünü gerçekleştirebilmesi için yapılan sistematik ve profesyonel yardım sürecidir” Biraz daha

⁴¹ Nilüfer Mutlu, *Göç Eden Geleneksel Toplumlarda Manevi Danışmanlık: Ahıskalı Türkler Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 94.

⁴² Yılmaz Ceylan - Muharrem Özyayın, “Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2020), 286.

⁴³ Sajadi vd., “Effect of Spiritual Counseling On Spiritual Well-Being In Iranian Women With Cancer: A Randomized Clinical Trial”, 82.

⁴⁴ Şeref Yıldızhan, *Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 31.

kapsamlı olarak rehberlik “bireyin kendini anlaması, sorunlarını çözmesi, gerçekçi kararlar alması, potansiyelini geliştirmesi, sosyal ilişkilerinde dengeli ve uyumlu bir profil çizmesi ve kendini gerçekleştirebilmesi için uygulanan psikolojik yardım” ya da “kişinin kendi yetenek ve ilgilerini, potansiyellerini keşfedip, kullanması ve geliştirmesi için yapılan devamlı yardım oluşumu” şeklinde tanımlanabilmektedir.⁴⁵

Bir başka tanımda da rehberlik için; “insanların yaşamlarını etkileyen önemli seçimler yapmaya yardım etme süreci” ifadesi yer almaktadır. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere rehberlik ve danışma birbirinden farklı kavramlardır. Rehberlik, bireylere en çok değer verdikleri şeyi seçmeye yardım etmeye odaklanırken, danışma, bireylerin değişiklik yapmalarına odaklanır.⁴⁶ Danışmanlık ve rehberlik ile ilgili olarak yapılan bir kavramsal analizde “danışmanlık” kavramının “niteliğe”; “rehberlik” kavramının ise “yönteme” işaret ettiği belirlenmiştir.⁴⁷

2.5. Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Amacı ve Önemi

Danışmanlık ve rehberliğin amaçlarına ayrı ayrı bakıldığında danışmanlığın, “bir korkudan kurtarmak” şeklinde çok dar bir kapsamdan, “mutlu bir yaşam sağlamak” şeklinde çok genel bir kapsama kadar geniş bir yelpaze olduğu görülmektedir. Bu anlamda danışmanlığın amacının; “danışanını doğru yöne çekmek, ikna etmek veya inandırmaktan ziyade kendi kararlarını alma sürecinde, kendi davranışlarını değerlendirmesinde ona rehberlik edebilmek” olduğu söylenebilir. Rehberliğin amacı ise; “kişinin kendini tanımasına, anlamasına ve kabul etmesine yardımcı olmaktır”.⁴⁸ Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin amacı ise birey için bilme, ikna olma, yardım, moral ve uzlaşma ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.⁴⁹

Günümüzde psikolojik, dini ve manevi danışmanlık olguları arasında bir yandan az da olsa nüanslar bulunurken diğer yandan bu kavramlar aslında iç-içe geçmiş olgulardır. Örneğin geçmişte psikoloji, felsefenin alt dallarından biriyken bile; psikoloji, din ve maneviyat birbirlerinin alanlarına giren ve kendi sorularına cevaplar arayan,

⁴⁵ Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 115.

⁴⁶ Fatma Zeynep Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 10.

⁴⁷ Remziye Ege, “Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Dini Araştırmalar* 14/39 (Aralık 2011), 106.

⁴⁸ Coşkunsever, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)*, 106-116.

⁴⁹ İlke Harputlu, *Gazilerin Karşılaştığı Sorunlar ve Manevi Danışmanlık İhtiyaçları Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 29.

birbirlerinden faydalanan disiplinlerdi. Günümüzde ise hala manevi danışmanlık ve dini danışmanlık kavramları birbiri ile karıştırılmaktadır.

Dini danışmanlık, belli bir din mensubuna o dinin ilke ve prensipleri doğrultusunda verilen danışmanlıktır. Manevi danışmanlık ise kişinin içinde bulunduğu sorunlardan kurtulabilmesi için zaten kendisinde var olan manevi gücün harekete geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir danışmanlıktır. Diğer yandan kişinin problemlerine, inandığı dinin değerleriyle ilişki kurarak çözüm yolları sunmayı hedefleyen dini danışma ve rehberlik, psikolojik danışma ve rehberlik kavramları çerçevesinde oluşan ve aynı ad altında gelişen psikolojik danışma ve rehberlik bilim dalının teorik çerçevesi içinde kendi bağımsızlığını sağlamış bir çalışma alanıdır.⁵⁰

2.6. Manevi Danışmanlığa Yönelik Tutumlar

Manevi danışmanlık hizmetinin temel referansları her ne kadar dini kaynaklar olsa da manevi danışmanlığa yönelik tutum ve davranışların sosyal realiteden bağımsız olduğu düşünülemez. Diğer bir ifade ile bireylerin manevi danışmanlık programlarına katılımında sosyal kodların da etkili olduğu söylenebilir.⁵¹ Bu nedenle farklı dünya görüşü ve farklı coğrafi konumların ötesinde aynı din, inanç ve kültür içinde aynı coğrafi konumlarda bile görüş ve uygulamalarda önemli farklılıkların olabileceğini anlamak hayati önem taşımaktadır. Ayrıca etik görüşlerin ve kültürel değerlerin yaşamda statik unsurlar olmadığını, zamanla değişebilen akışkan ve dinamik bir özelliğe sahip olduğunu unutmamak gerekmektedir. Bu farklılıklar, danışmanlık hizmeti alanların davranışlarını etkilemektedir. Örneğin, bazı Asya ve Orta Doğu ülkelerinde ebeveynler ve/veya dini gruplar kendi manevi inançları ve kültürleriyle en uyumlu danışmanlık biçimini kabul etme eğilimindedirler. Bu nedenle, her aileye hatta bireye özgü danışmanlık sunulmalıdır. Yaşam standartlarının iyileşmesi ve hızlı ekonomik büyüme, insanların ve ailelerin mobilitesini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla modern çağın toplumlarında, nüfus çok kültürlü ve çok inançlı geçmişlerden oluşmaktadır. Bu durum, danışmanlık hizmetlerinde kültürler arası farkları önemli kılmaktadır.⁵² Ancak White'ın üzerinde durduğu bağımlılığa karşı uygulanan manevi danışmanlık klinik denemelerinde olumsuz sonuçlar çıkması örneğinde

⁵⁰ Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik Alanları, İmkânları ve Yöntemleri-(Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 51.

⁵¹ Merve Reyhan Baygeldi, *Kültürel Sermayeden Sosyal Sermayeye Maneviyat ve Din: Hükümlülerin Manevi Danışmanlık Deneyimleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 142.

⁵² C. NG Pak - P.G. Fung Genevieve, "Spiritual and Cultural Influences On End-Of-Life Care And Decision-Making in NICU", *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, 28/4 (2023), 1.

olduğu gibi her hal ve şart altında manevi danışmanlığın çok da olumlu neticeler vermediği bilinmektedir.⁵³

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Katılımcıların Manevi Danışmanlık Kavramından Ne Anladığı ve Manevi Danışmanlığı Nasıl Tanımladıklarına Yönelik Bulgular

Çalışmanın nitel araştırma kısmını oluşturan bu bölümde çalışma grubunda yer alan KYK manevi danışmanları ile yapılan görüşmelerde elde edilen bulgular yer almaktadır. İlk olarak katılımcılara manevi danışmanlık kavramından ne anladığı ve manevi danışmanlığı nasıl tanımladıklarına yönelik soru yöneltilmiştir. Katılımcıların manevi danışmanlık ilgili görüşleri genellikle yaş, cinsiyet, inanç ve yaşam tarzına bakılmaksızın her çeşit insana sıkıntı ve problemlerinin çözümünde yardımcı olmak şeklinde dile getirilmektedir. Bu konuda katılımcılardan **K9** “Manevi danışmanlık yaş mefhumu olmadan her kesimden insana ihtiyaç duyduğu manevi desteği vermek, içinde bulunduğu soru ve sorunlar konusunda onlara yardımcı olmaktır. **K5** “Manevi danışmanlık, danışanın sorunlarını çözmek değil, çözüm yolu bulmasına yardımcı olmaktır” **K10** “Her yaştan insana yaşadıkları sorunlarda destek olmak ve aynı zamanda ruhsal anlamda beraber yol yürümektir.” **K16** “Danışan kişinin hangi alanda bir sorunu varsa o alana doğru bir ışık tutmak, yol göstermektir.” **K1** “Sosyal iletişim ve empati yeteneği güçlü, bu alana gönül verecek bir görevlinin yürüteceği manevi işlerdir.” **K17** “Gençlere yardımcı olmak, rehberlik etmek, sorunlarını dinlemek, birlikte çözüm üretmeye çabalamaktır.” şeklinde görüşlerini belirtmektedirler.

Katılımcıların manevi danışmanlık kavramı ile ilgili ifadeleri değerlendirildiğinde, manevi danışmanlık kavramı hakkında genel anlamda yeterli düzeyde bilgi sahibi oldukları söylenebilir.

3.1.1. Katılımcıların Manevi Danışmanlığın Bilimsel Olarak Konumlandırılmasına Yönelik Görüşleri ile İlgili Bulgular

Bu başlıkta katılımcılara “manevi danışmanlığı dini bir alan mı psikolojik bir alan mı yoksa bunlardan bağımsız daha farklı bir alan olarak mı görüyorsunuz? Sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan **K15** “Manevi danışmanlık aslında insanın inanç boyutunu çok fazla ilgilendiren bir konu. Bu nedenle hangi dinden olursa olsun herkesin inancıyla alakalı bir huzur duyma bir tatmin olma faaliyeti olarak görüyorum.” diyerek dini yönün öne çıktığını ifade etmektedir. Aynı görüşü paylaşan **K6** “Ben din eğitimi daha ağırlıklı diyebilirim. Bununla birlikte tabii ki psikolojiyi de kapsıyor, nerede nasıl davranılacağını bilme açısından davranış bilimleri de işin içerisine giriyor.” **K2** “Ben kendimi daha çok din hizmetleri alanında bir görevli olarak hissediyorum. Ama aynı zamanda maneviyat yönleriyle ilgileniyoruz. Öğrenciler, manevi yönden iyi hissetmenin

⁵³ William L. White, “Spiritual Guidance, Addiction Treatment, And Long-Term Recovery”, *Journal of Substance Abuse Treatment*, 35/4 (2008), 444.

psikolojik yönden de iyi hissetmeye yol açtığını söylüyorlar. Dolayısıyla ben manevi danışmanlığı hem manevi hem de psikolojik olarak görüyorum” şeklinde görüşlerini dile getirmektedirler.

Katılımcılardan **K3** “Bence bunların üstünde bir çatı faaliyet. Çünkü hem insan psikolojisini, insan duygularını kapsıyor hem de aynı zamanda dinin inanç boyutunu ahlak boyutunu, değer boyutunu içine alan bir uygulama.” ve **K20** “Manevi danışmanlığı din/inanç ve psikolojinin birlikte yol aldığı bir uygulama olarak düşünüyorum. Yani dini bilgilerle psikolojik yöntemleri birleştirerek gençlerin sorunlarına çözüm üretmek diye ifade edebiliriz” diyerek düşüncelerini ifade etmektedirler.

Diğer yandan **K4** “Bunları birbirinden soyutlamak pek mümkün değil gibi geliyor bana. Ama maneviyat insanın dini bilgilerle beslenen değerler boyutunu da ele alıyor. Bunun içerisinde huzurlu olma, huzur duyma da var.” şeklindeki ifadeleriyle maneviyat ve huzur kavramlarını ön plana çıkarmaktadır.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde manevi danışmanlığın dini, psikolojik ya da her iki alanın birleşimi olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusunda görüşlerin farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bazı katılımcılar, manevi danışmanlığı daha çok dini bir alan olarak görmekte ve bu alandaki uygulamaların inançla, huzur ve tatminle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmektedirler. Bir başka grup katılımcı ise manevi danışmanlığın hem dini hem de psikolojik bir alan olduğunu ve bu iki alanı birleştirerek, dini bilgiler ve psikolojik yöntemlerin gençlerin sorunlarına çözüm üretmede etkili bir şekilde kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bazı katılımcılar ise manevi danışmanlıkta huzur, değer ve içsel denge gibi kavramların öne çıktığını belirterek, manevi danışmanlığın daha geniş bir çerçevede, insanın değerleriyle, huzur ve içsel rahatlama gibi unsurlarını içerdiğini ifade etmektedir. Bu tablo, manevi danışmanlığın çok boyutlu ve derin bir alan olduğunu hem dini hem psikolojik hem de değerler ve huzur gibi unsurları içerebileceğini göstermektedir.

Alanla ilgili literatür incelendiğinde de bazı çalışmalarda manevi danışmanlığın; dini ve psikolojik boyutların birleştiği, bireyin bütünsel iyiliğini hedefleyen bir yaklaşım olduğu konusuna vurgu yapıldığı görülmektedir.⁵⁴ Bu açıdan bakıldığında burada tespit edilen görüşlerin manevi danışmanlık alanındaki mevcut literatürle de örtüştüğünü söylemek mümkündür.

⁵⁴ Maçin vd., “Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği”, 39; Yılmaz, “Kredi ve Yurtlar Kurumunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bilecik Örneği)”, 324; Aybey, “Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)”, 353.

3.2. Katılımcıların Hizmet Öncesi veya Hizmet Esnasında İhtiyaç Duydukları Eğitimlere Yönelik Görüşleri

Bu başlıkta katılımcılara göreve başlamadan önce manevi danışmanlıkla ilgili eğitim alıp almadıkları sorulmuştur. Katılımcıların neredeyse tamamı göreve başlamadan önce manevi danışmanlıkla ilgili seminer almadıklarını, bu konuda göreve başlamadan önce KYK yurdunda öğrencilere manevi danışmanlık yapacaklarını, ama manevi danışmanlığın ne olduğu, neler yapılacağı, nasıl yapılacağı ve nelerle karşılaşılacağı konusunda çok fazla bilgilerinin olmadığını ifade etmektedirler. Bu nedenle görev öncesi bir bilgilendirme seminerinin olmasının çok daha yararlı olacağı büyük çoğunlukla dile getirilmektedir. Bu konuda görev öncesi eğitim almadıklarını dile getiren **K10** “Bana KYK yurtlarında manevi danışmanlık görevi teklif edildiğinde manevi danışmanlıkla ilgili ne yapacağım, nasıl bir şeyle karşılaşacağım konusunda hiçbir fikrim yoktu. Bu konuda fakülteadaki hocalarımıza danıştım. Onlar da bana gençlerle konuşma teknikleri konusunda bazı tavsiyeler vererek teşvik ettiler. Bu sayede kendimi biraz iyi hissettim. Ama göreve başladıktan sonra oldukça zorlandığımı söyleyebilirim.” **K7** “Başlangıçta seminer almadım ve yapacağım görev hakkında bilgim yoktu. Bu nedenle gençlere karşı nasıl bir tavır takınacağımı bilemiyordum. Yani kendi çabalarımla yol yordam öğrenmeye çalıştım” **K5** “Başlangıçta belli bir zorluğu oldu ve gençlerle nasıl iletişim kuracağımızı bilemediğim için bayağı mesafeli durmuştum. Bu yüzden benden önce manevi danışmanlık faaliyetini yürüten hocalarımızdan yardım istedim. Onların paylaştığı tecrübeler bana yol gösterici oldu.” diyerek başlangıçta eğitim almamanın zorluk yaşamalarına neden olduğunu ifade etmektedirler.

Yine bu konuda **K2** “Manevi danışmanlık görevi için bir hazırlık eğitimi ihtiyacı mutlaka hissediliyor. Belki çok uzun süreli olmayabilir ama göreve bir hazırlık eğitimi olsa daha yararlı olurdu diye düşünüyorum.” ve **K18** “Bizim hedef kitemiz 20 yaş civarındaki gençler. Bu yaşın özellikleri nelerdir? Ayrıca gençlerin her birinin farklı özellikleri, kaygıları ve sıkıntıları var. Yani farklı bir bakış açısıyla ele almalısınız gençleri. Bunları göreve başladıktan sonra zamanla öğrendik.” şeklindeki sözleriyle başlangıçta verilecek eğitimin yararlarına işaret etmektedirler.

Dile getirilen görüşler değerlendirildiğinde katılımcıların manevi danışmanlık görevi öncesinde herhangi bir bilgilendirme semineri almadıkları, kendi çaba ve gayretleriyle okumalar yapıp, sorup-soruşturarak bilgi edinmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Yapılan bir bilimsel araştırmada da “yurtlarda manevi danışmanlık hizmetini yürüten din görevlilerinin danışma konusunda yeterli bilgi ve tecrübeye sahip olmadıkları, kişisel gayret ve nitelikleri ölçüsünde bu görevi yürüttükleri” bulgusuna yer verilmektedir.⁵⁵

3.2.1. Katılımcıların Görev esnasında Düzenlenen Seminerlerin Katkısı ve Seminerlerde Yer Alması Gereken Konular Hakkındaki Görüşleri

Bu başlıkta katılımcılara iki soru yöneltilmiştir. Birincisi “görev esnasında aldığınız seminerlerin size ne gibi katkıları oldu?” sorusudur. Bu çerçevede seminerlerin yararlı

⁵⁵ Aybey, “Manevi Danışmanlıkta Yeni Bir Alan: Yükseköğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu”, 820.

olduğunu söyleyen katılımcılardan **K17** “Ben şimdiye kadar 3 defa seminere katıldım ve çok yararlandım bu seminerlerden. Bütün oturumlara eksiksiz katılmaya gayret ettim ve neredeyse hocalarımızın söyledikleri pek çok şeyi not aldım. Başım sıkıştığında o notlarıma müracaat ettim.” ve **K8** “Görev esnasında verilen hizmet içi eğitim seminerleri elbette yararlı oldu. Ayrıca bireysel okumalar yapıyorum. Bunun yanı sıra manevi danışman WhatsApp gruplarımız var. Orada tecrübe paylaşımları yapılıyor.” şeklinde görüş bildirmektedirler. Bu konuda **K12** ise “Seminerler özellikle yeni başlayanlar için elbette yararlı ama yeterli değil. Anlatılan konular daha ziyade teorik olarak kalıyor ve bazen aynı şeylerin tekrarı söz konusu olabiliyor. Gençlerle iletişim nasıl kurulur, onlara nasıl yaklaşılr, öğrencilerin sorularının altında neler var, söylediklerinin yanında söylemeyeip de bakışlarıyla ifade ettikleri şeyleri çözmek de çok önemli. Bu nedenle teorik konuların yanı sıra uzman tecrübe paylaşımlarına daha fazla yer verilmeli.” diyerek seminerlerin yeterli olmadığı konusunda eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Bu başlık çerçevesinde katılımcılara ikinci olarak “alanda görev yapan kişiler olarak seminerlerde yer almasının yararlı olacağını düşündüğünüz konular nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından seminerlerin her yıl düzenlenmesi dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra her yıl aynı bilindik konuların tekrarı değil, yıl içinde konu hakkında yapılan bilimsel çalışmaların tartışma ortamına getirilmesi ve manevi danışmanların istifadesine sunulması talep edilmektedir. Bu konuda katılımcılardan **K11** “Seminerler her yıl olmalı ve bu alanda yapılan bilimsel araştırmaların verileri, sonuçları bizimle tartışılmalı. Biz bu konuları sahada ne kadar, nasıl ve hangi düzeylerde yansıtılabılıriz bunları tartışmalıyız.” **K13** “Gençleri ilgilendiren güncel dini meselelerle ilgili konular sürekli güncellenmeli ve taze bilgilerle, yeni araştırmalarla desteklenecek şekilde planlanıp seminerlerde gündeme getirilmeli. Gençlerin inanç konusundaki problemleri; ateizm, deizm gençler arasında popüler olmuş, bunun nedenleri ve önlenme yolları çalıştaylar şeklinde tartışılmalı.” diyerek güncel konulara ve bilimsel araştırma verilerinin kendilerine yol gösterecek şekilde tartışılmasını gerekliliğini belirtmektedirler.

Katılımcılardan **K20** “Gençlik dönemi gelişim özellikleri, iletişim becerileri, etkili konuşma, etkili dinleme, beden dili vb. konular, gençlerle iletişim kurma yolları ve becerileri, davranış bilimleri gibi konulara yer verilmeli.” ve **K1** “Sosyal medya eğitimi çok önemli. Sosyal medya dili, sosyal medya nasıl kullanılacak, nasıl değerlendirilecek bu konuda bilgilendirilme yapılmış olsa yararlı olacağını düşünüyorum.” şeklindeki ifadeleriyle seminerlerde bireysel beceri geliştirmeye yönelik konulara yer verilmesine vurgu yapmaktadırlar.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde seminerlerin yararı ve manevi danışmanlara görev esnasında olumlu rehberlik ettiği anlaşılmalı birlikte yeterli olmadığı konusunda da önemli düşüncelerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Diğer yandan seminerlerin daha ziyade yeni başlayanlar için önemli konular ihtiva ettiğini ancak göreve devam eden ve görev esnasında tekrar seminerlere katılan kişiler için daha farklı konuların gündeme getirilmesi önerilmektedir. Bu konuda seminerler; daha ziyade teorik bağlamda kalması, pek çok konuda tekrara düşülmesi nedeniyle eleştirilmekte ve daha ziyade uzman tecrübelerine yer verilmesi istenmektedir. Bu nedenle katılımcılar tarafından seminerlerde pratiğe yönelik

uygulamalara yer verilmesi, bilimsel çalışma verilerinin seminer ortamında paylaşarak, danışmanlar tarafından sahada ne kadar, nasıl ve hangi düzeylerde yansıtılabileceğinin tartışılması da dile getirilmektedir. Alanda yapılan bazı çalışmalarda ulaşılan bazı sonuçlar ve bulgular da bu tespitlerle örtüşmektedir. Örneğin: Söylev, Kılincer ve Topuz'un çalışmalarında manevi danışmanlar için düzenlenen seminerlerin yeni başlayacaklar için yararlı, fakat pratik uygulama verilememesi nedeniyle seminerlerde sunulan teorik bilginin yetersiz kaldığı ve yeterli verim alınamadığı belirtilmektedir. Ayrıca manevi danışmanlık hizmeti verebilenin mevcut mesleki donanım ve yeterlikten farklı donanım ve yeterlik gerektirdiği, seminer programları ile böyle bir yeterlik sağlanmasının mümkün olmadığı, din görevlilerinin teorik bilgiler yanında alanda bizzat uygulama yaparak mesleki tecrübe kazanmalarının gerekliliği vurgulanmaktadır.⁵⁶ Ayrıca Bozkaya'nın çalışmasında manevi danışmanlıkla ilgili kurumsal düzeyde personel yeterliği ve eğitimi, kullanılan yöntem ve uygulamalardan kaynaklı boşlukların olması, mekân, araç-gereç yetersizliği⁵⁷ konularına da yer verilmektedir.

3.3. Katılımcıların Gençlerle İletişim Kurma Yöntemleri Hakkındaki Görüşleri

Bu başlıkta katılımcılara gençlerle nasıl iletişim kurdukları, gençlere ulaşabilmenin yolları, öğrencilere ulaşmada etkili olan yöntemler neler olduğu ve en çok hangi yöntemleri kullandıkları sorulmuştur. Katılımcılardan **K3** “Kayıt dönemlerinde yurt idari personeli ile birlikte burada bulunuyoruz ve öğrencilere kendimizi tanıtıyoruz. Yemekhanede ve kantinde tanışma imkanımız oluyor.” **K19** ise “Yurtta dönem başında yapılan uyum toplantılarında idari personel, psikolog ve manevi danışman olarak bulunuyoruz ve kendimizi tanıtıyoruz.” diyerek kendilerini tanıtmada konusunda yurt idaresinin katkısına işaret etmektedirler.

Katılımcılardan **K9** “Biz yurtta manevi danışman olarak iki kişi görev yapıyoruz ve birlikte öğrencilerin odalarına ziyarete gidiyoruz. Öğrencilerden izin isteyerek kendimizi tanıtıyoruz. Şimdiye kadar bundan şikayetçi olan çıkmadı ve öğrencilerin neredeyse tamamı ziyaretlerimizden de çok memnun kaldılar.” **K17** “Gençlerle iletişim kurmak konusunda video hazırlama, fotoğraf düzenleme vb. konularda yardım isteyip, onları işin içerisine kattığımızda gençler, kendilerinin işe yaradığını görüp, değerli hissediyorlar ve daha da bir yakınlık duyabiliyorlar.” **K4** “Gençlerle iletişim

⁵⁶ Ömer Faruk Söylev, “Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dinî Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 179-202; Hatice Kılincer, “Manevi Danışmanların Aile Danışmanlığı Hakkındaki Algı ve Tutumları”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 65-97; İlhan Topuz, “Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Mesleki Algılarına Yönelik Nitel Bir Araştırma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 75-94; Aybey, “Manevi Danışmanlıkta Yeni Bir Alan: Yükseköğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu”, 819-821.

⁵⁷ Bozkaya, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Sivas GSB Yurtlarında Kalan Kız Öğrenciler Örneği)*, 4.

konusunda sosyal medyayı aktif olarak kullanmak ve gençlerle sosyal medya aracılığıyla bağlantıda olmak da önemli. Gençler bunu fark ettiğinde sizinle ilgili olumlu kanaat besliyor. Diğer yandan gençlerin sosyal medyadan öğrenebilecekleri şüpheli bilgilerin mümkün olduğunca takibi ve gençlerin doğru bilgilendirilmesine yardımcı olma imkanı oluyor.” **K11** “Bizim yurtta tıp ve mühendislik öğrencileri var. Onların ilgisini çekecek şekilde mesela tıp bayramlarını kutlamak, mühendislikteki konulardan birini seçip o konuda uzman bir hocayı davet ediyoruz yurtta program düzenliyoruz. Öğrencilerin ilgisini çekiyor.” **K1** “Yurt bahçesinde, koridorda ve asansörde karşılaştığımız öğrencilerle tanışmaya çalışıyoruz. Bunun yanı sıra büyük katılımlı piknikler ve programlar düzenliyoruz, danışman odasında haftalık sohbetler yapıyoruz.” şeklindeki sözleriyle öğrencilere ulaşma ve tanışma konusunda oda ziyaretleri öğrencilere sorumluluk vermek, öğrencilere çeşitli etkinlikler düzenlemek gibi yöntemlerle ulaşılabildiklerini ifade etmektedirler.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde katılımcıların öğrencilerle en yoğun şekilde Whatsapp grupları aracılığıyla iletişim kurdukları anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra kayıt günleri, uyum toplantıları, yemekhane ve kantin buluşmaları, sohbet toplantıları ve çeşitli etkinlikler iletişim kurmada kullanılan yollar olarak görülmektedir. Katılımcıların teknolojik konularda gençlerden destek istenmesi ise gençlerle iletişim için bir yol olmakla beraber gençlerin kendilerini iyi hissetmelerine vesile olduğu anlaşılmaktadır.

3.4. Katılımcıların Öğrencilere Ulaşma Oranları ve Bunda Etkili Olan Faktörler Hakkındaki Görüşleri

Bu başlık altında katılımcılara “Yurtta öğrencilere ulaşma oranlarınız nedir ve bunda etkili olan faktörler nelerdir? sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların görüşlerine göre danışmanların öğrencilere ulaşma oranları oldukça değişkenlik sergilediği anlaşılmaktadır. Yurtta bulunan öğrenci sayısı, görev yapan danışman sayısı, yurdun değişik sayıda bloklardan oluşması, kız ya da erkek öğrenci yurdu olması gibi faktörler bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu konuda katılımcılardan **K5** “Benim görev yaptığım yurt 200 kişilik. Öğrencilerin tamamına ulaşabildiğimi söyleyebilirim.” ifadeleriyle öğrenci sayısının az olması nedeniyle öğrencilerin tamamına ulaşabildiğini belirtmektedir. **K11** “Biz 1700 öğrenci kapasiteli yurtta iki kişi görev yapıyoruz. Farklı zamanlarda yapılan çeşitli etkinliklerimize öğrencilerimizin yaklaşık 4’te 3’ünün katıldığını söyleyebilirim.” ve **K3** Yurttaki öğrencilerin büyük çoğunluğuna ulaşabildiklerini şu sözleriyle belirtmektedir: “Yurtta toplamda 1300 civarında öğrenci var ama 2 manevi danışmanız. Yurtta 2 blok var. Benim bloğumdaki öğrencilerin %70’i beni tanyordur. Yani burada bir manevi danışman olduğumu biliyor diyebilirim. Benim odam giriş katta ve görülebilirliği çok güzel.” Bu konuda görüş bildiren **K12** “Yurtta 3 tane mescit var. Kalabalık öğrenci cemaati oluyor mescitlerde. Namazlarımızı öğrencilerle birlikte kılmaya çalışıyoruz. Mescit ve diğer faaliyetlerle öğrencilerin yarıdan fazlasına ulaşabiliyoruz.” ve **K10** “Öğrenci sayımız yaklaşık 1000 kişi. Etkileşime geçebildiğimiz öğrenci sayısı yaklaşık en fazla 500 diyebilirim.” diyerek öğrencilerin ancak yarısına ulaşabildiklerini belirtmektedirler. Katılımcılardan **K18** ise “Öğrenci sayısı 900 kişi. Ancak etkinlik gruplarında kayıtlı olan öğrenci

sayıları *değişik gruplarda 400-500 kişi.*” şeklindeki ifadeleriyle öğrenciye ulaşmayı etkinliklere katılma açısından değerlendirdiğine işaret etmektedir.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde öğrenci sayısı az olan yurtlarda öğrencilerin tamamına yakınına ulaşılmak mümkün iken sayı arttıkça bu oranların azaldığı görülmektedir. Erkek öğrenci yurtlarında öğrencilere ulaşma oranları yarı veya daha fazlası iken kız öğrenci yurtlarında ise bu sayının yarısından daha az olduğunu söylemek mümkündür.

3.4.1. Katılımcıların Öğrencilere Ulaşma Oranlarını Etkileyen Faktörler Hakkındaki Görüşleri

Bu konuda katılımcılara “Öğrencilere ulaşma konusunda hangi faktörler etkili oluyor? sorusu yöneltilmiştir. Bu konuda katılımcılardan **K1** “*Ulaşılabilir öğrenci sayısının artmasında danışmana tahsis edilen odanın görünürlüğü etkili oluyor. Öğrencinin en sık girip çıktığı yer idare binası. Manevi danışman odası da idare katında olursa daha görünür olur. Ama 3 blokta oluşan bir yurttaki öğrenci bloğunun birinde ve örneğin 3. katta olduğu zaman sadece bir blokta ve o kattaki öğrenciler görüyor diğerleri göremiyor. Bu da bizim ulaşılabilirliğimizi önemli ölçüde olumsuz etkiliyor.*”

Bu konuda yurt idaresinin tavrının önemine dikkat çeken **K7** “*Öğrencilerle iletişim kurmak konusunda idarenin desteği de önemli. Örneğin yurttaki yapılan tanışma programlarında yurt idaresi ve diğer görevlilerle birlikte manevi danışman da yer almalı. Bu husus bazı yurtlarda gözetilirken bazılarında önemsenmiyor.*”

K8 ise düzenlenen etkinliklerde ikram konusuna dikkat çekerek “*Genellikle öğrenciler programlarda ikramlar olduğu zaman yoğun katılım gösteriyorlar. İkram olmazsa bir dahaki programa katılım fazla olmuyor.*” şeklinde görüşünü dile getirmektedir.

Bu konuda kız yurtları ile erkek yurtları arasındaki farka dikkat çeken **K20** “*Kız yurtlarında yüksek oranda öğrenciye ulaşamıyor maalesef. Bunun önemli bir nedeni oda ziyareti imkanının kısıtlı olmasıdır.*” **K6** “*Oda ziyaretleri konusunda erkek öğrenciler ile kız öğrencilerin bakış açıları farklı. Erkek öğrenciler oda ziyaretlerini problem etmezken pek çok kız öğrenci bu konuya tepkili davranıyor.*” ve **K15** “*Kız yurtlarında manevi danışmanların tek kişi olarak oda ziyareti yapmalarını yurt idareleri de çok uygun görmüyor. İki görevli olan yerlerde iki kişi birlikte veya tek olan yerlerde bir güvenlik görevlisi ile birlikte gidilmesini öneriyor. Güvenlikçi ile birlikte gitmek de çok şık olmuyor zaten.*” şeklinde kız öğrencilerin oda ziyaretlerine mesafeli oluşlarının öğrencilere ulaşma oranları üzerinde kısıtlayıcı etkisini vurgulamaktadır.

K6 ise “*Kız öğrenciler bazı konularda daha hassas ve kırılğan oluyorlar. Örneğin: bir sohbet ortamımız var diyelim belli sayıda az ya da çok katılımlı. Katılanlardan bir kızın o sohbet grubunda hoşlanmadığı birisi varsa onu orada görünce ya kalkıp gidiyor ya bir daha ben gelmem diyor.*” diyerek kız öğrencilerin bazı konularda hassasiyetlerine vurgu yapmaktadır.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde öğrencilere ulaşmayı etkileyen bazı faktörlerin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında erkek yurtlarında öğrencilere ulaşma konusunda en etkili araç olduğu görülen oda ziyaretlerinin kız yurtlarında kız öğrencilerin tepkili olmaları nedeniyle kısıtlı oluşu en fazla dikkat çeken unsur denilebilir. Bununla birlikte danışman odasının görünürlüğü ve öğrenci etkinliklerinde yapılacak ikramlar konusunda destek verilip verilmemesinin de diğer önemli etkenler olarak görüldüğü söylenebilir.

3.5. Katılımcıların Öğrencilerin Soruları ve İlgisini En Fazla Çeken Konular Hakkındaki Görüşleri

Katılımcıların bu konu hakkındaki görüşlerinin belirlenmesi amacıyla “Öğrencilerden en fazla gelen sorular/ öğrencilerin ilgisini en fazla çeken konular nelerdir? sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılara göre bu konuda; dini sorular, haram-helal, gençlik sorunları ve gelecek kaygılarının öne çıktığı gözlenmektedir. Bu bağlamda katılımcılardan farklı başlıklarda en fazla dini konularda soru geldiğine işaret edilmektedir. Katılımcılardan **K2** “Dini alanda inanç problemleri sonra ailevi problemler geliyor.”, **K8** “Namaz, abdest oruç vb. maneviyatla ve dini alanla ilgili sorular daha çok dindar öğrencilerden geliyor. Fetva boyutu ile ilgili olan konuları da müftülüğe yönlendiriyoruz.” **K10** “İnanç konuları, yani kötülüğü, ilahi adaleti vesaireyi sorguluyorlar. Bir de deizm konusu ile ilgili çok soru geliyor.” **K13** ise “Kız erkek arkadaşlıkları, flörtleşme, bunun sınırları ve dini boyutları, evlilik, dini nikah, resmi nikah gibi konular.” şeklindeki sözleriyle, öğrencilerin ilgi duydukları konuları dini yönden meşrulaştırma ihtiyacına vurgu yapmaktadır.

Konunun değişik bir boyutuna dikkat çeken **K19** “Bazen öğrenci yaşadığı bir olayı anlatıyor ve bunun dini boyutunu soruyor. Yaşadıkları olaylara dini yorum katmak istiyor. Bir de sosyal medyada karşılaştıkları şeyler oluyor. Bize bunların doğruluğunu soruyorlar.” diyerek, öğrencilerin sosyal hayatta karşılaştıkları bazı olgu ve olayları dini yönden anlamlandırma veya somutlaştırma isteklerine işaret etmektedir.

Öğrencilerin sıklıkla ilgilendiği ekonomi konusunda **K9** “Borsa caiz mi, para kazandığım bir internet oyun hesabım var bundan kazandığım para caiz mi, faiz ve vade farkının ayrıntısı nedir? gibi sorular geliyor. Genelde dini hassasiyeti olan çocuklar soruyorlar bunları. Ama bazen yapacakları şeylere kılıf arayanlar da çıkıyor. O yüzden bu tür sorularda çok dikkatli olmak gerekiyor.” **K4** ise “Bazı öğrencilerin ekonomik sorunları da oluyor. Biz eğer bu tip ekonomik sorunları çözmeye kalkacak olursak bunun altından kalkamayız. Ama bazen öyle şeyler oluyor ki mesela bir öğrenci yurt ücretini ödeyememiş. Bu gibi durumlarda bazı hayırseverleri devreye koyarak öğrencilerin sorunlarını bu şekilde çözmeye gayret ediyoruz.” diyerek öğrencilerin ekonomik ihtiyaçları olabildiğine de dikkat çekmektedir.

K17 “Ailevi sorunlar, aile içerisindeki problemler, abla kardeş ilişkileri vb. hususlarda sıkıntıları var. Kalabalık ailelerden gelen bazı çocuklar yaz tatilinde veya bayramlarda memleketine gitmek istemiyor.” şeklindeki ifadeleriyle ailevi sorunlara işaret etmektedir.

K18 “Oda arkadaşıyla sorunlar çok geliyor. Öğrenci oda arkadaşıyla ilgili sıkıntılarını anlatıp, odasının değiştirilmesini talep ediyor. Ama tabii ki bu husus idarenin takdirinde olan bir konu olduğu için biz bu konuyu idare ile çözmesi gerektiğini ifade ediyoruz.” diyerek bu gibi konularda manevi danışmanların dikkatli olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Bunun yanı sıra öğrencilerin geleceğe dönük düşünceleri ve bazen de kaygıları olduğu da görülmektedir. Bu konuda **K5** “Üniversite öğrencileri hayata atılmanın eşliğinde özellikle mezuniyet aşamasında olan gençler iş ve eş seçimi gibi daha akli başında sorunlarla geliyorlar.” Diğer yandan öğrencilerin kaygıları ile ilgili de **K8** “Bazı öğrencilerin okul bittikten sonra ne olacak iş bulabilecek miyim benzeri kaygıları var. Bazen de psikolojik sorunları olan öğrenciler geliyor. Biz onları psikoloğa yönlendiriyoruz.” demektedir.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde öğrencilerin sorularının daha ziyade dini konular, özellikle inanç konuları, ilahi adalet ve deizm, ailevi sorunlar, son sınıf öğrencilerinde de daha çok geleceğe yönelik sorular ve bazı öğrencilerde de gelecek kaygıları üzerinde yoğunlaştığı, diğer yandan kız öğrencilerle erkek öğrencilerin soru ve sorunlarının bazı alanlarda önemli farklılaştığı da görülmektedir.

Çalışmamızda inanç konuları ve deizm konusunun öne çıkan sorunlardan bir olması Aybey 2023 verileriyle örtüşmektedir. Aybey, “inanç konusunda karşılaşılan en önemli sorunlardan biri kuşkusuz Allah’ın evrene müdahalesini kabul etmeyen, evrene müdahale etmesini O’nun acizliği olarak yorumlayan deist düşüncedir.” şeklinde konuya işaret etmekte ve bir öğrencinin “Tamam Allah var. Bir şeyin var olabilmesi için başlangıçta bir varlık gereklidir. Ama daha sonrasını aklım çok almıyor. Neden ibadet, neden ceza, neden ölüm.” şeklindeki görüşlerine yer vermektedir.⁵⁸

3.6. Katılımcıların Öğrencilerle Görüşmelerinde İzledikleri Stratejiler Hakkındaki Görüşleri

Bu bağlamda katılımcılara “Öğrencilerle görüşmelerinizde nasıl bir strateji izliyorsunuz? sorusu yöneltmiştir. Katılımcılar öncelikle öğrencileri dinlemeyi ve öğrencilerin kendilerini rahatça ifade etmelerini tercih ettiklerini, sonra gerekirse birlikte çözüm arama sürecine geçtiklerini ifade etmektedirler. Bu çerçevede katılımcılardan **K13** “Ben ilk aşamada dinlemeyi önemsiyorum. Öğrenciler çoğunlukla sıkıntılarını anlatmak istiyorlar. Öğrenciyi tam olarak dinlemediğiniz zaman huzursuz oluyor, ama meramını yeterince anlatabilirse ondan sonra sizi dinliyor.” **K15** ise “Öğrenciler bize kendilerini anlattıkları zaman hem rahatlıyorlar hem de kendilerini değerli hissediyorlar. Beni dinleyen, görüşlerime yorum yapan birisi var diye yani manevi huzur hissediyorlar.” Bu konuda bir başka önemli hususa dikkat çeken **K16** ise “Bize herhangi bir konuda danışma amaçlı gelenler olduğu gibi, bazen de öğrenciler kendi sıkıntılarını anlatıp rahatlamak istiyorlar. Manevi danışmanı güvenilir olarak gördükleri için sorunlarını dile getiriyorlar.” diyerek manevi danışmana duyulan güvene işaret etmektedir.

⁵⁸ Aybey, “Manevi Danışmanlıkta Yeni Bir Alan: Yükseköğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu”, 363-364.

Katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde, Katılımcıların, öğrencilerle gerçekleştirdikleri görüşmelerde öncelikle onları dinlemeye, sıkıntılarını anlamaya ve kendilerini ifade etmelerine fırsat tanımaya büyük önem verdikleri anlaşılmaktadır. Katılımcıların öğrencilerle yapılan görüşmelerde izledikleri stratejilerin de bu çerçevede genellikle öğrencilerin kendilerini rahatça ifade edebilecekleri bir ortam oluşturmak üzerine odaklandığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın, öğrencilerin kendilerini daha rahat hissederek daha verimli bir şekilde iletişim kurmalarını ve güven duymalarını sağlayarak, çözüm arama sürecine geçişi kolaylaştırdığı söylenebilir. Diğer yandan katılımcıların öğrenci görüşmelerindeki stratejilerinin, etkili bir danışmanlık sürecinin temelini oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, öğrencilerin sorunlarını çözmelerine yardımcı olmakla birlikte, onların kendilerine olan güvenlerini de artırmakla birlikte dinleme, empati kurma ve güvenli bir ortam sağlama gibi faktörlerin, öğrencilerin kişisel gelişimlerine de olumlu katkı sağlayacağı söylenebilir.

3.7. Katılımcıların Öğrencilerin Manevi Danışmanları Nasıl Gördüğü Konusundaki Görüşleri

Bu başlıkta katılımcılara “Öğrencilerin size bakış açıları nasıl, sizi nasıl görüyorlar? sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan **K2** “Öğrenciler bize dini sorularını bir cami imamına yönelttir gibi yöneltilmiyorlar. Bizi bir manevi danışman olarak daha samimi buluyor ve ona göre soruyor. Biz de onu bir manevi danışman olarak dinliyoruz ve ona göre birlikte çözüm üretmeye çalışıyoruz.” **K18** “Kız-erkek arkadaşlıkları konusuna son sınıfa geldiğinde özellikle kız öğrenciler arasında arkadaşlık ve flört aşamasından çıkılıp, evlilik gözüyle bakılıyor. Fakat işin dini boyutlarından çok evlilik konusunda kriterlerimiz ne olmalı gibi hayati tecrübeler soruyorlar. Bu konuda kendi düşüncülerini bizimle istişare etmek istiyorlar. Bu da bize olan güvenlerinin bir boyutunu gösteriyor.” **K14** “Türkiye’de yakın tarihte yaşanan üzücü olaylardan sonra çocuklar böyle çeşitli siyasi gruplara dini gruplara mesafeli davranıyorlar. Ama burada öğrenciler bizim Diyanet görevlisi olduğumuzu biliyor ve bu yüzden çocuklarda, devletin güler yüzlü, şefkatli elinin uzatıldığı hissini uyandırdığını görüyoruz.” **K20** “Burada gençler ailelerinden ayrılır. Özellikle kızların sorunlarını anlatabilecekleri anneleri, ablaları, abileri yok. Tek dertleşebilecekleri kimse olarak arkadaşları var. Ama burada ilk defa tanıdığı arkadaşına ne kadar güvenebilecek genç. İşte güvenerek konuşabileceği kişi olarak manevi danışmanı görüyor.” diyerek öğrenciler ile manevi danışmanlar arasında oluşan güven duygusuna dikkat çekmektedir.

Katılımcıların görüşleri değerlendirildiğinde öğrencilerin manevi danışmanlar hakkındaki görüşlerinin önemli ölçüde olumlu olduğu, bu nedenle, öğrencilerin sadece soru sormak değil aynı zamanda kendileri için önemli olan gelecek düşünceleri ile ilgili paylaşımlarda da buldukları görülmektedir. Bunlar KYK yurtlarında manevi danışmanlara duyulan güvenin oldukça iyi düzeylerde olduğunu tespitini yanı sıra manevi danışmanların yaptığı danışmanlık hizmetlerinin öğrenciler için ne düzeyde önemli olduğunu gösterir bulgulardır.

3.8. Katılımcıların Görev Alanı ile İlgili Sorunlar Hakkındaki Görüşleri

Katılımcılara görev alanınızla ilgili yaşadığınız sorunlar nelerdir? sorusu yöneltilmiştir. Bu konuda katılımcılardan **K9** aidiyet sorununa dikkat çekerek *“Bizim bu konuda en büyük sıkıntımız DİB ile Gençlik ve Spor Bakanlığı (GSB) arasında kalıyor oluşumuz. DİB bizi görevlendiriyor ve yurda gönderiyor ama GSB’de Diyanet personelidir deyip bize zaman zaman mesafe koyuyorlar. Mesela bir etkinlik yapacağımız zaman gerekli olan maddi desteği kim sağlayacak belli değil.”* demektedir.

Katılımcıların vurguladıkları bir başka sorun da KYK’lardaki görev haricinde Müftülüklerce ek görevler verilmesi. Bu konuda **K8** *“Kurumlar arası yapılmış olan protokollerde çalışma şartları, mesailer her şey belirlenmiş olmasına rağmen müftülük bize manevi danışmanlık görevimizin yanı sıra ek görevler veriyor. Çoğunlukla Valilik onayı ile görevlendirmeler yapılıyor.”*

Bu konuda katılımcılar tarafından dile getirilen bir başka husus da yapılacak etkinliklerde çay vs. ikramı konusunda destek sağlanmaması olduğu görülmektedir. Bu konuda **K6** *“Yurtta yapılacak faaliyetler için manevi danışman olarak bütçemiz yok. Dolayısıyla Müftülük veya GSB’den destek almak durumundayız. Ama maalesef istediğimiz ölçüde destek verilmiyor.”* ve **K1** *“Öğrencileri faaliyetlere yönlendirme konusunda çay vs. ikramı etkili oluyor. Danışman odasında düzenlediğim faaliyetlerde öğrencilere işte çeşitli ikramlar hazırlamaya çalışıyorum. Her hafta böyle bir program yapıyorum ve ikramları da kendim karşıyorum. Bu da benim için külfetli oluyor. Özellikle geniş katımlı programlarda önemli ölçüde desteğe ihtiyacımız oluyor ama maalesef yeterince maddi destek alamıyoruz.”* şeklinde görüşlerini dile getirmektedir. Yine katılımcılardan **K7** *“Yurt idaresinin ekonomik desteği çok önemli mesela sınav dönemlerinde öğrencilere sınav öncesi bir moral gecesi vs. yapalım diyoruz. Tabii ki bunun için bütçe gerekiyor. Bunun için idareden destek göremiyoruz.”* sözleriyle ilgili kurumlardan etkinlikler için destek bulamamanın faaliyetleri kısıtladığına vurgu yapmaktadır.

Katılımcıların görüşleri değerlendirildiğinde görev alanı ile ilgili dile getirilen sorunların başlıca aidiyet, manevi danışmanlara müftülüklerce ek görevler verilmesi ve etkinlikler için harcamalara destek konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer yandan faaliyetler için manevi danışmanlara bütçe tahsis edilmesi veya kurumlarca destek olunması en fazla dile getirilen konu olarak öne çıkmaktadır. İfade edilen bu hususların manevi danışmanlık hizmetlerinin daha iyi yürütülmesi ve manevi danışmanların görev motivasyonu üzerinde etkili olabileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Katılımcı görüşleri, değerlendirildiğine katılımcıların manevi danışmanlık tanımı hakkındaki görüşlerinde; insanların ihtiyaç duyduğu manevi desteği vermek, soru ve sorunlar konusunda onlara yardımcı olmak, sorunları çözmek değil, çözüm yolu bulmasına yardımcı olmak, beraberce çözüm odaklı yol yürümek gibi hususların öne çıktığı görülmektedir. Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetlerinin sadece dini boyutla sınırlı olmayıp, psikoloji ve davranış bilimleri ile de etkileşim içinde olduğunu belirtmektedirler.

Manevi danışmanlar, öğrencilere manevi destek sunarak onların iç huzuru, psikolojik ve sosyal gelişimlerine katkıda bulunmayı hedeflemektedirler.

Katılımcıların çoğu, görev öncesinde manevi danışmanlık hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ve bilgilendirme seminerleri almadıklarını, görev esnasında ne yapılacağı, görevin nasıl yürütüleceği ile ilgili kendi çabaları ile bilgi edinmeye çalıştıklarını ifade etmektedirler. Ancak bu görev için çok donanımlı olunması gerektiği, görev öncesi ve görev süresince bilgilendirme seminerlerinin çok yararlı olacağı genel kanaat olarak dile getirilmektedir. Katılımcılar, gençlerin sorunlarını anlayabilmek ve onlara etkili bir şekilde yardımcı olabilmek için iletişim becerileri, davranış bilimleri ve genç gelişim özellikleri gibi konularda bilgi sahibi olmanın gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

Manevi danışmanların öğrencilerle kayıt dönemlerinde ve yurtta düzenlenen uyum toplantılarında tanışma, kantin ve yemekhanede tanışma, yurtlarda çeşitli etkinlikler, anma ve kutlama programları, piknikler, danışman odasında sohbetler vb. yollarla iletişim kurmaktadır. Ayrıca öğrenciler, etkinlikler ve duyurulardan WhatsApp grupları aracılığıyla da haberdar edilmektedir. Sosyal medya ve teknolojik araçların etkin kullanımının, bunun yanı sıra bazı teknik konularda öğrencilerden destek istemenin ve onlara sorumluluk vermenin, onların kendilerini değerli hissetmelerini sağladığı ve öğrencilerle iletişimi güçlendirdiği ifade edilmiştir.

Katılımcı görüşlerinin değerlendirilmesinde öğrencilere ulaşma oranlarının erkek ve kız yurtlarında farklılaştığı görülmektedir. Erkek yurtlarında öğrencilere ulaşma oranları çoğunlukla yarıdan fazla olduğu ifade edilmekle birlikte kız yurtlarında ise yarıdan daha az olduğu görülmektedir.

Öğrencilere ulaşma oranları ve iletişim yöntemleri üzerine yapılan değerlendirmelerde, katılımcılar, yurt ortamında öğrencilere ulaşmanın bazı zorlukları olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda danışmanlara tahsis edilen odanın görünürlüğünün öğrencilere ulaşma oranlarında önemli etkenlerden birisini olduğu dile getirilmektedir. Diğer yandan, ulaşma oranlarında erkek ve kız yurtları arasında önemli farklılıklar olduğu; oda ziyaretleri erkek öğrenciler tarafından normal karşılanırken, kız öğrencilerin daha mesafeli davrandıkları ve oda ziyaretlerine sıcak bakmadıkları ifade edilmektedir.

Katılımcıların görüşlerine göre, öğrencilerden gelen sorular genellikle dini konular, ailevi sorunlar, gençlik sorunları ve gelecek kaygıları gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır. Bu, manevi danışmanların öğrencilere daha etkili bir şekilde yardımcı olabilmesi için bu konularda daha fazla eğitim ve bilgi sağlaması gerektiğini göstermektedir.

Katılımcıların ifadeleri, manevi danışmanlığın yalnızca dini bir hizmet değil, aynı zamanda bir psikolojik destek süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Manevi danışmanlar, gençlerin ruhsal ve manevi ihtiyaçlarına karşılık vermek için hem dini bilgiye hem de psikolojik anlayışa sahip olmanın önemini vurgulamışlardır. Araştırma sonuçları, manevi danışmanlık uygulamalarının etkinliğini artırmak için hizmet öncesi ve sırasında ihtiyaç

duyulan eğitimlerin önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, manevi danışmanlık uygulamalarında, gençlerin yaşadığı sorunlara daha bütüncül bir yaklaşım sergilemek için iletişim becerileri, genç gelişim özellikleri ve sosyal medya kullanımı gibi konularla eğitim ve bilgilendirme süreçlerinin güçlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak, manevi danışmanlık, üniversite öğrencilerinin ruhsal ve duygusal sağlığını desteklemek, sosyal ve ahlaki gelişimlerini teşvik etmek, gençlerin hem akademik başarılarını artırmalarına hem de kişisel gelişimlerini desteklemeye yönelik önemli bir hizmettir. Yurtlarda bu hizmetlerin verilmesi, öğrencilerin yaşam kalitesini artırarak, zorlu dönemlerde destek bulmalarına imkan sağlar. Bu nedenle, yüksek öğrenim kurumlarının ve yurtlarının, manevi danışmanlık hizmetlerini aktif bir şekilde sunmaları önemlidir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda yapılacak öneriler de şöyle sıralanabilir:

1.Manevi danışmanlara yönelik düzenli bilgilendirme seminerleri ile manevi danışmanların bilgi ve becerileri artırılmalıdır. Bu seminerler, gençlik dönemi gelişim özellikleri, iletişim becerileri ve psikoloji konularını içermelidir.

2.Sosyal medya ve teknolojik araçların etkin kullanımını teşvik etmek, öğrencilerle iletişimi artırmak için önemlidir. Özellikle gençlerin aktif olarak kullandığı platformlarda varlık göstermek, onlarla etkileşimi güçlendirebilir.

3.Danışmanlık odalarının yurtlarda daha görünür bir konumda olması, öğrencilere ulaşmayı kolaylaştıracaktır. Giriş katı veya idare katında bulunan odalar tercih edilmelidir. Manevi danışmanlık etkinliklerine öğrenci katılımını artırmak için çeşitli ikram ve ödülleri ile motive edici programlar düzenlenmelidir. Böylece katılımın artırılması sağlanabilir.

4.Öğrencilerin sıkça sorduğu sorular üzerinde daha fazla eğitim ve kaynak sağlanmalı, dini ve sosyal konulara dair bilinç artırılmalıdır.

5.Öğrencilerin dini inançları ve sosyal sorunları hakkında daha fazla bilgi edinmeleri için atölye ve seminerler düzenlenmelidir.

6.Manevi danışmanlık hizmetlerinin etkinliğini artırmak için öğrenci geri bildirimlerinin alınması ve değerlendirilmesi önemlidir. Bu geri bildirimler, hizmetin sürekli olarak iyileştirilmesini sağlayacaktır. Bu konuda öğrenci görüşlerine dayalı bilimsel çalışmalar yapılması da teşvik edilmelidir.


Kaynakça | References

- Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254730>
- Altaş, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 327-350.
- Aşikoğlu, Nevzat. "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 2/543-549. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008.
- Aybey, Salih. "Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 345-376. <https://doi.org/10.61304/did.1265114>
- Aybey, Salih. "Manevi Danışmanlıkta Yeni Bir Alan: Yükseköğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu". *Journal of Islamic Research* 34/3 (2023), 809-830.
- Baygeldi, Merve Reyhan. *Kültürel Sermayeden Sosyal Sermayeye Maneviyat ve Din: Hükümlülerin Manevi Danışmanlık Deneyimleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Belen, Fatma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bozkaya, Tuğba. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Sivas GSB Yurtlarında Kalan Kız Öğrenciler Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ceylan, Yılmaz - Özyaydın, Muharrem. "Ceylan, Yılmaz & Özyaydın, Muharrem. 'Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı'. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2020), 284-301.
- Christensen, Larry B. vd. "Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz". çev. Emine Gümüş vd. ed. Ahmet Aypay. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Coşkun, Fatma. "Dünden Bugüne Manevi danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri". *İlahiyat: Akademik Araştırmalar Yıllığı* 5 (Aralık 2022), 71-91.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Daniel, Carole vd. "Mindfulness, spiritual well-being, and sustainable consumer behavior". *Journal of Cleaner Production* 455 (2024), 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2024.142293>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2023.


- Ege, Remziye. “Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (Aralık 2011), 104-114.
- Geray, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Harputlu, İlke. *Gazilerin Karşılaştığı Sorunlar ve Manevi Danışmanlık İhtiyaçları Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Hill, Peter C. vd. “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”. çev. Nurten Kimter. *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 85-118.
- Kılınçer, Hatice. “Manevi Danışmanların Aile Danışmanlığı Hakkındaki Algı ve Tutumları”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. ed. Ali Ayten. 65-97. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Kılınç, Mustafa. “Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcıları Olarak Öz-Yeterlik Ve Etkileşim Kaygısı”. *Ines Journal* 4/13 (2017), 207-216.
- Koç, Ahmet - Altaş, Nurullah. “KKTC’deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri Ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 131-172. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.04>
- Koç, Mustafa. “Diyaret İşleri Başkanlığı’nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (Haziran 2021), 135-201.
- Kurt, Emine. *Kanser Hastalarında Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Kaygı ve Yaşam Kalitesi Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Maçın, Hasan vd. “Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 38-54.
- Martin, Pamela P. - Cleveland, Tiera. “Spirituality and Religion”. *Encyclopedia of Adolescence Second Edition* (Academic Press, 2024), 495-508.
- Minns, Sean - Rosmarin, David H. “Spirituality, Religion, and Mental Health”. *Encyclopedia of mental health Third Edition* (2023), 353-360.
- Mutlu, Nilüfer. *Göç Eden Geleneksel Toplumlarda Manevi Danışmanlık: Ahıskalı Türkler Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Pak, C. NG - Genevieve, P.G. Fung. “Spiritual and Cultural Influences On End-Of-Life Care And Decision-Making İn NICU”. *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, 28/4 (2023), 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.siny.2023.101437>

- Pinto, Cristina Teixeira vd. “Models of Spiritual Intelligence Interventions: A Scoping Review”. *Nurse Education in Practice* 73 (2023), 1-8. <https://doi.org/DOI:10.1016/j.nepr.2023.103829>
- Sajadi, Mahbobeh vd. “Effect of Spiritual Counseling On Spiritual Well-Being In Iranian Women With Cancer: A Randomized Clinical Trial”. *Complementary Therapies in Clinical Practice* 30 (2018), 79-84. <https://doi.org/DOI:10.1016/j.ctcp.2017.12.011>
- Slatter, Ruth. “Sacred Squares? A Non-Representational Study Of James Smetham’s (1821–1889) Everyday Artistic Experiences Of Religion, Faith, And Spirituality”. *Journal of Historical Geography* 79 (2023), 26-38. <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2023.01.002>
- Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik-Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyabet İşleri Başkanlığı Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Söylev, Ömer Faruk. “Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dinî Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2013), 179-202.
- Takeda, Sho vd. “Community-Level Social Capital And Subsequent Health And Well-Being Among Older Adults İn Japan: An Outcome-Wide Longitudinal Approach”. *Health & Place* 89 (Eylül 2024), 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2024.103336>
- Tan, Hümeysra Nazlı - Yıldız, Mualla. “Manevi İyi Oluş” Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”. *Dini Araştırmalar* 25/3 (2022), 447-476. <https://doi.org/10.15745/da.1175149>
- Topuz, İlhan. “Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Mesleki Algularına Yönelik Nitel Bir Araştırma”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 75-94.
- White, William L. “Spiritual Guidance, Addiction Treatment, And Long-Term Recovery”. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 35/4 (2008), 443-444. <https://doi.org/10.1016/j.jsat.2008.05.010>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.
- Yıldızhan, Şeref. *Hastanelerde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Problem ve Beklentiler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yılmaz, Şükriye. “Kredi ve Yurtlar Kurumunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bilecik Örneği)”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/28 (2023), 320-338. <https://doi.org/DOI:10.52096/usbd.7.28.22>

İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Tasavvufî Bilginin Yeri

Büşra Bilgin |  0000-0002-2918-6131 | busracosanay@artvin.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk İslam Düşüncesi Tarihi
Anabilim Dalı | Artvin, Türkiye

ROR : 02wcpmn42

Öz

Ortaçağ İslam dünyasında, Bağdat'ın ilmi gelişimine rakip sayabileceğimiz Endülüs'ün ilmi, felsefi, edebi anlamda birçok düşünür yetiştirdiğini ve bunlar arasında en meşhur olanlarının İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünürler, Endülüs'te felsefi düşüncenin canlandığı bilim ve araştırmanın en yoğun olduğu dönemin tanıklarındır. Onlar yalnızca felsefi, dini ve edebi alanda değil döneminin siyasi yaşantısında da çok aktif rol oynamış ve yönetimde söz sahibi olmuşlardır. Onların felsefi düşüncelerini ve buna bağlı olarak tasavvufa eğilimlerinin derecesini belirlemek, Endülüs'ün o dönemde fikri hareketinin yönünü anlamak demektir. İbn Bâcce'nin Meşşai geleneğe bağlılığı sebebiyle tasavvufa mesafeli durması ve rasyonel/entelektüel çabayı her türlü keşfin ve ilhamın önüne koyması, benzer ve hatta daha katı bir rasyonellikle İbn Rüşd'te de karşımıza çıkar. Ancak İbn Tufeyl'in akla yüksek ihtimam göstermesinin yanında, insanın keşfe ve ilahi ışığa/feyze daha yatkın bir varlık olduğunu söylemesi diğerlerinden farklı olarak tasavvufa olan yoğun ilgisini göstermektedir. Endülüs'ün fikri havası bir yönüyle tam katı rasyonalist iken bir yönüyle müthiş bir duygulanım ve ilhamın terennümünü taşır. Buna örnek olarak İbn Bâcce, rasyonalist tarzı ile tasavvufu ve mistik yolculuğu güvenli bir yol olarak görmez. Ona göre, tasavvuf ile hakikate ulaşanlar bir yanılısma ile elde ettiği şeyin hakikat olduğunu sanırlar. Bunun için aklî idrak ve tekâmül zaruri yoldur. Dolayısıyla hakikate ulaşma ve mutluluğu elde etme ancak entelektüel bir çabanın ürünü olabilir. Tasavvuf ise bu çabaya ancak yardımcı olabilir. Daha katı biçimiyle benzer düşünce İbn Rüşd'te de görülür nitekim aklî tasdik olmadı tasavvufî bilgiyi, herkese açık olmamakla sınırlandırarak incelemeye değmeyen bir ilim olarak görür. Aklın herkese eşit şekilde verildiğini, hakikate ulaşmak için rasyonel olarak herkesin eşit şartlara sahip olduğunu vurgularken tasavvuf yolunun herkese açık olmadığını ve bu nedenle kesin olana yönelmenin daha doğru olacağı hükmüne varmıştır. Aralarında tasavvufa en yakın duran düşünür İbn Tufeyl'dir. O, insanın aklî sorgulama ile kendini ve doğayı sorgulayarak aklının ulaştığı sonuçtan sonra, hakikate keşf ve ilham yoluyla başka bir deyişle sūfiyâne yolla erişebileceğini düşünür. Onun düşüncesi ne tam mistik ne de tam bir entelektüalizmdir ancak aklileştirilmiş bir mistisizm olarak görülebilir. İnsanoğlu aklı ile bu dünyayı, kendini, nefsini bilmeli ve buradan hareketle eşyanın özünü, asıl sebebini anlamaya çalışmalıdır. Bu çaba insanı, evrenin yegâne yaratıcısına hayran bırakarak O'na ulaşma ve O'nu bilme arzusuna yöneltir böylelikle insan tasavvufa meyleder ve O'nu kendinde aramaya başlar. Bu süreç İbn Tufeyl için her temiz zihinli insan için doğal bir süreçtir. Söz konusu düşünürlerin Aristotelesçi etki ile

rasyonalizmden ödün vermediğini ancak tasavvuftan da belli oranlarda faydalandıklarını söyleyebiliriz. Bu durum bir yönüyle, yaşadıkları çağın en önemli sorunu olan felsefe-din çatışmasını uzlaştırma çabasına bağlanabilir. Bu çalışmada da ehemmiyetle bu çaba üzerinde durulmuştur ve bu çaba neticede felsefe ve dinin hem iki ayrı ilim olarak kabul görülmesi hem de tasavvufla ortak bir zeminde buldukları sonucunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Tasavvuf, Endülüs, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd.

Atıf Bilgisi


Bilgin, Büşra. "İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Tasavvufi Bilginin Yeri".

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 10/2 (Aralık 2024), 657-677.


<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.11>

Geliş Tarihi	05.09.2024
Kabul Tarihi	14.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Place of Sufi Knowledge in the Thought of Avempace, Abubacer and Averroes

Büşra Bilgin |  0000-0002-2918-6131 | busracosanay@artvin.edu.tr

Assist. Prof. | Artvin Çoruh University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History of Turkish Islamic Thought | Artvin, Türkiye

ROR : 02wcpmn42

Abstract

The three most famous thinkers of Andalusia are Avempace, Abubacer and Averroes. These thinkers are witnesses of the period when philosophical thought was revived in Andalusia and science and research were at their peak. Determining their philosophical thoughts and, accordingly, the degree of their tendency towards Sufism means determining the direction of Andalusia's intellectual movement at that time. Avempace's keeping his distance from Sufism due to his commitment to the Peripatetic tradition and placing rational/intellectual effort before all kinds of discovery and inspiration is also encountered in Averroes with a similar and even stricter rationality. However, in addition to Avempace's high regard for the mind, his statement that man is a being more prone to discovery and divine light/advance shows his interest in Sufism, unlike others. While the intellectual atmosphere of Andalusia is strictly rationalist on one side, it carries a great feeling and inspiration on the other. With his rationalist style, Avempace does not see Sufism and mystical journey as a safe path. According to him, those who reach the truth through Sufism think that what they achieve through an illusion is the truth. For this reason, mental perception and evolution are essential ways. Therefore, reaching the truth and achieving happiness may be the product of an intellectual effort. Sufism can only assist in this effort. A similar idea, in its stricter form, is also found in Ibn Rushd, as a matter of fact, he regards Sufi knowledge, which does not have rational confirmation, as a science not worth examining, limiting it to not being open to everyone. While emphasizing that reason is given to everyone equally and that everyone has equal conditions rationally to reach the truth, he concluded that the path of Sufism is not open to everyone and therefore it would be more correct to turn to the definite. Among them, the thinker closest to Sufism is Abubacer. He thinks that man can reach the truth through discovery and inspiration, in other words, in the Sufi way, after the conclusion reached by his mind by questioning himself and nature through rational questioning. His thought is neither fully mystical nor fully intellectualistic. But it can be seen as a rationalized mysticism. A human being should know this world, himself, and his soul with his mind and try to understand the essence of things and the real reason based on this. This effort leads a person to admire the only creator of the universe and to the desire to reach out to Him and to know Him, so a person tends to mysticism and begins to search for Him in himself. This process is a natural process for Abubacer for every clean-minded person. We can say that the thinkers in question did not compromise on Aristotelian

influence and rationalism, but they also benefited from Sufism to a certain extent. This situation can be attributed to the effort to reconcile the philosophy-religion conflict, which is the most important problem of the age they live in. In this study, this effort has been emphasized and this effort has shown that philosophy and religion are accepted as two separate sciences and have a common ground with Sufism.

Keywords

Islamic Philosophy, Sufism, Andalusia, Avempace, Abubacer, Averroes.

Citation

Bilgin, Büşra. "The Place of Sufi Knowledge in the Thought of Avempace, Abubacer and Averroes". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 657-677. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.11>

Date of Submission	05.09.2024
Date of Acceptance	14.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Endülüs'ün Bağdat'ta Abbasilerin baskısından kaçan Emevilerin fethi ile birlikte İslam devleti hâline gelmesi, Bağdat'ta ortaya çıkan ilmi hareketliliğin Endülüs'e Emevilerle beraber taşınması anlamına gelmektedir. VIII. yy'da başlayan Emevi-Abbasi rekabeti diğer tüm alanlarda olduğu gibi ilim sahasında da kendini göstermiş neticede Bağdat'tan yükselen ışık Endülüs'te de parlamaya başlamıştır. Daha sonraları, "Endülüs irfanı ve medeniyeti, Maşrık İslam dünyası ile İber Yarımadası yerel kültürlerinin de katkılarıyla birkaç asırlık süreç içerisinde kendine özgü şekline kavuşmuştur."¹

Endülüs'teki tıp ve antik bilimlere ilişkin çalışmalar, asıl hızına Emevi halifesi el-Mustansır (961-976) diye bilinen el-Hakem'in hükümdarlığı sırasında kavuşmuştur.² El-Hakem, "bütün mesaisini ilim ve irfana ayırarak, Endülüs'ü döneminin kültür ve medeniyette dünyanın en ileri ülkesi haline getirdi. Dünyanın neresinde olursa olsun, iyi bir âlimin varlığını duyduğunda, büyük paralar harcar ve o âlimi getirir ve ona değer verirdi. Artık Kurtuba'dan dünyaya ilim kıvılcımları uçuşuyor, Avrupa'nın en uzak ülkelerinden ilim yapmak isteyenler hatta papazlar Endülüs'e geliyordu."³ El-Hakem, "fazilet ve marifet sahibi olarak ilmin yaygınlaştırılmasını, hüner ve fenlerin artırılmasını en önemli görevi addetmişti. Kendi sarayında bir darülhikme tahsis etmişti. Endülüs'ün meşhur âlim, hakîm ve şairleri orada toplanarak hikemî ilimleri müzakere eder ilmî bahisleri görüşürlerdi."⁴ Ancak II. Hişam (976-1009) döneminde her şey tersine dönmeye başlamıştır. "Endülüs İslam'ı ehlişünnetin Mâliki mezhebini benimsediğinden bu mezhep kendisine yapılan bütün eleştiri ve hücumları susturabilmek için Batı'ya, Yunan-Arap felsefesinin transferi için çalışan, Kurtuba'nın muhteşem kütüphanesinden beslenmiş, Yeni-Platoncu düşünce taraftarlarını ve birçok âlim ve felsefecinin çalışmalarını engellemeyi başarmıştır."⁵

Endülüs İslam tarihi birçok yükselme ve gerileme dönemleriyle iç içedir. İlmî gelişme de bu siyasi ilerleme ve gerilemeden her dönem kendi payına düşeni almıştır. Ancak her ne kadar ulemaya kötü bakan yönetim ve idareciler olsa da Endülüs o dönemde ilmin Doğu ve Batı arasında gelişmiş en büyük duraklarından biriydi. Nitekim her çöküşün ardından ilmî gelişme yeniden ayağa kalkmış ve şahlanarak sayısız âlim yetişmiştir. Bunlar arasında felsefe, mantık, geometri, astronomi, fizik gibi birçok ilmî alanda yetkinlik elde etmiş âlimler bulunmaktaydı. Bizim çalışmamızın amacı da Endülüs'ün en

¹ Lütfi Şeyban, *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 461.

² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, Çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 127.

³ İhsan Süreyya Sırma, *Ah Endülüs* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 88.

⁴ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, Haz. Yasemin Çiçek (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 125.

⁵ Andre Miquel, *İslam Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*, Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş (İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2003), 228.

çok bilinen filozofları olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün felsefî düşüncelerinde tasavvufî bilginin yerini saptamaktır. Tasavvufî bilgi, görünen ve duyularla bilinen şeylerin mânâlarını arayan ve bu mânâlar üzerine derin tefekkür ile hakikatle içsel bir bağ kurmayı hedefleyen yolculuğun sonucudur. Bu yolculuk, kişide öncelikle nefis ve ruh temizliğini gerekli kılar dolayısıyla görünen bağlardan kurtulan insanın görünmeyen bânâna doğru tefekkürü kolaylaştırır. Böylelikle kişi mutlak varlıkla bir ilişki kurmayı umarak mutlak bilginin peşine düşer. Ancak bu tasavvufî bilginin elde ediliş biçimi yalnızca tefekkürü içermez aynı zamanda “ruh eğitimi, yalnızlık, fakr, zühd, nefisle mücadele, hal, makam, zikir, tövbe gibi ahlaki yöntemlerle hep ruh olgunluğuna erişmeyi amaçlar.”⁶ Mezkûr İslam filozoflarının hakikate ve mutlak bilgiye ulaşma çabası ise tasavvufî yolculuğa benzer olmakla birlikte daha çok felsefî bir içsel yolculuk olarak tanımlanabilir. Bu nedenle onların felsefî yolculuk ile tasavvufî yolculuk arasında yaptığı ayırım ve tasavvufî bilgiye bakışları her iki bilgi fenomeninin insan için imkânı hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla bu ayırma münhasır hakikati doğrudan Aristotelesçi bir mantıkla izah etmeye çalışanların yanı sıra, Yeni-Platoncu düşünceyi benimseyen ve mistik düşünceye yakın olanlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında tasavvufu hakikate ulaşmada vazgeçilmez bir yol olarak görenler de vardır; onların görüşlerini bir yanılısama olarak ifade edenler de vardır. Dolayısıyla aynı kültür ve mecrada yetişmiş bu düşünürlerin hakikatin varılabileceği birden fazla yol önermesinin nedenleri bizim çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Böylece esasta tek olan hakikate gidilebilecek alternatif yolların imkânı hususunda bir inceleme yapmış olmayı umuyoruz.

1. İbn Bâcce'nin Felsefesinde Tasavvufî Bilginin Yeri ve Önemi

Endülüs felsefesinin öyküsü, Arapça kaynaklarda daha çok İbn Bâcce ve Latince kaynaklarda da Avempace olarak bilinen Ebû Bekr el-Sâ'îğ ile başlamaktadır. İbn Bâcce, VIII. yüzyılın sonuna doğru Saragossa'da doğdu, İsbiliyye'ye ve sonra da Gırnata'ya yolculuk etti. 1138'te Fas'ın Fez kentinde, nisbeten genç denilecek bir yaşta zehirlenerek öldü.⁷ Yaşadığı dönemde âlimlere zaman zaman zulüm edilmiş olduğundan eseri *Tedbiru'l-Mütevahhid*'te, filozofun yönetici olamadığı yerde toplumdaki uzak kalmasını ve yalnız bir şekilde hakikati araması gerektiğini ifade eder. Filozofun görüşlerinin halk tarafından anlaşılabilmesi onun kötü görülmesine sebep olacağından halkı kendi fikirleri ile baş başa bırakıp inzivaya çekilmesini gerekli görür; nitekim İbn Bâcce kendisi de yaşadığı dönemde hakkıyla anlaşılabilmiş ve muhtemeldir ki fikirleri yüzünden zehirlenerek öldürülmüştür.

İbn Bâcce felsefî açıdan Meşşai geleneğe bağlı olmakla birlikte Aristoteles'in fikirleri yanında Platon'un, Fârâbî'nin ve Yeni Platoncu geleneğin fikirlerini de benimsemiş eklektik bir düşünürdür. Bu nedenle fikirlerini açıklarken çoğunlukla Aristotelesçi düşünceden faydalanırken aynı zamanda Platonculuğun mistik havasını da sezdirir. Ancak

⁶ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 186.

⁷ Fahri, *İslam Felsefesi*, 129.

İbn Bâcce, diğer İslam filozoflarının aksine tasavvufu ve mistik yolculuğu güvenli bir yol olarak görmez. Ona göre, tasavvuf ile hakikate ulaşanlar bir yanılsama ile elde ettiği şeyin hakikat olduğunu sanırlar.

İnsanı zübde-i âlem olarak gören İbn Bâcce, onun tabii, hayvani ve aklî boyutlarına vurgu yapar, akıl sahibi olması nedeniyle o biriciktir, mikro kozmostur. Hayvani boyutu onu doğal dünyayla ilişkilendirir ve ona bağımlı kılar ancak aklî yönüyle hürdür, irade sahibidir, eylemlerini belirler, onu insan kılan da budur.⁸

İbn Bâcce'ye göre, “insan fiilleri iradeli ve iradesiz olmak üzere ikiye ayrılabilir: Kendiliğinden ortaya çıkan ikincisi, tüm insan ve hayvanlar için ortaktır. Oysa irade ve seçimden doğan birincisi, tümüyle insanidir.”⁹ İnsan kendine uygun olan iradeli ve aklî eylemleri gerçekleştirmek için olabildiğince teorik aklını mükemmelleştirmeye ve kendine yeter hâle getirmeye çalışmalıdır. Aklını tekâmül ettirme yoluyla geliştiren ve insanın en ideal hâli olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşan kişi, aklını hayvani sıfatlardan ve bağlardan sıyrılmış salt formlara, soyut varlıklara dönüştürebilmiştir. Bu seviyede insan artık en yüksek ereği olan Faal Akıl ile ittisal/bağlantı kurmaya çalışır ve metafizik âlemlerle birleşir. Bu insanın, cismani olan yönünden entelektüel olarak arınıp saf zihinsel bilme ile aydınlanarak hakikate yükselme aşamasıdır. Böylelikle insan algıların yanılsamalarından kurtulup aklıyla soyut formların bilgisine erişme imkânını elde etmiştir. Bu mertebe insanın dünyada ulaşabileceği en yüksek ve en değerli yerdir. Çünkü arzuladığı hakikati elde etmek insanın yegâne amacı ve mutluluğudur. Dolayısıyla insan yaşamı boyunca soyut/manevi varlıkların arasına dâhil olmak için uğraşmalıdır çünkü onun özü bu sınıfa aittir. Mutluluk ise ancak entelektüel olarak elde edilebilir.

İbn Bâcce'ye göre bilgi, özne ile nesnenin arasındaki bir anlama, idrak etme durumudur. Bu nedenle bilginin en önemli aracı akıl. İdrak etmenin veya bilgi edinmenin başka yolları da vardır; duyularımız ve hayal gücümüz gibi. Ancak en yüce hakikatin bilgisi ancak aklî idrakle mümkündür. Bundan dolayı insanın hakikate erişmesi, ilk ilkenin bilgisini edinmesi Faal Akıl'dan alacağı aklî bir lütufla mümkün olur. İnsanın en yetkin hâli dediği bu ittisal hâli, aynı zamanda onun en mutlu olduğu bir durumdur. İnsan müdrake gücü ile eşyanın hakikatini bilmeye çalışır ve sonunda Faal Akıl ile ittisal kurabilirse, yaratılışının gayesi olan yetkinliğe ve gerçek mutluluğa erişmiş demektir. Bu mutluluğa erişmek, saf ruhânî sûretleri elde ederek mümkün olur. İbn Bâcce'nin aklî tekâmüle ermiş bu insanı filozoftur çünkü ancak filozof, entelektüel yaşamı gündelik yaşamın konfor ve çekiciliğine değişebilir. Faal Akıl'la ittisalın en mümkün yolu, maddi dünyanın bağımlılığından sıyrılarak, akıl aracılığıyla gerçeklik dünyasına yükselmeye çalışmaktır. Bu ise ancak bir filozofa verilen seçkin bir özelliktir. Bu bakımdan Faal Aklın rolü, Meşşai geleneğin Faal Akı Cebrail (a.s.)'a benzetmesinden apayrı bir şeydir. Onun

⁸ Mevlüt Uyanık vd., “Bireysel Özün Keşfine Dair: İslam Felsefe Geleneğinin ve Meşşai Öğretinin Oluşumunda İbn Bâcce'nin Yeri”, *Bireysel Özün Keşfi* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 183.

⁹ Fahri, *İslam Felsefesi*, 131.

asli görevi, peygamberlere vahyetme değil akıl sahiplerini bilgilendirme ve aydınlatmadır. Bu yönüyle İbn Bâcce'nin ittisal görüşü oldukça rasyonel ve seçkin zümreye has görünmektedir. Öte yandan bu düşüncenin mistik düşünceye karşı alınmış bir tavır olduğunu söylemek de kaçınılmaz olur.

İbn Bâcce, “Gazzâlici veya geleneksel İslam sûfiliğinin kastettiği anlamda bir mistik değildir. O, daha yüksek düzeyde nazarî akıl ve onun aracılığıyla saf akledilir ile ittisal tarzında daha yüksek yetkinleşme düzeyini hedefler. Oysa sûfinin yetkinlik düzeyi, ona göre ancak daha düşük derecedeki özel ruhani suretler düzeyinde, ruhun iç duyu güçlerinin (ortak duyu, tahayyül ve hatırlama) bileşiminden kaynaklanan duyusal bir hazza işaret etmektedir.”¹⁰ İbn Bâcce'nin nazarî ilimlere yönelen insan-ı kâmilinden farklı olarak “sûfiler, bu ilimler olmaksızın doğrudan teslimiyet ile hakikate ulaşabileceğini, bunun için de kendi iradesinden vazgeçmesi gerektiğini kabul eder.”¹¹ Oysa İbn Bâcce, insani iradeye büyük ehemmiyet verir. Sûfi, toplumdan kopuk izole yaşayan bir tip iken İbn Bâcce'nin prototipi/mütevahhidi gerektiğinde şehre düzen verebilecek ve yönetimi sağlayabilecek iradeli bir tiptir. Ancak, İbn Bâcce'nin insan-ı kâmil, bulunduğu toplumda ahlakî erdemlerden uzak yaşamak zorunda kaldığında ve bu nedenle mutsuzluğa düştüğünde ise İbn Bâcce, bu yetkin insana sûfice bir yaşam önerir. Onun mutluluğunun bireysel bir mutluluk olduğunu belirterek toplumdan izole bir şekilde yaşamasının onun aradığı tedbiri vereceğini ve entelektüel gelişimine destek olacağını belirtir. İbn Bâcce'nin filozofa tavsiye ettiği bu yalnızlık ancak belli bir oranda mümkündür. Çünkü o, aynı zamanda insanın toplumsal bir varlık olduğunu da bilmektedir. Dînânî'nin ifade ettiği üzere, “İbn Bâcce yalnızlığı sadece bazı toplumsal işler alanında tavsiye eder... Şu hâlde filozof imkân nispetinde, ehil olmayan ve cahil kimselerle bağını kesmeli ve yalnız başına ruhunu ve aklî gücünü eğitmekle meşgul olmalıdır. Sûfilere has bekârlık hayatı ile de uyumlu olan böylesi bir yalnızlık İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân hikâyesinde ayrıntılı olarak ele alınıp işlenmiştir.”¹² Buradaki farkın ulaşılan entelektüel seviyenin insanın aklî çabasına bağlanması -çünkü bu her insanın sahip olduğu bir yetkinliktir- olduğunu görmekteyiz. Nitekim İbn Bâcce, akılla tasdik edilenin hayalde kalmayacağını ve daha sağlam bir zemine sahip olacağını düşünür. Öte yandan sûfilerin elde ettiği hakikati de yalanlamaz ancak bu, belirli kimselere verilen ilahi bir ayrıcalık olarak özel bir yere konur.

İbn Bâcce, inançla ilgili var olan durumların doğru ya da yanlış, özsel ya da ilineksel, kesin ya da zan olabileceğini düşünür. Bu nedenle insanlar her nasıl olursa olsun, ruhânî suretlerle yanlışlığa düşebilir veya doğrulukta kalabilir. Ruhânî suretlerin elde edilmesi için “heyulânın soyutlanması gerekir ve bu soyutlamanın bazı mertebeleri vardır. Bunlar;

¹⁰ İbn Bâcce, *Tedbirî'l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, Çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 44.

¹¹ İbn Bâcce, *Tedbirî'l-Mütevahhid*, 45.

¹² Çulâm Hüseyin İbrahimî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, Çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 160-161.

his/duyum, ardından tahayyül, sonra nutk/akletme ki bu en uzak olanıdır.”¹³ Duyular bazen yanıltıcı olabilir. Hayallerin ve ruhânî suretlerin doğru olması için ortak duyudan geçmeleri şarttır. Ancak başka bir sınıf vardır ki ortak duyudan geçmesine gerek kalmaksızın o doğrudur. Bu sınıf, Faal Akıl’dan kaynaklanabilir ve akletme gücü vasıtasıyla; bilhassa bilkuvve olan gelecek şeyler; yani sadık rüyalarda ve söylenen kehanetlerde söz konusu olan şeyler hakkındadır. Bu şeyler insanın iradesine bağlı gerçekleşmez onlar, yalnızca bazı insanlarda ve ender zamanlarda ortaya çıkar. Bunun gibi şeyler, ilahi ilhamlara benzer. Dolayısıyla doğru ve yanlış arasında kıyas yapan ve ortak duyudan geçen doğrulara sahip fert ile hiçbir kıyas olmadan, ortak duyu ve hatırlama gerçekleşmeden kendisinde doğru durumun ortaya çıktığı ilhamlı kişi arasında fark vardır.¹⁴

İbn Bâcce’ye göre, daha önce cismani olarak varlığını duyumsamadığımız şeylerin bilgisini ortak duyuda bulundururuz ve bunda bir kesinlik bulunmaz. Bu bilginin kesin olması için hatırlama ve akıl güçleri ile birleşmesi gerekir. Eğer bu üç güç (ortak duyu, hatırlama ve akıl) bir insanda birleşirse tıpkı varlıklarında olduğu gibi ruhânî suretlere tanıklık edecektir.¹⁵ İbn Bâcce, insanda ortak duyu, tahayyül ve hatırlama güçlerinin birleşmesi ile ruhani suretin adeta duyulur gerçeklik gibi ortaya çıktığını ifade eder. Çünkü onların birleşmesiyle zorunlu olarak doğruluk var olur ve onların fiillerinde hayret edilecek şeylere şahit olunur. Ona göre, sûfilerin insanın nihai gayesi sandıkları şey işte budur. Saf ruhani suretleri elde etmede yetersiz kaldıkları için, bu diğer ruhani suretler onların yerini almıştır. Güçlerin bu birleşmesiyle, birleşmeyi elde eden kimse için garip suretler, korkunç görünümde bilkuvve duyulur şeyler ve varlıkta olduğundan çok daha güzel nefisler hazır olduğundan, onlar nihai gayenin bunları idrak etmek olduğunu sanmışlardır. Bu nedenle sûfiler, nihai mutluluğu idrak etmenin öğrenmeyle değil, aksine kendini adamak ve matlubu zikretmekten bir an bile geri durmamakla olacağını iddia ederler. İbn Bâcce, bu iddia doğru olsaydı ve mütevahhidin gayesini oluştursaydı bile onun idrak edilmesi ilineksel olurdu, der. Bu gaye idrak edilseydi bile ondan bir şehir meydana gelmezdi insanın en üstün varlığı akıl fazlalık olurdu ve varlığı boşuna olurdu.¹⁶

İbn Bâcce için insanın hakikate erişmesi, duyulurların ve tahayyülün vasıtası ile değil doğrudan akledilirlere ulaşarak, kazanılmış akla varmakla mümkün görünür. Bu entelektüel gelişme, sûfilerin cismani arzu ve isteklerden arınarak bir anlık cezbe/vecd/kendinden geçme ile elde ettikleri şeyden oldukça farklıdır. Bu süreç insanın doğumundan kemâle erişmesine kadar basamak basamak bilinçli aklî bir tırmanıştır. Bu

¹³ İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs: Bireysel Özün Keşfi*, Çev. Mevlüt Uyanık vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 72.

¹⁴ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 108-112.

¹⁵ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 120.

¹⁶ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, 116-120.

aklî tırmanışın sonunda elde edilen kazanılmış akıl, bu seviyede ilahi bir lütuf bekler ve ona nail olduğunda bu dünyadaki gayeye erişmiş olur.

İbn Bâcce, insanî fiilleri temelde cismani suretin varlığını amaçlayan ve manevi/ruhânî suretin varlığı amaçlamaları bakımından iki kısma ayırır. İlki, yemek, içmek, giyinmek ve barınmak gibi ihtiyaçları arzulayan ve bu şeyleri gaye edinen saf olarak cismani fiillerdir. Cismaniyetinin aşırılığından dolayı, böylesi insanın nezdinde, ne ruhânî suretinin bir değeri vardır, ne onun farkındadır. Bu insanlar hayvani güçlerinin ağırlığı ile şerefleri kesintiye uğramış kimselerdir. Bu kimseler dünyaya aldanan dünyevi zevk ve şehvete dalan kimselerdir. İkinci kısım insanlar ise, ruhânî suretlere yönelik olanlardır ve bu kimseler de dört kısımda incelenir. Bunların ilki, gösterişi ve süsü sevenlerdir bunların neşesi giyim kuşamdır. İkincisi, belirli türden bir etkilenimi amaçlayarak korku salan savaş kıyafeti gibi kıyafetlerle meclislerde bulunmak, sertlik ve diğer nefsanî görünümleri arzulayanlardır. Üçüncüsü, hazzı amaçlayanlardır bunlar, sevgi, iyilik, güzel konuşma ve hayranlık uyandıran görünümler bu sınıfa dâhildir. Son olarak sadece yetkinliği amaçlayan sınıf vardır. Bu sınıf ahlaki erdemlere sahip olmakla birlikte zanna dayalı erdemlere kıskançlık, rahatlık, kendini beğenme vs. sahiptir. Buradaki fiiller amaçlarına göre değerlendirilir. Şan, şöret için yapılan fiiller bir etkilenim içindir ancak huşûyu veya yetkinliği amaçlayan saf fiiller erdemlidir ve bunlar Allah'ın ödüllendireceği kimselerdir.¹⁷

Bu insani fiillerin türlerinden hareketle insanların da cismaniyete meyilli, saf ruhâniyete meyilli ve her ikisine meyilli olmak üzere üç tipte var olduğunu belirtebiliriz. İbn Bâcce, bu insanların cismaniyete düşkün olanlarını alçak diye isimlendirir. Ruhâniyete düşkün olanları ise en yetkin olarak isimlendirir. Her ikisi arasında bulunanları ise, iki karşıt uca yaklaşma durumuna göre az veya çok olarak nitelendirir. Ona göre, “en alçak insan, yalnızca kendisini cismani fiillerden alıkoymadığında veya ruhânî fiil fazla olmakla birlikte cismani fiillerden çok küçük bir kesilme ile ruhânî surete yönelik fiili gerçekleştiren biridir. Onun zıttı, yalnızca kendisini ruhânî fiillerden alıkoymadığında cismani fiilleri yapan biridir ki, eğer cismani fiiller onu alıkoysa, ruhânî fiil son derece azalır ve cismani fiil önemli hâle gelir. Bu insanın doğası övülmeyi hak eden şeyler arasındadır.”¹⁸

İbn Bâcce, ruhâniyeti önemseyen bu sınıfın özelliklerini cismaniyeti küçümsemek, yokluğa, açlığa sabırla katlanmak ve ruhânî suretleri elde etmek için her türlü meşakkatli sorumluluğu üstlenmek olarak tarif eder. Ona göre, öğrenme, öğretme ve ilimlerde azim bu sınıfa girer ve sûfiler hakikatte bu sınıfa dâhildir. Ancak dayandıkları maksatlarına göre, akıl gücünün yetkinliği olan genel ruhânî sınıfına girerler.¹⁹ İbn Bâcce, daha önce

¹⁷ İbn Bâcce, *Tedbirî'l-Mütevahhid*, 138-146.

¹⁸ İbn Bâcce, *Tedbirî'l-Mütevahhid*, 156.

¹⁹ İbn Bâcce, *Tedbirî'l-Mütevahhid*, 156.

sûfilerin özel ruhânî sınıfta olduğunu belirterek üç gücün birleşmesi ile hakikatte bir şeyler elde ettiklerini ve yanılısamaya düştüklerini belirtmişti. Ancak sûfilerin erdemli ahlakları ve elde etmeyi amaçladıkları ruhânî suretler bakımından söz konusu sınıfa ait bulunurlar bu nedenle insanlar arasında amaçlarına göre yapılan bu sınıflama içinde sûfiler aklî ittisali amaçlayan filozof/mütevahhid ile aynı sınıfta yer alır. Ancak bilgiyi elde etme biçimlerine gelindiğinde onlar özel ruhânî suretlere hâkim olmakla asıl hakikat olan genel ruhânî suretlerden uzaktırlar. İbn Bâcce, “birçok sûfinin yaptığı gibi tasavvufi irfanı (gnosis) dindârâne perhiz âdetleriyle karıştırmaz. Asıl sebep, hekîme uygun bir perhizle ilgili kendi fikrinin bulunmasıdır.”²⁰ Onun amacı, Tanrıyı bilmek için en iyi yol olduğuna inandığı külli akledilirleri bilmektir. Tasavvufta olduğu gibi ilmi bir arayış onun için yeterli değildir; o, arayışın elde ettiği neticeye kıymet verir. Elde edilen bu netice bireysel yetkinliğin ulaştığı şahsi bir tecrübedir.

İbn Bâcce, sûfilerin metotlarını duyuşsal tasavvurlara veya temsillere bağlı kaldıkları için kabul etmez. O, insanoğlunu daha yüksek, manevi diyara layık görmektedir. Ancak bu, insanın manevi formlarla, özellikle, sözde onlara en yakın olan faal akılla birleşebilecekleri bir boyuta kadar uzanabilir.²¹ Daha önce de ifade edildiği üzere bu birleşme elbette entelektüel bir birleşmedir. Dolayısıyla sûfilerin mistik birleşmelerini duyuşsal verilerle izah etmeleri İbn Bâcce için kabul edilmez görünmektedir. İbn Bâcce'nin öne sürdüğü insanın hakikate ve mutluluğa erişmesi için katetmesi gereken aşamalar, sûfilerin mistik tecrübe için geçirdiği mertebeler ile çok benzerdir bununla birlikte aklî mertebeleri geçen ve kazanılmış akla ulaşan insan-ı kâmilin ilahi bir lütuf arzulanması da yine sûfilerin anlık yaşadığı esrimeyi çağrıştırmaktadır. Ancak İbn Bâcce, sûfilerin metotlarını hatalı bulmakta ve duyu ve tahayyülün yerine rasyonel bilginin en kesin araç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, “var olanlar arasında yüce Allah'ın en çok sevdiği şey akıldır ve insanı diğer varlıklardan ayıran da bizatihi akıldır... Allah'a yakınlık ilimle olur. Bu ilim metafizik ildir ve en yüce mertebesi de kendini bilmedir bu sayede insan aklını da bilmiş olur.”²² Ancak şunu belirtmek gerekir ki; sûfilerin nefis mertebelerini aşması ile filozofun akıl mertebelerini aşması arasında yalnızca ifade farkı ve kısmen de yöntem farkı bulunmaktadır. Şöyle ki; nefis mertebelerini aşan sûfi, öncelikle nefsin arzu ve isteklerinden ruhunu ve dolayısıyla aklını kurtarması gerekir. Akıl, nefsin maddeye dönük yüzünü uhrevî ve mâkuller âlemine çevirmeyi başardığında insan hem nefis yönünden hem de akıl yönünden kemâle mâlik olur. Dolayısıyla sûfilerin nefis tezkiyesi ile elde etmeye çalıştıkları netice, akıldan âri değildir. Bu hâl, insanın nefsinin de aklının da Allah'ı her türlü varolandan daha fazla düşünmesi ve arzulanmasıdır. İnsanın kendini bilme mertebesi ise, her şeyden evvel sahip olduğu aklın ve içinde taşıdığı

²⁰ Lenn E. Goodman, “İbn Bâcce”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leamen, Çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 356.

²¹ Fahri, *İslam Felsefesi*, 131.

²² İbn Bâcce, “Vedâ Risalesi”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 432.

ilâhi arzunun onu, Allah'ı bilmeye götürecektir bir yol olduğunu keşfetmesidir. Bu yol, hem sûfi için hem de filozof için aynı derecede kıymete hâizdir.

İbn Bâcce'nin bu konudaki fikirlerini Özdemir şöyle yorumlar; "İbn Bâcce özel ruhani formların üç yetisinin birleşmesinde temellenen hazcı mistik öğretinin tam karşısına, nihai amacı hazda değil; kesintisiz ve sürekli olan bir şeyde, yani kazanılmış akılda arayan alternatif bir mistisizm koymaktadır. Kazanılmış akla ulaşan insan, tözsel/ayrık akıllardan birine dönüştüğü bu derecede, bundan böyle ifade edilemez bir mutluluk durumu içerisinde ilahi bir aşamaya erişir. Saf düşünlülüklerin ya da tözsel akılların konumlandığı bir derecede, rasyonel düşünce geride bırakılmakta, onun ötesinde konumlanan bir mistik entelektüalizm düzeyine ulaşılmaktadır. Ancak hemen şunu eklemek gerekir ki, İbn Bâcce tarafından saf düşünülülere ulaşma işlemi, geleneksel Mistikler'de olduğu şekilde, asla bir sıçrama olarak değil; adım adım ilerleme, bir yükselme (tarakki, su'ûd) olarak tasvir edilmektedir. Bitkisel varlıktan saf akla kadar uzanan bu entelektüel ilerleme, mistik bir şekilde teslimiyet ve doğrudan sezgiyle değil, kişisel ve bilişsel anlamda yetkinleşerek mümkündür."²³ Bu anlamda İbn Bâcce'nin burhana dayalı ilimlerde bulunduğu üstün doğruluk değerini metafizikte de aradığı söylenebilir. Bu nedenle doğru metodu sezgi değil rasyonel bir akıl tekâmülüne dayandırır.

İbn Bâcce'nin tasavvuf üzerine düşünceleri birçok farklı yorum ortaya çıkarmıştır. Kimileri onun tasavvufu açıkça tenkit ettiğini düşünürken kimileri tasavvufa eğilimi olduğunu düşünür. Açıkçası bu konuda, İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel durumundan etkilendiğini düşünmeden edemiyoruz. Nitekim bazı ifadelerinde sûfilerin yanılısına içinde olduğunu belirtirken bir başka yerde marifetullaha giden yolu temsil ettiklerini ifade etmektedir. Şerif'in de işaret ettiği üzere, "bundan şu anlaşılıyor ki, her ne kadar İbn Bâcce nazârî yolun üzerinde duruyorsa da bazı Avrupalı yazarların bizi ikna ettiği gibi, sûfiyâne yolu da reddetmiyor."²⁴ Palacios, onun düşüncesini şöyle özetler: "Aristoteles'in en yüksek mutluluk ve insanın nihai amacı hakkındaki doktrinini başlıca postüla olarak kabul eder. Bu amaç, ne zenginlikler, saygınlıklar ve hazlar gibi hiçbir dışsal veya insanın özüne yabancı iyilerden; ne hatta moral veya etik erdemlerden ve ne de hatta dianoetik veya fikri erdemlerden oluşmaktadır. Bu amaç, insanın nihai amacının kendisidir. Hâlbuki bütün bunlar, sadece saf akletmenin zirvesine ulaştırmak için araçlar ve etaplar, aşağı yukarı hazırlıklar ve adımlardır. Tüm görünür iyilerden vazgeçişe yönelik sıkı bir tedbir, bu açıdan mükemmelliği amaçlayan kimseye dayatılmaktadır."²⁵

²³ İlyas Özdemir, "İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2015), 194-195.

²⁴ M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, drl. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 328.

²⁵ İbn Bâcce, *Tedbiri'l-Mütevahhid*, (Asin Palacios'un Girişi), 51.

2. İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ında Tasavvufi İnanışın Rolü

Endülüs'ün ikinci büyük düşünürü Ebû Bekr Muhammed ibn Abdülmalik ibn Muhammed ibn Tufeyl'dir. Batı'da Abubacer olarak bilinen düşünür, 1106 yılında Gırnata'da doğdu ve 1185'te Fas'ta vefat etti. İbn Bâcce gibi o da vezirlik yaptı ve İbn Tufeyl vezirliğini yaptığı halifenin felsefeye duyduğu ilgi sayesinde Endülüs'ü ilmin Batı'daki zirve noktası yapmıştır.

İbn Tufeyl'in şöhreti Şark'ta ve Garp'ta sınırları aşmış ve birçok düşüncenin yeşermesine kaynaklık etmiş olan en önemli eseri, *Hayy bin Yakzan* adlı alegorik hikâyedir. İbn Tufeyl'in bu hikâyeyi birçok probleme çözüm olarak yazmış olduğu düşünülmür. Başta felsefe-din uzlaşmasını sağlamak için yazıldığını düşünenler olmak üzere, mistisizmin hakikate ulaşmadaki etkin rolünü belirtmek için yazıldığını ileri sürenler ve avam ile filozof veya sûfiyi ayırmak için yazıldığını düşünenler olmuştur. Elbette her fikrin kendince doğru bir çıkarımı hikâyede yapılabilir.

İbn Tufeyl söz konusu eserde, akıl sahibi yalnız bir çocuğun kendinden başka hiçbir insanın bulunmadığı bir adada, hiçbir ön bilgiye, hiçbir yardıma ve rehberine sahip olmadan kendi tekâmülü ile aydınlanmış bir adam hâline gelebileceğini göstermiştir.²⁶ Yani insan hiçbir rehber, uyarıcı, ebeveyn vs. türünden bilgi alabilecek bir kaynağa sahip olmadan kendi kendisinin bilgisine ve dahası içinde bulunduğu doğanın ve şartlarının bilgisine ulaşabilir mi? Bu insan kendinin ve doğanın bilgisini elde ettikten sonra bir yaratıcının varlığını gerekli görebilir mi? Akıl, insanı bu soruları sormaya ve doğru cevapları bulmaya kendi başına yönlendirebilir mi? İbn Tufeyl bu soruların hepsini hikâyede aşama aşama olumlu bir şekilde cevaplar ve insanın saf aklı ile kendisinin, kendisi dışındakilerin ve her şeyin yaratıcısının bilgisine ulaşabileceğini gösterir. Böylelikle insanın hem felsefe ile hem de dinin yardımı ile aynı hakikati elde edebileceğini göstermiş olur. Ancak buradaki temel husus, insanın tefekkür etmesidir çünkü tefekkür etmeyen insan aklını kemâle erdiremez ve ne felsefî yolla ne de manevi yolla bilgi edinemez. Öte yandan bu risale, insanın bu aklî tekâmülünün her akıl sahibi insan için mümkün olmadığını bunun için özel bir çaba ve gayretin hâsıl olması gerektiğini gösterirken, sıradan insanlar için dinin ve peygamberlerin gerekliliğine de işaret etmiştir.

Bu hikâyedeki en önemli detaylardan biri, aklın tekâmülü ile hakikate ulaşmaya çalışan insanın, bu yolda ona mistik bir vecdin yol göstericiliği ile hedefe varmasıdır. İnsan kendisine araç olarak aklı da alsın derin tefekkür onu içsel yolculuğun manevi boyutuna ulaştırır. Çünkü tefekkür olmadan felsefî yolculuk olmadığı gibi mistik yolculuk da mümkün değildir. Görüldüğü üzere, "İbn Tufeyl hakikati idrak etmeyi çalışma ve nazarın neticesi sayar; mûkaşefe ve müşahedeyi akıl ve düşünceden ayrı görmez. Bu filozofun sözleri onun aklın bağımsızlığına inandığını ve aklın ışığını hakikat menziline

²⁶ İbn Tufeyl, *Varlığın Gizemini Arayan Genç Hayy bin Yakzan*, haz. Mustafa Uluçay (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 9-118.

ulaşmak için yeterli gördüğünü gösterir.”²⁷ Bu anlamda İbn Tufeyl'in epistemolojisi, akıl ve vecdi içeren felsefi bir mistisizm olarak tanımlanabilir. Onun yolculuğu hiçbir taklide dayanmaksızın aklın aydınlığı ile hakikate yönelmeyi temsil eder. Onun için beşeri bir örnek veya taklit edeceği bir varlık yoktur. Dolayısıyla kendinden başka örneği olmayan bu kişi yetkinlik mertebelerini akla dayanarak aşacaktır. Sonunda saf akledilirlere erişen bu kâmil insan, ahlâkın da dinin de saf kavramlarına ulaşmayı başaracaktır. İbn Tufeyl, hikâyenin bu yönüyle dinde taklitçiliğin aşılması ve imanın tahkiken yapılması gerektiğine de gönderme yapar. Hikâyenin son kısmında ele alındığı üzere, Hayy toplumdaki insanların tek düze yaşadığına ve bir gelenek olarak dini ritüellerin yapıldığına şahit olur. Bundan rahatsızlık duyan Hayy, yalnız yaşadığı adasına dönmek ister ve toplum içinde yaşamının insanı dünyevi hayata bağladığını ve kendini ve yaratıcısını hakıyla bilmekten uzaklaştırdığını düşünür. Bunun böyle olmasına en büyük kanıt ise, topluma peygamber, kitap ve peygamberle birlikte mucizeler gönderilmesine rağmen onlar hâlâ hakikate gözü kapalı biçimde yaşamaktadırlar. Din ise onlar için lafzî boyutta kalmış ve düşünülmeden yapılan birer aktiviteye dönüşmüştür. Dolayısıyla onlar hevâ ve nefislerine uyarak yaşadıkları için, tefekkür yolu meşakkatli gelecektir ve onlara bu yol ne kadar anlatılırsa anlatılsın onlar yine bildiklerine dönecektir.

İbn Tufeyl'in, İbn Bâcce'den farklı olarak mistisizmi felsefi bilgiye eşdeğer görmesi, bir bakıma selefini tamamlama arzusundan gelmiş olabilir. Şerif'in belirttiği üzere, “İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin mutlak hakikate ulaşmada aklın rolü konusundaki tek yanlı vurgusundan o kadar memnun görünmemektedir. Nitekim bir ölçüde sempatik bir edayla İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid*'inin tamam olmayışından yakındır.”²⁸ İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin işaret ettiği en yüce kazanılmış akıl mertebesinin teorik bilgi ve düşünceye dayalı araştırma yoluyla ulaşılan bir düzey olduğunu ve şüphesiz kendisinin bu düzeye ulaştığını söyler. Ancak kendisinin bahsettiği düzey ise, İbn Bâcce'ninkinden farklı bir şey ortaya çıkarmasa da daha açık ve seçik olması ile ondan farklıdır. Bu düzey riyazete dalan birine hakikat nurunun şimşek gibi parıldaması ile belirir. Daha ilerisi ise, bu hâllerin süreklilik kazanması ve neredeyse her şeyde Hakk'ı görmesiyle tamama erer. Böylece kişi, bu riyazet sayesinde hayatında huzur ve mutluluğu elde etmiş olur.²⁹

Dolayısıyla Hayy bin Yakzan, insanı hakikate götüren yolun cismaniyetten uzak ve ruhâniyete yakın olmak için yapılan tasfiyelerle akli saflaştırmak olduğunu ve bu saf aklın belli bir mertebeden sonra ilahi lütûfa ihtiyaç duyduğunu göstererek tasavvufa rasyonalist bir çehre kazandırmıştır. Akıl, insana doğru yolu gösterir ve o doğru yolda insan ancak ilahi ışıkla yürüyebilir. Attar'a göre, “İbn Tufeyl'in manevi tekâmülü, gerçekleşmesi imkânsız bir hayal değildir. Onu birçoğumuzdan farklı kılan şey ise

²⁷ Dînânî, *Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 92-93.

²⁸ Şerif, *Klasik İslam*, 343.

²⁹ İbn Tufeyl, “Hayy bin Yakzan”, Çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 438-439.

muhtemelen şuydu: o, aklını daha iyi kullandı ve her birimizin içinde parlayan o ilahi ışığı görebilmek için gayret etti. Onun hikâyesi; eğer kişinin arzuladığı buyusa, mükemmelliğe doğru tekâmül edebileceğini gösterir.”³⁰ Bu düşünceye göre, mistisizm akli devre dışı bırakmaz aksine kişi isterse aklını yoldaş edinerek mistik sırlara erişebilecek bir seviyeye gelebilir. Ona göre insan-ı kâmil, yalnızca ibadet ve tâatle uğraşan biri değil aynı zamanda tefekküre dalan ve aklî tekâmülü gerçekleştiren bir kişidir.

3. İbn Rüşd’ün Tasavvufi Bilgiye Dair Düşüncesi

Endülüs’ün yetiştirdiği filozoflar arasında en meşhur olanı Şârih-i Âzam olarak bilinen Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd’tür. Kaya’nın ifadesine göre; “âlimler ve büyük hukukçular yetiştiren bir aileden gelen İbn Rüşd, 1126’da Kurtuba’da doğdu. Adı Muhammed, künyesi Ebu’l Velid ve İbn Rüşd, nisbesi ise el-Kurtubî’dir. Doğu’da eş-Şârih, Latin dünyasında ise Commentator yani yorumcu ünvanıyla anılan İbn Rüşd, künyesinin tahrif edilmiş şekliyle Batı’da Averroes olarak tanınmaktadır.”³¹ İbn Rüşd, Aristoteles metinlerini tüm etkilerden arındırarak ve Aristocu saf felsefeyi yeniden yorumlayarak oldukça kıymetli birçok çalışma ortaya koymuştur. Ancak İbn Rüşd’ü felsefe tarihinde önemli kılan yalnızca bu yorumlayıcı yönü değildir. O, aynı zamanda felsefe ile din arasındaki çatışmayı, kendinden önce İbn Bâcce, İbn Tufeyl gibi düşünürlerde de görüldüğü üzere, uzlaştırma çabası göstermiştir. Din ile felsefenin süt kardeş olduğunu düşünen İbn Rüşd, din ile felsefenin birbirini suçlamak yerine nasıl uzlaşacaklarını göstermek ister.³² İbn Rüşd’e göre, her iki alanın da kendi sistemleri içinde doğruları ve yöntemleri vardır bu nedenle onları birbirine karıştırmadan kendi içlerinde yorumlayıp anlamak gerekir.

İbn Rüşd, dini bilgilerin doğruluğunu aklî ölçü içindeki tevile bağlar. Bu demektir ki, dinî bir bilgi veya metin aklî kıstaslardan geçmeden anlaşılabilir. Çünkü İbn Rüşd’e göre, felsefe ile aklî delil ve mantığa dayalı olarak insan hakikate erişebilir. Bu anlamda o, hakikatin elde edilmesinde akli temel alır. Tasavvuf düşüncesinde karşımıza çıkan keşf ve ilahi feyz yolu İbn Rüşd için hakikati elde etmek için herkesçe kullanılabilir bir yol değildir. İbn Rüşd, keşf yolunun aklî yoldan daha az hakikate erebileceği düşüncesini taşımaz ancak keşf yolu her insan için elde edilebilecek bir yol olmamakla birlikte hakikaten çok zor ve meşakkatli bir yoldur. Dolayısıyla “İbn Rüşd’e göre tasavvuf, esasen akıl yolu olmadığından üzerinde durulmaya bile değmez.”³³ İbn Rüşd, keşfin hakikatine akla dayandığı ölçüde kıymet vermektedir.

³⁰ Samar Attar, *İbn Tufeyl’in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, Çev. Ayşenur Alper (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 88.

³¹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 463.

³² Kaya, *Felsefe Metinleri*, 464.

³³ Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri: Faslı’l-makal, El-Keşf an minhâci’l-edille* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 32.

İbn Rüşd, “şeriatın, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya davet ettiğini belirtir.”³⁴ Kur’an’dan gösterdiği birçok misale dayanarak varlıklar üzerinde aklen düşünmenin ve ibret almanın farz olduğu kanaatine varır. İnsan varlıklar âlemine bakıp araştırarak onları Allah’ın varlığına bir delil olarak görebilmelidir; bu şeriatın insana farz kıldığı muhakeme yoludur. İbn Rüşd’e göre, “şeriat, Allah Teâlâ’yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmeyi ve tanımayı teşvik etmiştir.”³⁵ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Aristocu mantığın şeriatteki lüzumunu göstererek felsefe ile din arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. İbn Rüşd, felsefe ile dini aynı anneden süt emen iki kardeşe benzetir. Bu benzetmeden gelen süt kardeşliği, her ikisinin de akli kıyasa ve burhana ehemmiyet vermesinden ileri gelir. Buradan hareketle İbn Rüşd’ün nefis riyazetine dayanan ve aklın değil kalbin rol oynadığı keşf ve ilham yolunu hakikati bilmek için sağlam bir yol olarak görmediği aşikârdır. Kısaca onun tasavvuf hakkında müspet kanaatleri olmadığını söyleyebiliriz.

Allah’ı tanımak, felsefe ile düşünce ile mümkündür. Ancak İbn Rüşd bu gayeye ulaşmak ve filozofların metinlerini okuyup anlayabilmek için kişide iki şartın bulunması gerektiğini ifade eder. Bunlar: “1. Doğuştan zeki olmak, 2. Şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlakî fazilete sahip olmak. Bu ehliyete sahip olan şahısları, bu eserleri incelemekten menedenler, marifetullahı temsil etmek ve Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmiş olur. Bu kapı, Hakk Teâlâ’yı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştıran düşünce kapısıdır.”³⁶ İbn Rüşd, felsefe ile şeriatın aynı yoldan ilerlediğini ve birbirine tam bir uygunluk gösterdiklerini ispata çalışır. Ona göre, “şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı (hakiki felsefe) şeriatın getirdiğine aykırı düşecek bir netice meydana getirmez. Çünkü hak hakka zıd olmaz.”³⁷

İbn Rüşd, nazar ve düşünce hususunda sûfilerin tutmuş oldukları yolların nazarî olmadığını ifade eder. Yani öncüllerden ve kıyaslardan mürekkep değildir. Sûfilere göre, Allah ve onun dışındaki varlıkların bilgisi, şehvani arzu ve isteklerden münezze olunan ve kastedilen hedefe fikirle yöneltilmesi halinde nefse ve kalbe ilka olunan şeydir. Yani bilgi (marifet) bir tür ilhamdır. Onlar bunu ispatlamak için Kur’an’dan birçok ayeti delil olarak gösterirler. İbn Rüşd ise, varlığını kabul etsek bile bu yol, insan olmaları itibariyle bütün insanları şümulüne alan bir yol değildir, der. Eğer insanlar için kastedilen yol bu olsaydı, nazar ve düşünme yolu bâtil olurdu ve bu yolun varlığı abes ve mânâsız olurdu. Elbette, nazarın sıhhatli olması için şehvanî ve nefsanî arzuların öldürülmelerinin şart

³⁴ İbn Rüşd, “Faslu’l-Makâl”, *Felsefe Din İlişkileri: Faslu’l-makal, el-Keşf an minhâci’l-edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 74.

³⁵ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 75.

³⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 81-82.

³⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 84.

olduğunu İbn Rüşd de inkâr etmez ve bunu sağlığın bilgi tahsil etmedeki gerekliliğine benzetir. Nefs riyazeti, marifet ve bilgi için faydalı ve tesirlidir bu nedenle şeriat insanları bu yola davet etmiştir. Yoksa sûfilerin zannettikleri gibi bu yol, başlı başına kâfi olduğu için bu yola teşvik edilmiş değildir. O hâlde bu yol, nazar yolunda sadece bahsedilen şekilde faydalı olması bakımından faydalıdır.³⁸ Yani İbn Rüşd, nefsi dünyadan ve duyusal kirlerden arındırmakla bilginin kendiliğinden oluşmayacağını belirtir. Ayrıca sûfiler yorumlamaması gereken şeyleri yorumlayıp halka açık ettiklerinden şer'î öğretinin içinde yer almamışlardır. Ona göre, “bütün bunlar yalnızca bilgide derinleşmiş olanların bilebileceği şeylerdir. Bunların yazılmaları gerekmez ve insanlar da bunlara inanmakla yükümlü değildir.”³⁹

İbn Rüşd için tasavvuf, insanı düşünmeye ve nazarî yola sevk etmesini sağlayacak riyazeti, terbiye ve âdap yolunu öğrettiği için faydalı görür yani tasavvuf ancak bir dış sebep veya yardımcı bir yol olabilir. İnsanın mutluluğu elde ettiği dışsal ve kendinden olmayan nedenlerden kopması ve bu kopma neticesinde hazdan uzaklaşıp acıyı kabullenmesi için nefis tasfiyesi en iyi biçimiyle tasavvufî öğretilerde bulunur. Kişi ruhunu eğittiği gibi bedenini de uzak durması gereken şeylere karşı eğitir ve bu yolla dışsal olandan yüz çevirip içsel olana odaklanıp tefekküre dalabilir. Bu tefekkür onu maddî âlemde koparıp akıllar âlemine ve oradan derece derece hakikatin epistemolojik boyutuna erdirebilir. Bu açıdan tasavvuf âdabları, kişiyi zihnen ve bedenlen tefekküre ve hakikat yolculuğuna hazırlayabilir.

İbn Rüşd, tasavvufu Allah'ı bilme hususunda herkes için uygun bir yol olarak görmez. Ona göre Allah'ı bilmenin herkes için uygun yolu Kur'an'da iki şekilde zikredilmiştir: İnyet delili ve ihtira delili. Her iki delil de insandan hareketle açıklanır: “İlki insana gösterilen inayete ve bütün varlıkların bu inayet için olduğuna vakıf olma yoludur. İkincisi, cansız varlıklarda hayatın, hissî idraklerin ve aklın ihtira edilmesi gibi var olan eşyanın cevherlerinin ihtira olunmasından aşikâr olan husustur.”⁴⁰ İnyet delili, insan ile evrenin birbirine tam uygunluk gösteren varlıklar olduğunu ileri sürer. Yani âlem makro kozmos iken insan mikro kozmostur. Âlemde her ne var ise insanda bir örneği mevcuttur. Sonuç olarak, böyle bir ahenk tesadüf olamayacağı için bir yaratıcının eseri olmalıdır. İhtira delili ise, mevcut olan her varlığın mutlaka onu yaratan bir faili olduğuna dair sebep-sebepli ilişkisi üzerinden tayin edilir. Başka bir deyişle, ihtira olan her varlığın bir ihtira edeni vardır. Bu her iki delili için Kur'an'dan yeterince ayet örnek gösterilebilir. Bunlara dayanarak İbn Rüşd şu ifadeyi kullanır: “İşte bu yol, Allah'ın insanları, kendi varlığını bilmek için davet ettiği sırat-ı müstakim, yani dosdoğru bir yoldur. Zaten onların

³⁸ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal, El-Keşf an minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 156-157.

³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt: Gazzâlî'ye Reddiye*, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 438.

⁴⁰ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, 158.

fitratlarında bu mânâyı idrak için bir istidat yaratmak suretiyle de bu hususa onların dikkatlerini çekmiş oluyor.”⁴¹ O hâlde Allah'ı bilmek isteyen eşyanın hakikatini bilmeye çalışmalıdır. Ona göre bu yol, hem âvam (halk) için hem de havâs (seçkin) için müşterek bir yoldur. Aralarındaki tek fark bilgedeki derece farkıdır. İlki duyularla yetinir ikinciler ise burhanla tatmin olur.

İbn Rüşd de İbn Bâcce'de olduğu gibi insanın kemâle ermesini akli bir tırmanışa ve yüce bir merhaleye bağlar. Ona göre, insan özünde kemâl saklı bulunan bir varlıktır ve bu dünyadaki varlıkların en değerlisidir. Çünkü o, duyulur varlıklarla üstün varlıklar olan mufârik akıllar arasında orta düzeyde bir varlıktır. İnsan, ilk heyulânî akıldan başlayarak üstünlük açısından kemâlden kemâle geçerek, suretten surete geçip yükselerek kendisine asla kuvvenin bulaşmadığı kemâl ve fiilde son bulur. Bu, insanın sonunda ulaşacağı tam, yetkin, fiil hâlinde olan ve müstefad akıl adı verilen akıl seviyesidir.⁴² İbn Bâcce, İbn Rüşd'e nazaran tasavvufî düşünceye daha ılımlı yaklaşırken İbn Rüşd, insanın kemâl mertebelerini aşmasını salt akla ve burhana dayandırır. Bu rasyonalist tırmanış elbette, İbn Rüşd'ün tasavvuf için kullandığı ifadeyle, herkesin elde edebileceği bir şey değildir. Çünkü her ne kadar ilham ve keşf her ferde açık ve kolay erişilebilir bir şey değilse de, felsefenin elde edilmesi ve her kişinin felsefeyi anlayıp yorumlayacak zekâyâ sahip olmadığını da aynı ifadeyle belirtmek gerekir. Nitekim bu nedenle ismi zikredilen üç düşünür de aklın yetkinliğini mertebelere ayırır. İnsanın kemâl kazanması da derece derecedir bu bakımdan da felsefî yetkinlik ile nefis mertebeleri benzerlik gösterir.

Sonuç

Endülüs'ün üç büyük düşünürünün felsefe ve din ilişkisi ve tasavvuf üzerine düşüncelerini serimledikten sonra yaşadığı dönem ve siyasi karışıklıkları da göz önünde tutarak düşüncelerinin bu olumsuz koşullardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn Bâcce'nin görüşlerinin siyasi ve toplumsal mecrada kabul görmemesi ve Gazâlî'nin kitaplarının ulu orta yakılması gibi bazı hadiseler onun tasavvufa karşı mütereddit olmasının sebebi olabilir. Elbette yalnızca bu etkiler değil yönetimin tasavvufa sıcak bakmaması, inanılan mezhep ve Aristotelesçi mantığın etkisini de belirtmek gerekir. Neticede İbn Bâcce, kâmil insanın yetkinliği elde edişini rasyonel bir çabaya bağlamıştır ancak onun bu çabayı gösterebilmesinin en büyük yardımcısı sûfiyâne bir yol izlemesidir. İbn Bâcce tıpkı İbn Rüşd'ün de daha sonra belirteceği gibi, sûfice yaşamı rasyonalist yetkinlik için bir araç olarak görür. Çünkü sûfilerin duyu ve tahayyüle bağlı metodları hakikati bilmek için herkese açık bir yol olmamakla birlikte güvenilirliği de az olan bir yöntemdir. Ona göre, insan akli aracılığıyla tırmandığı basamakları ve ulaştığı yetkinliği ilahi bir feyz ile tamamlamalı ve hakikat ile entelektüel bir birleşme sağlayabilmelidir.

⁴¹ İbn Rüşd, “*el-Keşfan Minhâci'l-Edille*”, 161-162.

⁴² İbn Rüşd, (2014). “Fa'al Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisal Eder mi?”, Çev. Hüseyin Sarioğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 499-500.

İbn Tufeyl ise, İbn Bâcce'den sonra biraz daha rahat ve özgür bir ortamda yaşamış bir düşünürdür. Bu sebeple, felsefeyi iyi kavradığı gibi çağının en büyük sorunu olan felsefe ve din arasındaki uzlaşmayı tasavvufî bir hikâye ile çözmeye çalışmıştır. Tasavvufta insanın akli ve kalbi ile tam bir teslimiyeti ifade eden hakikate yönelmişlik, felsefe ve dinin iki ayrı koldan tek bir hakikate yöneldiğini göstermekle uzlaşmayı sağlayabilmiştir. İnsan ister akli ile ister kalbi ile arasın ulaşabileceği hakikat tektir; dolayısıyla insan ister felsefe ile ister sûfiyâne bir yolla arasın ulaşabileceği hakikat aynıdır. Ancak İbn Tufeyl bu hakikatin insana verdiği mutluluğun her iki yolda derece bakımından farklılık gösterdiğini ifade eder. Hakikati anlamak bir yana, O'nu keşfetmek benliğinde hissetmek ve vahdaniyete şahitlik etmek bambaşka bir mutluluğun hâlidir. İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'te olduğu gibi tasavvufu değil akli aracı kılar yani ilahi feyzi elde etmek için akıl bize yol gösterir, fayda sağlar ancak ona göre asıl önemli olan nefis tasfiyesi ve ilahi ittisaldır.

İbn Rüşd'ün tasavvuf konusunda, İbn Bâcce ile hemen hemen aynı fikirlere sahip olduğunu söylesek bile bu üç düşünür arasında tasavvufa en uzak olanı İbn Rüşd'tür. Onun için hakikatin elde edilebileceği tek kıstas ve aracı akıldır. İnsan akıyla tasdikleyemediği hiçbir hakikatin varlığından emin olamaz. Dolayısıyla onun için tasavvuf ele almaya değer bir alan değildir ancak o yolda gidenlerin hakikati elde ettikleri konusuna bir itirazı bulunmamaktadır. Yalnızca o yolun, her birey için mümkün olan bir yol olmadığını belirtmekle kalmaktadır.


Kaynakça | References

- Attar, Samar. *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Dînânî, Ğulâm Hüseyin İbrahimî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. II Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Goodman, Lenn E. "İbn Bâcce". *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leamen. I/347-368. çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- İbn Bâcce. "Vedâ Risalesi". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 423-436. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Bâcce. *Tedbirî'l-Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Bâcce. *Kitabu'n-Nefs: Bireysel Özün Keşfi*. çev. Mevlüt Uyanık vd. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd. "Fa'al Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisal Eder mi?". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 495-500. çev. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Rüşd. "Faslu'l-Makâl". *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal, El-Keşf an minhâci'l-edille*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. "El-Keşf an Minhâci'l-Edille". *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal, El-Keşf an minhâci'l-edille*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt: Gazzâlî'ye Reddiye*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Tufeyl. *Varlığın Gizemini Arayan Genç Hayy bin Yakzan*. haz. Mustafa Uluçay. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- İbn Tufeyl. "Hayy bin Yakzan". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Miquel, Andre. *İslam Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*. çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş. I Cilt. İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2003.
- Özdemir, İlyas. "İbn Bacc'e'nin Mistik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2015), 185-196.
- Paşa, Ziya. *Endülüs Tarihi*. haz. Yasemin Çiçek. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Ah Endülüs*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Şerif, Mian Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. drl. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.


Uludağ, Süleyman. *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal, El-Keşf an minhâci'l-edille*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.


Uyank, Mevlüt vd. "Bireysel Özün Keşfine Dair: İslam Felsefe Geleneğinin ve Meşşai Öğretinin Oluşumunda İbn Bâcce'nin Yeri". *Bireysel Özün Keşfi*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

Batıcılar'ın Kur'ân Çalışmaları: Arap Liberalleri Örneği


Royyan BACHTIAR |  0009-0006-8968-4702 | royyan26@gmail.com

Yüksek Lisans Mezunu | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
| İstanbul, Türkiye

ROR  04mma4681

Fatma ÇETİN (Sorumlu yazar) |  0000-0003-3142-9590 | fctetin@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR  04mma4681

Öz

Son asırlarda Müslümanlar, geçmişte İslam tarihinde ortaya çıkan ihtilaflardan farklı olarak, tanımlamakta zorluk çektikleri birtakım fikirlerle baş etmek zorunda kaldılar. Bunların bir kısmı siyasi sebeplere bağlı olarak ümmetin içine düştüğü cehalet neticesinde ortaya çıkan, mezhep taassubu, tekcirlik ve başıbozukluk gibi ayrılıkçılık görüntüleriydi. Diğerine ise Hristiyan Batı dünyasının sömürgecilik faaliyetlerinin harekete geçirdiği, Batı'da üretilen fikir akımlarının Müslüman coğrafyaya taşınmasının bir sonucu olarak, ulema ile entelektüelleri karşı karşıya getiren fikir ihtilaflarıydı. Avrupa'da Aydınlanma çağında felsefi bir görüş olarak ortaya çıkan, sonra siyasi bir harekete dönüşen liberalizm de bunlardan biriydi. Batılı entelektüellerin dinî metinlere yaklaşım metodlarından biri olan liberal düşünce, özellikle Batı'da eğitim görmüş bazı Müslümanları etkisi altına aldı. Bu düşünceyi benimseyen bazı Arap entelektüelleri, sosyal bilimlerde Batı'nın gelmiş olduğu entelektüel düzeye nakille değil, yorumla ulaşabileceği ve dinî konuların tamamının yeniden yorumlanması gerektiğini iddia ettiler ve liberal fikirleri, İslam dininin diline, tarihine ve kültürüne uygulamaya koyuldular. Bir kısmı da bunu dinin ana kaynağı olan Kur'an'a dâhil etmeye çalıştı. Geleneksel Kur'ân ilimlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasına engel olduğunu ve bu alanda yenilik yapılması gerektiğini söylediler. Bu amaçla Kur'an araştırmalarının ana kaynağı olan 'sadık haber' dışlandı. Batılıların Kutsal Kitap'a yaklaşımlarındaki benzer çeşitli yorum yöntemleri öne çıkarıldı. Söz konusu Arap liberallerinin önde gelenlerinden biri olan Cezayir asıllı Fransız vatandaşı Muhammed Arkoun (1928-2010), Yunan bilim geleneğinden edindiği analitik düşünme tarzını, geleneksel İslam düşüncesine uygulamaya çalışarak, naslardan ulemanın yorumlarından farklı bir anlam çıkarmaya çalıştı. 1995 yılında Mısır ulemasının küfürle itham edip hakkında mürtet hükmü verdikleri Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Kur'ân'a edebî bir metin olarak yaklaşarak onu tarihsel bir okumaya tabi tuttu. İslami ilimler alanında herhangi bir eğitimi olmayan Şam asıllı mühendis ve yazar Muhammed Şahrur (1938-2019), klasik tefsir literatürü yerine kendisinin oluşturduğu alternatif metin okuma girişiminde bulundu. Genel olarak Arap liberaller, ashabın ya da ulemanın Kur'ân nassını okuma şekillerinin asrımızın ihtiyaçlarını karşılamayacağını iddia ettiler. Kur'ân'ın islahatçı ve

ilerlemeci hedefleri barındıran düşünce yöntemleriyle, bu asrın kavramlarını kullanarak yorumlanması gerektiği söylem etrafında birleştiler. Bu yüzden cumhur ulemanın belirlediği Kur’ân öğrenimi ve usullerini terk ederek, bu çağda revaçta olan fikir akımlarının metotlarını, genelde İslami ilimlere, özelde ise Kur’ân’ı yorumlamaya uygulamaya çalıştılar. Bu araştırma, Arap liberallerinin Kur’ân-ı Kerim ile ilgili yaklaşımlarını kavramak ve Müslümanları, bu fikirlerin Kur’ân’ı yorumlamada meydana getirebileceği tahriflere dikkat çekmesi yönüyle önemlidir. Amacı ise Batı’da üretilen fikir akımlarının, ana dili Arapça olan düşünürler yoluyla Kur’ân-ı Kerim’in doğru anlaşılması ve tefsir edilmesi konusunda meydana getirebileceği tahrif ve çarpıtmaları somut bir şekilde göz önüne sermek, Kur’ân araştırmacılarının dikkatini bu yöne çekmektir. Bu çalışmada araştırmacı Arap liberallerin kaleme aldıkları eserlerden faydalanarak onların görüşlerini doğru bir şekilde ortaya koymak için öncelikle betimleyici bir metot kullanmıştır. Buradan aldığı sonuçları çözümledikten sonra, tümevarım yöntemiyle liberallerin tefsir metotlarını genel olarak belirlemiştir. Bu araştırma sonunda, liberalizmin ana esaslarının özgürlük, akılçılık ve bireysellik temeline oturduğu; Arap liberallerin bu fikrî temeli, genelde İslami ilimlere özelde ise Kur’ân’a yaklaşımlarında kullanırken, kendi liberal fikirlerine alan açmak için mutlaka geleneğe itiraz, şüphe ve ret metodunu kullandıkları tespit edilmiştir. Böylece bu köklü birikim geçersiz kılınmış ve ulema da değersizleştirilmiştir. Bundan sonra bilimsellik adına, liberalizmin savunduğu insancılık /hümanizm, tarihsellik, teradüfü/eş anlamlılığı ret ve dilbilimsel yöntemler Kur’ân araştırmalarında yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler


Tefsir, Batıcılık, Liberalizm, Arap Liberalleri, Kur’ân Araştırmaları.

Atıf Bilgisi


Bachtiar, Royyan – Çetin, Fatma. “Batıcılar’ın Kur’ân Çalışmaları: Arap Liberalleri Örneği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 678-709. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.12>

Geliş Tarihi	12.09.2024
Kabul Tarihi	15.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Dr. Fatma Çetin, danışmanlığında Royyan Bachtiar tarafından Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinde 2024 yılında tamamlanan “Liberal Araçların Kur'an'ı Yorumları ve Endonezya'daki Etkileri” isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.
Yazar Katkı Düzeyleri	RB: Araştırma, literatür tarama, tasarım, yazım, revizyon. FÇ: Yazım, revizyon.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Westernizers' Studies of the Qur'an: Arab Liberals as a Model


Royyan BACHTIAR |  0009-0006-8968-4702 | royyan26@gmail.com

Master's Degree Graduate | Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Graduate Education
Institute | İstanbul, Türkiye

ROR  04mma4681

Fatma ÇETİN (Corresponding Author) |  0000-0003-3142-9590 | fcetin@fsm.edu.tr

Assist. Prof. | Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Islamic Sciences Faculty, Department of
Basic Islamic Studies | İstanbul, Türkiye

ROR  04mma4681

Abstract

In this era, Muslims have faced intellectual challenges in a new form and in modern faces, and these challenges are divided into two parts: Internal challenges and external challenges. Internal challenges like the spread of ignorance, fanaticism, disbelieve (takfir), terrorism, and others. As for the external challenges, they appeared in the form of the spread of ideas, philosophy, and concepts from Western civilization, including liberalism. This liberalism has spread to the minds of Muslims and dominated them, including Arab intellectuals. Some Arab intellectuals were influenced by this idea and then tried to introduce it into Islamic studies in general, from its history, culture, and language to the Holy Quran in particular, because it is the first source of this religion. They deal with the Qur'anic texts from a liberal perspective, interpret them loosely, and follow contemporary rules because they adhere to this concept, which is based on foundations that are contrary to the principles of Islam. Among the most prominent Arab thinkers who focused on the study of the Qur'an are Nasr Hamed Abu Zayd (1943-2010), an Egyptian liberal thinker and writer who made an effort to build a new treatment of the Qur'anic text, Mohammad Arkoun (1928-2010), an Algerian thinker and writer who proposed a new treatment of heritage and text, and Mohammad Shahrour (1938-2019), a Syrian writer, and engineer who graduated from engineering faculty and then made an effort to build a contemporary reading of the Qur'anic text afterward. In general, they claimed to be advocates of renewal and reform in dealing with the Qur'anic texts, and they claimed that the concepts existing at this time must be renewed with modern ideas and new interpretations because the interpretations at the time of the Companions may be inappropriate at this era. Therefore, they tried to liberalize the limitations of the rules established by the community of scholars in the Qur'anic studies and its principles through their contemporary approaches. The importance of this research was to know the approaches of Arab liberals in dealing with the Holy Quran, as well as to warn Muslims not to fall into the pit of their corrupt ideas but to preserve their beliefs and protect their faith in the book that was revealed to the Messenger of Allah, peace be upon him, which is the Holy Quran. The objectives of this research are to highlight the contemporary intellectual challenges

embodied in the emergence of Arab liberals in the Islamic world and to reveal the approaches of Arab liberals to the study of the Qur'an. The researcher used the descriptive method, which is a way of describing the topic to be studied through a correct scientific methodology and depicting the results reached on expressive numerical forms that can be interpreted, then the researcher collected facts related to the opinions of Arab liberals in their writings with studies about them, The second is the inductive method, which is the process of observing phenomena and collecting data about them to arrive at general principles and universal relationships, then the researcher collected this data from the ideas of these liberals and took a holistic conclusion from their approach. After conducting the research, the researcher found the following key findings: The Arab liberals built on the following approaches, namely: Skepticism, Humanisation, Historicism, Negation of Synonymy, and Linguistics in their study of Qur'an.

Keywords

Tafsir, Westernizers, Liberalism, Arab Liberals, Qur'anic Studies.

Citation

Bachtiar, Royyan – Çetin, Fatma. “Westernizers’ Studies of the Qur’an: Arab Liberals as a Model”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 678-709. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.12>

Date of Submission	12.09.2024
Date of Acceptance	15.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin This article is derived from the master's thesis titled “Liberal Arabs' Interpretations of the Qur'an and Its Effects in Indonesia” completed by Royyan Bachtiar under the supervision of Dr. Fatma Çetin at Fatih Sultan Mehmet Vakif University in 2024.
Article Information	
Author Contribution Levels	RB: Research, literature search, design, writing, revision. FC: Writing, revision.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

دراسات المستغربين للقرآن: الليبراليون العرب أنموذجاً

الملخص

لقد واجه المسلمون في هذا العصر تحديات فكرية بصورة جديدة وبأثواب حديثة، هذه التحديات تنقسم إلى قسمين، هما: التحديات الداخلية والتحديات الخارجية. التحديات الداخلية مثل انتشار الجهل، والفكرة التعصبية والتكفيرية، والإرهاب وما أشبه ذلك، أما التحديات الخارجية فظهرت على صورة انتشار الفكر والفلسفة من العالم الغربي منها الليبرالية. قد أثرت هذه الليبرالية في عقول المسلمين وغلبت عليهم بما في ذلك المفكرين العرب. كان بعض المفكرين العرب يتأثرون بهذا الفكر الليبرالي ثم يحاولون إدخاله إلى الدراسات الإسلامية بوجه عام وإدخاله إلى تاريخ الإسلام وثقافته ولغته وبالحصوص إلى كتابه القرآن الكريم لأنه مصدر أولي لهذا الدين، هم يتعاملون مع النصوص القرآنية بالمنظور الليبرالي ويفسرونها تفسيراً فضفاضاً وينهجون الطريقة المنحرفة ويبحثون في الآيات القرآنية ليجدوا فيها ما يقوّي رأيهم ولو بطريق إخضاعها لعقلهم. ومن أبرز المفكرين العرب الذين اتبعوا المنهج الليبرالي في دراسة القرآن؛ محمد أركون (1928-2010) وهو مفكر وكاتب جزائري وقد طرح معاملة جديدة مع التراث والنص، نصر حامد أبو زيد (1943-2010) وهو مفكر وكاتب مصري وقد بذل جهده في بناء معاملة جديدة مع النص القرآني، ومحمد شحرور (1938-2019) وهو كاتب ومهندس سوري تخرج في كلية الهندسة ثم كتب قراءة معاصرة للنص القرآني بعد ذلك. بشكل عام هؤلاء ادعوا أنهم من دعاة التجديد والإصلاح في تعاملهم مع النصوص القرآنية وزعموا أن المفاهيم الموجودة في هذا الزمن لا بد من أن ترمم بالمفاهيم الحديثة والتأويلات الجديدة لأن التأويلات في زمن الصحابة قد تكون غير مناسبة في هذا الزمن. ولذا حاولوا تحرير قيود القواعد التي قررها جمهور العلماء في دراسة القرآن ومبادئه من خلال مناهجهم المعاصرة. ترجع أهمية هذا البحث إلى معرفة مناهج الليبراليين العرب في التعامل مع القرآن الكريم، وكذلك تحذير المسلمين بالألأ يسقطوا في حفرة أفكارهم الفاسدة، بل الحفاظ على عقائدهم والحفاظ على إيمانهم بالكتاب الذي أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو القرآن الكريم، أما أهداف هذا البحث فهي إبراز التحديات الفكرية المعاصرة وقد تجسّدت في ظهور الليبراليين العرب في العالم الإسلامي وكشف مناهج الليبراليين العرب في دراسة القرآن مع بيانها للجميع. استخدم الباحث منهجين، هما: المنهج الوصفي وهو طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي يتم التوصل إليها على أشكال رقمية معبرة يمكن تفسيرها، فجمع الباحث الحقائق التي تتعلق بآراء الليبراليين العرب في مؤلفاتهم مع الدراسات المتعلقة بها، والثاني المنهج الاستقرائي وهو عملية ملاحظة الظواهر وجمع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية، فجمع الباحث هذه البيانات من أفكار هؤلاء الليبراليين وأخذ نتيجة كلية من منهجهم. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج من أهمها أن الليبراليين العرب استخدموا المناهج التالية: منهج الطعن والتشكيك، ومنهج الأنسنة، ومنهج التاريخية، ومنهج إنكار الترادف، ومنهج اللسانيات في دراستهم للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المستغربون، الليبرالية، الليبراليون العرب، الدراسات القرآنية.

مدخل

في أواخر هذا القرن واجه المسلمون التحديات الأخرى بأثواب جديدة ومن أوجه متعددة؛ إما سياسية أو اقتصادية أو ثقافية وغير ذلك. وكان أخطرها التحدي الفكري؛ لأن الفكر أساسها جميعا. بشكل عام، هذه التحديات الفكرية المعاصرة تنقسم إلى قسمين: داخلية، وخارجية. الأول، من الذين جهلوا دينهم ولم يفهموه تماما وكذلك لم يخرجوا من شدة التعصب والغلو في الاعتقاد، وفساد الأخلاق والهلع وما إلى ذلك؛ فكان من آثارها عدم تطور المعارف والعلوم حتى يكون سببا في تأخر الأمة.¹

والثاني، انتشار الأفكار الضالة والمفاهيم الفاسدة الجديدة التي تصدر من خارج الدين إلى عالم الفكر الإسلامي، والتي تخالف المبادئ والقيم الإسلامية؛ لأنها مأخوذة من القيم الغربية التي ينشرها المستشرقون والغربيون،² كالليبرالية، والعلمانية، والنسوية، ونحو ذلك؛ فعقوبته اختلاط النظريات الغربية وأفكارها الفاسدة بالنظريات الإسلامية وقيمتها، وذلك لأنهم جاؤوا لمحاربة الإسلام لا بحمل الأسلحة كما سبق، بل قاموا بتشويه الإسلام وإدخال أفكارهم وقيمتهم في أذهان المسلمين وأفكارهم. لذلك، عبّر بعض أئمتنا الصالحين عن هذا الواقع بما يسميه بالغزو الفكري.³

هذه الفئة تسمى بمؤلاء الليبراليين، الذين حاولوا أن يثيروا بذرة الشبهات والطعن في العقائد، والتشكيك في السنة النبوية، والإفساد في الفقه وأصوله، والتحريف في التاريخ الإسلامي، والطعن في اللغة العربية وأهلها، وكل ما يتعلق بثوابت هذا الدين الحنيف ومحكماته.⁴

وكانت المعضلة الكبرى والنكبة العظمى توجيه الطعن إلى القرآن الكريم بحيث أنه مصدر أساسي في الإسلام، ومن أبرز روادهم الذين يركّزون على دراسة القرآن هم نصر حامد أبو زيد (ت. 2010)، ومحمد أركون (ت. 2010)، محمد

¹ الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1998)، 75-88.

² قال يوسف القرضاوي عن الغرب: "إن الغرب له دينه ولنا ديننا، ولن ندع ديننا لدين الغرب أبد الدهر. إن الغرب له حضارته وتراثه وفكره وقيمه... أن قوانين الغرب وأنظمتها التشريعية مبنية على فلسفته في الحياة، ونظرته العامة إلى الوجود، وإلى الله والإنسان، وفكرته عن الدين والدنيا. وهو في ذلك كله مخالف لفلسفتنا وفكرتنا نحن المسلمين...". يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام: صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان (القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1998)، 151.

³ كتب الدكتور علي عبد الحليم محمود تعريفات عديدة، أحدها: الغزو الفكر هو أن تتبنى أمة من الأمم -وبخاصة الأمة الإسلامية- معتقدات وأفكارا لأمة أخرى من الأمم الكبيرة -وهي غير إسلامية دائما- دون نظر فاحص وتأمل دقيق لما يترتب على ذلك التبني من ضياع لحاضر الأمة الإسلامية في أي قطر من أقطارها وتبديد لمستقبلها، فضلا عما فيه من صرفها عن منهجها وكتابها وسنة رسولها. " ينظر: علي عبد الحليم محمود، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام (الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1981)، 9-8؛ وانظر محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ (القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، د.ت)، 259.

⁴ صالح بن محمد بن عمر المديجي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية) (الرياض: مجلة البيان، 1433)،

شحرور (ت. 2019). هؤلاء ادّعوا أنهم يسيرون بمنهج جديد في دراسة القرآن الكريم، لأن فهم القدماء للقرآن مثلاً قد يخالف ما فهم منه في عصرنا هذا، كما قال محمد شحرور: "وأنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال عبد الله بن عباس أو غيره، أريد أن أفهمه على أساس أنه نص موجه لي".⁵

ولهذا السبب فإننا لم نجد دراسة خاصة حول اتجاهات هؤلاء الثلاثة، بل وجدنا الدراسات المتعلقة بما على سبيل المثال "شبهات الحدائين حول أصول التفسير: عرض ونقد"،⁶ وأيضاً "القرآن في منظور محمد أحمد خليف الله، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي،⁷ ومحمد شحرور في سياق حركة القرآنيين وتفسيره للقرآن".⁸

منهج الدراسة

للحصول على الحقائق العلمية استخدمت منهجين، هما: المنهج الوصفي، وهو طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي يتم التوصل إليها على أشكال رقمية معبرة يمكن تفسيرها. الثاني، المنهج الاستقرائي، وهو عملية ملاحظة الظواهر وجمع البيانات منها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية.⁹

1. المبحث الأول: تعريف الليبرالية

إن كلمة "ليبرالية" وتعريفها بالحقيقة لم تنشأ من الحضارة الإسلامية، بل هي تولد من رحم الحضارة الغربية، وأول من استعمل هذا اللفظ هو الحزب الإسباني في 1810 الذي أراد أن يدخل إسبانيا البرلمانية في الطراز الانكليزي.¹⁰

حاول كثير من المثقفين والمفكرين أن يعرفوا الليبرالية في كتبهم ومعاجمهم وموسوعاتهم لكنهم اعترفوا بصعوبة تحديد تعريفها، كما قال برتراند راسل (ت. 1970): "تسمية الليبرالية أقرب إلى الغموض، يستطیع المرء أن يدرك في ثناياها

⁵ محمد شحرور، "إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته"، *قراءات معاصرة في النص القرآني* (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، 36.

⁶ مجلة علمية للباحثين مناع نجوى وهشام شوقي، كتب فيها فكر مصطفى بوهندي ومحمد شحرور وجمال البنا. إنها لم تشمل على فكر محمد أركون ونصر حامد أبو زيد. (مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 55، سنة 2021)

⁷ عنوان رسالة الماجستير في الدراسات الإسلامية لحسن حسين إسلام بجامعة كهرامان مارش سوتجو إمام تركيا عام 2023. إن هذه الرسالة لم تشمل على فكر محمد شحرور.

⁸ رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية لأونال كيار بجامعة أماشا بتركيا عام 2022، وهي لم تشمل على فكر محمد أركون ونصر حامد.

⁹ محمد سرحان علي المحمودي، *مناهج البحث* (صنعاء: دار الكتب، 2015)، 46 و73. وينظر أيضاً: Alrawashdeh, Ziyad, "Çağdaş Kur'an Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 34 (2016), 115-138.

¹⁰ أندريه لالاند، "الليبرالية"، *موسوعة لالاند الفلسفية* (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، 76/2.

عددا من السمات المتميزة".¹¹ كذلك رولند ستروميرج (ت. 2004 م) يقول: "والحق أن كلمة الليبرالية مصطلح عريض وغامض، شأنه في ذلك شأن مصطلح الرومانسية، ولا يزال حتى يومنا هذا على حالة من الغموض والإبهام".¹²

من الجانب اللغوي، إن كلمة "الليبرالية" من اللغة اللاتينية: ليبر (liber) بمعنى الحرّ، ضد العبد،¹³ أو (liberty) في الإنجليزية أو (liberte) في الفرنسية معناها "الحرية"، فهي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم.¹⁴

أما تعريف الليبرالية من الجانب الاصطلاحي هي: "مذهب يركز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي)".¹⁵

أما موسوعة لالاند فكتبت أنها: "مذهب سياسي يرى أن الإجماع الديني ليس شرطا لازما، ضروريا لتنظيم اجتماعي جيد، ويطالب بـ"حرية الفكر" لكل المواطنين".¹⁶ وذكر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة أنها: "مذهب سياسي فلسفي يقرر حرية الاعتقاد والرأي، وأنه ليس من الضروري أن يكون الناس على دين واحد كي ينصلح النظام الاجتماعي".¹⁷

ولهذا يرى هذا المذهب أن استقلال الفرد وحرية أساسه الذي يقام عليه، ويكون هذا الفرد حرا في أن يفعل ما يشاء، ويقول ما يشاء، ويعتقد ما يشاء، ويحكم بما يشاء، لذلك فإن حرية الفرد تصير هدفا وغاية يلزم تحقيقها، حتى يكون الإنسان عند الليبراليين إله نفسه وعابد هواه.

¹¹ برتراند راسل، حكمة الغرب، مترجم فؤاد زكريا (كويت: عالم المعرفة، 1983)، 103/2.

¹² رولند ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني (القاهرة: دار القارئ العربي، 1994)، 337؛ وانظر: عبد الرحمن صمايل السلمي، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2009)، 16-17.

¹³ جون سيمبسون وخلافه، "Liberalism" قاموس أكسفورد (لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، د.ت)، 471؛ وانظر أيضا: P.G.W. Glare، "Liber"، قاموس أكسفورد اللاتيني (لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، 1968)، 1023؛ وعبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، 713.

¹⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 461/1.

¹⁵ معن زيادة (تحقيق)، الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، 1155.

¹⁶ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند"، 726. وهو استنبط أن تعريف الليبرالية ملتبسة، يقول: "نرى من خلال التعريفات السابقة مدى التباس هذا اللفظ".¹⁶

¹⁷ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، 774.

بالجملة، الليبرالية هي مذهب يركز على أهمية الفرد وحريةته وكذلك التخلص من جميع القيود الخارجية حتى يصبح الفرد حراً تماماً بعقله في التعامل مع النص والتراث.

2. المبحث الثالث: الليبرالية في العالم العربي

إذا تكلمنا على تاريخ انتشار الليبرالية في العالم العربي، فإننا نجد أن بداية ظهورها كان عن طريق مصر وذلك بمجيء نابليون بونابرت في عام 1798، واختار مصر لأنها بلد مثالي من ناحية العلم، والثقافة، والتاريخ وغيرها، كما لها موضع هام منذ القديم في التجارة لمناجر الشرق والغرب حتى يقال "الطريق السلطاني"¹⁸.

لم يكن نابليون يحمل مجرد الجيوش مع الأسلحة في أيديهم، بل يحملون القيم الغربية وفكرتها وفلسفتها وثقافتها إلى العالم العربي، والتي تمت مساعدتها من خلال وسائل الطباعة، وحركة الترجمة، والصحافة، ثم أكملت في سبيل التعليم من أجل نشر العناصر.

لذلك منذ هذه الفترة بدأ التغريب الذي كان نقطة البداية في مواجهة المسلمين والتحديات المعاصرة الخطيرة، ومن هنا انتشرت إلى بقية البلدان، وهذا التغريب يهدف إلى الإسقاط على الأصول الأساسية للدين الإسلامي بطريق إدخال المفاهيم الغربية وعناصرها عليها حتى يكون صاحبها من المفهوم الغربي المسيحي بل منصهر في هذا المفهوم؛ والليبرالية جزء من هذه المفاهيم.

2.1. العوامل التي ساعدت على نشر الليبرالية في العالم الإسلامي

هناك عوامل ساعدت على نشر الليبرالية في العالم الإسلامي بشكل عام وهي مختلفة لكنها ترتبط ببعضها البعض، ونقسّم هذه العوامل إلى خارجية وداخلية؛ أما الخارجية فيما يلي:

2.1.1. العلاقات التعاونية بين الاستعمار والاستشراق والتبشير

إذا لاحظنا حركة نشر الفكر التغريبي - أي الليبرالية بشكل خاص - نجد أنها مؤيدة بثلاث فرق، هي: مستشرقون، ومبشرون، كذلك مستعمرون.¹⁹ لقد تعاونت هذه الثلاث بجعل بعضها لبعض شريكاً في توجيه دعوتهم، وكان هدف هذا التعاون هو القيام على دراسة ثقافات المجتمع المستعمر وعاداته، ومن ثم التأثير في أفكاره واستبدالها بثقافات الغرب.

¹⁸ أحمد حافظ عوض، نابليون بونابرت في مصر (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 70.

¹⁹ لقد تكلم عدد من المؤلفين على هذا الأمر، سنذكر بعضهم: عبد الرحمن حسن حينكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوابيها: الاستشراق - التبشير - الاستعمار (دمشق: دار القلم، 2000)؛ عبد المتعال الجبري، الاستشراق وجه الاستعمار الفكري (القاهرة: مكتبة وهبة، 1995)؛ أحمد هويدي - مازن مطبقاني - محسن سويسبي - محمد المليجي، دليل الاستشراق والتصوير والدراسات الحضارية (المدينة المنورة: الإدارة العامة

كان المبشرون لهم دور كبير في هذه الحركات الليبرالية، أكد ذلك المبشر الأمريكي صامويل زويمر أمام المبشرين في مؤتمر القدس عام 1935 م، ومن النقط الجوهرية من خطبته : مهمة التبشير بإخراج المسلمين من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله خصوصا إخراج شبابهم وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقا لما أراد له الاستعمار لا يهتمّ بالعطاءم ويجب الراحة والكسل ولا يصرف همّه في دنياه إلا في الشهوات.²⁰

كان سبب ظهور هذا الحقد الخفي أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يتحدّى انتشار المسيحية، ولذا طالب بابا الكنيسة الكاثوليكية يوحنا بولس الثاني (1920-2005) الولايات المتحدة الأمريكية بدعم بلد مالي-إفريقيا لكي يضعف التبشير لوجود التزايد في الإقبال على الإسلام.²¹

وهذا التخطيط البارز من حركة التبشير تقوّي بمعاونة المستشرقين في كل الأبحاث والدراسات كما صرح به صاحب كتاب "الاستشراق" إدوارد سعيد، بأن الدراسات والأبحاث التي قام بها المستشرقون لم تكن مجرد دراسة علمية بحثية بل يستفاد منها لمصالح المبشرين المسيحيين والمستعمرين الغربيين.²²

وقد نصح المستشرق الهولندي سنوك هرجرونجه (1857-1936) البلدان الأوروبية التي احتلت بعض البلدان الإسلامية ومنها إندونيسيا ببذل جهودهم في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية العصرية بأنهما ضدان لا يجتمعان فلا بد من رفع أحدهما،²³ وهو الذي نصح الحكومة الاستعمارية الهولندية بأن تسعى إلى فصل الإندونيسيين عن دينهم بالتدرج والابتعاد عن الجوانب السياسية والاجتماعية، وجعلهم متعصبين لعاداتهم وأعرافهم كي يهجرُوا الإسلام وأحكام الشريعة من أنفسهم.

ولكن في القرن العشرين، كان التخطيط بالتنظيم الزائد والترتيب الجيد من المؤسسات الغربية، ومنها مؤسسة راند. ولذا سنتكلم على هذه المؤسسة التي لها تأثير كبير في تشكيل الاستراتيجيات الغربية في هذا القرن.

للتقافة والنشر، 2001)؛ د. مصطفى خالدي - د. عمرو فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1953) ونحو ذلك.

²⁰ علي جريشة، الاتهامات الفكرية المعاصرة (القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1990)، 27.

²¹ نقله شوقي أبو خليل من مجلة "صحيفة نيويورك تايمز الدولية"، في كتابه الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ينظر: شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 11.

²² إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مترجم محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006) 44-46.

²³ نقله عبد الرحمن عميرة في كتابه: عبد الرحمن عميرة، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق (بيروت: دار الجيل، 1999)،

2.1.2. مؤسسة راند

في أوائل القرن العشرين، جاءت الحركة من مؤسسة راند²⁴ خاصة بعد واقعة سقوط برج مركز التجارة العالمية (WTC) تاريخ 11 سبتمبر سنة 2001، وهي تعمل على تحسين السياسات واتخاذ القرارات من خلال البحث والتحليل لحساب الدولة الأمريكية، لذلك أصبحت من أشهر مؤسسات البحث والتطوير الأمريكية المعروفة باسم "مراكز الفكر"، ومما يجعلها ذات أهمية عظيمة هي قدرتها في التأثير في صنّاع القرار الأمريكي مثل مجلسي الشيوخ والنواب في الولايات المتحدة الأمريكية.²⁵

وكان من أهداف هذه المؤسسة طرح أفكار جديدة للتعامل مع المسلمين وابعادهم عن القرآن وأحكام شريعتهم وعن دينهم بشكل عام كما نصّ على ذلك في مؤلفات الباحثين في هذه المؤسسة الأمريكية، منهم الباحثة شيريل بينارد Cheryl Benard.²⁶

تقول شيريل في توطئة كتاب "الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد الاستراتيجية": "للولويات المتحدة (الأمريكية) أهداف ثلاثة تتعلق بالإسلام المسيّس: فهي تريد أولاً منع انتشار التطرّف والعنف. ولتحقيق هذا الهدف لا بد من تحاشي ترك أي انطباعٍ يشير إلى "عداء" الولايات المتحدة للإسلام؛ وهو الهدف الثاني. أما الثالث، فيجب على الولايات المتحدة إيجاد سبيلٍ على المدى الطويل؛ تُمكنها من التحكم في الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأكثر عمقاً، والتي تُغذي التطرّف الإسلامي، فضلاً عن دعم التنمية والتحول الديمقراطي".²⁷

كما قالت في موضع آخر: "وهناك مؤشرات واضحة على أن التغيير في الإسلام أمرٌ مستطاعٌ، بل قد وقع فعلاً، وعلى مدار التاريخ؛ حالات ابتعاد ضخمةٌ وصريحةٌ عن أحكام القرآن".²⁸

ثم لإنجاح تلك الاستراتيجيات، قسّمت شيريل بينارد المسلمين إلى أربع طوائف، وهم **الأصوليون** الذين يرفضون القيم الديمقراطية والليبرالية والثقافة الغربية المعاصرة، و**التقليديون** الذين يريدون مجتمعاً محافظاً، ويتشككون في الحداثة

²⁴ هذه المؤسسة تمثل نسخة محدثة عن مؤسسة الاستشراق التقليدية. للمزيد ينظر: محمد عبد مرزوك بشير، "مؤسسة (راند - RAND) الأمريكية ودورها في حركة الاستشراق" 36/14 (2024)، 1278-1248.

²⁵ عبد الله المدفري، مركز الاستشراق الأمريكي الجديد (القاهرة: مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت)، 11.

²⁶ شيريل بينارد/ Cheryl Benard (1953): كاتبة نسوية وباحثة بدراسة الشرق الأوسط، عالمة الاجتماع اليهودية من كبار المحللين في مؤسسة راند عام 2009، تخرّجت في الجامعة الأمريكية ببيروت ونالت دكتوراة من جامعة فيينا. وهي زوجة زلماي خليل زاد المبعوث الأمريكي السابق للأمم المتحدة وسفيرها في كل من أفغانستان والعراق. انظر أوائل صفحة كتاب بناء شبكات الاعتدال الإسلامي: شيريل بينارد وآخرون، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، çev. إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير للنشر، 2015).

²⁷ شيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء، ترجمة إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير للنشر، 2013)، 11.

²⁸ شيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني، 75.

والإبداع والتطور، والحدائثيون الذين يريدون أن يصبح العالم الإسلامي جزءاً من الحدائث العالمية وأن يتم تحديث الإسلام وتقويمه ليواكب العصر، والعلمانيون الذين يريدون أن يقبل العالم الإسلامي انفصال الدين عن الدولة كما هو الحال في الديمقراطيات الصناعية الغربية مع قصر الدين على المجال الخاص.²⁹

شيريل ترى أن التعاون بين الطائفة الأولى والثانية مستحيل بل يمكن التكييف لكل منهما عن طريق إغراء العداوة بينهما والتحرش بينهما أو دعم التقليديين ضد الأصوليين. أما الطائفة الثالثة والرابعة فهؤلاء مدافعون عن الحدائث والقيّم الغربية وثقافتها فيجب عليهم دعم الشركاء المحتملون من الحدائثيين والليبراليين والعلمانيين دعماً كاملاً من كل الجهات.³⁰ قد ذكر عدد من أسماء الليبراليين في هذا الكتاب منهم محمد شحرور وغيره،³¹ ورغم أن محمد أركون ونصر حامد غير مذكورين في هذا الكتاب ولكن البلدان الغربية فتحت لهما أبواباً واسعة للتعليم والتدريس في جامعاتهم رعاية لنشر الأفكار المنحرفة والمفاهيم المبتدعة.

أما العوامل الداخلية، فأهمها: ضعف العقيدة، العلم الناقص بأمور الدين، ضعف الهوية الإسلامية، ظهور المتشددين والمكفرين، والدعوة من المتعزّين ونحو ذلك. هذه العوامل هي التي ساعدت على انتشار الليبرالية في العالم الإسلامي حتى جعلت المسلمين يقبلون هذه الليبرالية.

3. المبحث الرابع: مناهج بعض دعاة الليبراليين العرب في دراسة القرآن

بعد أن اطلعنا على مؤلفاتهم والكتب المتعلقة بها، وجدنا هذه المناهج:

3.1. منهج التشكيك والطمع

لقد استخدم الليبراليون هذا المنهج في كثيرٍ من مباحثهم، ذلك أنهم افترضوا الافتراضات الوحشية منذ البداية فهي تحرير قيود السلطة وأغلالها. بمعنى آخر، هي دعوة للتحرر من السيطرة والقيود التي تفرضها السلطات المختلفة، سواء كانت دينية، سياسية، اجتماعية، أو اقتصادية. الهدف هو تحقيق الحرية والاستقلالية للأفراد أو المجتمعات من أي نوع من أنواع القمع أو السيطرة. ومن أجل ذلك هؤلاء يحاولون تشويه الدين ورجاله في سبيل الأنبياء والعلماء الصالحين الذين كذبوا المسلمين حسب نظرهم. لأنهم يعتقدون أن هؤلاء العلماء والأنبياء قد قيدوا المسلمين وأعاقوا تقدمهم. بعبارة أخرى، يرون أن الدين ورجاله هم السبب في تأخر المسلمين، ويحاولون تشويه سمعتهم.

²⁹ شيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء، 14.

³⁰ شيريل بينارد وآخرون، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، 112-116 و170.

³¹ بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني، 75-77.

وهذا كصنيع محمد أركون في دعواه بأن مفهوم الوحي الذي يوجد في تراثنا غير واضح وملتبس، يقول: "...ونحن نعلم أن مفهوم الوحي، كان قد بُسِطَ ووضِّقَ وحُطَّ من قدره، ثم أخيراً هُجر من قبل العقل العلمي المستنير وتُرك لـ"مسيّري أمور التقديس"³² أي لرجال الدين في كل طائفة أو ملة. ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحج المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهريّة، أو الفيلولوجية، التاريخية، الوضعية، العلمية، إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوسع بكثير. إنني أزحجها إلى إطار الأشكلة التعددية³³ والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يُفكِّكْ بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفة مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي." 34

بعد الطعن في الوحي توجه أركون إلى الطعن في النبوة بالزعم أنها من إنتاج الرجال العظام لأنهم يقودون البشر ويحركون التاريخ، أخيراً يرى أن النبي كشخص ملهم راء أو رؤيوي حكيم وصاحب خيال وثأب وما إلى ذلك.³⁵

كما أساء نصر حامد أبو زيد للأنبيا عليهم الصلاة والسلام بالادعاء أن الفرق بين الأنبياء والشعراء والعارفين هو مجرد درجة "مخيلة"، وتفسير النبوة يعتمد على مفهوم الخيال أو الانتقال من عالم البشر إلى الملائكة كان يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء.³⁶

أما المهندس محمد شحورر حاول الإلتفاف من أهلية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في تأويل القرآن، وزعم أن تأويل القرآن غير ممكن أن يفعله إلا الله وذلك لأنه يفتقر إلى من يعلم الحقيقة المطلقة، لذا لا يوجد أي شخص في هذه الدرجة لأن معرفة الناس وعلمهم نسبي؛ فالرسول كذلك، وهو صلى الله عليه وسلم لم يؤوّل القرآن وأن القرآن كان أمانةً تلقاها وأداها للناس دون تأويل، بل إنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم.

³² "كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر هو الذي اخترع مصطلح مسيّرّي أمور التقديس أو المشرفين على شؤون التقديس، ويقصد بهم رجال الدين النصراني. وفيبر يتحدث عن الدين كظاهرة سوسولوجية، أي منتشرة في الشعب ومهيمنة على عقله" لتعليق المترجم هاشم صالح ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، في هامش الصحيفة 27.

³³ "الأشكلة تعني جعل الشيء إشكالياً بعد أن كان يبدو بديهياً أو تحصيل حاصل. فالوحي مثلاً، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع نحفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالاً، ثم يجيء أركون لكي يوشكله أي لكي يجعله إشكالياً، ويقدم عنه صورة جديدة تماماً" لتعليق المترجم هاشم صالح ينظر أيضاً: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، في هامش الصحيفة 28.

³⁴ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2005)، 27.

³⁵ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 84.

³⁶ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، 49.

وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قادراً على التأويل حسب نظر شحور، فتأويله صحيحاً لزمانه فقط؛ و إذا كان تأويله صحيحاً لجميع العصور فسوف يتسبب ذلك بإشكاليات عدة منها فقد القرآن إعجازه،³⁷ لا سمح الله أو حاشا.

بالجملة، إن الليبراليين استخدموا منهج الطعن لتشويه الموضوعات الأصولية ولتشكيك في المسائل الأساسية في الإسلام، وأيضاً لإسقاط درجة الأنبياء عموماً وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم خصوصاً لأنه حامل الرسالة ومبلغ الوحي.

3.2. منهج الأنسنة

مصطلح "الأنسنة" يأتي من الترجمة للمصطلح الفرنسي Humanisme وهو مشتق من اللغة اللاتينية من كلمة Humanitas معناها: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بما يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات".³⁸

ارتبط هذا الاصطلاح بالمصطلحات الدينية في عصر التنوير خلال القرن الخامس عشر والسادس عشر على مارتن لوتر (ت. 1546)، هو الذي أعلن حرية الإيمان وردّ فكرة التوسط بين الإنسان وبين الله لأن كل مسيحي هو قسّيس لنفسه أو باباً لنفسه. نرى ذلك من دعوة أيراسم (ت. 1536)³⁹ الذي دعا إلى حرية الإنسان وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، أي أن يصلح بين الفلسفة اليونانية وبين المسيحية دون اختلاط بعضهما البعض.⁴⁰ فالأنسنة أو الإنسانية التي تتبلور في الفكر الغربي هي التمييز بين القوة الإلهية والإنسانية بل الإنسان يقدر تماماً على تجسيد إرادة الإله على الأرض بالاعتماد على العقل والحواس.

³⁷ محمد شحور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990)، 60-61.

³⁸ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، 71.

³⁹ ديزيديروس أيراسموس/Desiderius Erasmus (1466-1536) فيلسوف ولاهوتي هولندي، يُعتبر أبرز وجوه الحركة الإنسانية المسيحية Humanisme في عصره، قاوم الاستبداد والتعصب المذهبي المسيحي، وأيد حركة الإصلاح الديني ثم عارضها. انظر: منير البعلبكي، موسوعة أعلام المورد (بيروت: دار العلم للملايين، 1991)، 79.

⁴⁰ أندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة رندة بعث (دمشق: دار المدى، 2005)، 66؛ وانظر: كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر أركون (الرباط: دار الأمان، 2011)، 56.

وعندما دخل هذا المصطلح في العالم العربي الحديث⁴¹ وصار متعاملاً بالدراسة الإسلامية أو القرآنية خاصة فيكون المراد بالأنسنة هنا: "رفع عائق القدسية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس".⁴²

لقد أشار ذلك نصر حامد أبو زيد بقوله: "...ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات...".⁴³

قام الليبراليون باستخدام هذا المنهج بصورة نقل كل ما يتعلق بالقرآن إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية، وهي: حذف عبارات التعظيم، ثم استبدالها بمصطلحات جديدة، والتمييز بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي.⁴⁴

ذهب الليبراليون إلى التقليل من شأن العبارات التي استخدمها المؤمنون عموماً مثل عبارة "القرآن المبين" أو "القرآن الكريم" أو الآيات الكريمة" أو "قال الله تعالى" أو "صدق الله العظيم" وما إلى ذلك، يزعمون أن هذه كلها عبارات قدسية مسيطرة وهي التي أغلقت أبواب المناقشة.

وقد جاء محمد أركون بأمثلته، فقال: "وهناك فرائض شعائرية دقيقة ينبغي على كل مسلم القيام بها قبل أن يمسك المصحف بيديه لكي يتلو بصوت مسموع أو يقرأ بشكل صامت كل النص أو جزءاً منه، وينبغي أن تسبق أي استشهاد به عبارة "قال تعالى"، وينبغي أن تنتهي بعبارة "صدق الله العظيم"،⁴⁵ كأن مثل ذلك القول يشير إلى قدسية التعبيرات أو الألفاظ التي تأتي بعد ذلك.

أما شحور فهو يريد حذف عبارة "قال الله" لأنها ليست آيات الرسالة أو الأحكام، لأنه لو جاءت بهذه الصيغة "قال الله صلوا" أو قال الله صوموا"...فهذا يعني أن الصلاة والصوم حقيقة موضوعية موجودة خارج الوعي، ولأصبحت الصلاة والصوم ناموساً لا يمكن مخالفته.⁴⁶

⁴¹ دخل مصطلح "الأنسنة أو النزعة الإنسانية" في أواخر القرن العشرين، والذي اعترف بهذا المصطلح هو محمد أركون، يرجع إلى رسالته الدكتوراه سنة 1968 التي ترجمها هاشم صالح بعنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكوبه والتوحيدي". انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر أركون، 60.

⁴² طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (المغرب، 2006)، 178.

⁴³ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، 15.

⁴⁴ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 178-179.

⁴⁵ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 12.

⁴⁶ محمد شحور، الكتاب والقرآن، 78.

وفي موضع آخر يردّ شعور قول الأئمة في استنباطهم للأحكام كقولهم "هكذا أجمع العلماء" أو "هكذا قال الجمهور" أو بأي شيء قاله العلماء ويُعتبر أنها غير مفيدة لأن القرآن - حسب تفريقه بين الكتاب والقرآن - كتاب للوجود المادي والتاريخي لذا لا ينطبق عليه تلك العبارات بل يرجع إلى نتائج البحث العلمي المعاصر.⁴⁷

ومن ثم يقترح مصطلحات أو عبارات جديدة تحل محل العبارات القديمة، كما فعل محمد أركون بتبديل عبارة "الخطاب الإلهي" بـ "الخطاب النبوي"، لأن ذلك يناسب الكتب المقدسة كالقرآن والأنجيل ولا تعريفات لاهوتية عقائدية.⁴⁸

أما نصر حامد فادعى أن التفسير جعل النص محوّلاً من الخطاب الإلهي إلى الخطاب النبوي، كما يقول إن النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل،⁴⁹ أو من نص مقدس إلى نص إنساني.

ثم ميّز هؤلاء الليبراليون بعض العبارات المتوفرة حول الخطاب الإلهي، مثل: التفریق بين "القرآن" و"الكتاب"، أو التفریق بين "الوحي" و"المصحف" كما يفرّقون بين "القرآن" و"المصحف"، وبين "الوحي في اللوح المحفوظ" و"الوحي في اللسان العربي" وما إلى ذلك.

كما يشير محمد أركون إلى التفریق بين المصحف والقرآن، في نظره أن المصحف ليس قرآناً بل هو مجرد كتاب مادي سُجّل فيه الخطاب القرآني والذي يتركب من صفحات كثيرة مع خطه المعروف والمشهور ونحن نتمسكه كل يوم وساعة.⁵⁰

أما محمد شحرور يقف على التمييز بين الكتاب والقرآن، فالقرآن شيء والكتاب شيء آخر، وعطفهما للتغاير، كأن نقول جاء أحمد وسعيد، واعتقد أنهما غير متساويين.⁵¹

نرى بين أركون وشحرور تشابهاً في الفكرة إلا أن أسماء القرآن متفرقة بعضها عن البعض، وهذا التفریق يهدف إلى تنقيص مقام واحد منها ثم جاء بفكرة المساواة بين القرآن والنص العادي.

47 محمد شحرور، الكتاب والقرآن، 91.

48 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 5.

49 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (القاهرة: سينا للنشر، 1994)، 126.

50 محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت)، 77.

51 محمد شحرور، الكتاب والقرآن 56-57. وسيأتي بيان التمييز بينهما في "منهج إنكار الترادف" إن شاء الله تعالى.

لذلك الأهمّ من كل ذلك عندهم هو خلع قدسية القرآن حتى يصبح موضوعاً للنقد من أي مجال من العلوم، هذا كما أشار محمد أركون في قوله: "نحن نريد للقرآن المتوسّل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحرّيات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانتروبولوجية والتبولوجية والفلسفة. نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نفضة ثقافية عقلية وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها".⁵²

بعد ملاحظة الأقوال السابقة، نرى أن النص القرآني في نظر الليبراليين نص مقدس ولذلك رغبوا في نزع هذه القدسية عنه حتى ينزل إلى مرتبة أرضية إنسانية، وهذا التنفيذ محتاج إليه بالضرورة كي يكون النص نصاً أرضياً ويسهل على الإنسان فهمه؛ ومن ثم يتشجع الناس لإعادة قراءة النص بإنسانيته لأجل فهمه من الجانب اللغوي، أو الثقافي، أو الفقهي.

3.3. منهج التاريخيّة

مصطلح "التاريخية" أصلها منقول من ترجمة الكلمة الغربية، مثل اللغة الإنجليزية *Historicism*، أدخل هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي في القرن الثامن عشر، وذلك على يد فيكو (1668-1744) وهو مؤسس لهذا المجال،⁵³ إذ إنه ذكر بأن البشر هم صانعو التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وأن الدين المسيحي هو وحده الموحى به إلهياً، وما عداه فهو من صنع البشر.⁵⁴

وبالتالي جاء الأب ماري دومينيك شينو (ت. 1990) الذي له دور كبير في تجديد اللاهوت المسيحي لكي يتناسب مع روح العصر الحديث، إذ يقول: "التدين الصحيح هو أن نفهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن، بمعنى أنه لا يمكنك أن تؤمن اليوم أو أن تعيش الإيمان على طريقة العصور الوسطى مثلاً، فالظروف تغيرت والعصور تغيرت أيضاً، وبالتالي فنحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية وإكراهية، أو شكلائية شعائرية، من إيمان العصور السابقة".⁵⁵

⁵² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987)، 246.

⁵³ وأكد هيجل (1770-1831) بأنه دخل فيه وصار جزءاً من الفلسفة، بحجة أنه أقرب إلى التحليل وبيان الأسباب. ينظر: مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة المطابع الأميرة، 1983)، 36.

⁵⁴ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 44-48.

⁵⁵ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 52.

بالجملة، إن التاريخية هي نظرية تقرر أن الحوادث أو القوانين الموجودة تتصف بالوسط التاريخي، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي وتعمم ذلك على النصوص الإلهية.⁵⁶

دعا الليبراليون إلى تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم وعلومه بهدف أن يكون القرآن مرتبطاً بالظروف التاريخية والواقعية، كما أشار نصر حامد أبو زيد إلى ذلك بقوله: "إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركةً من واقع حيّ متطوّر، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص"،⁵⁷ ويقول أيضاً في موضع آخر: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً".⁵⁸

أكد محمد أركون على ذلك بقوله: "ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته. وعندئذ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومهم، أو نظرياته وأيديولوجياته. فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء... القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا: كالحياة والموت والآخرة..."⁵⁹

رأي بعض الليبراليين أن مقاصد الوحي وحكمته محور مهمّ في فهم النصوص، وأشار نصر حامد أبو زيد أن البحث عن "المقصد" من خلال العرض والمتغير هو الكفيل بتقديم ثراء مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي. ذلك أنه مع تغير الظروف والملايسات والأحوال... نحتاج إلى قراءة جديدة، تنطلق من أساس ثابت هو "المقصد" الجوهري للشريعة".⁶⁰

كما أن الليبراليين رأوا اختصاص النص بأسباب نزوله ومعناه محدود بتلك الظروف، ولذا اعتبروا أن أسباب النزول من أهم الموضوعات لأنها تدل على علاقة النص بالواقع، كما ادعى نصر حامد أن الآيات القرآنية التي نزلت بدون أسباب نزولها قليلة جداً.⁶¹

⁵⁶ محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، (القاهرة: مؤسسة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، 7.

⁵⁷ أبو زيد، مفهوم النص، 24.

⁵⁸ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 13.

⁵⁹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المترجم: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، دون السنة)، 285-286.

⁶⁰ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة من خطاب المرأة، ط. 3، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004)، 69.

⁶¹ أبو زيد، مفهوم النص، 97.

أما محمد شحرور فيدعي أن أسباب النزول لآيات الأحكام فقط وتوجد في الكتاب لا في القرآن حتى أنه يكتب صريحاً في الفصل الخاص بعنوان "أسباب النزول هي للأحكام ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب النزول"،⁶² طبعاً هذا الادعاء من نتائج تمييزه بين الكتاب والقرآن وأتخما متفرقان تماماً.

رأى الليبراليون أن الواقع مصدر مهم في فهم النصوص، ولذا كانت القاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" متعارضة مع طبيعة العلاقة بين النص والواقع كما زعم نصر حامد أبو زيد، وهو رأى أن خطورة هذه القاعدة هي صعوبة التسليم بنتائج الفكر الديني، بل أخطرها أنها تؤدي إلى إخلال حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في الطعام والشراب، وكذلك تؤدي إلى تحديد الأحكام ذاتها.⁶³

أما شحرور فيرى أن تأويل القرآن متحرك ومستمر على حسب ظروف الإنسان وحاجته في عصر ما على الرغم من ثبات صيغته، وفي موضع آخر صرح شحرور أنه أفهم وأفقه من الصحابة في فهم الكتاب لأن الصحابة لا يعرفون شيئاً عن المشاكل المعاصرة المختلفة بل فهموا حسب ظروف ذلك القرن.⁶⁴

بالجملة، استخدم الليبراليون هذا المنهج التاريخي في تعاملهم مع النص القرآني لأنه يوافق رغبتهم في إخضاع النص القرآني للتاريخية والظروف المعينة وذلك من أجل تحرر القواعد الأصولية الثابتة التي قررها جمهور العلماء.

3.4. منهج إنكار الترادف في كتاب "الكتاب والقرآن"

من الجانب اللغوي، كلمة "ترادف" مأخوذة من أصلها المجرد "ردف" بمعنى: تبعه، و "الرذف": ما تبع الشيء، و "ترادف الشيء" أي تبع بعضه بعضاً، أما الترادف هو "التتابع، أو تتابع شيء خلف شيء".⁶⁵ وقد استخدم أهل اللغة كلمة "الترادف" في ذكر الألفاظ التي تطلق على شيء واحد، مثل: السيف، والباتر، والصارم.

أما الجانب الاصطلاحي، فقد عرف الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ) الترادف بأنه: "عبارة عن الاتحاد في المفهوم"،⁶⁶ كما ذكر أيضاً الإمام جلال الدين السيوطي (911 هـ) أن الترادف: إنما يكون من واضعين، وهو الأكثر

⁶² شحرور، الكتاب والقرآن، 92-93.

⁶³ أبو زيد، مفهوم النص، 105-107.

⁶⁴ شحرور، الكتاب والقرآن، 565 و 566.

⁶⁵ ابن المنظور، لسان العرب، 9/114-115.

⁶⁶ علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د.ت.)، 51.

بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويختفي الوضعان.⁶⁷

بذلك نعلم أن الترادف هو تعدد الأسماء للمسمى الواحد بوقوع الألفاظ على المعنى الواحد، فالصارم والمهتد حسب المثال السابق؛ أنهما دلّا على شيء واحد باعتبار الصفتين، ويصير ذلك واضحا بعد أن نفتح المعاجم ومنها لسان العرب مثلا، ثم نبحث عن معنى لهاتين الكلمتين فنجد أن الصارم بمعنى: السيف القاطع،⁶⁸ أما "المهتد" بمعنى: السيف المطبوع من حديد الهتد،⁶⁹ فنعلم أن الذات واحدة لكن الألفاظ مختلفة مع خصوصيتها.

لكن في عصرنا، جاء منهج إنكار الترادف من المهندس السوري محمد شحرور لأنه يعتقد "أن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة".⁷⁰ وجعل هذا المنهج منهجا علميا لفهم النصوص القرآنية.⁷¹

ذكر محمد شحرور أن كلام الله المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يحتوي على قسمين: الكتاب المحكم، والثاني، القرآن. بيّن أن الكتاب المحكم ينسب لفظ الجلالة فيزعم شحرور أن الله علم عباده بمجموعة من الآيات المحكمات، كما أنّ هذا الكتاب يطلق على اسم "أم الكتاب"، قوله تعالى: ﴿مِنَ آيَاتِ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.⁷²

وصرح شحرور أن أم الكتاب والكتاب المحكم والآيات المحكمات خاضعة للتطور والتدرج وللناسخ والمنسوخ ولا تحمل صفة الأزلية،⁷³ كما أكد أيضاً على أن أم الكتاب هي الكتاب المحكم وهي رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وتشتمل على أمور العبادات والحدود والتعليمات والفرقان "الصراط المستقيم والحكمة"، وقواعد السلوك الإنساني في الحلال والحرام أي العبادات والمعاملات والأخلاق.⁷⁴

⁶⁷ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وغيره، ج. 1، (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)،

402.

⁶⁸ ابن المنظور، لسان العرب، 12/335.

⁶⁹ ابن المنظور، لسان العرب، 3/438.

⁷⁰ شحرور، الكتاب والقرآن، 47.

⁷¹ شحرور، الكتاب والقرآن، 131.

⁷² سورة آل عمران 7/3.

⁷³ شحرور، الكتاب والقرآن، 445.

⁷⁴ شحرور، الكتاب والقرآن، 213-216.

وبالتالي زعم شحور أن أم الكتاب تخضع للبحث المعرفي، يقول: "فتصبح أم الكتاب عبارة عن أمور خاضعة للبحث العلمي الموضوعي. فعلينا أن ننشئ معهد الصدق، ومعهد أبحاث برّ الوالدين... علماً بأن هذه الأمور تخضع للاجتهد "الفقه"⁷⁵.

بالجملة، إن الكتاب المحكم هو أم الكتاب وهو مجموعة الآيات المحكمات، ويقال آيات الرسالة، والآيات المحكمات هي مجموعة من الأحكام وقواعد السلوك الإنساني من العبادات والمعاملات وغيرها، والأحكام الموجودة في كتب الفقه قابلة للاجتهد وخاضعة للتطور والتدرج والتغيير.

وبحسب شحور القرآن يحتوي على الآيات المتشابهات، وهي نوعان من القوانين: القوانين العامة والجزئية. القوانين العامة: وهذه مخزنة في "اللوحة المحفوظة" وتتحكم في الوجود من بداية الخلق إلى نهاية الثواب والعقاب في الجنة والنار. أما القوانين الجزئية: هذه القوانين تتعلق بتصريف ظواهر الطبيعة وأحداث الإنسان بعد وقوعها، وتسمى "الإمام المبين". هذه القوانين كانت موجودة قبل أن تنزل وتُجعل عربية. التشابه في هذه الآيات يكمن في حركة المحتوى مع ثبات النص، ويتم فهمها بشكل نسبي بناءً على المعرفة المتاحة في العصر.⁷⁶

عرّف شحور الآيات المتشابهات بقوله "كتاب المتشابه (الآيات المتشابهات) هي مجموعة الحقائق التي أعطها الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت في معظمها غيبيات، أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الوحي، وتشكل كتاب النبوة، وفرقت بين "الحق والباطل"⁷⁷.

فالقرآن عند شحور يشمل الآيات المتشابهات وفي نفس الوقت هو نفسه نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه كله "أنباء عن حقائق"، وهو أيضاً السبع المثاني التي هي مطلق الحقيقة في صياغتها ونسبية الفهم من الناس (أي المطلق في المحتوى والنسبية في الفهم)، وهذه النسبية إما فلسفية أو علمية أو تاريخية أو مجردة.⁷⁸ لذلك أكد شحور على أن القرآن العظيم هو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والنبوة علوم، والسبع المثاني هي من النبوة وفيها علوم.

ثم رجّح شحور أن القرآن قابل للتأويل وليس التفسير، فيقول⁷⁹: إن القرآن يُؤوّل ولا يفسر، وإن كل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي.

⁷⁵ شحور، الكتاب والقرآن، 159.

⁷⁶ شحور، الكتاب والقرآن، 213.

⁷⁷ شحور، الكتاب والقرآن، 119.

⁷⁸ شحور، الكتاب والقرآن، 86.

⁷⁹ شحور، الكتاب والقرآن، 37.

هنا، قرر شحرور أن القرآن ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والسبع المثاني وآياتها هي الآيات المتشابهات كلها علوم، معنى ذلك أن هذه الآيات تسمح لأهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم أن يؤولوها اعتماداً على عقولهم بغض النظر هل هذا كفر أم لا؟⁸⁰، يقول شحرور: "إن ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم، إن هذا غير صحيح. إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء، (ثم ذكر سورة آل عمران: 7، وغيرها)"⁸⁰.

لذا أكد شحرور أنه لا يقتصر على قول العلماء بل يتقيد بقواعد البحث العلمي المعاصر من الناس حتى ولو كانوا غير ثقة لأن القرآن حقيقة موضوعية مادية وتاريخية.⁸¹ وهذا الرأي يخالف تماماً قواعد الأئمة ومنهجهم من أجل فتح باب التأويل إلى المهندسين والطبائعيين والفلاسفة وغيرهم من الكفار لأن الدكتور يرى أنهم أحق من العلماء الراسخين الذي بذلوا جهدهم لفهم القرآن ودفع الشبهات عنه.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن شحرور ينكر الترادف بين القرآن والكتاب وبين آيات الرسالة وآيات النبوة وبين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وبالجملة فإن ألفاظ القرآن غير مترادفة.

3.5. منهج اللسانيات

مصطلح "اللسانيات" أو linguistic مأخوذ من اللاتينية lingua بمعنى : لغة، هو من علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن المعروفة،⁸² واشتهر في الثقافة العربية أحياناً بما يسمى "علم اللغة"، أو "الألسنية"، وهو "العلم الذي يدرس اللغة دراسة علمية".⁸³ والمراد بالدراسة العلمية للغة هي "...دراسة الظاهرة الإنسانية المعروفة في المجتمعات البشرية باسم اللغة، بغض النظر عن كونها لغة قوم بعينها لها خصائصها الفردية التي تميزها عن سائر اللغات".⁸⁴ وذلك بهدف "الوصول إلى القوانين العامة التي تجري عليها اللغات وتصدق عليها جميعاً".⁸⁵

⁸⁰ شحرور، الكتاب والقرآن، 103-105.

⁸¹ شحرور، الكتاب والقرآن، 91.

⁸² لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، 740.

⁸³ نقل حلمي خليل تعريف كريستال دافيد "التعريف بعلم اللغة" بالإنجليزية في كتابه دراسات في فقه اللغة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993)، 49.

⁸⁴ خليل، دراسات في فقه اللغة، 52؛ وانظر أيضاً حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003)،

11.

⁸⁵ خليل، دراسات في فقه اللغة، 53.

أول من أسس هذا العلم هو العالم اللغوي "فرديناند دي سوسير"⁸⁶، حين يلقي محاضراته التي عقدت في جامعة جنيف - سويسرا، فقد شرح الفروق الجوهرية والمنهجية بين دراسة اللغة تاريخياً وموضوع علم اللغة ومبادئه. ومن النقاط المهمة من أفكاره هي أنه يفرق بين "اللغة" (Language) و"الكلام" (Speech)، فاللغة هي نظام اجتماعي ومستقل عن الفرد أما الكلام فهو الأداء الفردي للغة الذي يتحقق من خلال هذا النظام؛ وأيضاً اللغة نظام يتألف من مجموعة من العلامات اللغوية وهي عبارة عن صورة صوتية (الدال) تتحد مع تصور ذهني (المدلول)، فالدال تحت النظام المادي أما المدلول فضمن النظام الذهني؛ والعلاقات بين الدال والمدلول هي علاقة رمزية فعلم اللسانيات أو علم اللغة جزء من علم الرموز (semiology).⁸⁷

اعتمد الليبراليون العرب على هذه اللسانيات كما اعتمد نصر حامد أبو زيد نظرية دو سوسير سابقاً على أن الدال والمدلول يشير إلى العلامات اللغوية وهي تحيل إلى التصورات الذهنية وتدل على أن اللغة مرتبطة بالثقافة.⁸⁸ استدل نصر حامد على هذه النظرية بأن النصوص الموجودة لديها "كلام" لكنها تريد أن تُنطق من خلال "اللغة" أي النص القرآني، ومن ثم يدعي أن مقدرة القرآن الكريم لا ترجع إلى "طبيعة المتكلم به، أي الله عز وجل" بل إنما ترجع إلى مقدرة النص "القولية" التي هي نصّ موجه للناس في سياق الثقافة، وعلى هذا يقول بصراحة إن القرآن "منتج ثقافي".⁸⁹

نصر حامد يرى أن الألفاظ القرآنية مرتبطة بثقافة العرب فمن الممكن أن يستخدم قواعد اللغة الحديثة ولا مانع بذلك، وقد استنتج ذلك نصر حامد فقال: "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها آية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعنى أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة".⁹⁰

أما محمد أركون يأتي بفكرة العلاقة التبادلية بين اللفظ والتاريخ والفكر في البحث عن كيفية إنتاج المعنى واشتغال الخطاب في الحياة الاجتماعية، ولذا فرّق بين "الخطاب القرآني" الذي هو القرآن الكريم في عصر النبوة أو في فترة نزوله، وبين "النص القرآني" الذي هو القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي أمر بجمع المصحف.

⁸⁶ فرديناند دي سوسير / Ferdinand de Saussure (1858-1913). هو عالم لغوي ولد في جنيف/سويس، وهو مؤسس هذا العلم، وكان فاتح عهد جديد بالنسبة للدراسات اللسانية بوجه خاص والعلوم الإنسانية بوجه عام. انظر مقدمة الطباعة لكتاب فردناند "محاضرات في علم اللسان العام"، المترجم: عبد القادر قنيني، (المغرب: إفريقيا الشرق للطباعة، 1987)، 3؛ بيتر بوركارد وغيره، *أطلس الفلسفة*، المترجم: جورج كتورة، ط.1، (بيروت: المكتبة الشريفة، 1992)، 239.

⁸⁷ الباقي من تلخيص أفكار دي سوسير يمكن أن تراجع إلى كتاب حلمي خليل، *دراسات في اللسانيات التطبيقية*، 16-19.

⁸⁸ نصر حامد أبو زيد، *النص، السلطة، الحقيقة*، ط.1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، 80-81.

⁸⁹ أبو زيد، *النص، السلطة، الحقيقة*، 86-87.

⁹⁰ أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 206.

إن الفترة الافتتاحية⁹¹ –أي عصر النبوة– هي فترة مهمة عند أركون التي لا يمكن ردها لأنها جمعت بين مكة والمدينة خاصة في الخطاب القرآني، لذلك تعتبر هذه الفترة صورة من الحساسية والمبادئ والأفكار للمؤمنين.

يقول أركون في هذا الصدد: "ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعا من الأقدمية أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها. لقد أدخل أشكالا من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا.... لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمرارا لتجربة مكة عن الخطاب القرآني.... كذلك من أهمية دراسة الفترة الافتتاحية أنها تمثل دراسة تأثير تجربة محمد صلى الله عليه وسلم على مبادئه اللغوية وإنتاجه للمعنى أساسا من التاريخ والثقافة والواقع، وذلك محاولة فهم تأثير التاريخ والواقع على توجه فكر الفرد وصياغته في قوالب لغوية".⁹²

إن اهتمامنا وتأملنا نحو تشكّل التاريخ ضمن فكر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حين عاش فترة مكة والمدينة سيفتح لنا الوعي وقوع اللقاء التجادلي بين نص تشريعي وحكاية أسطورية، وبين الديني والمقدس، وبين المادي والمتعالي، فاللغة والفكر حينئذ مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش.⁹³ ولذلك علينا إعادة قراءة النص المغلق لكشف طريقة خلق التعبير والقيم المهمة لأن تنفيذها سيقودنا إلى اكتشاف الجدلية بين التجربة الاجتماعية-التاريخية للمجتمع الإسلامي وأفكارهم.⁹⁴

هذه الفكرة جاءت من توهم أركون أن الفترة الجوهرية في تحوّل الفكر الإسلامي تعود إلى تحوّل الفترة من الخطاب القرآني إلى النص الرسمي المغلق، فبعد أن صار مغلقا صار المسلمون مسجونين ومحاصرين في هذا النص، وإذا أراد العلماء مثلا أن يبحثوا القيم والآراء فلا بد أن يرجعوا إلى ذلك النص المغلق. وعلى هذا الرأي، يرى أركون أهمية استخدام اللسانيات (أو الفيلولوجيات)⁹⁵ على القرآن الكريم كما استخدم المستشرقون في الأبحاث على التوراة والإنجيل حتى يستطيع الغربيون الوصول إلى عصر التنوير والنهضة بعد أن يقوموا على ليبرالية الفكر الديني في اليهود والنصارى.⁹⁶

⁹¹ استخدم المترجم الفترة الافتتاحية بلفظ "الفترة التشينية"، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المترجم: هاشم صالح، ط. 2، (بيروت: مركز الأمان القومي، 1996)، 16.

⁹² أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 16.

⁹³ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 16-17.

⁹⁴ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 221.

⁹⁵ كلمة "فيلولوجيا" اشتهرت في القرن التاسع عشر في الفكر الغربي حتى يعتبر علما خاصا، وتعريفه بشكل عام أنه: "علم التحليل الثقافي لنصوص اللغوية المبكرة". إبراهيم عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث: التقنيات وارتدادات، ط. 1، (الرياض: دار الحضارة للطباعة، 2014)، 19.

⁹⁶ أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 82.

وعلى هذا الطريق، فإنّ أركون يرجو أن يتفوّق القرآن الكريم بلغته على النصوص الأخرى، ويأتي بالأساليب والتعبيرات التي تناسب الفكر المعاصر حتى يحقق الفكر الإسلامي تحضته وإنهاء توقّفه.

بالجملة، نرى محاولة الليبراليين أن يأتوا باتجاه الجديد وأساليب جديدة للقرآن الكريم في البيان السابق وذلك بالرجوع إلى المناهج الغربية وأساليبها، كأن عيونهم انبهرت بالعلوم الغربية الحديثة واندعشت بما حتى غطّوا عن القواعد التي ربّتها وجمعها علماؤنا المتقون.

رغم ذلك كانت اللسانيات مفيدة لبعض المجالات العلمية ولكنها علم حديث لا تزال الخلافات حوله؛ ويقبل التغييرات والتحسينات في المستقبل، لذلك يستحيل أن يطبق هذا العلم على كلام الله القديم وهو القرآن الكريم، والله أعلم.

الخاتمة

تعد الليبرالية من أحد التحديات الفكرية المعاصرة التي ولدت من الحضارة الغربية فقد كان ظهورها ناجم عن ظروف معينة في المجتمع الغربي، وإذا كانت هذه الفلسفة تحديدا تعتمد على الحرية بقيد أو بدون قيد، فإنه سيكون من أهم معاركها الفكرية معركتها مع العقائد الدينية التي تربط علاقة العابد بالمعبود سبحانه وتعالى، وتشكيكنا في الإيمان بالقرآن الكريم ورسوله صلى الله عليه وسلم.

لقد واجه المسلمون هذه الليبرالية في هذا العصر ونشرت في العالم، وأخذ بعض العرب هذا الفكر الليبرالي وتأثروا به. ولما رأى الليبراليون أن المسلمين يعيشون حياة الضعف والإنكسار في هذا العصر وجدوا أن المخرج لهم يكون بإعادة التأويل وتفسير القرآن الكريم بطريقة عصرية حتى ينالوا التقدم والرقي بين الأمم.

عندما رأى الغربيون هذه الرغبة من الليبراليين العرب قدموا لهم يد العون والمساعدة لنشر فكرهم ودعم توجهاتهم، وقاموا بدعوتهم إلى المؤتمرات والندوات؛ لأنهم يوافقونهم في فلسفتهم وقيمهم، وهم يريدون بذلك أن يجعلوا العالم الإسلامي ينتقل إلى الحداثة والتنوير على حدّ زعمهم، ومن أشهر المؤسسات الغربية التي تدعم هذه الحركات مؤسسة (راند) كما سبق بيانه.

لما رغب الليبراليون العرب إعادة تأويل القرآن كان عليهم أن يغضوا النظر عن القواعد التأويلية والتفسيرية التي استنبطها العلماء الربانيون، ويأتوا بقواعد جديدة ومناهج حديثة وأفكار عصرية للتعامل مع القرآن الكريم. وهذا التأويل الجديد يقتضي تأملا دقيقا وتفكيرا عميقا أصوليا، وهم في ذلك يهدمون أصول التأويل ويفسدون قواعده ومناهجه ويفتحون بابا واسعا في تأويل القرآن الكريم وتفسيره لأن الكل عندهم نتاج ثقافي خاضع للإضافة والحذف والنقد ولا فرق بين النص المقدس وغير المقدس، ولذا اعتمدوا على هذه الوجوه و وضعوا قراءة معاصرة وتأويلا حديثيا جديدا.

وبعد تمام البحث وجدنا أن الليبراليين العرب استخدموا منهج الطعن والتشكيك بحيث إن كثيرا منهم قد عمدوا إلى التشكيك في مفهوم القرآن والوحي والطعن في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأهليته في تأويل القرآن الكريم،

وأيضاً منهج الأنسنة الذي قصدوا به رفع عائق القدسية للقرآن الكريم وتنزيله إلى مرتبة أرضية إنسانية كسائر التراث أو النص العادي، ولذلك بدلوا بعض المصطلحات العالية تكريماً لعظمة القرآن إلى المصطلحات أو الألفاظ البشرية مثل الخطاب النبوي ونصّ إنساني.

كذلك استخدم الليبراليون العرب منهج التاريخية بحيث إن كثيراً منهم قد رأوا أن النصوص القرآنية مرتبطة بظروف معينة ونزولها بالأسباب التي وقعت في تلك الفترة، ولهذا السبب اعتقد أن النص القرآني متحرك متطور ومن الممكن تغيير الأحكام يعتمد على التاريخ والظرف والحال في زمن معين، كذلك استخدم شحور منهج إنكار الترادف في كتابه "القرآن والكتاب" بحيث إنه ينفي وجود الترادف في القرآن على الإطلاق؛ فالقرآن ليس الكتاب كما أن الكتاب غير القرآن، وأيضاً منهج اللسانيات بحيث إن كثيراً منهم اعتقدوا أن اللغة مرتبطة بالثقافة التي عاش فيها الإنسان ولذا استخدام قواعد اللغة الحديثة للقرآن غير مانع به. أخيراً نوصى القارئ أن يهتموا بدراسة أفكار الليبراليين وإظهار شبهاتهم في القرآن.

المصادر والمراجع

- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014.
- أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2 الطبعة، 1996.
- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. القاهرة: سينا للنشر، 2 الطبعة، 1994.
- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ بيروت: دار مكتبة الحياة، 1998.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1 الطبعة، د.ت.
- أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2005.
- بشير، محمد عبد مرزوك. "مؤسسة (راند- Rand) الأمريكية ودورها في حركة الاستشراق" 36/14 (2024)، 1248-1278.
- البعليكي، منير. موسوعة أعلام المورد. بيروت: دار العلم للملايين، 1 الطبعة، 1992.
- بينارد، شيريل وآخرون. بناء شبكات الاعتدال الإسلامي. ترجمة إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير للنشر، 1 الطبعة، 2015.
- بينارد، شيريل. الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء. ترجمة إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير للنشر، 1 الطبعة، 2013.
- الجبري، عبد المتعال. الاستشراق وجه الاستعمار الفكري. القاهرة: مكتبة وهبة، 1 الطبعة، 1995.
- الجرجاني، علي الزين الشريف. التعريفات. تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د.ت.
- جريشة، علي. الاتجاهات الفكرية المعاصرة. القاهرة: دار الوفاء للنشر، 3 الطبعة، 1990.
- جنبكة، عبد الرحمن حسن الميداني. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: الاستشراق - التبشير - الاستعمار. دمشق: دار القلم، 8 الطبعة، 2000.
- الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.
- خالدي، مصطفى - فوخ، عمرو. التبشير والاستعمار في البلاد العربية. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 3 الطبعة، 1953.
- الدميجي، صالح بن محمد بن عمر. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية). الرياض: مجلة البيان، 1 الطبعة، 1433.
- راسل، برتراند. حكمة الغرب. ترجمة فؤاد زكريا. 2 مجلد. كويت: عالم المعرفة، 1983.
- روشدة، زياد. "دراسات قرآنية معاصرة: مثال محمد شحرور". مجلة كلية اللاهوت بجامعة إسطنبول 34 (2016)، 115-138.
- زيادة، معن. (تحقيق). الموسوعة الفلسفية العربية. 2 مجلد. معهد الإنماء العربي، 1986.
- سترومبرج، رولند. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. ترجمة أحمد الشيباني. القاهرة: دار القارئ العربي، 3 الطبعة، 1994.


- سعید، إدوارد. *الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق*. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 1 الطبعة، 2006.
- السلمي، عبد الرحمن صمايل. *حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها*. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2009.
- سيمبسون، جون وخلافه. "Liberalism". قاموس أكسفورد. م 2. لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، د.ت. السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وغيره. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
- شحرور، محمد. "إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته". *قراءات معاصرة في النص القرآني*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017.
- شحرور، محمد. *الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.
- شوقي، أبو خليل. *الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين*. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1 الطبعة، 1998.
- صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. 2 مجلد. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
- عبد الرحمن، طه. *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.
- عمارة، محمد. *الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟! القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، د.ت.*
- عميرة، عبد الرحمن. *الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق*. بيروت: دار الجليل، 1999.
- عوض، أحمد حافظ. *نابليون بونابارت في مصر*. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017.
- القرضاوي، يوسف. *شريعة الإسلام: صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان*. القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1993.
- لالاند، أندريه. "الليبرالية". *موسوعة لالاند الفلسفية*. 1677/2. بيروت: منشورات عويدات، 2001.
- محمود، علي عبد الحليم. *الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام*. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1981.
- المحمودي، محمد سرحان علي. *مناهج البحث*. صنعاء: دار الكتب، 2015.
- المديفر، عبد الله. *مراكز الاستشراق الأمريكي الجديد*. القاهرة: مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت.
- مصطفى، كيجل. *الأنسنة والتأويل في فكر أركون*. الرباط: دار الأمان، 2011.
- ناتاف، أندريه. *الفكر الحر*. ترجمة رندة بعث. دمشق: دار المدى، 2005.
- هويدي، أحمد - مطبقاني، مازن - سويسبي، محسن - المليجي، محمد. *دليل الاستشراق والتنصير والدراسات الحضارية*. المدينة المنورة: الإدارة العامة للثقافة والنشر، 2001.
- P.G.W. Glare. "Liber". *قاموس أكسفورد اللاتيني*. لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، 1968.

Kaynakça I References


- Abdurrahmân, Taha. *Rûhü'l-hadâse: el-Medhal ilâ te'sîsi'l-hadâseti'l-İslamiyye*. Mağrib: el-Merkezü's-sekâfi arabî, ts.
- Alrawashdeh, Ziyad. "Çağdaş Kur'ân Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 34 (Haziran 2016), 115-138.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikrû'l-islamî: kirâât ilmiyye*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Merkezü'l-enmâ el-kavmî, 1987.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikrû'l-islâmî: Nakd ve İctihad*. çev. Haşim Salih. Cezâir: el-Müessese el-vataniyye li'l-kitap, ts.
- Arkoun, Muhammed. *el-Kur'ân mine't-tefsiri'l-mevrûs ila tahlîli'l-hitâbi'd-dînî*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Dâru't-tâliât, 2005.
- Arslan, Şekib. *Limâzâ teahhara müslimün ve tekaddeme gayrühüm*. Beyrut: Dâru'l-hayat, ts.
- Avad, Ahmed Hafiz. *Napoleon Bonaparte fi Mısır*. Kahire: Müessese Handavi, ts.
- Beşir, Muhammed Abdülmerzûk, "Müesseset rand el-emrîkiyye ve devrühâ fi hareketi'l-istişrak". *Mecellet midâdi'l-âdab* 36/14 (2024), 1248-1278.
- Balebeki, Münir. *el-Mevrid: ingilizce-arapça sözlük*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayin, 2008.
- Bernard, Şirîl. *Binâ' şebekât el-i'tidâl el-islâmi*. çev. İbrâhim Avad. Kahire: et-Tenvir li'n-neşr, 2015.
- Bernard, Şirîl. *el-İslâm el-demokrâti el-medenî: eş-şurakâ ve el-mevârid el-istirâticiyye*. çev. İbrâhim Avad. Kahire: et-Tenvir li'n-neşr, 2013.
- Cerîşat, Ali. *el-İtticâhât el-fikriyye el-muâsira*. Kahire: Dâru'l-vafâ li'n-neşr, 3. Basım, 1990.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-fadîle, ts.
- Devey, Cohn. *el-Hürriyye ve's-sekâfe*. çev. Emin Mursi Kandil. Mısır: Matbaatu't-tahrîr, ts.
- Dümayci, Muhammed Sâlih. *Mevkifü'l-libraliyye fi'l-bilâdi'l-arabiyye min muhkemâti'd-dîn*. Riyad: Mecelletü'l-beyân, 1433.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nas: dirasât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mağrib: el-merkezü's-sekâfi el-arabî, 1. Basım, 2014.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmam eş-Şafii ve te'sisü'l-idyolociyetü'l-vasatiyye*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 2014.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Nas ve's-sulta ve'l-hakîka*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi el-arabî, 1. Basım, 1995.
- Glare, P.G.W. *Liber, Kâmûs'û Oxford*. London: Oxford Üniversitesi, 1968.
- Halil, Hilmi. *Dirâsât fil-Lisâniyyât et-tathbikiyyat*. İskenderiye: Daru'l-marife el-camiyye, 2003.
- Halil, Hilmi. *Mukaddimât li dirâsât fikhi'l-lüğa*. İskenderiye: Daru'l-marife el-camiyye, ts.
- Haneî, Abdülmün'im. *el-mu'cemu's-şâmil li mustalahâti'l-felsefe*. Kahire: Mektebet medbûlî, 2000.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. 6 Cilt. B.y.: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. 4 Cilt. Kahire: Abdüsselâm

- Muhammed Hârûn, 1389.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaledin Muhammed. *Lisânü'l-arab*. B.y.: Dâru sadr, ts.
- İmâra, Muhammed. *el-Ğazvü'l-fikrî vehm em hakika?* Kahire: Matbaa rûzu'l-yusuf, 2003.
- Kardâvî, Yusuf. *Şerîatü'l-islâm: sâlihun li't-tathbîkî fi külli zamân ve mekân*. Kahire: Dâru's-sahve li'n-neşr, 1993.
- Kayhal, Mustafa. *el-Ensene ve't-te'vîl fi fikr Muhammed Arkoun*. Ribat: Dâru'l-emân, 2011.
- Lâlând, Andre. *Mavsu'at Lâlând el-Felsefiyye*. çev. Halil Ahmet. Beyrut: Menşurât uveydât, 2001.
- Mahmud, Ali Abdülhalim. *el-Ğazvü'l-fikri ve't-tayyârât el-mü'âdiyat li'l-islam*. Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi'l-câmiah el-imam muhammed b. suûd el-islamiyye, 1396.
- Mahmuğî, Muhammed Serhân Ali. *Menâhicü'l-Bahs*. San'â: Dâru'l-kütüb, 2015.
- Müdifir, Abdullah. *Merakizül-istişrâk el-emrikî el-cedîd*. Kahire: Merkez nemâ li'l-buhûs ve'd-dirasât, ts.
- Râzî, Zeynuddin Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Abdülkâdir. *Muhtar es-sihhâh*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebet Lübnân Nâşîrîn, 1995.
- Rossel, Bertrand. *Hikmetü'l-ğarb*. çev. Fuat Zekeriya. Kuveyt: Alemü'l-ma'rife, 1983.
- Sâid, Edvard. *el-İstişrak: el-mefâhim el-ğarbiyye liş-şark*. çev. Muhammed İnânî. Kahire: Ru'yet li'n-neşr ve't-tevzi', 2006.
- Sekrân, İbrâhim Ömer. *et-Te'vîl el-hadâsî li't-türâs: et-tekaniyât ve'l-istimdâdât*. Riyad: Dâru'l-hadâra, 1. Basım, 2014.
- Stromberg, Roland. *Tarihü'l-fikri'l-avrûbî el-hadîs*. çev. Ahmet Şeybâni. Kahire: Dâru'l-kâri' el-arabî, 3. Basım, 1994.
- Sulaybe, Cemil. *el-Mu'cem el-Felsefi*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-lübnânî, 1982.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-Müzhir fi ulumi'l-luga ve envaiha*. Beyrut: el-Mektebe el-asriyye, 1986.
- Sülemî, Abdurrahmân Sumâyil. *Hakikatü'l-librâliyye ve mevkifü'l-islâm minhâ*. Cidde: Merkezü't-ta'sîl li'd-dirasât ve'l-buhûs, 2009.
- Şevkî, Ebu Halil. *el-İskât fi menâhici'l-müsteşrikîn ve'l-mübeşîrîn*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1. Basım, 1998.
- Umeyrâ, Abdurrahman. *el-İslâm ve'l-müslimün beyne ahkâdi't-tebşir ve dalâli'l-istişrâk*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1999.
- Ziyâde, Maan. *el-Mevsü'atü'el-felsefiyye el-Arabiyye*. Beyrut: Ma'hed el-inmâ el-arabî, 1986.

San'ânî'nin *er-Risâletu'l-'Ascediyye* Eseri Özelinde Kur'ân'ın Eşsiz Belagatine Dair Bir İnceleme

Yusuf Seller |  0000-0002-7530-1399 | yusuf.seller@ikc.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı | İzmir, Türkiye

ROR : 024nx4843

Öz

Bu çalışma, hicrî VI. yüzyılda Abbâs b. Ali b. Ebî'Amr es-San'ânî tarafından kaleme alınan *er-Risâletu'l-'ascediyye fî me'ânî'l-mueyyidiyye/mueyyediyye* adlı eseri incelemektedir. Anılan telifte, Kur'ân'ın ilahî bir kitap oluşu, edebî eleştiri ve belagat konuları bağlamında ele alınmıştır. Müellif, Kur'ân ayetlerini insan tarafından üretilen ifadelerle karşılaştırarak Kur'ân'ın edebî açıdan üstünlüğünü ve ilahî niteliğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Kur'ân'ın belagatine ve i'câzına dair çeşitli kurallar ve örnekler sunarken klasik Arap edebî eleştirisinin temel kavramlarını da sistematik bir biçimde işlemektedir. Bu çalışma, *er-Risâletu'l-'ascediyye* adlı eserin sunduğu teorik çerçeve aracılığıyla belagat ve edebî eleştiri arasında derin bir bağ olduğunu göstermektedir. Eserin dikkat çeken unsurlarından biri, şiir serikası (intihal) olarak bilinen edebî eleştiri kavramıdır. Bu kavram, özellikle Arap edebiyatında önceki şairlerin kullanmış olduğu ifade ve anlamlardan yeni bir şiir oluştururken faydalanmanın çeşitli yollarına işaret etmektedir. San'ânî, bu bağlamda pek çok örnek sunmuş ve edebî mirasın nasıl yeniden kullanıldığını gözler önüne sermiştir. Ayrıca, Kur'ân'ın bir benzerinin ortaya konulamayacağını göstermek amacıyla mu'âraza konusunu detaylı bir şekilde incelemiştir. Mu'âraza, Arap edebiyatında bir eserin kalitesine eşdeğer bir başka eser ortaya koyma girişimi olarak bilinir. *er-Risâletu'l-'ascediyye*'de, Kur'ân'a karşı böyle bir girişimin başarısız olacağı çeşitli örneklerle delillendirilmiştir. San'ânî, bu konuyu ele alarak Kur'ân'ın edebî ve belagatle ilgili yönlerinin derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Ayrıca, belagat ve fesahat kavramları arasında herhangi bir ayırım yapmamış olması eserin dikkat çeken bir diğer yönüdür. Bu araştırma, *er-Risâletu'l-'ascediyye*'nin sistematik bir incelemesi aracılığıyla Kur'ân'ın eşsiz belagatine dayalı i'câz ve edebî eleştiri arasındaki ilişkiye dair literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Eserin hicrî VI. yüzyıla ait nadir bir örnek olması, bu çalışmanın önemini daha da artırmaktadır. Aynı zamanda, böyle bir araştırma Kur'ân üzerine çalışmalarını sürdüren farklı disiplinlerden araştırmacıların dikkatini belagat ve edebî eleştiri arasındaki ilişkiye çekmeyi hedeflemektedir. Kur'ân'ın sadece dini bir metin olarak değil edebî açıdan da mükemmel bir eser olduğu tezi, San'ânî'nin eseri üzerinden net bir şekilde ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla böyle bir eseri mercek altına alan bu araştırma, Kur'ân'ın edebî yönlerinin daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlayarak interdisipliner çalışmalara da kapı aralamaktadır. Bu durum, Arap dili ve belagati sahasıyla

Kur'ân üzerine yoğunlaşan disiplinler arasında yeni iş birliklerinin önünü açabilecek niteliktedir. Ayrıca, belagat ve edebî eleştiri alanlarında Kur'ân'a dair yapılan çalışmaların eksikliği göz önüne alındığında, bu tür bir araştırma özellikle Türkiye'de önemli bir boşluğu dolduracaktır. Nitekim *er-Risâletü'l-'ascediyye*'nin Türkiye'de herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş olması, bu araştırmamanın özgünlüğünü ve önemini de göstermektedir. Çalışmada sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmış ve elde edilen veriler içerik analizi tekniğiyle değerlendirilmiştir. Bu metodun kullanılması, araştırmacıların mevcut literatürdeki eksikleri tespit etmelerine ve San'ânî'nin eserine yeni bir bakış açısıyla yaklaşımlarına katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler


Arap Dili ve Belagati, Belagat, Kur'ân'ın i'câzı, Abbâs b. Ali b. Ebi 'Amr es-San'anî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*

Atıf Bilgisi


Seller, Yusuf. "San'ânî'nin *er-Risâletü'l-'Ascediyye* Eseri Özelinde Kur'ân'ın Eşsiz Belagatine Dair Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 710-736. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.13>

Geliş Tarihi	17.09.2024
Kabul Tarihi	16.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis of the Unmatched Eloquence of the Qur'an in the Context of San'ani's *er-Risālat al-'Asjadiyyah*

Yusuf Seller |  0000-0002-7530-1399 | yusuf.seller@ikc.edu.tr

Asst. Prof. | Izmir Katip Celebi University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric | Izmir, Türkiye

ROR : 024nx4843

Abstract

This study examines *al-Risālat al-'Asjadiyya fī Ma'ānī al-Mu'ayyadiyya/Mu'ayyadiyya*, written by 'Abbās b. 'Alī b. Abī 'Amr al-Şan'ānī in the 6th century AH. The work addresses the divine nature of the Qur'an within the framework of literary criticism and rhetoric. The author compares Qur'anic verses with human expressions, highlighting the Qur'an's literary superiority and divine nature. Additionally, while presenting various rules and examples of the Qur'an's rhetoric and *iĵāz* (inimitability), the author systematically addresses the fundamental concepts of classical Arabic literary criticism. This study demonstrates the deep connection between rhetoric and literary criticism through the theoretical framework provided by *al-Risālat al-'Asjadiyya*. One of the notable aspects of the work is the concept of poetic borrowing (*intihāl*), which refers to various methods of using expressions and meanings from earlier poets to create new poetry, especially in Arabic literature. Al-Şan'ānī provides numerous examples illustrating how literary heritage is reused. Furthermore, the work extensively discusses the concept of *mu'āraḍa*, which refers to the attempt to produce a work of equivalent quality in Arabic literature. In *al-Risālat al-'Asjadiyya*, al-Şan'ānī demonstrates through various examples that any attempt to rival the Qur'an in this way would fail. By addressing this topic, al-Şan'ānī aims to deepen the understanding of the Qur'an's literary and rhetorical aspects. Moreover, his lack of distinction between the concepts of *balāgha* (rhetoric) and *faşāḥa* (eloquence) is another significant point in the work. This research seeks to fill an important gap in the literature by systematically analyzing *al-Risālat al-'Asjadiyya* and examining the relationship between the Qur'an's unique rhetoric, its *iĵāz*, and literary criticism. The rarity of this 6th century AH work further enhances the significance of this study. At the same time, this research aims to draw the attention of scholars from other disciplines studying the Qur'an to the relationship between rhetoric and literary criticism. The thesis that the Qur'an is not only a religious text but also a literary masterpiece is clearly demonstrated through al-Şan'ānī's work. Thus, this study contributes to a deeper understanding of the Qur'an's literary aspects and opens the door for interdisciplinary research. This approach also presents the potential for new collaborations between disciplines focused on the Arabic language and rhetoric and those

concentrated on Qur'anic studies. Given the lack of studies on the Qur'an's rhetoric and literary criticism, particularly in Turkey, this research aims to address a significant gap. The fact that *al-Risālat al-‘Asjadiyya* has not yet been the subject of any academic study in Turkey further emphasizes the originality and importance of this research. The study employs the document analysis method, a qualitative research approach, and the collected data are evaluated using content analysis techniques. This methodology helps researchers identify gaps in the existing literature and provides a fresh perspective on al-Şan‘ānī’s work.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric, Qur’an’s Inimitability, ‘Abbās b. ‘Alī b. Abī ‘Amr al-Şan‘ānī, *al-Risālat al-‘Asjadiyya*.

Citation

Seller, Yusuf. “An Analysis of the Unmatched Eloquence of the Qur’an in the Context of San‘ani's *er-Risālat al-‘Asjadiyyah*”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 710-736. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.13>

Date of Submission	17.09.2024
Date of Acceptance	16.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hicrî VI. yüzyılda Abbâs b. Ali b. Ebi 'Amr es-San'anî (öl. hicri VI. asrın sonları[?]) tarafından kaleme alınan “*er-Risâletu'l-'ascediyye fi me'ânî'l-mueyyidiyye/mueyyediyye*” adlı eser, 'icâzu'l-Kur'ân, belagat ve edebî eleştiri konularındaki içeriğiyle dikkat çeker. Ülkemizdeki kütüphanelerde bu esere rastlanmamış olup Arap dili ve belagati alanında da bununla ilgili herhangi bir çalışma yapılmadığı anlaşılmaktadır. Son dönem araştırmacılarından Ahmet Matlûb'un (öl. 2018), belagat ve edebî eleştiri kavramlarını ele aldığı eserinde *er-Risâletu'l-'ascediyye*'ye yapılan atıflar,¹ eserin önemine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla eser üzerine yaptığımız bu çalışmanın, ülkemiz Arap dili ve belagati literatürüne katkı sağlayarak hicrî VI. asra ait Arap dili literatürünün kayıp halkalarından birini ortaya çıkaracağını düşünmekteyiz.

er-Risâletu'l-'ascediyye üzerine yapılmış herhangi bir akademik çalışmanın bulunmaması, literatürde önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Ülkemizde erişebildiğimiz kadarıyla ancak bu esere ilişkin atıfların yer aldığı çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında Numan Çakır'ın “İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'ân'a Mu'âraza Yaptığına Dair İddiaların Değerlendirilmesi” başlıklı makalesi ve Yusuf Seller'in *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* adlı kitabı dikkat çekmektedir. Çakır'ın çalışmasında San'ânî'nin eserine dolaylı bir atıf yapıldığı görülmektedir. Bu da yazarın, Josef Van Ess'in değerlendirmelerine dayanarak İbnü'l-Mukaffa'ya isnat edilen bazı mu'âraza iddialarını serdettiği kısımdır.² Benzer şekilde, Seller'in *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* adlı eserinde San'ânî'ye yapılan atıflar, şiirde intihal meselesinin kavramları ve örnekleriyle sınırlıdır.³ Dolayısıyla bu çalışmalar doğrudan San'ânî ve onun eserine odaklanmamıştır. İlgili boşluğu gidermek amacıyla bu çalışmada, *er-Risâletu'l-'ascediyye*'nin i'câzu'l-Kur'ân ve belagat konularındaki içeriği, Arap dili ve belagati literatürünün önemli isimlerinin yaklaşımlarıyla yer yer karşılaştırılarak analiz edilmiştir. *er-Risâletu'l-'ascediyye*'nin Columbia Üniversitesi Butler Kütüphanesi'nde bulunan matbu nüshası temel alınarak yapılan bu çalışmayla eserin Arap dili ve belagati literatürüne kazandırılması ve alandaki önemli bir boşluğun doldurulması hedeflenmiştir.

er-Risâletu'l-'ascediyye'nin konusunun ne olduğunu anlamak için başlığına müracaat ettiğimizde net bir sonuç alamamaktayız. *er-Risâletu'l-'ascediyye fi me'ânî'l-*

¹ Ahmet Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nakdi'l-arabiyyi'l-kadîm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2001), 452.

² Numan Çakır. “İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'ân'a Mu'âraza Yaptığına Dair İddiaların Değerlendirilmesi”. *Akademik-Us* 1/2 (Aralık 2017), 159-185.

³ Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 49 vd.

mueyyidiyye/mueyyediyye ibaresi “Desteklemeye ya da desteklenmeye ait manalar hakkındaki altın risâle” şeklinde anlaşılmaktadır. Burada “Mueyyidiyye” ya da “Mueyyediyye” kelimesini bir lakap veya özel bir isim varsaydığımızda, “Manalar” kelimesi kapalı kalmaktadır. Ancak eserin içeriğine dair bir iz sürümü, onu en başta ‘icâzu’l-Kur’ân daha sonra da belagat ve eleştiri literatürlerinin ürünlerinden biri olarak anmamızı mümkün kılmaktadır. Çünkü çalışmanın birinci kısmında müellif; besmele, hamdele ve salveleden sonra serika, mu‘araza, tebdîlât, ihtizaât ve istîshâd gibi konuları kudemayla muhdeslerin şiirleri ve Kur’ân-ı Kerîm’deki bedî sanatları üzerinden aydınlatmaya çalıştığını haber vermektedir.⁴

San‘ânî’nin risâlesinin mukaddimesinde hicri 556-570 yıllarında Fâtımî hanedan devletçiklerinden Hemdânîler’in son hükümdarı olan Ali b. Hâtim el-Yâmî’ye (öl. 597/1200)⁵ dizdiği övgülerden anlaşıldığı kadarıyla eserin bu tarih aralığında kaleme alındığı söylenebilir. Müellifin telif metodunun ise belagat ve eleştiri kitaplarından derleme yapmak olduğu anlaşılmaktadır. San‘ânî’nin topladığı edebî malzemeyi çoğunlukla ‘icâzu’l-Kur’ân meselesi özelinde kullandığı görülmektedir. Bunu yaparken de bazı temel kurallar belirlemiş olması dikkat çekicidir. Örneğin, bir kimse kendisinden öncekilerden bir mana alıp ona kendisinden lafızlar giydirmişse bu kişi için ancak üç durumdan söz etmek mümkündür: (a) aldığı daha nitelikli hale getirmiştir, (b) aldığı seviyesindedir, (c) aldığı niteliksiz hale dönüştürmüştür.⁶ San‘ânî’nin bu üç durumu Kur’ân’ın benzerini getirme çabalarının faydasızlığına ve onun ‘icâzının apaçık oluşuna vurgu yapmak için temel aldığı anlaşılmaktadır.

Eserin on sekiz baptan ibaret olduğu görülmektedir. Bunların bir bölümü belagatin kısımları olan *meani*, *beyân* ve *bedî* ilimleriyle ilişkilidir. Müellifin, eseri boyunca belagati fesahat ya da *bedî* şeklinde ifade ettiği görülmektedir. Belagate ilişkin meseleleri sistematik bir biçimde işlememektedir. Öte yandan, müellifin belagate ilişkin vecihleri ele almasının sebebi, bunların başından sonuna Kur’ân-ı Kerîm’de mevcut olduğunu göstermektir.

San‘ânî kelimelerin lügat manalarından hareketle ıstılah manaları hakkında fikir vermeye çalışan bir açıklama metodu benimsemiştir.⁷ Akabinde zaman ayrımı gözetmeksizin kudema ve muhdeslerin şiirlerini, Kur’ân, hadis ve nesirleri de şahit olarak

⁴ ‘Abbâs b. Ali b. Ebi ‘Amr es-San‘ânî, *er-Risâletü’l-‘ascediyye fi’l-me‘âni’l-mueyyidiyye/mueyyediyye*, thk. Abdülmecid eş-Şerfi (Libya-Tunus: Dârü’l-‘Arabiyye li’-kütüb, 1976), 24-25.

⁵ Kavas, Ahmet. “Hemdânîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mayıs 2024).

⁶ San‘ânî, *er-Risâletü’l-‘ascediyye*, 34.

⁷ Benzer bir yöntem için bk. Muzaffer el-‘Alevî, *Nadratü’l-ijrîd fi nusratü’l-karîd*, thk. Nühâ Arif el-Hasen (Dımaşk: Mecma’u’l-lügati’l-‘Arabiyye, ts.).

zikretmektedir. Dolayısıyla yukarıda anılan mülahazalar ışığında, onun *er-Risâletü'l-'ascediyye*'sini i'câzu'l-Kur'ân konusunu belagat ve eleştiri meseleleri ekseninde ele aldığı anlaşılmaktadır.

Eserin kaynakları arasında Se'âlibî'nin (öl. 429/1038) *Yetîmetü'd-dehr*'i⁸ ve İbn Cinnî'nin (öl. 392/1001) *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî'si*⁹ yer almaktadır. Bunun yanında San'ânî'nin el-Vahîd (öl. [?]), el-Hasen b. Ahmed (öl. 334/945), el-Câhız (öl. 255/869)¹⁰, *el-Vesâtâ* sahibi el-Kâdî el-Cürcânî (öl. 392/1001-1002), *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserine sıkça başvurduğu er-Rummânî (öl. 384/994) isimlerini zikrettiği görülmektedir. Müellif er-Rummânî'den aldığını belirtmeksizin çok sayıda ibareyi nakletmiştir.¹¹ Öte yandan, İbn Reşîk'in (öl. 456/1064) *el-'Umde*'sinden¹² İbn Abdırabbihî'nin (öl. 328/940) *el-'İkdü'l-ferîd*'inden,¹³ İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'ından şahitlerini getirmede benzer şekillerde yararlandığı görülmektedir.¹⁴ Bir başka husus ise el-Bakillânî'nin (öl. 403/1013) *i'câzu'l-Kur'ân*'ı ile *er-Risâletü'l-'ascediyye* arasında benzerliklerin¹⁵ ve yazarın yaşadığı toplumda yer alan ancak bize kimliği gizli kalan

⁸ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlebî, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1983), 3/114; San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 58.

⁹ bk. Ahmed b. Muakkal el-Ezdî, *Me'âhizu'l-Ezdî alâ Şerhi Dîvânî'l-Mütenebbî*, thk. Adnân Mahmût Ubeyyidât (İrbid: el-Mektebetü'l-vataniyye, 2005), 222; San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 48.

¹⁰ Câhız'a atfettiği rivayete Câhız'ın eserlerinde yer almamaktadır. San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 114; bk. Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî Ebû Osman el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Basil 'Uyun al-Sud (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2003); bk. Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî Ebû Osman el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hilâl, 1423).

¹¹ krş. Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâtâ beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm - Ali Muhammed Bicavî (Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 31, 32, 33; San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 158 vd.; krş. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr.), thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1976), 98; San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 65, 67, 70, 81, 92.

¹² bk. İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-cil, 1981), 1/326, 2/55; krş. San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 135, 136.

¹³ İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1983), 8/6/207; krş. San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 136.

¹⁴ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Şemsüddîn İbrahim (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.); bk. San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 12.

¹⁵ bk. Ebû Bekr el-Bakillânî, *i'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dârü'l-ma'rife, 1997), 1/157, 271; San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 65-66, 128-129.

bilginlere referansların eserde bulunmasıdır.¹⁶

1. *er-Risâletu'l-'ascediyye*'nin Muhtevası Özelinde Kur'ân'ın Eşsiz Belagati

San'ânî'nin *er-Risâletu'l-'ascediyye*'de odaklandığı temel konu i'câzu'l-Kur'ân meselesidir. Bu bağlamda müellif Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak maksadıyla lengüistik ve edebî bir malzemeye ihtiyaç duymuştur. Böylelikle insanların sözleri ile ilâhî kelam arasındaki farkları belirginleştirmeye çalışarak iki farklı söz arasındaki benzerlik ve kaliteyi belirleme sadedinde önce serika ardından mu'âraza konularını gündemine almış, bunlara dair analizler yapmıştır. Ardından belagatle ilgili öne çıkan muhtelif meseleleri Kur'ân'ın i'câzi ekseninde ele almıştır. Aşağıda bunları sırasıyla ele alırken müellifin referanslarına ve değerlendirmelerine ilişkin bulgular ortaya konulacaktır.

1.1. Serika (السرققة)

San'ânî, risâlesinin başında lafız-mana, sanat-masnu'- tab' konularına değinir.¹⁷ Ardından her insanın benzerini getirmek isteyeceği lafızlardan yardım alma bahsine geçer. Burada ahzın (الأخذ/Alma) üç çeşit olduğunu söyler. Bu bahiste San'ânî'nin *Siktu'l-cevâhir* adlı bir eserinde bu konuları ele aldığına işaret eder. Almanın övülen ve yerilen olarak iki tür olduğunu altını çizer. Böyle bir ayırım, edebî eleştiride ilk kez İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) tarafından üstü kapalı olarak dile getirilen,¹⁸ Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009) ile belirginleştirilmiş bir alma formülüdür.¹⁹ Dolayısıyla San'ânî'nin hicri VI. asırda ilgili isimleri takip ettiği anlaşılmaktadır. Almanın mahiyetine gelince ilk kez Ebû Ali el-Hâtimî (öl. 388/998) tarafından ortaya konulan²⁰ ve İbn Reşîk'in olgunlaştırdığı²¹ almaya (intihal) dair kavramların San'ânî tarafından yinlendiği görülmektedir. Örneğin San'ânî; lafzı ve manayı bir ya da iki beyitte beraber almanın ictilâb (الاجتلاب) ile istilhâk (الاستلحاق) olduğunun altını çizer. Ardından bununla ilgili örnekler zikreder. Diğer bir alma biçiminin intihal (الانتحال) ve iddiâ (الادعاء) olduğunu belirtir. Bu iki kavram, şairin kendisine ait olmayan beyti sahiplenme iddiasını ifade eder. Bir başkasının ise ihtidâm (الاهتدأ)

¹⁶ bk. San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 68.

¹⁷ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 44, 50, 51.

¹⁸ Ömer Hasan el-Âmirî, "Ebû Temmâm beyne İbni'l-Mu'tez ve Ebî Bekr es-Sûlî", *Mecelletü Câmi'atü's-Şârka li'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye*, Abu Dabi 15/2 (2018), 206.

¹⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sına'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Becâvî - Ebû Fadl Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Beirut: 'İsâ el-Bâbî el-Hâlebî ve Şürakeühü, 1952), 57-58, 196, 229.

²⁰ Ebû Ali el-Hâtimî, *Hilyetü'l-muhâdara fî sinâ'ati's-Şi'r*, thk. Ca'fer el-Kettânî (Beirut: Dârü'r-Reşîd, 1979), 2/30.

²¹ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 2/282.

olduğunu belirtir. Bu, lafzın bir kısmının manayla beraber alınmasıdır. Anılan eylemlerin tamamı sırf (mahda) serikadır.²² Daha sonra iğâre (الإغارة) kavramını ele alan San'ânî bunu, ünlü bir şairin kendisinden alt seviyede başka bir meslektaşının şiirini alması olarak açıklar. Müellifin değindiği bir başka terim gasptır (الغصب). Bu da zorla diğer şairin şiirine el koymaktır. Son terim olarak da musâleteyi (المصالة) zikreden San'ânî, bunun da çirkin bir eylem olduğunu belirtir. Serikanın çok sayıda türü olduğunu belirtirken bunların zikrinin yeterli olacağını söyler.²³ Aslına bakılırsa ilk bakışta intihal ve türevlerine ilişkin kavramları San'ânî'nin ele alması edebî eleştiriye dair bir eser kaleme aldığı izlenimi verse de bu açıklamaları aşağıda ele alacağımız mu'âraza ve dolayısıyla da Kur'ân'ın 'icâzı meselesine açıklık getirmek bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır.

1.2. Mu'âraza (المعارضة)

San'ânî mu'ârazanın serika türünden bir şey olmadığını belirtir. Bunun belagat ve fesahatte lafza itibar etmek olduğunu vurgular. Örneğin bir kimse bir başkasından mana alıp onu farklı lafızlarla ifade etse bu serika kabilinden bir eylem olarak değerlendirilir. Mu'ârazada ise bir tür karşıtlık söz konusudur. Cerîr (öl. 110/728[?]) ve Ferezdak (öl. 114/732) arasında cereyan eden nakâiz şiirlerinin bu tür için örnek olduğunu belirtir.²⁴ Bunu bir tür atışma olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu türde şairin söylediği beyitleri meslektaşı kendi şiirinde kullanarak ona daha kalitelisiyle bir yanıt verme yolunu tercih etmektedir. Dolayısıyla mu'ârazadaki nüans manaların alınması değil şairin aldığını daha fasih bir formda ifade etmesidir.²⁵ Öte yandan Müseylimetülkezzâb'ın (öl. 12/633) Kevser suresinin bir benzerini zikrettiği şu ifadeleri:

"إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْمُجَوَاهِرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَهَاجِرٌ وَلَا تُطِيعْ كُلَّ شَيْخٍ فَاجِرٍ"

"Şüphesiz biz sana cevherler verdik. O halde, Rab'bin için namaz kıl ve hicret et! Hiçbir günahkâr ihtiyara da itaat etme!"

mu'âraza değil ihtizâ (الاحتذاء) ve ihtidâm (الاهتداه) kabilindedir. Eğer bu mu'âraza türünden olsaydı ihtidâm ya da serika kategorisinde anılan diğer birçok beytin de böyle kabul edilmesi gerekirdi. Halbuki böyle bir şeye imkân yoktur.²⁶ San'ânî bu konuda birbirinin bir iki küçük değişikliklerle neredeyse aynı olan çok sayıda örnek zikreder. Bu örnekleri sunmaktan maksadının Müseylime'nin vahiy aldığı iddiasının temelsiz olduğunu

²² San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 52, 54.

²³ Anılan kavramlar için bk. Seller, *Şiirde İntihal*, 46-64.

²⁴ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 56-57.

²⁵ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 60.

²⁶ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 60-61.

vurgulamaktır. Çünkü Müseylime her ne kadar yalancı da olsa Arap olduğu bir gerçektir. Kur'ân'ın bir benzerini getirdiğini düşünecek kadar da cahil olması beklenemez. Dolayısıyla kendisinin de vahiy aldığı sanırından başka bir saikle bunları söylemiş olamaz. Nitekim Kur'ân'ın bir benzerini getirdiğini iddia etseydi kavmi onu dinlemezdi. Dolayısıyla vahiy aldığı bu ifadeleriyle gündeme taşımıştır. Ancak bunlar bir mu'ârazadan çok Kur'ân'dan intihal sadedinde değerlendirilecek ifadelerdir.²⁷

San'ânî'ye göre, fasih bir söz biri tarafından kullanıldığında kelimelerinin yerleri değiştiği gibi lafızlar da niteliklerini yitirerek bayağılaşır. Öte yandan fasih bir ifadeyi bu şekilde değiştirerek ondan daha incelikli ama aynı mana bağlamında bir yenisini üretmek de mümkündür. Örneğin, İmrüülkays'ın şu meşhur beyti daha fasih olmasına rağmen: [Tavîl]

"فَمَا نَبِّكَ مِنْ دُكْرَى حَبِيبٍ وَمَثْرَلٍ ... بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ"

"Durun, sevgilinin hatırasına ve onun Havmel ve Dehûl arasında Sıktü'l-Livâ'daki evinin hâtırasına ağlayalım!"²⁸

benzer bir anlamın aşağıdaki beyitle daha ince bir şekilde ifade edilmesinin mümkün olduğunu görmek mümkündür. Ancak fasih olan birincisidir:²⁹ [Tavîl]

"فَمَا نَبِّكَ مِنْ تَدْكَارٍ خَلٍّ وَمَرْبَعٍ ... بِأَرْضِ الْحِمَى بَيْنَ الشَّخُولِ فَيَنْبَعٍ"

"Durun, dostun hatıralarına ve onun Yenbu' ve Sehûl arasında Himâ yerindeki yurdunun hârırasına ağlayalım!"

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (öl. 609 [?]) aşağıdaki beyti ve ardından sunulan beyit için de yukarıdaki durum söz konusudur. Züheyr'in beyti şu şekildedir: [Tavîl]

"وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائَا يَنْلَهُ ... وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ"

"Her kim ölümün sebeplerinden korkarsa, merdiven dayayıp göğe çıksa da ölüm ona erişir."³⁰

Diğer beyit ise aşağıdaki gibidir: [Tavîl]

"وَمَنْ خَافَ أَسْبَابَ الْهَلَاكِ يَصِلْنَهُ ... وَلَوْ مَسَّ أَشْطَانَ السَّمَاءِ بِعُرَاجٍ"

"Her kim yok olmanın sebeplerinden korkarsa, göğün iplerine tutunup miraca çıksa da ölüm ona erişir."

²⁷ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 63.

²⁸ *Dîvânu İmrüülkays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004), 21.

²⁹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 64.

³⁰ Züheyr İbn Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr İbn Ebî Sülmâ*, thk. Ali Hasen Fâ'ur (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1988), 111.

San'ânî buna ilişkin çok sayıda örnek zikrederek iddiasını desteklemeye çalışmıştır. Bu nedenle, Müseylime'nin ayet olarak ortaya attıklarının yukarıda sunulan örneklerdeki gibi olduğunu, bunlardan bazısının letafet taşısa da fesahatten uzak olduğunu belirtmiştir.³¹

Öte yandan, şairlerin, yazarların ve hatiplerin ifadelerine Kur'ân-ı Kerîm'den birtakım alıntılar yaparak eklemeler yaptığını, bunun da onların sözlerine güç kattığını söylemektedir. Ayrıca ilâhî kelâmın beşerin sözüne eklendiğinde bariz bir şekilde fark edildiğinin, bu durumun da Kur'ân'ın i'câzının bir göstergesi olduğunun altını çizmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin (öl. 40/661) hutbesinin sonuna Ayet el-Kürsî'den yaptığı eklemenin sözüne kattığı kuvvete işaret etmektedir.³² Yine, nesre Kur'ân'dan alıntılarla nasıl güç katıldığına ilişkin İbnü'l-Hâik ismiyle bilinen el-Hasen b. Ahmed'in (ö. 334/945) risâlesinde geçen bir bahsi buna örnek olarak zikretmektedir.³³ Ayrıca şiirde bunun sayısız örneği olduğuna dikkat çekmekte ve buna ilişkin örnekler zikretmektedir.³⁴

San'ânî'ye göre, bir şairin ya da yazarın ifadelerinden bir parça alınmasıyla eserinin tamamı hakkında fikir edinilmesindeki güçlükte olduğu gibi, kimi zaman Kur'ân'dan yapılan az miktardaki alıntı da onun i'câzını anlamak için yeterli olmayabilir. Ayrıca kimilerinin kendi eserlerine Kur'ân ayetlerinin lafızlarını bozarak soktuğunu bunun da bariz bir şekilde kişinin eserini bayağılaştırdığını belirtmektedir.³⁵ San'ânî bu hususlarda sunduğu misalleri, Kur'ân'ı hiç okumamış birinin bile insan kelamıyla ilâhî kelimeler arasındaki farkı hemen anlayacağını gösterme sadedinde zikretmektedir. Dolayısıyla buraya dek andığımız mülahazalardan San'ânî'nin, edebî eserler özelinde söz konusu olan mu'âraza üslubunun Kur'ân'a karşı uygulandığında başarısızlıkla sonuçlanacağını ispat etmek için sunduğu anlaşılmalıdır. Böylelikle de o, Kur'ân'ın i'câzını gözler önüne sermektedir.

San'ânî'nin Kur'ân'ın i'câzı özelinde yürüttüğü bu tartışmalarda *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* eseriyle tanınan Ali b. İsâ er-Rummânî'nin (öl. 384/994) izinden gittiği anlaşılmalıdır. Nitekim er-Rummânî, Kur'ân'ın benzersizliğini çeşitli açılardan değerlendirirken öncelikle Kur'ân'ın meydan okuması ve benzerinin üretilmemesi, yazarların böyle bir eseri meydana getirememesi gibi temel unsurlara dikkat çeker. Ardından, Kur'ân'ın dilinin ve belagatinin erişilemez bir noktada olduğunu vurgular. Onun olağanüstü edebî tarzını, gelecekte haber verme niteliğini ve diğer

³¹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 65-66.

³² San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 66-67.

³³ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 68.

³⁴ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 71.

³⁵ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 71-74.

peygamberlerin mucizeleriyle desteklenmesinin imkânını irdeler. Kur'ân'ın belagatini, anlamın en güzel ifadelerle kalbe iletilmesi olarak tanımlar. Bu belagati üç seviyede sınıflandırır. Kur'ân'ın belagatini i'câz, teşbih, istiare, ses uyumu, ayet sonlarında sesin uyumu, cinas/tecânüs, kelimenin farklı vezinlere dönüşmesi, îmâ, mübalağa, terkip ve telif gibi on farklı başlık altında inceler.³⁶

San'ânî, Asmaî'ye (öl. 216/831) referansla, bazı Arapların Kur'ân'dan bir şeyler duyduklarına ve bunun lafızlarını unutup manayı yeni lafızlarla ifade ettiklerine ilişkin bir rivayete yer verir. Buna göre bu kimseler örneğin Burûc suresinin ilk ayetinin:

"وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ"

pasajından sonrasını hatırlayamamış, buna lafızlar ekleyerek şu şekilde okumuştur:

"وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَالْحَيْتِلِ ذَاتِ السُّرُوجِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الْفُرُوجِ نَحْنُ فِيهَا بَيْنَ أُنْبَاطٍ وَعُلُوجِ"

"Burçlarla dolu göğe, eğilenmiş ata ve yarıklarla dolu yere ant olsun ki biz burada Nabâtîler ve hoyratlardan ibaretiz."

San'ânî'ye göre, bu ifadeler incelik içermesine rağmen hiçbir Arap bunun bir mu'âraza olduğunu düşünmemiştir.³⁷

San'ânî mu'âraza olarak anlaşılan ya da iddia edilen çok sayıda ifadeyi tahlil etmektedir. Bunların hiçbirinin Kur'ân'ın belagatine yetişemediğini aksine hepsinde Kur'ân'ın eşsiz ifadelerinden yardım alındığının altını çizmektedir. Dolayısıyla San'ânî'ye göre, bu sözlerin belagat yönünden inceliklerinden söz etmek mümkün olsa da Kur'ân'ın belagatteki düzeyine erişmeleri imkânsızdır.³⁸

1.3. Fesahat/Belagat

San'ânî'nin bu bahis altındaki mülahazalarını irdelemeden önce belagat ve fesahat arasında bir ayırım yapmadığını vurgulamak gerekir. Nitekim belagat, sözlükte "varmak" veya "ulaşmak" anlamına gelir.³⁹ Terim olarak sözün fasih (açık, düzgün ve anlaşılır) bir şekilde kullanılması ve durumun gereklerine (muktezâ-i hâl) uyması anlamını taşır.⁴⁰

³⁶ er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde), nşr.), 75, 96-97, 101,102, 107, 109, 110, 111, 112; bk. Sedat Şensoy, "Rummanî- TDV İslâm Ansiklopedisi" (Erişim 10 Mayıs 2024).

³⁷ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 77.

³⁸ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 78-81.

³⁹ Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2012), 72; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 8/419-421.

⁴⁰ bk. el-'Alevî, *Nadrati'l-iğrîd*, 19; el-Kazvîni el-Hatîb, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed

Belagat ilmi, bağımsız bir disiplin olmadan önce fesahat (açık ve belirgin) kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmış ancak daha sonra ulaştırmak anlamına olan vurgu artmıştır. Böylelikle “Her belagat aynı zamanda fesahattir fakat her fesahat belagat değildir.” sadedinde bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre, belagat yalnızca sözün açık ve düzgün olmasını değil, aynı zamanda etkili olmasını da içerir. Bu nedenle belagat, fesahati kapsamakla birlikte, iletişimdeki etkiyi de önemser ve sözün hem anlam hem de etki açısından en iyi şekilde kullanılmasını inceler.⁴¹ Böylelikle belagat ve fesahat arasında bir ayırım söz konusu olur.⁴² Dolayısıyla San'ânî'nin böyle bir nüansı göz ardı etmesinin nedeni bilinmemektedir.

San'ânî edebî sahanın uzmanlarının Kur'ân'ın, fesahatin (ya da belagatin) bütün türlerini içerdiği konusunda fikir birliği halinde olduklarına değinerek konuya giriş yapar. Bu kimselerin sözdeki güzelliği, Araplar arasında yaygın lehçelerden elde edilmiş olmasıyla ilişkilendirdiklerine işaret eder. Bu bağlamda bilginlerin Temîm kabilesine mensup bazı kimselerin meftuh olan hemzeyi ayn (ع) olarak okumasını (‘An’anetü Temîm/ عننة تميم) ve Rebî’a kabilesinden kimilerinin de kef (ك) harfini şîn (ش) olarak okumasını (Keşkeşetü Rebî’a/ كشكشة ربيعة) fesahate aykırı bir durum olarak değerlendirmedigini ifade etmektedir. Örneğin; Temîmlilerin "عن" "ان" ve Rebî'alıların da "إيش" "إليك" şeklinde okuması fesahati bozan bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Buna benzer biçimde muzaraat harflerinden nûn'un (ن) kesreli okunması (نُذَهَبُ), tesniyede nasb alametinin elif olarak kullanılması (إِنَّ أَبَاهَا) gibi nahvi tercihler de fesahatin içinde değerlendirilmektedir. Nitekim San'ânî, Tâhâ suresinde geçen "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" pasajının Ebû Amr kıraatına göre "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklinde okunan bir veçhi olduğunu, ayrıca "هذان" şeklinde okuyanların ise "تعم" "ان" manasında kullandığını bundan dolayı dilin diğer lehçelerinin fesahat kapsamından çıkarılamayacağını vurgulamaktadır.⁴³

Öte yandan, fesahatin çarşı pazarda kullanılan dildekinden daha yüksek bir seviyede kelamı içerebileceği gibi bundan alt seviyedeki yoz bir kelamı da içine alabileceğini belirtir. Nitekim İmruülkays (öl. 540 dolayları), Nâbîga (öl. 604 [?]), Züheyr (öl. 609 [?]) ve

Abdül Mün'im Hafâcî, Abdülazîz Şeref, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Lübânî, 1999, thk. Muhammed Abdül Mün'im Hafâcî - Abdülazîz Şeref (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübânî, 1999), 9.

⁴¹ bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî* (Dârü'l-fikr, 1990), 13-23; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemaşerî, Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 1/75.

⁴² bk. İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982), 59 vd.

⁴³ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 82-83; bk. İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Muhammed Muhyîddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2008), 75-79.

‘Aşâ’nın (öl. 7/629[?]) bu bağlamda ifadeleri mevcuttur. Ancak bu şairler, bu tür ifadeleri kullanma konusunda yaygın bir kabul olmasına rağmen, şiirlerinde bu tür ifadelere nadiren yer vermiştir. Çarşı pazarda kullanılan dili ise şiirlerine dâhil ederken çöl ehlinin tercihlerini dikkate almışlardır. Öte yandan bu tür kullanımlar, müvelled ve muhdes şairlerin şiirinde sıkça yer almaktadır. Kur’ân’a gelince o, bu konuda seçici bir metin olarak dikkat çekmektedir.⁴⁴

San’ânî, fesahatin kapsamında olsa da bayağı kelimadan kaçınmanın gerekliliği üzerine örnekler zikreder. Buna göre, İbrâhim b. Mehdî (öl. 162/779), kâtibi Ubeydullah b. Sâ’id’e (öl. [?]) belagete erişmek için yozlaşmış kelâmdan uzak durmasını salık vermiştir. Çünkü bu türden ifadelerle başvurmak belagat açısından bir yetersizlik ve acizliktir.⁴⁵ San’ânî, Mütenebbî’nin (öl. 354/965) şiirinde "إخوانه" ifadesi yerine "أخائه" ibaresini kullanmasını bu bağlamda değerlendirmektedir. Buhturî’nin (öl. 284/897) ise bu bağlamda temkinli davranan bir şair olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Sa’leb (öl. 291/904): “Kudemâ, Buhturî’nin şiirlerini duysaydı başka bir şiiri ona tercih etmezdi.” diyerek bir nevi fesahatin kadim geleneğin şiirlerinde olduğu gibi homojen bir yapısı olduğunu ima etmiş gibidir.⁴⁶ Görüldüğü üzere, San’ânî Kur’ân’ın i’câzını ortaya koyma çabasını belagete dair birikimiyle desteklemektedir. Buna bağlı olarak edebiyat, eleştiri ve belagete ilişkin bilgisine dayandığı gözlemlenmektedir.

San’ânî, fesahatin diğer bir unsurunun lafızların sağlamlığıyla ilişkili olduğunu belirtir. Sağlam lafızların ise Kur’ân’ın bütün bahislerinde yer aldığını vurgulamaktadır. Sağlamlık, lafzın içerdiği özel harflerle ilişkilidir. Bu bağlamda bir kelâm isim, fiil ve harften (edat) müteşekkildir. Ancak bu kelime çeşitleri, tamamı, onları oluşturan harfler göz önüne alındığında sağlam lafızlar değildir. Dolayısıyla fahl (en üstün) şairler ya da belagat ustaları söz telif ederken güçlü lafızlara müracaat ederler. Bu da onların fasih olduğunun ve kelimalarının da fesahat içerdiğinin en büyük göstergesidir. Fesahatin bir diğer unsuru da lafızların tatlılığıdır. Bu, lafızların kulağı tırmalayan harflerden (tenâfür-i hurûf) uzak olması demektir. Böyle lafızlarda hareke ve sükûnlar birbiriyle uyum içerisindedir. Bu nedenle de mezkûr lafızlar güçlülük sıfatını almaya elverişlidir. San’ânî lafızların güçlülüğü bahsine Beşşâr’ın (öl. 167/783-84) şu beyitlerini örnek gösterir: [Tavîl]

"إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضِبْنَا مُضَرَّةً ... هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ تَمَطَّرَ الدَّمَا

⁴⁴ San’ânî, *er-Risâletu’l-‘ascediyye*, 83.

⁴⁵ San’ânî, *er-Risâletu’l-‘ascediyye*, 83.

⁴⁶ San’ânî, *er-Risâletu’l-‘ascediyye*, 83-84.

إِذَا مَا أَعْرَضْنَا سَيِّدًا مِنْ قَبِيلَةٍ ... ذُرَى مِنْبَرٍ صَلَّى عَلَيْنَا وَسَلَّمًا⁴⁷

“Biz Mudar kabilesinin öfkesiyle (Mudarca) öfkelenince kan damlatana dek güneşin perdesini yırtarız. Herhangi bir kabileye bizden bir kabile reisini ödünç versek minberin zirvesinden bize salatüselam (dua) ederler.”

Fesahatin lafızlardaki güçlülük ve tatlılığı yansıttığını vurgulayan San'ânî, tatlı ve güçlü lafızları Kur'ân'ın muhtevi olduğuna ilişkin çok sayıda örnek zikreder ancak bunlardaki fesahat yönünü açıklamaz. Bunlardan biri de şu ayettir:

[مَثَلُهُمْ] كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ.⁴⁸

“[Onların misali], bir ateş yakan biri gibidir. Ateş etrafını aydınlatınca Allah aydınlıklarını alır da onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakiverir.”

Öte yandan, San'ânî Hûd ve Kasas surelerinin fesahat açısından önemli örnekler teşkil ettiğini belirtir. Özellikle Kasas suresinin Hz. Mûsâ'nın çocukluğundan peygamberliğine ve Firavun'la mücadelesine varana dek uzun bir süreci işlediğine dikkat çeker. Dolayısıyla Kur'ân'ın Hz. Musâ'nın hayat hikayesini böylesine detaylı sunmasındaki mükemmelliği fesahatten anlayan kimselerin fark edebileceğine işaret eder.⁴⁹

San'ânî fesahatin diğer bir unsurunun i'câz olduğunu ifade etmektedir. Belagatçiler nezdinde i'câzın hazf ve kasr şeklinde ikiye ayrıldığını bildirmektedir. Hazf, kelimada zikredilen kısmın zikredilmeyene delaletinden dolayı kelamın zikredilen kısmıyla yetinilmesidir. Kasr ise lafzı kısa tutarak manayı çoğaltmaktır. Hazf konusunda verdiği örneklerden biri şu şekildedir: [Mütেকârib]

فَإِنَّ الْمَيِّتَةَ مَنْ يَحْسَبُهَا ... فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيَّتَمَّا

“Kim ölümden korkarsa korksun şüphesiz ölüm, nerede olursa olsun onu bulacaktır.”

San'ânî "أَيَّتَمَّا" ifadesinden sonra mahzup bir "سَكَانَ" ya da "دَعَبَ" olduğunu dile getirmektedir. Belirttiğine göre, Arap şiirinde buna benzer çok örnek vardır ve o bunlardan çok sayıda zikreder.⁵⁰

Diğer bahislerde olduğu gibi San'ânî'nin şiirden ve diğer edebî türlerden örneklere başvurusunun sebebi, bu hususların Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olduğunu göstermektir.

⁴⁷ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 85-86; Ebü'l-Abbâs Abdullâh İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu'ş-şu'arâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 30.

⁴⁸ el-Bakara 2/17.

⁴⁹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 86-87.

⁵⁰ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 89.

Buna göre aşağıdaki ayette:

"وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ...⁵¹"

"Şehre (halkına) ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor."

"وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ" "Şehre sor." ifadesinden maksadın şehrin içindekiler olması bunun örneklerinden biridir. San'ânî hazfın bir cevabın hazfedilmesi ya da zahir isim yerine zamir getirilerek yapılmasına dair Kur 'ân'da bunun gibi çok sayıda örnek bulunduğunu vurgular.⁵²

Öte yandan, kasr yoluyla yapılan i'câzı, harfleri azaltmak suretiyle manayı ifade etmek olarak açıklamaktadır. Böyle lafız ve mananın eşit şekilde ifade edildiği i'câz türüne müsavât denilir.⁵³ Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın (öl. 609 [?]) şu beyti buna bir örnektir: [Tavîl]

"مَهْمَا يَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ ... وَأَلُو خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعَلِّمُ"

"Herhangi biri insanlardan gizlediğini zannetse de onun karakteri (insanlar tarafından) bilinir."⁵⁴

Kur'ân'da buna dair örneklerden biri şöyledir:

... إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّلَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ...⁵⁵

"... Onlar sadece zanna ve özlerinin arzuladığına uymaktadırlar..."

Bu ayette harfler azaltılmak suretiyle i'câz yoluna gidilmiştir.⁵⁶

Fesahatin bir diğer türü, itnâbdır. Bu da beliğ bir kimsenin sözü söyledikten sonra onu gerekli izahlarla uzatmasıdır. Bu gereksiz bir uzatma (tatvîl) değil aksine mananın muhatabın zihnine yerleşmesi açısından izlenen bir yoldur. Kur'ân'da bu üslûbu gözlemleyebileceğimiz örneklerden biri şöyledir:

... وَمَا يَكُومُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ...⁵⁷

"... Sahip olduğunuz hiçbir nimet yok ki Allah'tan olmasın ..."

⁵¹ Yusuf 12/82.

⁵² bk. San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 90-94.

⁵³ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 95.

⁵⁴ İbn Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr İbn Ebî Sülmâ*, 111.

⁵⁵ en-Necm Sûresi 53/23.

⁵⁶ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 96-97; bk. er-Rummânî, *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân (Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr.), 77.

⁵⁷ en-Nahl 16/53.

Buna göre Allah (c.c) aşağıdaki ayetle bunu örneklendirmiştir:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ.⁵⁸

“Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok fayda vardır. Onların etlerini de yersiniz.”

Bu türden bir anlatım sözü gereksiz olarak uzatmak değil belagatin anlatım usullerinden biri olan itnâbdır. Bu bağlamda San'ânî er-Rummânî'ye müracaat ederek itnâbın uzun bir yolculuğa çıkmaya benzediğini ifade eder. Nitekim bu yolculukta müşahede edilen şeylerle kişinin bilgi ve tecrübesinin artması söz konusudur.⁵⁹

San'ânî itnâb konusunun ardından Kur'ân ve beşer sözü arasında bir mukayeseye gider. Nitekim ona göre, Cahiliye Dönemi'nin fasih şairlerinin şiirleriyle Kur'ân'daki ayetler arasında bir muvafakat olsa da Kur'ân'ın bu şiirlerden fesahat yönünden ne denli üstün olduğunu kolayca müşahede etmek mümkündür. Nitekim Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu beytiyle: [Tavîl]

"وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ ... وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي عَدِ عَمَى"⁶⁰

“Bugünü, dünü ve öncesini biliyorum, gel gör ki ben yarın olacakların bilgisi konusunda körüm.”

Neml Sûresi'nde geçen şu ayeti kıyasladığımızda bunu rahatlıkla görebiliriz:

بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ.⁶¹

“Hayır! Onların ahiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır. Bilakis onlar bu konuda şüphededirler. Hattâ onlar ahiretten yana kördür.”

Manalarında bir uyum olan bu iki örneğe bakılırsa Allah kelamının lezzeti ve tatlılığı ayan beyan ortadadır. Bu türden örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Örneğin Nâbiga ez-Zübyânî'nin (öl. 604 [?]) aşağıdaki beytiyle: [Tavîl]

"فَأِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي ... وَإِنْ جِلَّتْ أُنَّ الْمُنتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ"

“Senden kaçabileceğim yerleri geniş sansam da şüphesiz sen, bana yetişip beni kuşatan gece gibisin.”⁶²

⁵⁸ en-Nahl 16/5.

⁵⁹ San'ânî, er-Risâletu'l-'Ascediyye, 99-100.

⁶⁰ Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî vd., Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları: el-Mu'allakatu's-Seb', çev. Nurettin Ceviz vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 93.

⁶¹ en-Necm 27/66.

⁶² Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts.), 38;

Bakara Sûresi'nin on dokuzuncu ayetinde geçen:

... وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ.⁶³

“... Allah kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.”

ifadesi arasında bir mukayese yapılması bize bunu gösterecektir. Dolayısıyla şiirin zirve isimlerinin ele aldığı manalar Kur'ân'la mukayese edildiğinde onun fesahatinin ne denli bir merhalede olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır.⁶⁴

Diğer bir husus, yukarıdakine benzer bir durumun nesir kabilinden sözler için de geçerli olmasıdır. Nitekim San'ânî'nin belirttiğine göre, fesahat ehli kimselerin fasih ve belîğ ifadeleri Kur'ân'ın fesahatinin yanında bariz bir biçimde sönük kalmıştır. Hz. Ali'nin:

“مَنْ جَهَلَ شَيْئًا عَادَاهُ”

“Kişi bir şeyi bilmezse ona düşman olur.”

ifadesine paralel bir anlam içeren şu ayet ile farkını gözlemlemek mümkündür:

... وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَارٌ قَدِيمٌ.⁶⁵

“... Fakat onlar bununla hidayet arzusunda olmadıkları için ‘Bu eski bir yalandır!’ diyecekler.”

Kur'ân ayetleri ve fasih sözler arasındaki farkı keşfetmeyi San'ânî:

“... إِلَّا أَنْكَ إِذَا تَأَمَّلْتَهَا وَجَدْتَ التَّفَاوُتَ بَيْنَهُمَا”

“Ancak sen derinlemesine düşündüğünde, bu ikisi arasındaki farklılığı anlarsın.”

diyerek muhatabın Arap dilindeki yetkinliğine havale eder. Bununla ilgili fazladan bir açıklama yapmaz.⁶⁶ Böyle bir yöntem izlemesinin gerisinde eserinin muhataplarının Arap diline ve belagatine hâkim kimseler olmasından ileri geldiği akla gelmektedir. Muhtemelen bu durum kendi ana dilimizdeki iki edebî metin hakkında karşılaştırma yapınca dile hakimiyetimiz ölçüsünde bunlar arasındaki farkı müşahede ettiğimizdeki gibidir. Ancak ilerleyen satırlarda San'ânî, Kur'ân ayetleri ve beşer kelamı arasındaki farkın dört yönden ayrıldığını ifade eder. Buna göre bu ikisi arasında fasih olanı diğerine nazaran belagat ve i'câz yönünden dört yönden daha üstündür:

bk. İbn Tabâtabâ el-'Alevî, 'İyârû's-şî'r, thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni' (Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.), 80.

⁶³ el-Bakara 2/19.

⁶⁴ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 101.

⁶⁵ el-Ahkâf 46/11.

⁶⁶ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 104.

- (1) Daha fasih olanı daha çok fayda ifade eder.
- (2) Daha az sözle daha etkin bir ifade sunar.
- (3) Zorlama ve tekrarlardan uzaktır.
- (4) Harfleri ve kelimeleri arasındaki ahenk daha güzeldir.

San'ânî yukarıda anılan kriterlere uygun olarak şöyle bir meselden söz eder:

"الْفَتْلُ أَتَى لِقَتْلٍ"⁶⁷

"Öldürmek, öldürmeyi ortadan kaldırır."

Kur'ân'da bu meselin manasına karşılık gelen şu ayeti zikreder:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.⁶⁸

"Ey akıl sahipleri! Ve sizin için kıssalarda hayat vardır. Umulur ki korunursunuz."

San'ânî, er-Rummâni'ye müracaat ederek, meseldeki manada ve lafızlarda fazlalık olduğuna işaret eder. Ona göre, ayette adaletin ortaya çıkmasında kıssanın zikredilmesi ve yaşamın maksat olduğu anlatılmaktadır. Yine ayette bir korkutma ve caydırmanın sezdirilmesi göz önüne anılırsa, iki ifade arasında ne denli büyük bir fark olduğu daha iyi görülecektir.⁶⁹

San'ânî'nin verdiği bu örnek, belagat ve edebî eleştiri ustalarından Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239) ve Kazvî'nî (öl. 739/1338) tarafından da benzer şekilde değerlendirilmiştir. Bu alimlere göre, özlü ifadeler, uzun ve gereksiz ayrıntılardan daha etkilidir. Özellikle "وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ حَيَاةٌ..." ayeti, Arapların "الْفَتْلُ أَتَى لِقَتْلٍ" sözüyle karşılaştırdığında, daha az kelimeyle daha derin bir anlam taşıdığı için üstün tutulmaktadır. Ayet, adaleti açık bir şekilde ifade eder. Hayatı teşvik eder. Gereksiz tekrarlar içermez. Bu, özlü ve etkili dil kullanımının değerini ortaya koyar.⁷⁰ Dolayısıyla San'ânî'nin, bu hususta Ebû Hilâl el-'Askerî ile İbn Sinân el-Hafâcî'nin yolunu izlediği ve İbnu'l-Esîr ile Kazvî'nî gibi sonraki eleştiri ustalarıyla aynı çizgide olduğu söylenebilir.

⁶⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-sina'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beirut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1986), 175.

⁶⁸ el-Bakara 2/179

⁶⁹ San'ânî, *er-Risâletü'l-'ascediyye*, 105-106.

⁷⁰ el-'Askerî, *Sina'ateyn*, 175; Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 209; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beirut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1995), 2/117,118; Hatîb el-Kazvî'nî, *el-îdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. eş-Şeyh Behîc Gazâvî, (Beirut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1998), 175.

San'ânî yukarıda anılan mülahazalarının akabinde beyan ilminde söz konusu olan hünerli söz söyleme sanatlarından teşbih, istiâre konularına değinip bunlara şiiirden ardından da Kur'ân'dan örnekler zikreder. Örneğin beyan ilmindeki sanatlardan teşbihe dair çok sayıda sunduğu örnekten şu ikisinde belagat alimlerinin İmruülkays'ı (öl. 540 dolayları) ve Beşşâr b. Bürd'ü (öl. 167/783-84) övdüklerini haber verir.⁷¹Buna göre İmruülkays iki şeyi diğer iki şeye benzeterek kaliteli bir teşbih yapmıştır: [Tavîl]

"كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا ... لَدَى وَكْرِهِا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَيْلِي" ⁷²

"Kartalın yuvasının önündeki taze ve kuru kuş yürekleri âdeta hünnap meyveleri ve büzülmüş kuru hurmalar gibi durmaktadır."

San'ânî, Beşşâr'ın da bu meyandaki şu kaliteli teşbihine işaret eder:⁷³ [Tavîl]

"كَأَنَّ مَنَارَ النَّعْمِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا ... وَأَسْبَاقَنَا لَيْلَ تَهَامُوتَ كَوَاكِبِهِ" ⁷⁴

"(O savaş esnasında) Başımızın üzerindeki toz bulutu ve kılıçlarımız sanki yıldızların kaydığı bir gecedir."

Bu türden teşbihlerin Kur'ân'da çok sayıda olduğunu vurgulayan San'ânî'nin buna ilişkin sunduğu ayetlerden biri şu şekildedir:⁷⁵

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَخْسَبُهُ الظَّنْمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوُتِيَهُ جِسَابَ اللَّهِ سَرِيعَ الْحِسَابِ. ⁷⁶

"İnkâr edenlerin amelleri, bir çöldeki seraba benzer. Susamış kişi onu su zanneder, nihayet ona vardığında hiçbir şey bulamaz. Fakat orada Allah'ı bulur ve O da hesabını eksiksiz görür. Allah hesabı çabuk görür."

Yukarıda işaret edilen konuların akabinde San'ânî, bedî ilminde anılan söz sanatlarından tecnîs, mutâbaka, tetmîm, tefsîr, tevşîh, mübâlağa, gulûv, tekrar, telâüm, hüsnü't-tasarruf konularını aynı metotla sunar ve bunlara dair de çok sayıda örnek zikreder.⁷⁷ Örneğin bu sanatlardan mutâbaka için verdiği misallerden biri şöyledir:

⁷¹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 111.

⁷² İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1984), 38.

⁷³ Aynı örnekler için bk. Seller, *Şiirde İntihal*, 143.

⁷⁴ Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâri'bnî Bürd*, thk. Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, Kâhire: Matba'atü lecneti't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1957, 1/318.

⁷⁵ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 111.

⁷⁶ en-Nur 24/39; Ayette, inkârcıların amelleri seraba benzetilerek teşbih-i tam (tam benzetme) yapılmıştır. Görsel bir yanılısama ile amellerin, değerli ve anlamlı zannedilse de aslında değersiz olduğu vurgulanır.

⁷⁷ krş. er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr.), 87-88; San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 127-158.

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْجِبْنَ الشَّرَّاتِ ذَلِكَ دُخْرِي لِلذَّاكِرِينَ.⁷⁸

“Ve gündüzün iki ucunda ve gecenin ileri saatlerinde namazı dosdoğru kıl. Şüphesiz, iyilikler kötülükleri giderir. Bu, hatırlayanlar için bir öğüttür.”

Bu ayette mutâbaka (karşıtlık sanatı), “iyilikler” (الحسنات) ve “kötülükler” (السيئات) kelimeleri arasında kullanılmıştır. Mutâbaka, anlam açısından birbirine zıt iki kavramın bir arada kullanılmasıdır. Burada iyiliklerin kötülükleri gidermesi, zıt anlamlı iki kelimenin aynı bağlamda kullanılarak mesajın daha etkili bir şekilde iletilmesini sağlamaktadır.⁷⁹

San'ânî'nin bedî ilmi bağlamında özellikle vurguladığı sanatlardan biri hüsnü't-tasarıftır (kelime tercihlerindeki güzellik). Bu sanatın Kur'ân'da yer alması onun bir beşer kelamı olmadığını delilidir. Çünkü Kur'ân'daki kelimeleri onların eş anlamlılarına ya da benzerleriyle değiştirdiğinizde veya onların bulunduğu yerden alıp bir başka yere koyduğunuzda kelimede ortaya çıkan bozulma çabucak fark edilmektedir. Bu da sözün bu denli bir ustalıkla bir insan tarafından inşa edilemeyeceğini göstermektedir. Bu türden bir kelamın va'd, va'îd, adl, tevhid gibi bir insanın gündemine almasının imkanı olmayan mesajlar içermesi de onun ilahi bir kelam olduğunun göstergesidir.⁸⁰

1.4. Edebî Eleştiri

San'ânî'nin edebî eleştiri ile ilgili en dikkat çeken ifadelerinden biri, Arapların şairler arasında bir üstünlük mukayesesi yapmasına işaret etmesidir. Nitekim onlar şairleri şiirlerindeki lafız ve manaların sağlam, nitelikli, doğru olması bakımından değerlendirmişlerdir. Bu da onların şiirde kalite faktörüne verdikleri önemi göstermektedir.⁸¹ Edebî eleştirinin ilk ustalarından Asmaî (öl. 216/831) ve Cumahî'nin (öl. 232/846 [?]) şairleri üstünlüklerine göre sıralamasından da anlaşıldığı gibi⁸², sözü telifteki üstünlük meselesi bir bakıma eleştirinin doğuş nedenidir. Dolayısıyla San'ânî'nin şairlerin sanatsal yetkinlik bakımından derecelendirilmesine dikkat çekmesi önemlidir. Bunun yanında Kur'ân'ın beşer kelamı ile olan mukayesesi yapması ise başlı başına bir eleştiri faaliyeti olarak kabul edilebilir. Nitekim burada da iki söz arasında hangisinin üstün olduğunu tespit etme gayreti bariz bir biçimde dikkat çekmektedir. Buna uygun olarak Sa'ânî, i'câz konusunu ele alarak dini ve edebî birikimini eleştirel bir analize tabi

⁷⁸ Hûd 11/114.

⁷⁹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 138.

⁸⁰ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 161, 168.

⁸¹ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 159.

⁸² Yusuf Seller, “İbn Sellâm El-Cumahî'nin Arap Edebî Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 127-155. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030746>.

tutmaktadır. Yukarıda anılan tüm konuları ele alırken Kur'ân'ın eşsiz belagatini ortaya koyma maksadına uygun hareket etmektedir. Bu bağlamda sıklıkla kullandığı ibare şu şekildedir:

"وهذا النوع من الفصاحة موجود في القرآن من أوله إلى آخره."⁸³

"Fesahatin bu türü başından sonuna dek Kur'ân'da mevcuttur."

Yukarıdaki mülahazalar ışığında, San'ânî'nin hem eleştiri literatürüne dair bir birikimi olduğu hem de eleştirel bir analiz yaptığı iddia edilebilir. Böyle bir sav da i'câzu'l-Kur'ân ekseninde telif edilen eserlerin tefsir, Arap dili ve eleştiri sahalarının kesişim noktasında yer aldığını söylemimize imkân tanır. Ayrıca San'ânî, Kur'ân'ın üç türden kelamı muhtevi olduğuna işaret eder. Buna göre birinci türdeki kelam, üst düzey edebiyatçıların (et-Tabakatü'l-'ulyâ) müracaat ettiği, ikincisi dilde yetkin ve orta düzeyde olanların (et-Tabakatü'l-vustâ) kullandığı ve halk düzeyindeki insanların (et-Tabakatü'd-dünyâ) tedavülünde olan ifadeleri temsil etmektedir.⁸⁴ Bu da Kur'ân'ın ilahi bir kelam olmadığını, sıradan ve orta düzey insanların sözlerine benzer ifadeler içerdiğini söyleyenlere yapılmış bir itiraz olarak anlaşılmaktadır. San'ânî'nin bu kategorizesinin zımında belagatin muhatabın seviyesinde söz söylemek olduğu da akla gelmektedir. Nitekim Kur'ân'ın tamamında üst düzey edip ve şairlerin anlayacağı türden ifadeler yer alsaydı diğer kategorilerdeki insanlara da uygun bir hitap olmadığı iddia edilebilirdi. Oysa Kur'ân muhatap kitlesini dikkate alarak sözü en belîğ şekilde serdetmektedir. San'ânî mülahazalarını Mütenebbî'nin şu beytiyle bitirmektedir: [Vâfir]

"وَأَيْسَرُ يَصِحُّ فِي الْإِفْهَامِ شَيْءٌ ... إِذَا احْتِاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ"⁸⁵

"Eğer gündüz (ayan beyan oluşunu anlatmak için) delile ihtiyaç duyduysa zihinlerdeki hiçbir şey doğru değildir."

Görüldüğü üzere San'ânî, Kur'ân'ın i'câzının gün gibi ortada ve aslında eseri boyunca bu bağlamda sıraladığı tüm delillerin gereksiz olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca San'ânî'nin eseri bize tefsir, Arap dili ve belagati alanlarının kesişim kümesinin edebî eleştiri olduğunu gösterir niteliktedir.

⁸³ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 160.

⁸⁴ San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 160.

⁸⁵ Abdurrahman el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lîm ve's-sekâfe, 2012), 920, 1024; San'ânî, *er-Risâletu'l-'ascediyye*, 186.

Sonuç

Bu çalışma, Abbâs b. Ali b. Ebi 'Amr es-San'ânî'nin *er-Risâletu'l-'ascediyye* adlı eserinin Arap dili ve belagati literatürüne yaptığı önemli katkıları ortaya koymaktadır. San'ânî'nin eseri, hicrî VI. yüzyılda yazılmış olup belagat ve edebî eleştiri konularını Kur'ân'ın i'câzı ekseninde derinlemesine ele almaktadır. Bu bağlamda eser, Kur'ân'ın eşsizliğini ve edebî üstünlüğünü farklı açılardan irdeleyerek İslam dünyasında Kur'ân'a duyulan hayranlığı ve saygıyı pekiştirmektedir.

San'ânî'nin eserinde serika, mu'ârâza ve belagat konularını detaylı bir şekilde ele alması, onun edebî eleştiri bağlamındaki derin bilgisi ve yetkinliğini göstermektedir. San'ânî, Kur'ân'ın belagatini ve i'câzını vurgulayan çeşitli kurallar ve örnekler sunarak Kur'ân'ın benzerini getirme çabalarının ne denli faydasız olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın insanı aciz bırakan yönünü ve onun bir vahiy olduğunu kanıtlama sadedinde farklı bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Eserin incelenmesi, Arap dili ve belagati üzerine yapılan çalışmaların kapsamını genişletmekte ve bu alanın literatüründe önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kur'ân'ın edebî ve retorik üstünlüğünün anlaşılmasına yönelik yeni bir bakış açısı kazandıran bu çalışma, San'ânî'nin eserinin tarihsel ve edebî değerini de gözler önüne sermektedir. Bu durum, sadece İslam dünyasında değil, aynı zamanda dünya edebiyatında da Kur'ân'ın yeri ve önemi konusunda daha geniş bir anlayışa katkı sağlamaktadır. Nitekim bu bağlamda çalışmamızla ulaştığımız en mühim bulgulardan biri, tefsir ile Arap dili ve belagati alanlarının Kur'ân'ın i'câzı konusunda edebî eleştiriye bir enstrüman olarak kullandığının tespitidir. Çünkü San'ânî'nin bu eseri sayesinde edebî sahadaki eserler arası mukayeselerin, ilahî kelimeler ile beşer sözü arasında yapılan bir kıyaslamaya dönüştüğüne şahit oluyoruz. Bu nedenle San'ânî'nin bir Kur'ân uzmanı olduğu kadar eleştirmen olduğunu, eserinde de Kur'ân'ın eşsiz belagatini ve i'câzını ele aldığı kadar edebî eleştirisinin mühim meselelerine değinmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu bakış açısıyla şöyle bir husus tefsir ve Arap dili alanlarındaki araştırmacıların dikkatine sunulabilir: İ'câzu'l-Kur'ân olarak telif edilen tüm eserlerin edebî eleştiri alanına dair malzemeler içerebileceği ve bunun tam aksinin de mümkün olabileceğidir.

San'ânî'nin eseri, hicrî VI. yüzyıldan günümüze kadar uzanan Arap edebiyat ve belagat literatürünün önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu eser, Kur'ân'ın belagatini ve i'câzını ele alan diğer eserlerle karşılaştırıldığında, farklı bir perspektif sunarak literatürdeki yerini sağlamlaştırmaktadır. Bu bağlamda, San'ânî'nin eserinin incelenmesi, hem tarihsel bir değere sahip olup hem de modern edebî eleştiri kuramlarına yeni yaklaşımlar getirebilir.

Gelecek çalışmalar için San'ânî'nin eserinin diğer bölümlerini daha detaylı inceleyerek edebî eleştiri kavramları üzerindeki etkilerini araştırmak önemlidir. Eserin,

diğer Arap edebiyatı ve belagati eserleriyle olan ilişkisini ve etkilerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmek, Kur'ân'ın i'câzı konusundaki diğer klasik ve çağdaş eserlerle bir arada ele alarak daha kapsamlı bir literatür çalışması yapmak da mümkündür. Ayrıca, eserin modern Arap dili ve edebiyatı üzerindeki etkilerini ve günümüz eleştiri teorilerine katkılarını araştırmak, Arap dili ve edebiyatı literatürüne daha fazla katkı sağlanmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda, gelecekte yapılacak araştırmalarda, San'ânî'nin eserinin farklı yönlerinin daha ayrıntılı olarak ele alınması, Arap belagati ve edebî eleştiri literatürüne yeni perspektifler kazandırabileceği vurgulanmalıdır. Bu eser, Kur'ân'ın edebî üstünlüğünün ve belagatinin anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak kullanılabilir ve bu alandaki çalışmaların gelişimine katkı sağlayabilir. Böylece, San'ânî'nin eseri, bir edebî metin olmanın ötesinde, Kur'ân'ın mucizevi yönlerini ve onun ilahi bir vahiy olduğunu ispatlama girişimi olarak değerlidir. Nitekim İslami ilimlerden tefsir ve Arap dili ve belagatine ilişkin önemli bir bilimsel malzemenin yanında, San'ânî'nin yaşadığı evre ve çevreyi anlamaya yardım edecek anekdotlarla doludur.


Kaynakça | References

- 'Alevî, İbn Tabâtabâ. *'İyâru-ş-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni'. Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.
- 'Alevî, Muzaffer. *Nadratü'l-ıgrîd fî nusratî'l-karîd*. thk. Nühâ Arif el-Hasen. Dimaşk: Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, ts.
- 'Âmirî, Ömer Hasan. "Ebû Temmâm beyne İbni'l-Mu'tez ve Ebî Bekr es-Sûlî". *Mecelletü Câmi'atü-ş-Şârka li'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye*, Abu Dabi 15/2 (2018), 202-223.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sına'ateyn el-kitâbe ve-ş-şî'r*. thk. Ali Muhammed Becâvî - Ebû Fadl Muhammed Ebû Fadl İbrahim. Beyrut: 'İsâ el-Bâbî el-Hâlebî ve Şûrakeühü, 1952.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sına'ateyn el-kitâbe ve-ş-şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1986.
- Bakillânî, Ebû Bekr el-. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lîm ve's-sekâfe, 2012.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî Ebû Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, 1423.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî Ebû Osman. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Basil `Uyun al-Sud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Cürcânî, el-Kâdî. *el-Vesâtâ beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhim - Ali Muhammed Bicavî. Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Şemsüddîn İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- Endelüsî, İbn Abdürabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kamîha. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1983.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Şerhu şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2008.
- Ezdî, Ahmed b. Muakkal. *Me'âhizu'l-Ezdî alâ Şerhi Dîvânî'l-Mütenebbî*. thk. Adnân Mahmût Ubeyyidât. İrbid: el-Mektebetü'l-vataniyye, 2005.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1982.
- Hatîb, el-Kazvînî. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Abdülazîz Şeref, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1999. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî - Abdülazîz Şeref. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1999.
- Hâtîmî, Ebû Ali. *Hilyetü'l-muhâdara fî sinâ'ati-ş-şî'r*. thk. Ca'fer el-Kettânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1979.
- İbn Bürd, Beşşâr. *Dîvânu Beşşâri'bnî Bürd*, thk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, 3 Cilt. Kâhire: Matba'atü lecneti't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1957.


- İbn Ebî Sülmâ, Zühayr. *Dîvânu Zühayr İbn Ebî Sülmâ*. thk. Ali Hasen Fâ'ur. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1988.
- İbnu'l-Esîr. *el-Meselu's-sâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1995.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1994.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh. *Tabakâtu's-şu'arâ*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 3. Basım, ts.
- İmruülkays b. Hucr. *Dîvânu İmruülkays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2. Basım, 2004.
- İmruülkays b. Hucr. *Dîvânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1984.
- Kayravânî, İbn Reşîk el-. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 5. Basım, 1981.
- Kavas, Ahmet. "Hemdânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hemdaniler>
- Kazvînî, Hatîb. *el-îdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. eş-Şeyh Behîc Gazâvî, Beyrut: Dâru ihyâi'l-'ulûm, 1998.
- Matlûb, Ahmet. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2001.
- Numan Çakır. "İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'an'a Mu'âraza Yaptığına Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Akademik-Us* 1/2 (Aralık 2017), 159-185.
- Râzî, Abdulkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2012.
- Rummânî, İsa b. Ali. *en-Nüket fi icâzi'l-Çur'ân (Şelâsü resâ'il fi icâzi'l-Çur'ân içinde), nşr.*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 3. Basım, 1976.
- San'ânî, 'Abbâs b. Ali b. Ebi 'Amr. *er-Risâletü'l-'ascediyye fi'l-me'âni'l-mueyyidiyye/mueyyediyye*. thk. Abdülmecid eş-Şerfî. Libya-Tunus: Dâru'l-'Arabiyye li'l-kütüb, 1976.
- Se'âlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1983.
- Seller, Yusuf. "İbn Sellâm El-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 127-155. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030746>.
- Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Şensoy, Sedat. "Rummanî- TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 10 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rummani>
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasarü'l-me'ânî*. Dâru'l-fikr, 1990.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.

Zevzenî, Hüseyn b. Aḥmed vd. *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları: el-Mu'allakatu's-Seb'*.
çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2010.
Zübyânî, Nâbiga. *Dîvân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 2.
Basım, ts.


İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı

Handan YALVAÇ ARICI (Sorumlu Yazar) |  0000- 0003-4179-3919 |
handanyalvac1453@gmail.com

Doç. Dr. | Bağımsız Araştırmacı | İstanbul, Türkiye

Meryem KARATAŞ |  0000-0002-4845-0225 | meryemkaratas@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü |
Sakarya, Türkiye

ROR : 04ttnw109

Öz

Türkiye’de yüksek din eğitimi kurumu olarak ilahiyat fakültelerinin yaklaşık yüz yıllık bir tarihi bulunmaktadır. Örgün ve yaygın din eğitimine eleman yetiştiren bir kurum olarak toplumdaki etki düzeyinin yüksek olduğu söylenebilir. Bu açıdan toplumun farklı kesimlerinde ilahiyat fakültesi mezunlarına yönelik bakış açısının ortaya konulması önemlidir. Kurulduğu günden bu yana kendini farklı tartışmaların içinde bulan ilahiyat fakülteleri ve mensuplarıyla ilgili çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar genel olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerini ve fakülte programlarını ele almaktadır. İlahiyat eğitimi almayan bireylerin, ilahiyatçılarla ilgili algılarının ve bakış açılarının nicel olarak ölçüldüğü araştırmaların az sayıda olduğu görülmektedir. Bu açıdan araştırma hem hedef kitlesi hem de içeriği açısından diğerlerinden ayrılmaktadır. Çalışmanın amacı toplumdaki bireylerin ilahiyatçılara yönelik algılarını ortaya koymaktır. Çalışmanın problem cümlesi “Toplumun ilahiyatçı algısı nasıldır?” şeklinde kurgulanmıştır. Bu çalışmanın alt soruları “İlahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri toplum nezdinde nasıl algılanmaktadır?” ve “Toplumun, ilahiyatçıların mesleki becerileri ile dini beklentilere yönelik algısı nedir?” şeklinde belirlenmiştir. Bu sorular, ilahiyatçıların toplumsal rollerine ilişkin algıların incelenmesini ve toplumun bu meslek grubuna yönelik tutumlarının anlaşılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda, ilahiyatçıların toplumsal statüsü, dini liderlik rolleri ve bireysel niteliklerine dair toplumsal algılar derinlemesine analiz edilerek mesleki kimliklerinin sosyal yansımaları irdelenmektedir. Sonuçların din eğitim öğretim planlayıcılarının ve ilahiyat fakültesi mensuplarının çalışmalarına veri sağlayacak özellikte olması beklenmektedir. Konuyla ilgili olarak katılımcılara yönelik kişisel bilgi formu ve Ümit Horozcu’nun 2019 yılında oluşturduğu “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçekte ilahiyatçı algısının ortaya konulması amacıyla kişisel, sosyal ve mesleki becerilerle ilgili başlıklar mevcuttur. Ölçeğin ilk 8 maddesi kişisel ve sosyal faktör olarak belirlenirken 9. madde ve sonrası dini beklentiler faktörü olarak isimlendirilmiştir. Araştırmada nicel çalışma yöntemlerinden genel tarama modeli benimsenmiştir. Araştırmanın evreni, Marmara Bölgesi’nde bulunan İstanbul, Tekirdağ, Edirne, Kırklareli, Yalova, Kocaeli, Sakarya, Bilecik, Bursa, Balıkesir ve Çanakkale şehirlerinde ikamet eden bireylerden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini ilahiyat mezunu olmayan, ilahiyat alanında ve DİB bünyesinde görev yapmayan, 18 yaş ve üzeri

yetişkinler oluşturmaktadır. Araştırmada Marmara bölgesinde yaşayan 268 kadın ve 242 erkek katılımcı olmak üzere toplam 510 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcılar, araştırmaya kolayca erişilebilir örnekleme yöntemi ile dahil edilmiştir. Çalışmanın değişkenleri olarak yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi ve yaşanan şehir belirlenmiştir. Çalışma sonucunda yaş dışındaki değişkenlerde anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Kişisel ve sosyal faktörler ile dini beklentiler faktöründe ortaya çıkan sonuç ilahiyatçılara karşı olumlu bir algı olmasına rağmen konuyla ilgili kesin kanaat olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumdan hareketle ilahiyat program içeriklerinin gözden geçirilmesi, eğitim öğretim sürecinde öğrencilerin hedef kitleyle daha fazla yüz yüze gelecek programlar hazırlanması ve kariyer ayrıştırmasının gündeme alınması yönünde öneriler oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler


Din Eğitimi, Yüksek Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyatçılar, Toplum

Atıf Bilgisi


Yalvaç Arıcı, Handan – Karataş, Meryem. “İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 737-762. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.14>

Geliş Tarihi	20.09.2024
Kabul Tarihi	12.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 15.05.2024 tarihli ve 69 sayılı toplantısında alınan E-61923333-050.99-361831 sayılı etik kurul onayı alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkı Düzeyleri	Handan Yalvaç Arıcı %50, Meryem Karataş %50
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.


Perception of the Society Towards Theologians on the 100th Anniversary of Theology Faculties

Handan YALVAÇ ARICI (Corresponding Author) |  0000- 0003-4179-3919 |
handanyalvac1453@gmail.com

Assoc. Prof. | Independent Researcher | İstanbul, Türkiye

Meryem KARATAŞ |  0000-0002-4845-0225 | meryemkaratas@sakarya.edu.tr

Assist. Prof | Sakarya Univ, Fac of Education, Dept of Curriculum and Training
Department | Sakarya, Türkiye

ROR : 04ttnw109

Abstract

As an institution of higher religious education in Turkey, faculties of theology have a history of nearly a hundred years. As an institution that trains personnel for formal and non-formal religious education, it can be said that it has a high level of influence in society. In this respect, it should be noted that it is important to reveal the perspective of different segments of society towards the graduates of the faculty of theology. Since the day it was founded, there are studies on the faculty of theology and its members who have found themselves in different debates during this period. These studies generally deal with theology faculty students and faculty programs. There is no research that quantitatively measures the perceptions and perspectives of individuals without theology education about theologians. The research differs from others in terms of both its target audience and its content. The aim of the study is to reveal the perceptions of individuals in the society towards theologians. The problem statement of the study is constructed as “How is the society's perception of theologians?”. The sub-questions of this study are: How are the personal and social characteristics of theologians perceived in the society? What is the perception of the society about the professional skills (religious expectations) of theologians? It is expected that the results will provide data for the studies of religious education and training planners and members of the faculty of theology. In this study, a personal information form for the participants and the “perception scale for theologians” created by Ümit Horozcu in 2019 were used. In the scale, there are titles related to personal, social and professional skills in order to reveal the perception of theologians. While the first 8 items of the scale were determined as personal and social factors, the 9th item and the following items were named as religious expectations factor. The general survey model, one of the quantitative study methods, was adopted in the study. The population of the research consists of individuals residing in the cities of Istanbul, Tekirdağ, Edirne, Kırklareli, Yalova, Kocaeli, Sakarya, Bilecik, Bursa, Balıkesir and Çanakkale in the Marmara Region. The sample of the research consists of adults aged 18 years and over who are not graduates of theology, who are not working in the field of theology or within the DIB. In the research, a total of 510 participants, 268 female and 242 male participants living in the Marmara region, were reached. Participants were included in the study by easily accessible

sampling method. Age, gender, education level and city of residence were determined as the variables of the study. As a result of the study, it was revealed that there was no significant difference in variables other than age. The result of personal and social factors and religious expectations factor means that although there is a positive perception towards theologians, there is no definite opinion on the subject. Based on this situation, suggestions have been made to review the content of the theology programmes, to prepare programmes in which students will be more face-to-face with the target audience during the education and training process, and to put career differentiation on the agenda.

Keywords

Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Theology, Theologians, Society

Citation

Yalvaç Arıcı, Handan – Karataş, Meryem. "Perception of the Society Towards Theologians on the 100th Anniversary of Theology Faculties". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 737-762. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.14>

Date of Submission	20.09.2024
Date of Acceptance	12.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethical permission was obtained with the decision numbered "10" taken at the meeting of Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 15.05.2024 and numbered 69. 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.
Author Contribution Levels	Handan Yalvaç Arıcı %50, Meryem Karataş %50
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Üniversitelerin asli misyonu, bilimsel bilgi üretmek ve bu bilgiyi kullanarak çeşitli alanlarda hizmet verecek nitelikli bireyler yetiştirmektir. Yükseköğretim kurumları, kuruluşlarından itibaren hem akademik hem de toplumsal bağlamda çeşitli değişimler geçirmiştir. Bu değişimlerden biri, bilimsel disiplinlerin gelişim süreçlerine yönelik olmuştur. Bilimsel disiplinlerden biri olarak ilahiyat, tarih boyunca temel bilimler arasında sayılmakla birlikte, modern çağda pozitif bilimlerin yükselişi ile birlikte statü kaybına uğramış ve uzun süre sahip olduğu akademik üstünlüğü kademeli olarak yitirmiştir. Bu durum, ilahiyatın bilimsel alan içindeki konumunun yeniden değerlendirilmesine ve epistemolojik temellerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Türkiye özelinde ise ilahiyat fakülteleri kurulduğu günden bu yana çeşitli tartışmaların odağında yer almıştır.¹ Bu tartışmalar üniversitelerin amacı, mezunlarının özellikleri ve yetenekleri, bilim hiyerarşisindeki konumu gibi başlıklar altında özetlenebilir.

Bu tartışmaların ortasında ilahiyat fakültelerinin tarih sahnesine çıkışı 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat kanunu ile dir. Kanunla İstanbul Darülfünun bünyesinde bir ilahiyat fakültesinin açılmasına karar verilmiştir.² Bu kararın pratikteki uygulaması süreç içerisinde değişmiş, "yüksek diniyyat mütehassısları" yetiştirmek amacıyla kurulan ilahiyat fakülteleri çeşitli aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiştir.³ 1924 yılında kurulan ilahiyat fakültesi, 1933 yılına kadar eğitim-öğretime devam etmiş, 1933 yılında kapatılmıştır. 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi şimdiki ilahiyat fakültelerinin temelini oluşturmaktadır.⁴

Fakültenin açılışıyla ilgili TBMM’de yapılan konuşmalarda İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun söyledikleri yetiştirilmek istenen ilahiyatçılar hakkında fikir vermektedir. *“Bir ilahiyat fakültesi kurulmasından maksat nedir sorusunu soruyor ve hemen kendi kendime şu cevabı veriyorum: Medreseyi diriltmek değildir. Çünkü fakülte ile medreseyi ayıran çok temel bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassi, apriyori, kablet tecrübidir. Fakülteler, ilim evleri olduğundan, bunlar mukayeseye, müşahadeye ve en sonunda da mümkün olursa, izaha çalışmaktadırlar. Yani birinci sübjektif olduğu kadar, ikincisi objektiftir. O halde hükümetin şayanı dikkat olan isteği şudur; bütün mânasıyle ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir fakülte meydana getirmektir, öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiçbir suretle ayrılığı olmayacaktır. Aynı vasfı*

¹ Cemal Tosun, “Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-politik Temellendirme Açılımlarından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 14.

² Tevhid-i Tedrisat Kanunu, *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1340), Kanun No. 430, md. 4; *Düstur, III. Tertip*, 5, 665, Tevhid-i Tedrisat Kanunu 3 Mart 1924 tarihinde TBMM tarafından kabul edilmiş, 6 Mart 1924 tarihinde Resmî Gazete’de 430 sayılı kanun olarak yayınlanıp yürürlüğe girmiştir.

³ Nevzat Aşkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 2.

⁴ Daha fazla bilgi için bk; Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 432.

ve aynı hakları haiz ve onlara sahip olacaktır... Bu ilahiyat fakültesi bence iki türlü kurulabilir. Biri; Katolik Fakültesi, Protestan Fakültesi gibi, İslam İlahiyat Fakültesi olabilir. Biri de medrese; bu mevzuubahis değildir. Fakülte olacak. Fakülte olduktan sonra, daha doğrusu fakülte tarzında kurulduktan sonra bunu iki türlü yaratabiliriz, yapabiliriz”.⁵ Baltacıoğlu'nun söyleminden hareketle kurulan fakültenin ve oradan yetiştirilmesi hedeflenen öğrencilerin medrese eğitimiyle bağının olmayacağı, diğer fakültelerle aynı özellik ve haklara sahip olacağı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Bernard Lewis ilahiyat fakültelerinin yeniden açılışını din eğitimcilerine olan ihtiyaçla açıklamaktadır. “Sağlam bir din eğitiminden geçmiş insanların kıtlığı, çoğunlukla talihsiz sonuçlarla meydana bağnaz ve cahillere bıraktırdı. Ekim 1949'da kapılarını öğrencilere açan ilâhiyat fakültesinin restore edilmesi, en azından kısmen bu nedendi.”⁶

Yüksek din eğitiminde yaşanan tarihsel gerçekliklerden hareketle ilahiyat fakültelerinde yetişen ilahiyatçıların toplumda dinin anlaşılması, yorumlanması ve deneyimlenmesinde merkezi bir rol oynadıkları kabul edilebilir. İlahiyat fakültesi mezunlarının örgün ve yaygın din eğitimini planlamak ve uygulamak için yetiştirilmeleri bu rolü güçlendirmektedir. Bu bağlamda, ilahiyatçıların dinin toplumsal hayata etkilerini anlamak ve yönlendirmekle ilgili sorumlulukları bulunmaktadır. Bu sorumluluklarını yerine getirirken kişisel özellikleri, mesleki bilgi ve deneyimleri, toplumdaki imajları belirleyici faktörler arasındadır. Bu kapsamda çalışmada kullanılan "ilahiyatçı" terimi, ilahiyat fakültelerinde eğitim görmüş veya mezun olmuş kişileri ifade etmektedir. Çalışma boyunca kullanılan ilahiyat fakültesi, ilahiyatçı gibi terimleri anlamak için öncelikle ilahiyatın, teolojinin terim olarak tanımlanması gerekmektedir. Alanyazında teoloji ile ilahiyat kavramları arasında farklılıklar bulunduğunu kabul edenler olduğu gibi aslında ilahiyat kavramının klasik düşünceden ayrıldığını bu nedenle modern dönemde teolojinin karşılığı olarak kullanıldığını ifade eden bir bakış açısı da mevcuttur.⁷

Kavramsal tartışmaların ötesinde, ilahiyat disiplini, yalnızca İslam dinini merkezine alan bir alan olarak görülmemekte, aynı zamanda diğer dinlerin de anlaşılması ve açıklanmasını hedefleyen kapsamlı bir disiplin olarak işlev kabul görmektedir. İlahiyat bilimi, dinî düşünce sistemlerinin derinlemesine incelenmesi ve bu sistemlerin aralarındaki ilişkilerin analiz edilmesini sağlayarak, farklı inanç yapılarının mukayeseli bir biçimde ele alınmasına katkıda bulunmaktadır. Böylelikle ilahiyat, yalnızca İslam'ın doktrinleri üzerine değil, aynı zamanda evrensel dinî fenomenler üzerine de bilimsel bilgi üreterek geniş bir akademik perspektif sunmaktadır.⁸ Toplumda "ilahiyatçı" denildiğinde yukarıda belirtilen

⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivi (TBMM), *Tutanak Dergisi*, 8. Dönem, 20/3, 101. Birleşim, 278.

⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004), 414.

⁷ Ömer Türker – Ramazan Önal, “İlahiyat Fakülteleri ve Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Ekim 2021), 4-5.

⁸ Ayşe Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*

alanlarda eğitim almış, eğitim gören veya burada aldığı eğitim doğrultusunda dini bilgiye dayalı bir mesleği icra eden kişi anlaşılmaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Cumhuriyet dönemindeki ilahiyatçı kimliği İslam dininin ilerlemeye engel olmadığını vurgulama çabasını içermektedir.⁹ Devletin kuruluş felsefesiyle uyumlu söylemlerin ilahiyatçılardan gelmesi farklı tepkilere neden olmuştur. Aldıkları eğitim yoluyla çağa cevap verme ihtiyacının yanı sıra, geleneksel söylemden kopmama çabası söz konusudur.¹⁰ Bu durumun toplumsal yansımaları, teolojik söylemin doğası, söylemsel değişim süreçleri ve söylemsel kaynakların etkisi bağlamında önemli sonuçları bulunmaktadır. Teolojik söylemin temel aktörlerinden biri olarak ilahiyatçılar, bu tartışmaların merkezinde yer alırken, dini söylemin tek kaynağının ilahiyatçılar olmadığını altı çizilmelidir. Dini söylemlerin oluşumu ve yayılımı, yalnızca ilahiyatçılar ve ilahiyat fakülteleri ile sınırlı kalmamakta; farklı sosyo-kültürel ve epistemolojik kaynaklar da bu süreçte önemli rol oynamaktadır. Ancak, dini söylemin toplumsal alandaki dolaşımı ve etkisinin incelenmesinde, ilahiyat fakültelerinin ve ilahiyatçıların merkezi bir konuma sahip olduğu gerçeği göz ardı edilemeyeceği de bir gerçekliktir.

Toplumun ilahiyatçılara yönelik algısı ve bu algının şekillenmesi, ilahiyatçıların toplumsal kimliklerinin inşasında belirleyici bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle, bu çalışmanın önemi, toplumun ilahiyatçılarla ilgili algı ve yorumlarının çok boyutlu bir analizini ortaya konulma çabasıdır. İlahiyatçılar hakkında ortaya çıkan farklı söylem ve yorumların çeşitliliği, bu analizin odak noktasını oluşturmakta ve toplumsal dinamiklerin daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Çalışmanın önemi de bu bağlamda ele alınmalı; ilahiyatçılara ilişkin toplumsal algı ve söylemlerin çeşitliliği, titizlikle incelenmelidir. Ancak, bu söylemler hakkında tutarlı ve anlamlı çıkarımlar yapabilmek için konuya bilimsel bir temelde yaklaşılması gerekmektedir. Söylem analizi, yalnızca yüzeysel bir gözlemlerle sınırlı kalmamalı, disiplinler arası bir çerçevede ele alınarak, sosyolojik, teolojik ve kültürel boyutlar dikkate alınarak irdelenmelidir. Bu bilimsel altyapı, ilahiyatçıların toplumsal rollerine ve kimliklerine dair daha sağlıklı değerlendirmeler yapmayı mümkün kılacaktır. Literatürde ilahiyat fakültelerini, öğrencilerini, fakültenin tarihçesini, verilen eğitimi ele alan çalışmalar olmasına rağmen ilahiyatçılarla ilgili toplumdaki algıyı ele alan az sayıda çalışma bulunmaktadır.¹¹ Bunlardan biri Bursa ili

(Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 434-436.

⁹ Yasin Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 106-107.

¹⁰ Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, 121-123.

¹¹ M. Ali Kirman – Halil Apaydın, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93-123; Nevzat Aşıkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretme Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 1-10; Mustafa Öcal “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

örnekleminde yapılan yüksek lisans tezidir. Türkiye’de bir şehrin ilahiyatçılara bakışını ortaya koymaktadır.¹² Bu çalışma ise Marmara Bölgesi örneklemini üzerinden yapılmıştır. Özellikle İstanbul gibi Türkiye’nin geneline özgü fikir verebilecek nitelikteki şehirlerden katılımcıların olması çalışmayı özgün kılmaktadır.

Toplumdaki bireylerin ilahiyatçılara yönelik algılarının ortaya konulmasının amaçlandığı bu çalışmanın hedeflerinden biri elde edilen bulguların eğitim-öğretim planlamacıları ve ilahiyat fakülteleri mensupları için önemli bir referans kaynağı oluşturmasıdır. Çalışma sonuçlarının, özellikle ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin içeriği ve yöntemlerinin yeniden değerlendirilmesine katkı sağlayarak, müfredat geliştirme süreçlerinde yol gösterici olması amaçlanmaktadır. Ayrıca, toplumun ilahiyatçılarla olan ilişkisini daha sağlam temellere dayandıracak ve karşılıklı anlayışı güçlendirecek yeni stratejiler geliştirilmesine olanak sunacağı öngörülmektedir. Bu bağlamda çalışma hem akademik hem de toplumsal düzeyde önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Konuyla ilgili olarak Ümit Horozcu’nun 2019 yılında oluşturduğu “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek yoluyla ilahiyat mensuplarıyla ilgili algının tasvirinin yapılması istenmektedir.¹³ Araştırmanın amacı içinde yaşadığımız toplumun ilahiyatçılara yönelik algısını, kullanılan ölçek çerçevesinde ortaya koymaktır.

Araştırmanın Problemi

Çalışmanın problem cümlesi “Toplumun ilahiyatçı algısı nasıldır?” şeklinde temellendirilmiştir. Bu çalışmanın alt soruları şunlardır: “İlahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri toplumda nasıl algılanıyor?” ve “Toplumun ilahiyatçıların mesleki becerilerine (dini beklentilere) ilişkin algısı nedir?”. İlahiyatçı algısının ortaya konulması amacıyla kişisel, sosyal ve mesleki becerilerle ilgili başlıkların olduğu ölçek kullanılmıştır.

1.Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada nicel çalışma yöntemlerinden genel tarama modeli benimsenmiştir. Sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan ve geniş katılımcı grupları üzerinde çalışma imkânı sunan tarama çalışmaları, araştırmacının bağımsız değişkenler veya faktörler üzerinde

1/1 (1986), 111-123; Yasin Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 101-135; Cemal Tosun, “Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-politik Temellendirme Açılımlarından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 11-24; Aslıhan Kuşçuoğlu – Cemal Tosun, “İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi”, *Eskiye* 52 (Mart 2024), 377-403.

¹² Rabia Tek, *İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 1-3.

¹³ Ümit Horozcu, “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 30.

herhangi bir manipülasyon yapmadığı, mevcut durumu betimlemeye yönelik araştırma türleridir.¹⁴ Genel tarama modeli “Çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir. Bu tür modellerde daha çok evreni temsil yeteneğine sahip belirli bir örneklem grubu alınarak, bu örneklem grubu üzerinde çalışılmakta ve sonuçlar evrene genellenmektedir.”¹⁵ olarak tanımlanmaktadır. Genel tarama modelleri, araştırma konusu ile ilgili değişkenlerin ayrı ayrı betimlendiği tekil tarama (tanımlayıcı tarama) şeklinde olabileceği gibi, bu değişkenlerin birlikte nasıl değiştiğini açıklayan ilişkisel tarama (korelasyonel araştırma) biçiminde de gerçekleştirilebilmektedir.¹⁶ Araştırmada tarama modeli kullanılarak, çalışma grubundan elde edilen veriler doğrultusunda mevcut durum hakkında bilgi edinilmesi ve farklı değişkenler açısından değerlendirmeler yapılması amaçlanmıştır. Yapılan analizler sonucunda değişkenler arasındaki ilişkiler belirlenmiş ve genellemeler yapılmıştır.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Marmara Bölgesi'nde bulunan İstanbul, Tekirdağ, Edirne, Kırklareli, Yalova, Kocaeli, Sakarya, Bilecik, Bursa, Balıkesir ve Çanakkale şehirlerinde ikamet eden bireylerden oluşmaktadır. Araştırmada, hedeflenen çalışma evreninin tamamına ulaşmak pratik olarak mümkün olmadığından, evrenden bir örneklem seçilmiştir. Bu örneklem üzerinden elde edilen verilerle, ana kitleye ilişkin genellemeler yapılmıştır. Çalışmanın örneklemini ilahiyat mezunu olmayan, ilahiyat alanında ve DİB bünyesinde görev yapmayan, 18 yaş ve üzeri yetişkinler oluşturmaktadır. Araştırmada Marmara Bölgesinde yaşayan 268 kadın ve 242 erkek katılımcı olmak üzere toplam 510 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcılar, araştırmaya kolayca erişilebilir örnekleme yöntemi ile dahil edilmiştir. Kolayca erişilebilir örnekleme yöntemi, araştırmacıya çalışmasını yakın coğrafyada ikamet eden, kolaylıkla ulaşılabilir, mevcut ve çalışmaya gönüllü katılım gösteren bireyler üzerinde yürütme fırsatı sunmaktadır.¹⁷ Bu yöntemle 510 katılımcının görüşlerine müracaat edilmiştir. Araştırmaya katılan örneklem grubunun demografik özellikleriyle ilgili bulgular Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri (N=470)

Özellikler	f	%	
Cinsiyet	Kadın	268	57
	Erkek	242	43

¹⁴ Şener Büyüköztürk, *Deneyisel Desenler* (Ankara: PEGEM Akademi Yayıncılık, 2014), 2.

¹⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012), 79.

¹⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 79.

¹⁷ Adnan Erkuş, *Bilimsel Araştırma Süreci/Davranış Bilimleri İçin* (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2009), 2.

Yaş	18-23 yaş	21	4,5
	24-35 yaş	40	8,5
	36-50 yaş	127	27
	51-59 yaş	177	37,7
	60 yaş ve üstü	105	22,3
Eğitim durumu	İlköğretim	16	3,4
	Ortaöğretim	145	30,9
	Lisans	276	58,7
	Lisansüstü	33	7
Yaşanılan şehir	İstanbul	211	44,9
	Balıkesir	14	3
	Sakarya	50	10,6
	Bursa	41	8,7
	Kocaeli	44	9,4
	Yalova	17	3,6
	Tekirdağ	29	6,2
	Bilecik	7	1,5
	Edirne	14	3,0
	Çanakkale	21	4,5
Kırklareli	22	4,7	

Tablo incelendiğinde katılımcıların %57'sinin kadın, %43'ünün erkek olduğu görülmektedir. %27'si 36-50 yaşında, %37,7'si 51-59 yaşında, %8,5'i 24-35 yaşında, %4,5'i 18-23 yaşında, %22,3'ü 60 yaş ve üstünde, %58,7'si lisans mezunu, %7'si lisansüstü mezunu, %30,9'u ortaöğretim mezunu, %3,4'ü ilköğretim mezunu ve %44,9'unun İstanbul'da ikamet ettikleri görülmektedir. Çalışmaya katılan kişilerin önemli bir bölümü İstanbul'da ikamet etmektedir. Çalışma, Marmara Bölgesi'ndeki bazı şehirlerle sınırlandırılmış olsa bile İstanbul'un nüfus yoğunluğu diğer şehirlerden oldukça fazla olduğu için bu durum beklenen sonuçlardandır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak öncelikle kişisel bilgilere yönelik soruların yer aldığı Kişisel Bilgi Formu ve Ümit Horozcu (2019) tarafından ilahiyat fakültelerinden mezun olmuş ilahiyatçılara yönelik toplumsal algıyı ölçebilmek için geliştirilmiş olan "İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği" maddeleri kullanılmıştır. Anket uygulanmadan önce Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden 15.05.2024 tarihli, E-61923333-050.99-361831 sayılı etik kurul onayı alınmıştır. İzin alındıktan sonra ölçek maddeleri Google Forms

uygulanmasında hazırlanmış ve 16.05.2024-16.06.2024 tarihleri arasında çalışmanın örneklem grubunu oluşturan yetişkinlere sunulmuştur. 15 ifadeden oluşan ölçek 5'li Likert tipi bir ölçektir. Ölçekte yer alan ifadelere verilen yanıtlar 1 puan “kesinlikle katılmıyorum”, 2 puan “katılmıyorum”, 3 puan “kısmen katılıyorum”, 4 puan “büyük ölçüde katılıyorum”, 5 puan “tamamen katılıyorum” olmak üzere derecelendirilmektedir. Ölçeğin 9, 10 ve 15. maddeleri ters puanlanmaktadır. Yani, ölçekten elde edilen yüksek puanlar ilahiyatçılara yönelik olumlu algıyı, düşük puanlar ise olumsuz algıyı göstermektedir. Geçerlik-güvenirlik analizlerinde ölçeğin iki faktörden oluştuğu belirlenmiştir: "Kişisel ve Sosyal Özellikler" faktörü 8 madde (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8) ve "Dini Beklentiler" faktörü 7 madde (9, 10, 11, 12, 13, 14, 15) içermektedir. Ölçekten elde edilebilecek minimum toplam puan 15, maksimum toplam puan ise 75 olarak belirlenmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçları, ölçeğin kabul edilebilir iyilik uyum değerlerini sağladığını göstermektedir. Ölçeğin iç tutarlık analizi sonucunda tüm ölçek için Cronbach alpha değeri 0.821 olarak hesaplanmıştır. Araştırmada kullanılan ölçeğin yüksek düzeyde bir güvenilirliğe sahip olduğuna ulaşılmıştır.¹⁸ 0.80-1.00 arasında güvenilirliğin en yüksek derecede olduğu kabul edilmektedir.¹⁹

1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analizleri bilgisayarda SPSS 22.00 istatistik paket programı ile yapılmıştır. Toplanan verilerin analizinde frekans, yüzde, aritmetik ortalama, standart sapma, ki-kare testi, bağımsız örneklem testi için, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve LSD Post Hoc testi olmak üzere 8 farklı istatistiksel analiz kullanılmıştır. Uygulanan anketler Likert tipi beşli değerlendirme şeklinde hazırlanmış olup aralık sınırlarının hesaplanması “Seçenek sayısı=5, Aralık sayısı= 5-1 = 4, Aralık katsayısı= 4:5=0,80” şeklinde gerçekleştirilmiştir. Ortalama karşılaştırmalara esas olmak üzere aralık sınırları ve anlamları aşağıda verilmiştir.

Araştırmada kullanılan anketin içyapı tutarlılığı için Cronbach Alfa analizi sonucu Cronbach Alfa katsayısı .831 olarak oldukça yüksek bulunmuştur.

2. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, verilerin istatistiksel analizlerinden elde edilen bulgular ve yorumları paylaşılmıştır. Araştırmaya katılanların ankete verdikleri yanıtlar iki ana başlıkta ele alınmıştır. İlk 8 madde ölçeği hazırlayanlar tarafından kişisel ve sosyal faktör olarak belirlenirken 9. madde ve sonrası dini beklentiler faktörüdür. Ölçeğin içeriğiyle bağlantılı

¹⁸ Abdullah Can, *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 369.

¹⁹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 19.

olarak ilahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri ile ilgili genel dağılım ve aritmetik ortalama ile ilgili bulgular Tablo 2’de verilmiştir.

2.1. İlahiyatçılara Yönelik Algı ve Alt Boyutları

Tablo 2. İlahiyatçılara Yönelik Algı ve Alt Boyutlarının Aritmetik Ortalaması ile İlgili Bulgular

Anket Maddeleri		f	%	Aritmetik ortalama	Anlamı
1. İlahiyatçıların Kişisel ve Sosyal Özellikleri	Kesinlikle katılmıyorum.	17,0	3,6	3,35	Kısmen katılıyorum
	Katılmıyorum.	56,0	11,9		
	Kısmen katılıyorum.	174,0	37,0		
	Katılıyorum.	154,0	32,8		
	Kesinlikle katılıyorum.	69,0	14,7		
2. Dini Beklentiler	Kesinlikle katılmıyorum.	4,0	0,9	3,01	Kısmen katılıyorum
	Katılmıyorum.	72,0	15,2		
	Kısmen katılıyorum.	295,0	62,8		
	Katılıyorum.	93,0	19,8		
	Kesinlikle katılıyorum.	6,0	1,3		
3. İlahiyatçılara Yönelik Algı	Kesinlikle katılmıyorum.	9,0	1,9	3,19	Kısmen Katılıyorum
	Katılmıyorum.	166,0	35,3		
	Kısmen katılıyorum.	223,0	47,4		
	Katılıyorum.	66,0	14,0		
	Kesinlikle katılıyorum.	6	1,3		

Tablo incelendiğinde; 1. İlahiyatçıların kişisel ve sosyal ilişkileri alt boyutunda araştırmaya katılanların %3,6’sı “Kesinlikle katılmıyorum”, %11,9’u “Katılmıyorum”, %37’si “Kısmen katılıyorum”, %32,8’i “Katılıyorum” ve %14,7’si “Kesinlikle katılıyorum”

cevabını vermişler ve maddenin aritmetik ortalaması 3.35 olup “Kısmen katılıyorum” olarak cevaplandığı görülmektedir. Katılımcıların %3,6’sının “Kesinlikle katılmıyorum” tercihinde bulunması, bu konuda olumsuz tutum sergileyenlerin çok az olduğunu göstermektedir. %11,9 oranında “Katılmıyorum” cevabı eklendiğinde bu boyutla ilgili olumsuz tutumun yüksek olmadığını göstermektedir. Verilerden hareketle ilahiyatçıların kişisel ve sosyal ilişkileri noktasında olumlu bir bakış açısının olduğu sonucuna varılabilir. Öte yandan aritmetik ortalamasının 3.35 olması bu başlıkta katılımcıların kesin bir kanaat oluşturmadıkları anlamına gelebilir. Sonuç olarak bu veriler, ilahiyatçıların sosyal ilişkiler konusundaki tutumlarının olumlu bir imaj oluşturduğunu ancak bu imajın kesinlik içermediğini göstermektedir.

2. Dini Beklentiler alt boyutunda araştırmaya katılanların %0,9’u “Kesinlikle katılmıyorum”, %15,2’si “Katılmıyorum”, %62,8’i “Kısmen katılıyorum”, %19,8’si “Katılıyorum” ve %1,3’ü “Kesinlikle katılıyorum” cevabını vermişler ve maddenin aritmetik ortalaması 3.01 olup “Kısmen katılıyorum” olarak cevaplandığı görülmektedir. Verilere bakıldığında katılımcıların önemli bir kısmının olumlu bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte %62,8’lik bir oranda “Kısmen katılıyorum” cevabı konuyla ilgili net bir görüşün ortaya çıkmadığını, tam bir onayın olmadığını göstermektedir.

3. İlahiyatçılara yönelik algı boyutunda araştırmaya katılanların %1,9’u “Kesinlikle katılmıyorum”, %35,3’ü “Katılmıyorum”, %47,4’ü “Kısmen katılıyorum”, %14’ü “Katılıyorum” ve %1,3’ü “Kesinlikle katılıyorum” cevabını vermişler ve maddenin aritmetik ortalaması 3.19 olup “Katılıyorum” olarak cevaplandığı görülmektedir. İlahiyatçılara yönelik algı boyutundaki veriler, katılımcıların konuya yönelik eleştirel bir tutuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır. %1,9’unun “Kesinlikle katılmıyorum” ve %35,3’ünün “Katılmıyorum” demesi, ilahiyatçılara yönelik olumsuz algının varlığı anlamına gelmektedir. %14’ün “Katılıyorum” demesi, ilahiyatçılara dair olumlu bir tutum sergilendiğini, ancak bu oranın düşük olduğunu kanıtlamaktadır.

2.2. Araştırmada Cinsiyet Değişkeni

Tablo 3. Araştırmaya Katılanların Cinsiyetlerine Göre Ankete Verdikleri Yanıtlar Arasındaki Farkla İlgili Bulgular

	Cinsiyet	N	Aritmetik ortalama	Standart sapma	t	p
1. İlahiyatçıların Kişisel ve Sosyal Özellikleri	Kadın	268	3,42	,772	1,78	,276
	Erkek	202	3,28	,825		
2. Dini Beklentiler	Kadın	268	3,23	,544	,606	,545
	Erkek	202	3,15	,593		
3. İlahiyatçılara Yönelik Algı	Kadın	268	3,23	,544	1,564	,212
	Erkek	202	3,15	,593		

Araştırmaya katılanların cinsiyetlerine göre ilahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri boyutlarında t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. Cinsiyete göre dini beklentiler boyutunun t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. İlahiyatçılara yönelik algı açısından t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. Tablo incelendiğinde tüm boyutlarda kadınların erkeklere göre aritmetik ortalamasının daha yüksek olduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılanların yaşlarına göre ankete verdikleri yanıtların aritmetik ortalamaları arasında fark olup olmadığını anlamak amacıyla Tek Yönlü Varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

2.3. Araştırmada Yaş Değişkeni

Tablo 4. Araştırmaya Katılanların Yaşlarına Göre Ankete Verdikleri Yanıtlar Arasındaki Farkla İlgili Bulgular

	Yaş	N	Aritmetik ortalama	Standart sapma	F	p
1.İlahiyatçıların Kişisel ve Sosyal Özellikleri	18-23 yaş	21	3,166	,715	3,559	,007
	24-35 yaş	40	3,556	,601		
	36-50 yaş	127	3,481	,801		
	51-59 yaş	177	3,374	,817		
	60 yaş ve üstü	105	3,147	,801		
2. Dini Beklentiler	18-23 yaş	21	2,857	,551	1,714	,146
	24-35 yaş	40	3,046	,505		
	36-50 yaş	127	3,081	,444		
	51-59 yaş	177	2,970	,484		
	60 yaş ve üstü	105	3,039	,447		
3.İlahiyatçılara Yönelik Algı	18-23 yaş	21	3,022	,533	2,764	,027
	24-35 yaş	40	3,318	,496		
	36-50 yaş	127	3,294	,558		
	51-59 yaş	177	3,186	,584		

	60 yaş ve üstü	105	3,097	,560		
--	----------------	-----	-------	------	--	--

Araştırmaya katılanların yaşlarına göre 0,05<p anlamlılık düzeyinde homojen bir dağılım söz konusudur. Bu, yaş grupları arasında anlamlı bir fark olmadığını gösterir. İlahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri boyutu yaş guruplarına göre $p<0.05$ sig. 0,007 değeri ile anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Yani katılımcıların yaşları bu boyutta anlamlı derecede belirleyici bir özelliğe sahiptir. Dini beklentiler boyutu yaş guruplarına göre $p<0.05$ sig. 0,146 değeri ile anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. İlahiyatçılara yönelik algı ise yaş guruplarına göre $p<0.05$ sig. 0,027 değeri ile anlamlı bir fark olduğu görülmektedir.

İlahiyatçılara yönelik algı ölçeği ile ölçeğin bir boyutu olan İlahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri maddelerine ve toplam puanında verdikleri yanıtlar açısından hangi yaş grubundakiler arasında fark olduğunu anlamak amacıyla LSD Post Hoc testi (Hochberg's GT2) uygulanmıştır.

LSD Post Hoc testi sonucu, 24-35 yaş ve 36-50 yaşındakilerin 18-23 yaş ve 60 yaş ve üstündekilere göre, 60 yaş üstünün 36-50 yaşa göre, ilahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri maddesine verdikleri yanıtların aritmetik ortalaması aralarındaki farklar $p<0.05$ önem düzeyinde anlamlı olduğu görülmüştür. 36-50 yaşındakilerin 60 yaş ve üstündekilere göre, 60 yaş üstünün 36-50 yaşa göre, ilahiyatçılara yönelik algı ölçeği maddesine verdikleri yanıtların aritmetik ortalaması aralarındaki farklar $p<0.05$ önem düzeyinde anlamlı olduğu görülmüştür. Bu durum, 24-35 yaş ve 36-50 yaş gruplarının kişisel ve sosyal özelliklere dair algılarının, daha genç (18-23 yaş) ve daha yaşlı (60 yaş üstü) gruplara göre farklılık gösterdiğini ortaya çıkarmıştır.

Dini beklentiler boyutu maddelerine ve toplam puanında verdikleri yanıtlar açısından anlamlı fark olmadığı için LSD Post Hoc testi (Games-Howell) uygulanmıştır. Yaş gurupları arasında anlamlı farklar bulunmamıştır. Araştırmaya katılanların eğitim durumlarına göre ankete verdikleri yanıtların aritmetik ortalamaları arasında fark olup olmadığını anlamak amacıyla Tek Yönlü Varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 5'te verilmiştir.

2.4. Araştırmada Eğitim Değişkeni

Tablo 5. Araştırmaya Katılanların Eğitim Durumlarına Göre Ankete Verdikleri Yanıtlar Arasındaki Farkla İlgili Bulgular

	Eğitim	N	Aritmetik ortalama	Standart sapma	F	p
	İlköğretim	16	3,765	,662	1,591	,191
	Ortaöğretim	145	3,345	,839		

1.İlahiyatçıların Kişisel ve Sosyal Özellikleri	Lisans	276	3,333	,804		
	Lisansüstü	33	3,431	,536		
2.Dini Beklentiler	İlköğretim	16	3,160	,472	1,134	,335
	Ortaöğretim	145	2,968	,466		
	Lisans	276	3,034	,472		
	Lisansüstü	33	3,017	,494		
3.İlahiyatçılara Yönelik Algı	İlköğretim	16	3,483	,460	1,536	,204
	Ortaöğretim	145	3,169	,581		
	Lisans	276	3,194	,578		
	Lisansüstü	33	3,238	,410		

Araştırmaya katılanların eğitim seviyelerine göre $0,05 < p$ anlamlılık düzeyinde homojen bir dağılım söz konusudur. İlahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri boyutu yaş gruplarına göre $p < 0,05$ sig. 0,191 değeri ile anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Dini beklentiler eğitim seviyelerine göre $p < 0,05$ sig. 0,335 değeri ile anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Yani bu çalışma, katılımcıların ilahiyatçılara yönelik kişisel ve sosyal özellikleri ile dini beklentileri açısından eğitim seviyesinin belirleyici bir faktör olmadığını ortaya koymaktadır. İlahiyatçılara yönelik algı ise eğitim seviyelerine göre $p < 0,05$ sig. 0,204 değeri ile anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Ölçeğin tamamı ve alt boyutlarında yanıtlar açısından anlamlı fark olmadığı için LSD Post Hoc testi (Games-Howell) uygulanmıştır. Eğitim seviyeleri arasında anlamlı farklar bulunmamıştır. Bu bulgular, eğitim seviyesinin ilahiyat alanındaki algı ve değerlendirmelerde önemli bir faktör olmadığını ortaya koymaktadır.

Araştırmaya katılanların yaşadıkları yere (İstanbul ve diğer iller) göre ankete verdikleri yanıtların aritmetik ortalamaları arasında fark olup olmadığını anlamak amacıyla t testi uygulanmış ve bulgular Tablo 6'da verilmiştir.

2. 5. Araştırmada Yaşanılan Şehir Değişkeni

Tablo 6. Araştırmaya Katılanların Yaşadıkları Yere Göre Ankete Verdikleri Yanıtlar Arasındaki Farkla İlgili Bulgular

	Yaşanılan Şehir	N	Aritmetik ortalama	Standart sapma	t	p
1. İlahiyatçıların Kişisel	İstanbul	211	3,37	,816	0,295	,768

ve Sosyal Özellikleri	Diğer	259	3,34	,783		
2. Dini Beklentiler	İstanbul	211	3,03	,478	,823	,411
	Diğer	259	3,00	,466		
3. İlahiyatçılara Yönelik Algı	İstanbul	211	3,21	,575	0,541	,589
	Diğer	259	3,18	,560		

Araştırmaya katılanlarda, İstanbul'un diğer şehirlere göre göre ilahiyatçıların kişisel ve sosyal özellikleri boyutlarında t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. İstanbul'un diğer şehirlere göre dini beklentiler boyutunun t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. İstanbul'un diğer şehirlere göre ilahiyatçılara yönelik algı açısından t değerleri $p>0.05$ önem düzeyinde fark bulunmamıştır. Araştırma sonuçları, İstanbul'daki katılımcıların çalışma kapsamında verdikleri yanıtların diğer şehirlerdeki katılımcılardan belirgin bir farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma ile toplumun ilahiyatçılara bakış açısı anlaşılmasına çalışılmıştır. Araştırma, Marmara Bölgesi'ndeki İstanbul, Tekirdağ, Edirne, Kırklareli, Yalova, Kocaeli, Sakarya, Bilecik, Bursa, Balıkesir ve Çanakkale ile sınırlı olup, ilahiyat eğitimi almayan yetişkinlerden veri toplanmıştır. Analiz sonuçları, toplumun ilahiyatçılara yönelik algılarının cinsiyet, eğitim düzeyi ve ikamet yerine göre farklılaşmadığını, yaş faktörüne göre sonuçların anlamlı derecede farklılaştığını ortaya çıkarmıştır.

Ölçek maddelerinin "Kişisel ve Sosyal Özellikler" faktörü 8 maddeyi (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8), "Dini Beklentiler" faktörü ise 7 maddeyi (9, 10, 11, 12, 13, 14, 15) içermektedir. Araştırma sonuçları, ilahiyatçıların sosyal ilişkiler konusundaki tutumlarının genel olarak olumlu olduğu şeklinde yorumlanabileceğini ancak bu imajın kesinlik içermediğini göstermektedir. Çıkan bu sonuçlar, ilahiyat öğrencileriyle yapılan bazı çalışmalarla tutarlıdır. Bunun bir örneği Arıcı ve Angın'ın ilahiyat öğrencilerinin iletişim becerilerinin yüksek olduğu sonucuna varan çalışmasıdır. Arıcı ve Angın çalışmalarında, yüksek din eğitimi alan öğrencilerin iletişim düzeylerinin cinsiyet faktörü ve mezun olunan lise türüne göre farklılaşsa bile yüksek olduğunu aktarmaktadır.²⁰ Benzer şekilde ilahiyat öğrencilerinin empati ve özgecilik gibi değerlere sahip olduğunu gösteren çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır.²¹ Saslow'un araştırması da maneviyat ile empati arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.²² Arkadaş seçiminde iletişimin, empatinin, özgecilik gibi bazı

²⁰ İsmail Arıcı – Yasemin Nakşiye Angın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 209-215.

²¹ Ömer Faruk Söylev, "Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 482; Sevde Düzgüner – Kenan Sevinç, "Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi", *THEOSOPHIA Journal* 1 (Aralık 2020), 61.

²² Laura R. Saslow vd., "The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-

değerlerin önemli olması bu araştırmada ortaya çıkan sonucu destekler tarzdadır. Koç'un KKTC örneğinde yüksek din eğitimi alan öğrencilerin üniversiteye uyum ve stres düzeylerini incelediği çalışmasında üniversite yaşamına uyum problemi yaşayan öğrencilerin özyeterlik inançlarını da kaybedecekleri yönünde bulgular mevcuttur.²³ Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin güçlü iletişim becerisine, empati, özyeterlik, özgecilik gibi bazı değerlere sahip olmalarının sosyal bakış açısını etkilemesi mümkündür.

Çalışma sonucunda ilahiyatçılara olan bakış açısında cinsiyetin önemli bir değişken olmadığı sonucuna varılmıştır. Yani kadın katılımcılar ile erkek katılımcıların ilahiyatçılara yönelik algıları benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde Tek'in çalışmasında cinsiyet faktörünün kişisel-sosyal özelliklerin alt boyutun ortalamalarında anlamlı bir farklılığın olmadığı ortaya çıkmıştır.²⁴ Bu başlık altında doğrudan ilahiyatçılara yönelik bilimsel çalışmaların nicel azlığından dolayı dindarlık, dini tutumlar, kurumsal dindarlık gibi kavramlarla karşılaştırmalar yapılmıştır. Yapıcı, dindarlık ve dini tutumlar gibi konulardaki çalışmaları cinsiyet değişkenleri açısından üç grupta toplamaktadır. Birinci grup kadınların daha dindar olduğunu, ikinci grup erkeklerin kadınlara göre daha dindar olduğunu, son grup ise hiçbir fark olmadığını söylemektedir.²⁵ İlahiyatçılarla ilgili algıda kadın ve erkek katılımcılar arasında bir fark ortaya çıkmamıştır. Dini yönelim düzeyini ele alan bazı çalışmalarda da benzer sonuçlar mevcuttur. Yürürdurmaz'ın üniversite öğrencilerinin dini hayata ilişkin görüşlerini konu alan çalışması ve Dinç'in dini yönelim düzeylerine ilişkin çalışması, cinsiyet grupları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna varan çalışmalardır.²⁶ 2016 yılında yapılan bir araştırma, dini bağlılık, aidiyet, inanç grupları ve bu grupların temsilcileriyle özdeşleşme ile cinsiyet arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Bazı ülkelerde dinle ilgili bağlılık düzeyinde kadın ve erkekler arasında farklılık görülmezken bazı ülkelerde kadınların dini kavram ve kurumlara desteği daha yüksek düzeydedir. En çarpıcı bulgulardan biri, Müslüman kadınların dini bağlılık düzeyinin Müslüman erkeklerle çok benzer olduğu, aynı benzerliğin Hristiyan kadın ve erkekler arasında olmadığı şeklindedir.²⁷ Literatürde dini yönelim düzeyi ile cinsiyet faktörü arasında anlamlı farklılıklar gösteren çalışmalar da mevcuttur ve bu araştırmanın bulgularıyla farklılık göstermektedir.²⁸

Altruism Relationship”, *Psychology of Religion and Spirituality* 5/3 (2013), 201.

²³ Ahmet Koç, “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 326.

²⁴ Tek, *İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği)*, 78.

²⁵ Asım Yapıcı, “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016), 152.

²⁶ Ayşenur Dinç, *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dini Yönelim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 84; Tuğba Yürürdurmaz, *Üniversite Gençliği ve Dini Hayat* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 90.

²⁷ Pew Research Center, “The Gender Gap in Religion Around the World” (Erişim 11 Ekim 2024).

²⁸ Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 68; Fatma Yüce,

Araştırmanın yaş değişkenlerine göre sonuç değerlendirildiğinde kişisel ve sosyal özellikler konusunda 24-35 ve 36-50 yaş grubundakilerin algılarının genç (18-23) ve daha yaşlı (60 yaş üstü) insanlardan farklı olduğu ortaya çıkmıştır. İnce'nin 50 yaş üstü üniversite mezunları üzerinde yaptığı çalışma bu konuya örnek olarak gösterilebilir. İnce'nin araştırması kapsamında katılımcıların yüzde 51,4'ü dini konularda kendi araştırmalarını yaptığını, yüzde 21'i ise DİB'e başvurduğunu belirtmiştir.²⁹ Bu durum özellikle lisans mezunlarının dini araştırmalar için herhangi bir dini figüre başvurmada çok gönüllü olmadıklarını göstermektedir ve çalışmaya katkıda bulunanların önemli bir kısmının lisans mezunu olması bu durumu doğrulamaktadır. 18-23 yaş arasındaki bireylerin ilahiyatçıların kişisel ve sosyal özelliklere dair yanıtlarının nispeten olumsuz olması dini kurumlara ve dini pratiklere olan mesafeleriyle açıklanabilir. Son dönemlerde gençlerin dindarlık düzeyleri ve dini pratikleri üzerinde yapılan çalışmalar kurumsal dindarlığa olan mesafelerini vurgulamaktadır. Meydan'ın 19-25 yaş arası üniversite öğrencileri özelinde yaptığı çalışma, gençlerin öznel dindarlığa daha yakın olduğunu göstermiştir. Aynı çalışmada dini kurum ve dindarlarla ilgili imajın öznel dindarlığa yol açtığı sonucuna dikkat çekilmektedir.³⁰

Çalışma, eğitim seviyesinin ilahiyatçılarla ilgili algı ve değerlendirmelerde önemli bir faktör olmadığını göstermiştir. Bu çalışmanın verileriyle aynı doğrultuda olmayan araştırma sonuçları mevcuttur. Taplamacıoğlu'nun 1962, Günay'ın 1999 yılındaki araştırmaları eğitim düzeyleri ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.³¹ Bireylerin eğitim düzeyleri yükseldikçe dindarlık düzeylerinin, ibadet etme sıklığının azaldığı ile ilgili çalışmalar mevcuttur. İnce'nin çalışması da bize bu konuda veri sağlamaktadır.³² İnce, üniversite mezunu katılımcıların din hakkındaki kanaatlerinin dini davranışlarından daha yüksek olduğunu aktarmaktadır. İlahiyatçılara yönelik algının ortaya çıkarılmaya çalışıldığı araştırma, eğitim değişkeni açısından farklılık arz etmektedir. Çalışma sınırları dahilinde eğitim düzeyinin ilahiyat alanındaki algıda belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, farklı eğitim düzeylerinden gelen bireylerin benzer görüşlere

Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 113.

²⁹ Abdullah İnce, "Elli ve Üzeri Yaş Grubundaki Üniversite Mezunlarında Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 235.

³⁰ Hasan Meydan-Sare Aydın, "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 320; Dilek Menküc, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 183.

³¹ Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 101-109.

³² İnce, "Elli ve Üzeri Yaş Grubundaki Üniversite Mezunlarında Dini Hayat", 237.

sahip olabileceğini ve ilahiyat konusundaki anlayışların, eğitim seviyesinden bağımsız olarak şekillenebileceğini göstermektedir.

Tüm bu sonuçlar bağlamında ilahiyatçıların mesleki bilgileri konusunda toplumda olumsuz yorumların yapıldığı tarihsel arka plana da dikkat etmek gerekir. İlahiyat Fakültesi'nin 1924 yılında başlayan tarihsel süreci bir dönem kesintiye uğramıştır. 1949 yılında Ankara'da ilahiyat fakültesinin yeniden açılmasıyla ilahiyatçıların uygulama alanındaki değişim ve dönüşümü üzerinde konuşmak gerekir. Aktay, sosyal alanda ilahiyatçıların din önderleri ya da kanaat önderleri olması şeklinde bir kabulün uzun süre gerçekleşmediğini aktarmıştır. Bu durumun nedenlerinden biri olarak da o dönemde toplumda ilahiyatçıların din filozofu ya da din sosyoloğu şeklinde algılanmasını göstermiştir.³³ Ayrıca Akarsu'nun ilahiyat öğrencilerinin Diyanetin varlığına yönelik yaklaşımlarını ele aldığı çalışmasında devletin dini işlerle ilgili kurumlarının “resmi din” algısını güçlendiren, taraflı bakış açısına sahip yerler olarak görüldüğü iddiası mevcuttur.³⁴ Dini beklentiler boyutunda belirgin ve net bir yanıtın elde edilememesi, analiz edilen verilerde eleştirel bir durumun varlığına işaret etmektedir. Bu durumun çok yönlü nedenlerle açıklanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Sosyal bilimlerdeki genel ilke gereği, toplumsal olayları ve tutumları tek bir nedene indirgemek, indirgemeci bir yaklaşım olarak kabul edilmekte ve bilimsel geçerliliği zayıflatmaktadır. Dini beklentilere yönelik çeşitli faktörlerin bireyler üzerindeki etkisinin farklı bağlamlarda ve koşullarda değişiklik gösterebileceği düşünülmelidir. Ancak yukarıda da tartışıldığı gibi ilahiyatçıların resmi dinin temsilcileri olduğu algısı araştırma bulgularıyla tutarlı görünmektedir.

Çalışmanın sınırları doğrultusunda ülkede yüksek din eğitiminin temsilcisi olan din görevlilerine karşı mesleki güven sorunu yaşandığı anlaşılmaktadır. Yüksek din eğitimi veren kurumlar olarak ilahiyat fakülteleri, kurumsal hedefleri doğrultusunda daha olumlu tepkiler bekleyebilirler. Bu aşamada ilahiyatçıların aldıkları eğitimin çok yönlü doğasının yanı sıra, branşlaşması da gündeme gelebilir. Tosun'un yıllar önce yaptığı bir araştırmada, ilahiyat öğrencilerinin yaygın din eğitimi bağlamında kendilerine pek güvenmedikleri ve bu konuda aldıkları eğitim ve uygulamanın yeterli olmadığı yönündeki beyanlarını doğrulayan bir tablo bulunmaktadır.³⁵ İlahiyat mezunları DKAB öğretmeni, imam hatip okullarında meslek dersi öğretmeni, müftü, müftü yardımcısı, din işleri uzmanı, vaiz, vaize, imam, manevi danışman, Kur'an kursu öğreticiliği yapabilmektedir. Her biri din eğitimi ile ilgili meslekler olsa bile birbirinden farklı alan eğitimi ve becerilerini gerektirmektedir.

³³ Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, 127.

³⁴ Adem Akarsu, “Laiklik Bağlamında İlahiyat Öğrencilerinin Diyanet'in Varlığına Yönelik Yaklaşımları”, *Eskişen* 32 (Bahar 2016), 102; Ramazan Gürel, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Hizmetlerine Yönelik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 566.

³⁵ Tosun, “İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 36 (1997), 218-219.

Beceri alanlarının ise istihdam beklentisinden ziyade dini motivasyonla şekillendiği anlaşılmaktadır.³⁶ Öğretmenlik yapan bir birey çocuk eğitimi ve gelişimine hâkim olmak zorundayken, Kur'an kursu öğreticisi yetişkin eğitimini de bilmek zorundadır. Müftülerin yöneticilik becerileri daha ön plandayken imamların Kur'an'la ilgili becerileri daha işlevseldir.

Genel bir paradigma olarak hiçbir olayın sonucu sebeplerden bağımsız değildir. Bu nedenle çalışmanın sonuçlarını değerlendirirken ilahiyatçıların eğitim öğretim sürecini de ele almak zorunludur. Yüksek din eğitimi, kuruluşundan bu yana diğer yükseköğretim kurumlarında bulunmayan tartışmalı bir ortamda yer almıştır. Bu tartışma ortamı kurumsal hafızanın yanı sıra yüksek din eğitimi kurumlarıyla ilgili herkesin üzerinde etkisini göstermiştir. Siyasal ortamdan etkilenen kurumlar olarak bu tartışmaların çoğu zaman bilimsel temellerden uzak, ideolojik söylemlere dayandırılması yönünde girişimlerde bulunulmuştur. Bu nedenle konuyla bağlantılı olarak bilimsel araştırmalar yapılması durumun açıklanmasına, mevcut veya potansiyel sorunlara çözüm üretilmesine yardımcı olacaktır.

İlahiyatçılarla ilgili akılda tutulması gereken noktalardan biri, örgün ve yaygın din eğitiminde görev alan bireylerin farklı programlardan mezun olmalarıdır. İLİTAM Programı ve Açık Öğretim Lisans İlahiyat Önlisans Programı, uzaktan eğitim dersleri kapsamında değerlendirilen başlıklardır. Açıköğretim mezunları ile İLİTAM mezunları ve örgün eğitim mezunları arasında özlük hakları açısından herhangi bir farklılık olmasa da eğitim türündeki farklılıkların da mezunlar arasında farklılıklara yol açması beklenir. Geleneksel yükseköğretim, öğretmen ve bireylerin iletişim kurduğu ortamdan etkilenirken, uzaktan eğitim, bireysel çabalara dayalı ve etkileşimden uzaklaşan bir özelliğe sahiptir ve mesleki tecrübeyi etkilemesi olasıdır.

İlahiyat mezunlarının mesleki tecrübelerine ilişkin zorluklardan biri de tek yönlü eğitim alan ilahiyatçıların din eğitimindeki çeşitliliğin hakkını veremeyecekleri iddiasıdır. Bu argüman Sarı'nın ilahiyat fakültelerinde öğretmen yetiştirmenin olanaklarını ve sınırlılıklarını tartıştığı çalışmasında da ifade edilmektedir.³⁷ Benzer şekilde Salih'in araştırmasına katılan öğretmenler de ilahiyat fakültesinin misyonunun belirsizliğinin ilahiyatçıları etkilediğini açıklamışlardır. Katılımcıların da vurguladığı bu durum, ilahiyatçılar gündeme getirildiğinde sıklıkla dile getirilen konulardan biridir. Branşlaşmanın olmamasının uzmanlaşmayı engellediği sonucuna varan başka çalışmalar da mevcuttur.³⁸ Aslında ilahiyat fakültelerine ve ilahiyatçılara yönelik eleştirilerin tüm

³⁶ Arife Gümüş Sarı, *İmkân ve Sınırlılıkları Açısından İlahiyat Fakültelerinde Öğretmen Yetiştirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 413.

³⁷ Gümüş Sarı, *İmkân ve Sınırlılıkları Açısından İlahiyat Fakültelerinde Öğretmen Yetiştirme*, 402.

³⁸ Mehmet Bayyigit – Ahmet Ali Çanakçı, “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Bölümleşme Sorunu”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/26 (Nisan 2021), 378; Mustafa Koç, “Yüksek Din Eğitiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü'

üniversiteler için geçerli olduğunu da belirtmek gerekir. Altaş'ın da işaret ettiği gibi küreselleşme ile yükseköğretim kurumları, belirli mesleklere erişim sağlayan kurumlar olmaktan öteye gidememişlerdir. Uzmanlıkları giderek sınırlı hale gelen üniversiteler, yukarıda bahsettiğimiz temel görevleri olan bilgi üretimi misyonundan uzaklaşmak zorunda kalmışlardır.³⁹

İlahiyatçılara ilişkin imaj tatmin edici değilse bu durumun düzeltilmesinde en büyük etken ilahiyatçılar olacaktır. İlahiyat öğrencilerinin fakültede aldıkları eğitimin dini bilgi ve düşüncelerinde olumlu etkilerini ifade ettikleri bilinmektedir.⁴⁰ İlahiyatçıların aslında her söylemlerine, hareketlerine dikkat etmeleri gerektiği gibi kabullere sahip oldukları, ancak toplumun yüksek beklentileri karşısında dinin ilahiyatçılara inmediği, ilahiyatçılardan mükemmel olmalarının beklendiği şeklinde serzenişlerde buldukları anlaşılmaktadır.⁴¹ Toplumun ihtiyaçlarından, günlük hayatından kopuk bir eğitim süreci Illich'in okulsuz toplumunda dikkat çektiği gibi topluma yabancılaşmış bir içeriğe sahip olur.⁴² Eğitim öğretim sürecinden uzmanlaşmaya kadar yaşanan sorunların yanı sıra kişisel ve sosyal gelişim noktasında atılım yapılması gerekir. Dini düşünceyle ilgili yaşanabilecek değişim ve dönüşümler Güler'in deyimiyile orijinali kentli olan bir dinin sorunları çözebilecek bir duruma gelmesine yol açabilecektir. Çağdaş değerler ve dini değerlerle ilgili konuşmak entelektüel dini düşüncenin sorumluluğundadır.⁴³ Dini kuruluşlar farklılık gösterse de dinle ilgili kişilerin toplum üzerindeki etkisi açıktır. Birkaç araştırmacı tarafından yürütülen projede, dini liderlerin toplum üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösteren bulgulara ulaşılmıştır.⁴⁴

Kullanılan ölçekten hareketle çalışma, ilahiyatçılarla ilgili iki temel faktörü farklı değişkenler açısından yordamaktadır. "Kişisel ve Sosyal Özellikler" faktörü, "Dini Beklentiler" faktörüne oranla daha yüksek bir ortalama içermektedir. Ancak ilahiyatçıların mesleki bilgi konusunda kendilerini yenilemeleri ya da bu algıyı değiştirmeleri için çaba sarf etmeleri gerekmektedir. Tüm bu tartışmaların uzağında Türkiye Cumhuriyeti ile yaşıt

Önerisi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 102.

³⁹ Nurullah Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (Haziran 2016), 8-9.

⁴⁰ Ahmet Koç - Nurullah Altaş, "KKTTC'deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 163.

⁴¹ Ümit Harun Akkaya, "Y Kuşağı İlahiyat Öğrencilerinde Model İnsan Algısı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019), 78-79.

⁴² Ivan Illich, *Okulsuz Toplum* (İstanbul: Şule Yayınları, 2005), 14.

⁴³ İlhami Güler, "Türkiye'nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlahiyat Fakülteleri", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 45.

⁴⁴ Ioana Cismas vd., *Considerations and Guidance for the Humanitarian Engagement with Religious Leaders* (University of York: y.y. 2023), 8.

bir kurum olarak ilahiyat fakülteleri sahip olduğu tecrübi birikimini kullanabilecek özelliğe sahip, köklü bir kurum olmanın avantajına sahiptir. Tüm bu dönütlerin ışığında konuyla ilgili öneriler oluşturulabilir:

-- İlahiyat kimliğinin oluşmasında önemli rol oynayan ilahiyat fakültelerinin program içeriklerinin belirli aralıklarla gözden geçirilmesi;

--İlahiyat fakültelerinin klasik bilgiyi aktaran, ama aynı zamanda toplumsal sorunların çözümüne yönelik öğrencilere başka bir beceriler kazandırması gereken bir kurum olduğunun farkına varılması;

-Fakültede kazandırılmak istenen beceriler içinde disiplinler arası çalışabilme ve yaşam boyu öğrenmenin yer alması;

-Din eğitimi tamamen iletişime dayalı olduğundan iletişim becerilerini geliştirmek için uygulamalı derslere ağırlık verilmesi;

- İlahiyat fakülteleri bünyesinde kurumsal ve öğrenci kimliklerine yönelik çeşitli çalışmalar yapılarak sosyal alandaki imaj değerlendirmesinin güncellenmesi;

-Çok farklı kurumlara eleman yetiştiren kurum olarak kendi içinde kariyer ayrıştırmasının gündeme alınması;

-Son yıllarda sürekli gündemde olan niteliksel gelişim için komisyonlar kurulması;

-Öğrencilerin pratik alanda hedef kitleyle daha fazla karşı karşıya gelecekleri alanlar oluşturulması;

-Yüksek öğretimde yaşanan bilgi üretimi sorunu ilahiyat fakültelerini de etkilemiştir. Fakültelerde dini bilgi ile ilgili çalışma ve önerilerinin dikkate alındığı ve değerlendirildiği komisyonların kurulması öneriler arasındadır. Ek olarak farklı bölgelerdeki katılımcılarla benzer çalışmaların yapılması alanyazına katkı sağlayacaktır.


Kaynakça | References

- Akarsu, Adem. “Laiklik Bağlamında İlahiyat Öğrencilerinin Diyanet’in Varlığına Yönelik Yaklaşımları”. *Eskiye* 32 (Bahar 2016), 93-112.
- Akkaya, Ümit Harun. “Y Kuşağı İlahiyat Öğrencilerinde Model İnsan Algısı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019), 43-84.
- Aktaş, Şerif. “Dilin Doğru ve Güzel Kullanımı Üzerine”. *TÜBAR* 27 (Bahar 2010), 37-42.
- Aktay, Yasin. “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”. *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 101-135.
- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (Haziran 2016), 7-42.
- Arıcı, İsmail- Angın, Yasemin Nakşiyi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 1-21. <https://doi.org/10.18498/amaufid.325835>
- Aşıkoğlu, Nevzat. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 1-10.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Bayyığıt, Mehmet –Çanakcı, Ahmet Ali. “Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Bölümleşme Sorunu”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/26 (Nisan 2021), 369-400.
- Büyüköztürk, Şener. *Deneysel Desenler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Can, Abdullah. *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Cismas, Ioana vd. *Considerations and Guidance for the Humanitarian Engagement with Religious Leaders*. University of York: y.y., 2023. <https://doi.org/10.15124/yao-j9g2-j311>
- Çalal, Ayşe. *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Dinç, Ayşenur. *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dini Yönelim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Düzgüner, Sevde – Sevinç, Kenan. “Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgeçilim ve Dini Tutum İlişkisi”. *THEOSOPHIA Journal* 1 (Aralık 2020), 53-69.
- Erkuş, Adnan. *Bilimsel Araştırma Süreci/Davranış Bilimleri İçin*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Güler, İlhami. “Türkiye’nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlâhiyat Fakülteleri”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 41-45. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/417590>
- Gümüş Sarı, Arife. *İmkân ve Sınırlılıkları Açısından İlahiyat Fakültelerinde Öğretmen Yetiştirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999
- Gürel, Ramazan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Din Hizmetlerine Yönelik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”.


- İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 533-586.
- Horozcu, Ümit. “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 27-40.
- Illich, Ivan. *Okulsuz Toplum*. İstanbul: Şule Yayınları, 2005.
- İnce, Abdullah. “Elli ve Üzeri Yaş Grubundaki Üniversite Mezunlarında Dini Hayat”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 211-238.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Karslı, Bahset. “İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/12 (Yaz 2016), 105-126.
- Kirman, M. Ali – Apaydın, Halil. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93-123.
- Koç, Ahmet – Altaş, Nurullah. “KKTC’deki Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Bu Kurumları Tercih Sebepleri, Beklentileri ve Mesleğe Hazırlık Motivasyonlarının İncelenmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 131-172. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.04>
- Koç, Ahmet. “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 305-330. <https://doi.org/10.29288/ilted.702496>
- Koç, Mustafa. “Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 59-112.
- Kuşçuoğlu, Aslıhan – Tosun, Cemal. “İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 377-403. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1405206>
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Meydan, Hasan - Aydın, Sare . “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 299-323. <https://doi.org/10.33460/beuifd.726749>
- Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- PRC, Pew Research Center. “The Gender Gap in Religion Around the World”. Erişim 11 Ekim 2024. <https://www.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/20/2016/03/Religion-and-Gender-Full-Report.pdf>
- Saslow, Laura R. vd. “The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship”. *Psychology of Religion and Spirituality* 5/3 (2013),

- 201-218. <https://doi.org/10.1037/a0031870>
- Söylev, Ömer Faruk. “Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 463-488. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126504>
- Taplamacıoğlu, Mehmet. “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Tek, Rabia. *İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu. *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1340) Erişim 14 Haziran 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.430.pdf>
- Tekin, İshak. “Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2275-2298.
- Tosun, Cemal. “İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 36 (1997), 179-221.
- Tosun, Cemal. “Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-politik Temellendirme Açılımlarından Bir Değerlendirme”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 11-24. <https://doi.org/10.53112/tudear.1091555>
- Türker, Ömer –Önal, Ramazan. “İlahiyat Fakülteleri ve Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Ekim 2021), 2-19.
- TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivi. *Tutanak Dergisi*. VIII. Dönem, 20/3, 101. Birleşim. <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c020/tbmm08020101.pdf>
- Uysal, Veysel. *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Yapıcı, Asım. “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı* (2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hurafe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurafe#2-kelam>
- Yıldırım, Ali. “Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 89-94.
- Yüce, Fatma. *Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yürürdurmaz, Tuğba. *Üniversite Gençliği ve Dinî Hayat*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

İbn Âbidîn'in Eserlerinde Siyâset-i Şer'iyeye Örnekleri

Abdullah Sıtkı İLHAN |  0000-0002-7523-7008 | abdullahsitkiilhan@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Öz

Bu makale, 18. yüzyılın ikinci yarısında doğan ve Hanefî mezhebinin son dönem meşhur fakihlerinden biri olarak kabul edilen İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) siyâset-i şer'iyeye konusundaki çeşitli eserlerinde yer verdiği bazı örnekleri aktarmayı amaçlamaktadır. İbn Âbidîn, Hanefî mezhebine yaptığı katkılarla bu mezhebin en önemli hukukçularından biri olarak kabul edilmektedir. Şam'da vefat eden İbn Âbidîn, özellikle furû'-i fikh alanındaki çalışmalarıyla dikkat çeken bir âlimdir. Siyâset-i şer'iyeye, İslam devletinin hukuki ve yönetsel alanlarda halkın maslahatını gözeterek karar almayı amaçlayan bir yöntemdir. Bu yöntem, naslara (Kur'an, Sünnet gibi İslami kaynaklara) dayalı olarak şekillenebilir; ancak nasların bulunmadığı durumlarda, ichtihad yoluyla da hüküm verilmesine olanak tanır. Siyâset-i şer'iyenin kapsamı, devlet yönetiminde hukuk ve siyaset ilişkisini düzenlerken, toplumun genel faydası ve kamu düzeni gibi unsurları da dikkate alır. Bu çalışmada, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye kavramına yaklaşımı, eserlerinden seçilen örnekler üzerinden incelenmektedir. Çalışmanın ilk aşamasında, dört mezhebe mensup bazı fakihlerin siyâset-i şer'iyeye tanımlarına yer verilmiştir. Siyâset-i şer'iyenin nasıl anlaşıldığı ve nasıl uygulandığı, mezheplerin bu kavrama olan yaklaşımlarında belirgin farklılıklar göstermektedir. Hanefî mezhebi bağlamında ise İbn Âbidîn, bu kavramı çeşitli yönleriyle ele almış ve üç farklı tanım aktarmıştır. Bu tanımlar, onun siyâset-i şer'iyeyi nasıl yorumladığını ve uygulamalarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koyar. İbn Âbidîn'in aktarmış olduğu tanımlar diğer bazı fakihlerin yaklaşımları ile karşılaştırılarak kısa bir şekilde analiz edilmiştir. İbn Âbidîn, siyâset-i şer'iyeyi re'y, örf, istihsan ve maslahat gibi fikh kavramları ile ilişkilendirerek ele almıştır. Bu kavramlar, şeriatın temel amacı olan adaletin sağlanması ve kamu yararının korunması için fikhî kararlar alınırken dikkate alınır. Özellikle maslahat kavramı, İslam hukukunda halkın yararını gözetme prensibini ifade eder ve siyâset-i şer'iyenin ana unsurlarından biri olarak öne çıkar. İbn Âbidîn de bu kavramı, halkın ihtiyaçlarını ve toplumun genel çıkarlarını gözetten bir yöntem olarak kullanmıştır. İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeyi tanımlama ve uygulama biçimi, klasik dönem fakihlerinin siyâset-i şer'iyenin kapsamı hakkındaki görüş ayrılıklarıyla da karşılaştırılmıştır. Klasik dönemdeki bazı fakihler, siyâset-i şer'iyenin kapsamını daha dar tutarak onu sadece ceza hukuku (ukûbât) alanına indirgemişlerdir. Bu yaklaşıma göre, siyâset-i şer'iyeye sadece cezai müeyyidelerin düzenlenmesi ve uygulanması ile sınırlıdır. Diğer bir grup fakih ise siyâset-i şer'iyenin daha geniş bir perspektifte değerlendirilmesi gerektiğini savunarak, onun hayatın her alanına tatbik edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu geniş yaklaşım, sosyal, ekonomik, askerî ve siyasi konular da dahil olmak üzere siyâset-i şer'iyenin toplumun her alanında uygulanabileceğini öngörür. İbn Âbidîn ise bu ikinci

yaklaşımı benimseyerek, siyâset-i şer'iyeyi sadece cezai hükümlerde değil, hayatın içinde yer alan tüm alanlarda uygulanabilir bir yöntem olarak ele almıştır. Bu bakış açısına göre, siyâset-i şer'iyeye sadece suç ve ceza ile sınırlı kalmayıp, toplumun genel idaresi, kamu düzeni, ekonomik faaliyetler, askerî konular ve diğer sosyal meselelerde de devreye giren hukuki ve siyasi bir araçtır. İbn Âbidîn'in, siyâset-i şer'iyeye dayalı olarak verdiği hükümler, onun bu geniş kapsamlı yaklaşımını yansıtır. Sonuç olarak bu makale, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye ilişkin eserlerinde yer verdiği bazı örnekleri sunmaktadır. İbn Âbidîn, siyâset-i şer'iyeyi şeriatın genel amaçlarına uygun olarak halkın maslahatını gözetilen bir yöntem olarak kullanmış ve bu yöntemi hayatın her alanında uygulamıştır. İbn Âbidîn'in görüşleri, hukuki ve siyasi kararların şeriatın adalet ve düzen sağlama amacına uygun olarak verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler


İslam Hukuku, Fıkıh, İbn Âbidîn, Siyaset, Siyâset-i Şer'iyeye.

Atıf Bilgisi


İlhan, Abdullah Sıtkı. "İbn Âbidîn'in Eserlerinde Siyâset-i Şer'iyeye Örnekleri". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 10/2 (Aralık 2024), 763-793. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.15>

Geliş Tarihi	24.09.2024
Kabul Tarihi	15.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu çalışma Prof. Dr. Jamila Abdulkâdir er-Rifâî danışmanlığında Nisan 2016 tarihinde tamamladığımız "السياسة الشرعية عند ابن عابدين" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans, Ürdün Üniversitesi, Amman, Ürdün, 2016).
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Examples of Politics of Sharī'ah in Ibn 'Ābidīn's Works

Abdullah Sıtkı İLHAN |  0000-0002-7523-7008 | abduallahsitkiilhan@gmail.com

Assist. Prof. | Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law | Çorum, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Abstract

This article aims to examine the views of Ibn 'Ābidīn (d. 1252/1836), who was born in the second half of the 18th century and is regarded as one of the renowned jurists (faqīh) of the late period of the Ḥanafī school, on the concept of siyāsa shar'īyya. Ibn 'Ābidīn is considered one of the most important legal scholars of the Ḥanafī school due to his contributions to it. He passed away in Damascus and is particularly noted for his works in the area of furū' al-fiqh (Islamic jurisprudence in matters of detailed legal rulings), while his views on siyāsa shar'īyya are also addressed in this study. Siyāsa shar'īyya is a method aimed at ensuring the public welfare (maşlaḥa) through legal and administrative decisions within an Islamic state. This method can be shaped based on religious texts (such as the Qur'an and Sunnah); however, in the absence of specific texts, it allows for rulings to be made through ijtihād (independent reasoning). The scope of siyāsa shar'īyya regulates the relationship between law and politics in governance while also taking into consideration public welfare and order. In this study, Ibn 'Ābidīn's approach to this concept is examined in the context of his relationship with Ḥanafī jurisprudential thought. The first stage of the study includes the definitions of siyāsa shar'īyya by jurists from the four schools of law. The understanding and application of siyāsa shar'īyya show significant differences in the approaches of different schools. In the context of the Ḥanafī school, Ibn 'Ābidīn addressed this concept from various angles and developed three different definitions. These definitions reveal how he interpreted and shaped the application of siyāsa shar'īyya. His definitions are analyzed by comparing them with the approaches of jurists from other schools. Ibn 'Ābidīn examined siyāsa shar'īyya in connection with jurisprudential concepts such as ra'y (personal opinion), 'urf (custom), istiḥsān (juridical preference), and maşlaḥa (public interest). These concepts are considered when making jurisprudential decisions aimed at achieving the fundamental goal of the Sharia, which is justice and the protection of public interest. Especially the concept of maşlaḥa, which expresses the principle of considering the welfare of the people in Islamic law, stands out as one of the main elements of siyāsa shar'īyya. Ibn 'Ābidīn also used this concept as a method that takes into account the needs of the people and the general interests of society. Ibn 'Ābidīn's way of defining and applying siyāsa shar'īyya is also compared with the disagreements among classical jurists regarding the scope of siyāsa shar'īyya. Some jurists of the classical period limited the scope of siyāsa shar'īyya to the field of criminal law ('uqūbāt). According to this approach, siyāsa shar'īyya is confined to the regulation and application of punitive measures. Another group of jurists, however, argued that siyāsa shar'īyya should be evaluated from a broader perspective and could be applied in all areas of life. This broader approach envisages the application of siyāsa shar'īyya in every aspect of society, including

social, economic, military, and political matters. Ibn 'Ābidīn adopted this second approach, viewing *siyāsa shar'īyya* as a method that could be applied not only in criminal rulings but also in all aspects of life. From this perspective, *siyāsa shar'īyya* is not limited to crime and punishment but is a legal and political tool that intervenes in the general administration of society, public order, economic activities, military affairs, and other social issues. The rulings given by Ibn 'Ābidīn based on *siyāsa shar'īyya* reflect this comprehensive approach. In conclusion, this article provides an analysis of Ibn 'Ābidīn's views on *siyāsa shar'īyya*. He used *siyāsa shar'īyya* as a method that considers public welfare in accordance with the general objectives of Sharia and applied this method in all areas of life. His broad understanding of *siyāsa shar'īyya* offers an important perspective on how the governance and legal system of an Islamic state should be shaped. Ibn 'Ābidīn's views emphasize that legal and political decisions should be made in accordance with the Sharia's aim of ensuring justice and order. This understanding demonstrates the dynamic nature of Islamic law and its capacity to adapt to social changes.

Keywords

Islamic Law, Fiqh, Ibn 'Ābidīn, Politics, Shar'ia Politics.

Citation

İlhan, Abdullah Sıtkı. "Examples of Politics of Sharī'ah in Ibn 'Ābidīn's Works". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 763-793. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.15>

Date of Submission	24.09.2024
Date of Acceptance	15.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Islamic Legitimacy According to Ibn 'Ābidīn", supervised by Prof. Dr. Jamileh er-Refai (Master's Thesis Dissertation, Jordan University, Amman, Jordan, 2016).
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Peygamber efendimiz Allah Teâlâ tarafından kendisine verilen nübüvvet görevi gereği İslam dinini insanlara tebliğ etmiştir. İslam dininin öne çıkan temel amacı insanları dünya ve ahirette, maddi ve manevi mutluluğa ulaştırmaktır. İslam devleti ise bu amacın gerçekleştirilmesi için kurulan sistemler bütününe ifade etmektedir. Çeşitli kurallar, kanunlar, cezalar, Müslümanların diğer insanlarla olan ilişkisini düzenleyen kaideler ve benzeri alanlardaki uygulamalar, bu amaca matuf ortaya çıkan ve bütünü oluşturan çeşitli parçalardır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra da ilgili amaç ve bu amacı hedefleyen ve teminini sağlayan devlet, halifelerin önderliğinde varlığını sürdürmüştür.

Her ne kadar İslam'ın ilk yıllarında günümüzdeki gibi isimlendirilmese de varlığı bilinen ve uygulamaları Hz. Peygamber zamanına kadar uzanan siyâset-i şer'iyeye, İslam devletinin hukuki alanlarda zorunlu olarak kullandığı bir yöntemdir. Siyâset-i şer'iyeye, İslam dininin genel amaçları doğrultusunda her zaman ve mekânda halkın maslahatını hedeflemektedir.

Siyâset-i şer'iyeye uygulamaları, nas bulunan konularla sınırlı kalmadığı gibi, nas olmayan alanlarda da halkın maslahatını gözeterek uygulanabilir. Bununla birlikte, siyâset-i şer'iyenin bir ictihad yöntemi olarak tanımlanması, dikkatle ele alınması gereken bir husustur. Zira siyâset-i şer'iyenin adil siyasetle olan ilişkisi ve bu bağlamda örfi hukuk ile somut şekil kazanmış kanunnamelerin içerdiği hükümler, derinlemesine incelenmeyi gerektirir. Kanunnamelerde yer alan bazı hükümlerin, şeriata aykırı görünebilecek nitelikte olması, meselenin kapsamlı değerlendirilmesini şart koşar. Bu çerçevede, müctehid, hâkim ya da vekil, bir mesele hakkında hüküm verirken yalnızca şeriata amacını gözetmekle kalmayıp, meseleye dair örfi yaklaşımlar ve akıl yürütme yöntemlerini de dikkate almalıdır.

İbn Âbidîn hakkında birçok çalışma yapılmış olup bu çalışmalar onun çeşitli konulardaki görüşlerini konu edinmişlerdir.¹ Ancak bu çalışmalardan hiçbiri İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye konusundaki düşüncelerini özellikle ele alarak incelememiştir. Siyâset-i şer'iyeye konusunu ele alan birtakım çalışmalarda ise yeri geldiğinde bazı konularda İbn Âbidîn'e atıfta bulunulmuş ve onun görüşlerine yer verilmiştir. Fakat bu konuda özel bir inceleme yapılmamıştır.

¹ İbn Âbidîn hakkında yapılan bazı çalışmalar: Abdülfetah 'Amr, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye fi ahvâli's-şahsiyye* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1998); Muhammed Abdüllatif Salih Furfur, *İbn Âbidîn ve eşeruhü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî: dirâse muğârene bi'l-kânûn* (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2001); Luey bin Abdurraûf el-Halîlî, *Leâliü'l-meğâr fi tahrici meşâdiri İbn Âbidîn fi Hâşiyeti reddi'l-muhtâr* (Ammân: Dâru'l-Feth, 2010); Ta'me Habîb Sâir Hamîd, *et-Tashîh ve't-tercih inde'l-allâme İbn Âbidîn min hilâli kütübihî fi'l-mezhebi'l-Hanefî* (Ammân: Dâru Ammâr, 2010); Salah Muhammed Ebu'l-Hac, *İs'âdu'l-müftî alâ Şerhi 'Ukûdi resmi'l-müftî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2018); Mustafa Ateş, *Bir Osmanlı Fakihî İbn Âbidîn* (İstanbul; Ankara: İSAM Yayınları, 2022).

Bu çalışma, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) siyâset-i şer'iyyeye dair görüşlerini ve yaklaşımlarını eserleri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, öncelikle İslam hukukunda siyâset-i şer'iyye tanımlarına kısaca değinildikten sonra, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyye ile ilgili yaptığı tanımlara yer verilmiş, bu kavramın re'î, örf, istihsan ve maslahat gibi terimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Ayrıca, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyyeye dair yaklaşımlarını daha iyi anlayabilmek için eserlerinden örnekler sunulmuş ve bu örneklerin onun siyâset-i şer'iyyeyi nasıl algıladığını ortaya koymadaki rolü değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, mezhep içerisindeki diğer âlimlerin görüşleriyle bu örneklerin mukayesesi, çalışmanın kapsamını aşacağı ve ileride ayrı bir çalışmada ele alınmasının planlanması sebebiyle bu incelemede yer almamış, sadece İbn Âbidîn'in yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. İslam hukukunda siyâset-i şer'iyye tanımı

İslam hukuku âlimleri siyâset-i şer'iyyeyi iki açıdan ele almışlardır: Kimisi ceza hukuku (الفقه الجنائي) alanı ile sınırlandırırken kimisi ise İslam hukukunun tamamını kapsayacak şekilde ele alarak eserlerinde yer vermişlerdir.² Çalışmanın bu bölümünde fukahânın siyâset-i şer'iyye tanımları mezheplere göre kısaca ele alınacaktır.

1.1. Hanefilerde siyâset-i şer'iyye tanımı

Hanefî mezhebi içerisinde siyâset-i şer'iyye olarak ifade edilen literatür türünde müstakil eserler diğer mezheplere oranla daha geç dönemde ele alınmıştır. Devlet başkanının yetkilerinin genellikle kâdılar ve nâibleri aracılığı ile yürütülmesi sebebiyle fıkıh metinlerinde devlet başkanının tasarruflarına yönelik konular özel olarak konu başlıklarında ele alınmamış gerekli olan yerlerde temas edilmiştir.³ Kavak, bu durumu öne sürerek Hanefî mezhebi özelinde şu yorumda bulunur:

Fürû-ı fıkıh metinlerinin bu özellikleri dikkate alındığında doğrudan devlet başkanlarına has yahut devlet idaresiyle ilgili hükümleri bir araya getirmeye yönelik eserlerin Hanefî muhitinde çok fazla itibar görmemesi olgusu daha bir anlaşılır olmaktadır. Hanefîler, istisnaları olmakla birlikte fıkıh ilmi içerisinde gördükleri tüm bu meseleler için bütüncül bir bakışı tercih etmekte ve bu türden hükümleri fürû-ı

² Abdullah İbrahim el-Keylânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye medhal ilâ tecdîdi'l-ĥitabi'l-İslâmî* (Amman: Dârü'l-Furkan, 2009), 17; Mahmud Sa'd Mahmud Mehdi, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde'l-İmâm Muhammed Reşid Rızâ Dirâsetün Fıkhiyyetün Muĥârenetün* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir el-Lübniyye, 2014), 79; Jamila Abdulkâdir El- Rifa'î, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye* (Amman: Dârü'l-Furkan, 2014), 63 Bize göre siyâset-i şer'iyye toplumu ilgilendiren her konuda devlet yetkilisi tarafından alınan kuralların, çıkarılan kanunların tamamını kapsamaktadır. Siyâset-i şer'iyyenin kavramsal analizini ilgilendiren bu durum ayrıntılı olarak müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu sebeple çalışmamız içerisinde bu konuya temas edilmeyecektir.

³ Özgür Kavak, "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları", *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İlem Yayınları, 2018), 291.

fıkıh konularının dışına çıkartarak ayrı bir literatür türü içinde ele almaya gerek bırakmayacak bir yazım tarzı benimsemektedirler.⁴

Mevcut verilere göre eserinde siyaset tanımına yer veren ilk Hanefi müellifin Trablusî (ö. 849/1445'ten sonra) olduğu anlaşılmaktadır. O, siyaseti “ağırlaştırılmış şeriatıdır” şeklinde tanımlar.⁵ Dede Efendi/Dede Cöngî (ö. 975/1567) ise “Siyaset; fesadın kökünü kazımak için şer’î hükmü olan bir suçun cezasını ağırlaştırmaktır”⁶ tanımını vermektedir.⁷

İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise mezhep içerisinde kendisinden önce siyâset-i şer’iyye tanımının yapılmadığını belirterek, siyâset-i şer’iyyeyi “Hakkında cüz’î bir delil olmasa bile, hâkimin maslahatı gerçekleştirmek için yaptığı fiil” şeklinde tanımlar.⁸ Trablusî ve Dede Efendi’nin tanımlarını *siyaset* terimi üzerinden yapmaları, İbn Nüceym’in ise *siyâset-i şer’iyye* teribini kullanarak tarif etmesi onun mezhep içerisinde ilk tanımı kendisinin gerçekleştirdiği ifadesini desteklemektedir. Ayrıca Trablusî ve Dede Efendi tanımlarını suç ve ceza ile sınırlandırmış ve var olan cezalara ek bir ceza olması açısından açıklamışlardır. Onların bu tanımları sadece ceza alanıyla sınırlı olmasına rağmen İbn Nüceym hâkim/yöneticinin takdir yetkisini maslahat prensibine dayandırmış ve geniş bir yetki alanı takdir ederek betimlemiştir. Kendisinden önce mezhep içerisinde siyâset-i şer’iyye tanımının olmadığını belirten İbn Nüceym bu bölümde Makrizî’den (ö. 845/1442) alıntılarda bulunarak siyasetin etimolojisi ve kısımlarıyla ilgili birtakım bilgiler aktarır. Buna göre siyaset; adil siyaset ve zalim siyaset olarak ikiye ayrılır. Adil siyaset şeriatın

⁴ Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları”, 291.

⁵ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Mu’înu'l-ḥükkâm fî mâ yetereddü beyne'l-ḥaşmeyni mine'l-aḥkâm* (y.y.: Dârü'l-Fikir, t.y.), 169; H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 38, 49, 201.

⁶ Kemâlüddîn İbrahim b. Bahşî Dede Cöngî, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, thk. Fuad Abdülmün’im (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbü'l-Cami’a, t.y.), 73, 74; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 201.

⁷ Trablusî bu konuda İbn Ferhûn gibi hareket ederek siyâset-i şer’iyyeyi muhakeme hukuku özelinde ele alırken Dede Cöngî ise siyâset-i şer’iyyenin kapsamını genişletmiştir. Bk. Muharrem Midilli, “Dede Cöngî’nin es-Siyâsetü’ş-şer’iyye’si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukukî Temellendirmesi midir?”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 233, 234.

⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerḥu Kenzü'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 5/18; Ayrıca bk. Şükrü Özen, “İstislâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”; Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 62; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 34; Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik, 2019), 431; Mürteza Bedir, “The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri’s Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-‘uzma and siyasa al-hissiyya al-‘uzma)”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (Eylül 2020), 453.

kurallarına uyarken, zalim siyaset ise şeriat tarafından haram kılınmıştır.⁹ İbn Nüceym'in yapmış olduğu bu tanım bize siyâset-i şer'iyyenin ceza ve suçlarla sınırlandırılmadığını onun bütün alanlarda geçerli olduğunu göstermektedir.

Hanefî mezhebindeki bu tanımlar göz önüne alındığında Trablusî ve Dede Efendi gibi bazı fakihlerin siyâset-i şer'iyyenin mefhumunu suç ve ceza ile sınırlandırarak dar kapsamlı bir şekilde, İbn Nüceym gibi fakihlerin ise herhangi bir sınırlama yapmadan siyâset-i şer'iyyeyi geniş kapsamlı olarak tanımladıklarını göstermektedir.

1.2. Mâlikîlerde siyâset-i şer'iyye tanımı

Mâlikî mezhebine mensup Karâfî'nin (ö. 684/1285) siyâset-i şer'iyye konusunda önemli tespit ve görüşleri bulunmasına ve bu yöndeki görüşlerinin sonraki dönemde ilgili konuda etkili olmasına rağmen o açık bir şekilde siyâset-i şer'iyye tanımı yapmamıştır.¹⁰ Bizim tespit edebildiğimiz kadarı ile Mâlikî mezhebinde siyâset-i şer'iyye tanımı ilk olarak İbn Ferhûn (ö. 799/1397) tarafından yapılmıştır. İbn Ferhûn siyaseti, adil ve zalim olarak iki kısma ayırdıktan sonra adil siyaseti şöyle tanımlar: "Adil siyaset, hakkı zalimden alıp mazluma verir ve fesat ehlini engeller, onunla şeriatın maksadına ulaşılır".¹¹ O siyâset-i şer'iyye kavramını hukuki muhakeme kapsamında ele almıştır.¹² Diğer bir Malikî âlim İmam ez-Zürkânî (ö. 1122/1710) ise siyaset ilmini, "asi ve yoldan çıkan nüfusun maslahatları doğrultusunda onları yönetmektir"¹³ şeklinde tarif etmiştir.

1.3. Şâfîilerde siyâset-i şer'iyye tanımı

Şâfîî mezhebine mensup âlimler arasında siyâset-i şer'iyye tanımını ilk olarak İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaptığı söylenebilir. İmam Gazzâlî siyaseti; "halkın faydaları doğrultusunda çalışmak, onları dünya ve ahirette kurtulacakları doğru yola

⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/118; ilgili tespit için ayrıca bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 34; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 96; Mehmet Birsin, "'Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2019), 431; Abdullah Sıtkı İlhan, *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-Râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 56, 57.

¹⁰ Karâfî'nin siyâset-i şer'iyye konusunda yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 42, 75-78.

¹¹ Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm fi usûli'l-ağziye ve menâhici'l-ahkâm* (Rıyad: Dâru 'alemu'l-Kütüb, 2003), 2/115.

¹² Midilli, "Dede Cöngi'nin es-Siyâsetü's-şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukukî Temellendirmesi midir?", 233.

¹³ Muhammed b. Abdülbâkî Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (İşrâku meşâbihi's-sireti'n-nebeviyye bi-mezci esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 5/343.

yönlendirmektir”¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, siyâset-i şer‘iyye’yi belirli bir alanla sınırlamamakta; aksine, hayatın tüm yönlerini içine alacak şekilde geniş bir kapsam sunmaktadır.

Kalyûbî (ö. 1069/1659) ise siyâset-i şer‘iyyeyi “Halkı iyilikle yönetme”¹⁵ şeklinde tanımlar. Süleyman b. Cemel (ö. 1204/1790) ve Büceyrimî (ö. 1221/1806) gibi fakihlerin ise siyaseti “Halkın işlerinin ıslahı ve yönetilmesidir”¹⁶ şeklinde tanımladıklarını görmekteyiz.

Şâfiî âlimlerin yapmış olduğu tanımlara baktığımızda siyasette halkın maslahatına odaklandıklarını, siyaset ile maslahatı ilişkilendirdiklerini, hatta bazen bu iki kelimeyi eşanlamda kullandıklarını görmekteyiz.¹⁷

Şâfiî mezhebinin tanımlarını verirken el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve İmam Cüveynî’ye (ö. 478/1085) ayrıca temas etmemiz gerekir. Mezhebinin önde gelen fakihlerinden olan Mâverdî ve Cüveynî siyâset-i şer‘iyye konusuyla özel olarak ilgilenmişlerdir. Bu konuda Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye* adında, İmam Cüveynî ise *Gıyâsü’l-ümem fi iltiyasi’z-zulem* adında müstakil eser telif etmişlerdir. Ancak bu konuya münhasır eser telif etmelerine rağmen her iki fakih de siyâset-i şer‘iyyenin açıkça tanımını yapmamışlardır. Yaptığımız araştırma sonucunda İmam Cüveynî’nin siyaset kelimesi yerine “iyâle” lafzını kullandığını¹⁸ ve daha önce karşılaşmadığımız iyâle kavramının kullanımının ilk olarak kendisi tarafından gerçekleştirildiğini belirtebiliriz.

Şâfiî mezhebindeki tanımlar hakkında siyaseti herhangi bir şekilde sınırlandırmadıkları ve geniş kapsamlı olarak kullandıkları şeklinde genel bir değerlendirme yapabiliriz. Bununla birlikte genel olarak Şâfiî mezhebi içerisinde amel edilmesine rağmen siyâset-i şer‘iyye lafzının terim anlamıyla açıkça kullanılmadığı dikkat çekmektedir.¹⁹

¹⁴ Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn* (Beirut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 1/13; Gazzâlî’nin siyaset konusunda düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 65-68.

¹⁵ Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve ‘Amîre* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 2/198.

¹⁶ Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî Cemel, *Hâşiyetü’l-Cemel ‘alâ şerhi’l-Menhec* (y.y.: Dârü’l-Fikir, t.y.), 2/178; Süleymân b. Muḥammed b. ‘Omer el-Buceyrimî el-Mısrî eş-Şâfi‘î el-Buceyrimî, *et-Tecrid linefi’l-abid* (b.y.: Matbaatü’l-Halebî, 1369/1950), 2/178.

¹⁷ Abdülfettaḥ ‘Amr, *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye fi ahvâli’ş-şahşiyye*, 20.

¹⁸ İmâmü’l-Ḥaremeyn el-Cuveynî, *Nihâyetü’l-maṭlab fi dirâyeti’l-mezheb*, ed. ‘Abdül‘aẓîm ed-Dîb (Beirut: Dâru’l-Minhâc, 2007), 1/206; İbn Teymiyye de iyâle lafzının siyaset anlamına geldiğini ifade etmektedir. bk. Ebü’l-‘Abbâs Taḳıyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilḥalîm b. Mecdiddîn ‘Abdisselâm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-Kubrâ* (y.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1408/1987), 2/196.

¹⁹ Rifa‘î, *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye ‘inde’l-imâm İbn Kayyım el-Cevziyye*, 55.

1.4. Hanbelîlerde siyâset-i şer'iyeye tanımı

Yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarı ile Hanbelî mezhebinde siyâset-i şer'iyeye tanımı ilk olarak İbn Akîl (ö. 513/1119) tarafından yapılmıştır. İbn Akîl siyâset-i şer'iyeye hakkında "Resulullah emretmese ve hakkında bir vahiy inmese bile insanların kendisi sayesinde fesattan daha uzak, salaha ise daha yakın oldukları fiildir"²⁰ tanımlamasında bulunmaktadır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *es-Siyasetü's-şer'iyeye fî işlâhi'r-râî ve'r-ra'iyeye* adında siyaset hakkında müstakil bir eser kaleme almış; fakat tıpkı İmam Cüveynî gibi açık bir şekilde siyâset-i şer'iyenin tanımını yapmamıştır. Ancak siyâset-i şer'iyeyi insan hayatının bütün alanlarını kapsayacak şekilde ele almıştır. Kitabında zikretmiş olduğu görüşlerden çıkarılan sonuca göre ona nispet edebileceğimiz birkaç tanım ortaya koyabiliriz:

Ona göre siyâset-i şer'iyeye yöneticinin, şeriata uyan maslahatları gerçekleştirecek şekilde hayatın her alanında halkın işlerini yönetmesidir. Görüşlerinden çıkarılan diğer bir tanım ise şudur: Veliyyü'l-emr'in, ümmetin maslahatı doğrultusunda hareket etmesidir.²¹ *Mecmû'u'l-fetâvâ*'sında ise siyaseti dinin içindeki zararı engelleyen ilim veya dinden zararlı olanı uzaklaştıran ve onun faydalarını getiren ilim şeklinde tanımlar.²²

İbn Kayyim'e (ö. 751/1350) göre ise siyâset-i şer'iyeye, hâkimin veya naibinin hayatın farklı alanlarında şeriatla uyum içinde ve maslahatı gerçekleştirerek ümmetin işlerini yönetmesidir.²³

Mezhepler özelinde vermiş olduğumuz tanımlardan sonra İbn Âbidîn'in tanımına geçebiliriz.

2. Siyâset-i şer'iyeye dair İbn Âbidîn'in alıntılıdığı tanımlar

İbn Âbidîn siyâset-i şer'iyeye hakkında özel bir eser telif etmemiştir ve bu kavrama dair doğrudan bir tanım da yapmamıştır. Ancak *Reddü'l-muhtâr* adlı eserinin hudud kitabında "fî'l-kelâm 'ale's-siyâse" başlığı altında siyâset-i şer'iyeyi toplu şekilde ele almış, ayrıca diğer bazı eserlerinin farklı yerlerinde de bu konuya temas etmiştir. İbn Âbidîn siyâset-i şer'iyeye tanımlarını çeşitli âlimlerden aktarmış, bu tanımlar üzerinde değerlendirmelerde bulunarak kendi düşünceleriyle uyumlu bir şekilde açıklamalarda bulunmuştur.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyeye*, thk. Nâyif b. Aḥmed el-Ḥamd (Mekke: Dâr 'âlemü'l-Fevâid, 1428), 1/29.

²¹ Rifa'î, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, 57; Abdülfettaḥ 'Amr, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye fî aḥvâlî's-şahşiyye*, 21.

²² "علم بما يدفع المضار في الدين" "العلم الذي يدفع المضرة عن الدين ويجلب منفعة" Taḳiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, ed. 'Abdurrahmân b. Muḥammed (Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 2004), 14/493.

²³ Rifa'î, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, 47.

2.1. Birinci tanım

استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة

“İnsanları dünya ve ahirette kurtulacakları yola irşat ederek onların faydaları doğrultusunda çalışmaktır.”²⁴

Kefevî'den (ö. 1095/1684) aktarılan bu tanım İbn Âbidîn'in de ifade ettiği gibi şer'î hükümlerin tamamını kapsayan siyâset-i şer'iyyenin genel tarifidir.²⁵ Bu tarif; iktisadi, siyasi, sosyal vb. hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Bu tarifi tabii bir sonucu olarak İslam dininin dünya ve ahirette saadete ulaştırma hedefi gerçekleşmektedir.

2.2. İkinci tanım

تغليظ جنائية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد

“Fesadı ortadan kaldırmak için şer'î hükmü olan bir suçu ağırlaştırmaktır.”²⁶

İbn Âbidîn bir önceki tanımını aktardıktan sonra siyâset-i şer'iyyenin daha özel anlamda engelleme veya eğitime amacıyla ceza anlamında da kullanıldığını ve bu kapsamdaki cezaların öldürmeyi de içine aldığını ifade ederek Dede Cöngî'nin (ö. 975/1567) Bâbertî'den (ö. 786/1384) naklettiği bu tanıma yer vermiştir.²⁷ İbn Âbidîn, tarifte yer alan “şer'î hükmü olan” ifadesini ele alarak, şeriatla ilgili suçla alakalı olarak özel bir hüküm koyulmamış olsa bile bu suça karşılık verilecek hükmün şeriat kuralları içerisinde olduğu şeklinde açıklama yapar.²⁸ Bu tarifte yer alan suçun ağırlaştırılmasından maksat, suçun cezasının ağırlaştırılmasıdır. Suç, geçmiş zamanda meydana gelen fiil olduğu, oluştuktan sonra tespit edildiği ve sabit olduğu için suçun ağırlaştırılması söz konusu olamaz. Gerçekleşmiş bir fiilin ağırlaştırılmasının imkânsız olduğu izahtan varestedir. Bu açıklamayla birlikte tanımın anlamını buna uygun şekilde değiştirmek daha isabetli olacaktır. Bu durumda tanım, “Fesadın kökünü kazımak için şer'î hükmü olan bir suçun cezasını ağırlaştırmaktır”

²⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/20.

²⁵ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî el-Hanefî Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muḥammed el-Mıṣrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 510; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 95.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; el-Keylânî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye medḥal ilâ tecdîdi'l-ḥitabi'l-İslâmî*, 18; Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyye”; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 34.

²⁷ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 201.

²⁸ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Özen, “İstislâh”; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 201; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 96, 125.

şeklinde ifade edebiliriz. Ona göre âlemin bekası için fesâdın ortadan kaldırılması iman kaidelerinden sonra gelen en önemli ilkedir.²⁹

Bu tarifte İbn Âbidîn siyâset-i şer'iyeyi ilk tanımın aksine, (her ne kadar ceza alanının tamamını kapsayacak şekilde ele almış olsa bile) suç ve ceza alanı ile sınırlandırarak siyâset-i şer'iyeye kapsamını daraltmıştır.

2.3. Üçüncü tanım:

السياسة شرع مغلظ

“Siyaset, ağırlaştırılmış bir şeriattir.”³⁰

İbn Âbidîn'in Hamevî'den naklettiği bu tanım tıpkı ikinci tanım gibi siyâset-i şer'iyeyi, cezaların ağırlaştırılması alanı ile sınırlandırmıştır. İkinci ve üçüncü tanımda siyâset-i şer'iyenin, suç ve ceza alanı ile sınırlandırılması, bize bu iki tarifi aslında aynı anlama geldiğini göstermektedir. Bu son iki tanıma göre siyâset-i şer'iyeye, “işlenen suçun sabit olan cezasının ağırlaştırılması” demektir.

İbn Âbidîn siyâset-i şer'iyeyi, aktardığı tanımlarda da görüldüğü gibi, iki farklı şekilde ele almaktadır. O siyâset-i şer'iyeyi, mefhumu açısından âmm/genel ve hâs/özel olarak iki kısma ayırmıştır.³¹ İbn Âbidîn aktardığı tanımların ilkinde siyâset-i şer'iyeyi umumi anlamda, ikinci ve üçüncü tanımlarda ise has bir şekilde değerlendirdiği görülmektedir.³² Nitekim İbn Âbidîn'in Kuhistânî'ye atfen ifade ettiği gibi siyasetin kullanımı her suçta caizdir.³³ İbn Âbidîn bu tanımları verdikten sonra siyâset ile ta'zirin müteradif olduğunu, birbirlerinin yerine kullanıldıklarını ifade eder. Ta'zirin had değil tedip olduğunu, önleyici bir yaptırım anlamında kullanıldığını ve ta'zirin uygulanmasının mukabilinde işlenen bir suçun bulunmasının zorunlu olmadığını söyleyerek tıpkı siyâsetin de böyle olduğunu ifade eder. O bu noktada Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı herhangi bir suçu olmamasına rağmen sırf yakışıklı olması sebebiyle kadınların ona tutulmalarını ve fitneye düşmelerini engelleyebilmek için maslahat sebebiyle sürgün ettiğini ve bunu siyasâset-i şer'iyeye dahilinde yaptığını ifade eder.³⁴ Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Âbidîn herhangi bir suç işlememesine rağmen Nasr b. Haccâc'ın sürgün edilmesini siyâset-i şer'iyeye olarak

²⁹ bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyeye”; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 201 Nitekim çeşitli fer'î örnekleri ele aldığımız çalışmanın sonraki bölümlerinde bu durum daha açık görülecektir.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20.

³¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20.

³² İbn Âbidîn'in siyaseti özel ve genel olarak ele aldığıyla ilgili olarak yapılan tespit için ayrıca bk. Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 95.

³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 97.

³⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20, 21; Bu mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Hattab fi't-teşri: dirâse müstev'abe li-fikhi Ömer ve tanzimâtihi* (Kahire: Dârü's-Selam, 2006), 323-326.

değerlendirmiştir. Bu noktada devletin ümmetin maslahatını ferdi maslahata tercih ederek hareket ettiği söylenebilir. Kamu yararının gözetilerek devlet erki tarafından alınan bu karar İbn Âbidîn'e göre siyâset-i şer'iyenin herhangi bir alanla sınırlandırılmayacağını devlet tarafından uygulanan her alanda olabileceğini de göstermektedir.

Âlimlerin tanımlarından hareketle genel bir değerlendirme yapacak olursak; klasik dönem fakihlerinin siyâset-i şer'iyeye tanımlarında farklılıklar görülmektedir. Bazı fakihler siyâset-i şer'iyenin anlamını daraltırken; bazıları ise hiçbir şekilde sınırlandırmamıştır. Bazılarında isimlendirmeler siyâset-i şer'iyeye şeklinde yer alırken; bazılarında ise siyâset-i şer'iyenin tanımının dahi yapılmadığı görülmektedir.

Ulemanın siyâset-i şer'iyeye tanımlarında ittifak ve ihtilaf ettikleri meselelere dikkat çekmek gerekir. İttifak ettikleri nokta maslahat prensibidir. Bütün ulema siyâset-i şer'iyenin asıl amacının maslahat olduğunda bir araya gelmiştir ve tanımlarını bu çerçevede içerisinde yapmıştır. İhtilaf ettikleri nokta ise siyâset-i şer'iyeye mefhumunun kapsamıdır. Birtakım ulema siyâset-i şer'iyeyi ceza ve suç alanı ile sınırlandırırken, bazıları ise herhangi bir tahsis yapmaksızın siyâset-i şer'iyenin hayatın her alanında geçerli olabileceğini söylemiştir.

İbn Âbidîn ise her ne kadar siyâset-i şer'iyenin tanımını hem genel hem de dar kapsamda yapmış olsa da siyâset-i şer'iyeyi genel anlamda hayatın her alanını kapsayacak şekilde ele aldığını söyleyebiliriz. Bu durum özellikle tatbikatları üzerinde yapacağımız tahliller sonucunda daha açık hale gelecektir.

Siyâset-i şer'iyenin meşruiyeti konusunda âlimler, maslahat prensibinden hareketle Kur'an, Sünnet ve sahabe kavlından deliller getirmişlerdir. Daha önce belirttiğimiz gibi, siyâset-i şer'iyenin esas amacı ümmetin maslahatını gerçekleştirmektir; bu aynı zamanda İslam dininin amacı olduğu için siyâset-i şer'iyenin meşruiyetinde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Siyâset-i şer'iyeye, her ne kadar Hz. Peygamber zamanında ıstılahî olarak kullanılmasa da Hz. Peygamber ve sahabilerin uygulamalarında mefhum olarak birçok yerde karşımıza çıkmaktadır.³⁵

Modern dönem fakihleri siyâset-i şer'iyenin İslam dini sınırları içinde uygulanabilmesi için genel olarak üç şart aramaktadır: Şeriatın getirmiş olduğu hükümlere uygun olması, tafsili delillerden çıkarılan, insanlar için bütün zaman, mekân ve hallerde geçerli olan, genel ve daimî olan bir hükme muhalif olmaması, ifrat ve tefritten kaçınılarak orta bir yol benimsenmesi.³⁶

³⁵ Delilleri ayrıntılı şekilde incelemek için bk. Trablusî, *Mu'înü'l-ḥükkâm*, 169; Abdurrahim İbrahim, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye (mefhumuhâ, maşadırühâ, mecâlâtuha)* (Kahire: Dâru'n-Nasr, 2006), 104; Rifa'î, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyım el-Cevziyye*, 104.

³⁶ Bk. Abdurrahman Tâc, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye ve'l-Fıkhü'l-İslamî* (Kahire: Şeriketü'l-İ'lanati'ş-Şarkıyye, 1415), 16, 17; Abdül'al Ahmed Utuvve, *el-Medḥal ila's-Siyâset-i'ş-şer'iyeye* (Riyad: Camia'tü'l-İmam

3. Siyâset-i şer'iyenin re'y, örf, istihsan, maslahat, hadd ve ta'zir ile ilişkisi

Siyâset-i şer'iyeye fikhın belirli konularıyla sınırlı değildir. Aksine İslam fikhının tamamını kapsamaktadır.³⁷ Kapsamının bu denli geniş olması sebebiyle birçok hüküm koyma metotlarıyla sıkı bir ilişki içerisindedir. Öyle ki kimi meselelerde ortaya konan hüküm ilk etapta maslahat, istihsan gibi bir yolla ortaya konmuş olsa bile hüküm koyma/verme yetkisini elinde bulunduran kişiler tarafından karara bağlanmasıyla siyaset kapsamına dahil edilebilir. Bu başlık altında siyâset-i şer'iyenin re'y, örf, istihsan, maslahat ve hadler ile olan ilişkisine kısa bir şekilde temas edeceğiz. Böylece bir sonraki başlıkta ele alacağımız örneklerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı düşünmekteyiz.

Müctehidlerin re'yi genel olarak ictihad ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere kıyas, istihsan, istislâh isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re'yi siyaset adını almaktadır. Bu yönüyle siyaseti re'yden bağımsız düşünmek mümkün değildir.³⁸

İslam hukukunda yer alan bir mesele hakkında bulunan ictihadlar arasından birinin tercih edilerek kanun haline getirilmesi de bu kapsamda değerlendirilerek siyâset-i şer'iyeye kapsamına dahil edilir.³⁹ Görüldüğü gibi âlimlerin bireysel olarak ifade ettikleri re'yleri devlet otoritesi tarafından kabul edilerek kanunlaştırılması siyâset-i şer'iyeye olarak değerlendirilir.

Örfün “tavr-ı akıl üzere kanun koyma” tanımından hareketle siyaset ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğu da gayet açıktır.⁴⁰ Özellikle Osmanlı devletinde yaygınlaşan örfi hukuk ile siyâset-i şer'iyeye arasında büyük oranda benzerlikler vardır.⁴¹ Nitekim örfle ilintili ortaya konan bir hükmün, zamana ve mekâna bağlı olarak örfün değişmesiyle birlikte değişime uğraması ve karara bağlanması siyâset-i şer'iyeye kapsamında izah edilir.

Fıkıh usûlünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan

Muhammed b. Suudi'l-İslamiyye, 1993), 72-88; Rifa'î, *es-Siyâsetü's-Şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyum el-Cevziyye*, 200-206.

³⁷ el-Keylânî, *es-Siyâsetü's-Şer'iyeye medhal ilâ tecdîdî'l-ĥitabî'l-İslâmî*, 7.

³⁸ Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyeye”.

³⁹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 48.

⁴⁰ Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyeye”; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 37.

⁴¹ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 37; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004), 146-156; Mehmet Akman, “Örf (Osmanlı Devleti'nde)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyeye”.

ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin⁴²

adı olan istihsan ile siyaset-i şer'iyeye arasında özel bir bağ bulunmaktadır. İstihsan şer'î hükümlerin uygulanmasında siyâsetü'ş-şer'iyeye yardımcı olan araçlardan biridir.⁴³ İstihsanda genel kurallardan sapma durumu olduğu gibi, siyaset-i şer'iyede de standart normlardan ayrılma eğilimi vardır. Bu iki kavram arasındaki temel fark, istihsanın fakih tarafından, siyasetin ise kamu yetkilisi tarafından uygulanmasıdır.⁴⁴ Bu sebeple aynı meselede verilen hüküm bazı durumlarda istihsan olarak isimlendirilirken bazı durumlarda ise siyaset olarak isimlendirilir.

Siyâset-i şer'iyenin sıkı bir ilişki içerisinde olduğu diğer bir metod ise istislâh/maslahattır. Siyâset-i şer'iyeye maslahat üzerine bina edilir. Diğer bir ifade ile siyâset-i şer'iyeye maslahata dayanır⁴⁵ ve ulema, siyâset-i şer'iyenin meşruiyetini mürsel maslahat⁴⁶ perspektifinden değerlendirerek açıklar.⁴⁷ Bu durum mecellede bulunan "Raiyye, yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur" (Mecelle, 58) kaidesinde de açıkça ifade edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca kimi araştırmacılar siyâset-i şer'iyenin kapsamı hakkında bilgi verirken maslahata vurgu yaparak; Siyâset-i şer'iyeye, dini olsun dünyevi olsun, devletin, ümmetin ve ferдин maslahatını ilgilendiren her konuyu kapsadığını ifade ederek maslahatı ön plana çıkarmışlardır.⁴⁹ Hakkında açık bir nas bulunmayan meselelerin çözümünde yönetim tarafından uygulanan takdir yetkisi, yani siyâset, konusunda

⁴² Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024).

⁴³ Bk. el-Keylânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye medhal ilâ tecdidil-ḥitabi'l-İslâmî*, 8; Rifa'î, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyım el-Cevziyye*, 58.

⁴⁴ Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyeye"; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 37; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 103, 119; Apaydın bu noktada şunları da söylemektedir: "Hanefî fıkhında had suç ve cezaları dışında yeni bir suç ve ceza ihdas etmenin veya mevcut bir cezayı ağırlaştırmanın siyaset olarak isimlendirilmesiyle genel ilkeden ayrılıp olayın özelliğine uygun bir sonuca varmanın istihsan diye adlandırılması arasında benzer bir mantık, hatta içerik benzerliğinin bulunduğu ve terimlerdeki farklılığın hükmün belirlenmesinde aktif rol alan kişi veya makamların konularının farklılığından, bazan da konular arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür." Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyeye".

⁴⁵ Özen, "İstislâh"; Muhammed Fethi Düreynî, *Ḥaşaîsu't-teşrî'i'l-İslâmî fi's-Siyâseti ve'l-ḥukm* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 166; Mahmud Mehdi, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyeye 'inde'l-İmam Muhammed Reşid Rıza*, 80; Rifa'î, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyeye 'inde'l-imâm İbn Kayyım el-Cevziyye*, 79, 80; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 38.

⁴⁶ Maslahat-ı Mürsele: Şeriat tarafından itibar edildiği de, itibar edilmeyip iptal ve ilgâ edildiği de bilinmeyen, hakkında sükut geçilmiş olan maslahatlardır ki, bazı konularda bir delil olarak kabul edilir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 346.

⁴⁷ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 45.

⁴⁸ Özen, "İstislâh"; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 38.

⁴⁹ Düreynî, *Ḥaşaîsu't-teşrî'i'l-İslâmî fi's-Siyâseti ve'l-ḥukm*, 166, 167.

kaynaklarda Hulefâ-yi Râşidîn zamanından verilen örneklerle, aynı dönemden verilen istislâh örnekleri de siyâset uygulamalarıyla benzerlik göstermektedir.⁵⁰ Siyasetin tanımlarında maslahata yapılan güçlü vurgu istislâh ile olan yakın bağımlığı ortaya koymakta ve bazı durumlarda bu iki terimin birbirini yerine kullanılmasını açıklamaktadır.⁵¹ Siyâset-i şer'îyye maddî, manevî, dünyevî ve uhrevî bütün maslahatları gerçekleştirmeyi hedeflemesi, onun istislâh ile olan sıkı bağımlığı açıkça ortaya koymaktadır.⁵²

Siyâset-i şer'îyyenin hükümlere müdahil olması değişkenlik gösteren maslahata binaendir. Yani değişkenlik gösteren bir maslahata bina edilen hüküm konusunda siyâset-i şer'îyyenin etkisi vardır.⁵³ Bu noktadan hareketle siyâset-i şer'îyyenin hadler konusuna da dahil olduğu söylenebilir.⁵⁴

İbn Âbidîn'den aktaracağımız örneklerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak diğer bir kavram ta'zirdir. Siyâset-i şer'îyye uygulamaları olarak ifade edilen birçok mesele kimi okuyucular tarafından ta'zir kapsamına dahil edilerek eleştirilebilir. Ancak bu iki kavram arasında *umum husus mutlak* ilişkisi haricinde⁵⁵ ince bir ayırım vardır: Ta'zir cezasının uygulanabilmesi için ortada muhakkak bir suçun bulunması gerekirken siyaset ise herhangi bir suçun olmadığı bazı durumlarda kamu yetkilisi tarafından uygulanabilir.⁵⁶ Ancak İbn Âbidîn ta'zirin karşılığında herhangi bir suçun bulunmasını bir zorunluluk olarak kabul etmez.⁵⁷ Belki de bu sebeple bazı durumlarda ta'zir ve siyâsetin eş anlamlı olarak birbirleri yerine kullanıldığını ifade eder.⁵⁸ Siyâset-i şer'îyye hakkında verdiğimiz genel bilgilerden sonra İbn Âbidîn'in bu konudaki bazı tatbikatlarına geçebiliriz.

⁵⁰ Özen, "İstislâh"; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 38.

⁵¹ bk. Apaydın, "Siyâset-i Şer'îyye".

⁵² Bk. Düreynî, *Haşaişu't-teşri'i'l-İslâmî fi's-Siyâseti ve'l-hukm*, 198.

⁵³ el-Keylânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye medhal ilâ tecdîdî'l-hitabi'l-İslâmî*, 41.

⁵⁴ Mahmud Mehdi, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye inde'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*, 83; el-Keylânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye medhal ilâ tecdîdî'l-hitabi'l-İslâmî*, 40-41; Rifa'î, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye 'inde'l-imâm İbn Kayyım el-Cevziyye*, 63; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 45.

⁵⁵ Bk. İbrahim Türk, "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (Ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer'îyye", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Aralık 2023), 49-50.

⁵⁶ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 50.

⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/20.

⁵⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/20; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 49, 50; Taz'ir ve siyaset ilişkisi hakkında ayrıca bk. Adnan Koşum, "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'îyye' Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350-358; Apaydın, "Siyâset-i Şer'îyye"; Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 99; Siyâset-i Şer'îyye ve ta'zir arasında kurulan bu ilişki geç dönemde ve özellikle hanefî mezhebinde karşımıza çıkmaktadır. bk. Talip Türkan, "İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 65.

4. İbn Âbidîn'in siyaset-i şer'iyeye açısından ele aldığı bazı meseleler

İbn Âbidîn'in siyaset kapsamında ele aldığı bazı meseleleri bu kısımda ele alacağız. Bahsedeceğimiz bu meselelerin bir kısmında verilen hükmün siyâset-i şer'iyeye olduğu müellif tarafından bizzat belirtilirken bir kısmında ise bu yönde bir açıklama yapılmamıştır. Bu meseleleri ölüm cezasına hükmedilenler ve edilmeyenler şeklinde iki kısma ayırarak inceleyeceğiz.

4.1. Siyaseten ölüm cezası

İbn Âbidîn, İmam'ın (Veliyyü'l-Emr-Devlet Başkanı) işlediği suçu sürekli tekrarlayan kişiyi, siyâset-i şer'iyeye sınırları içerisinde ölüm cezasına çarptırılabilceği görüşünü savunmuştur. Aşağıda vereceğimiz örneklerde derinlemesine inilmeyip sadece konumuzla alakalı bölümler kısaca ele alınacaktır.

4.1.1. Hırsızın siyaseten öldürülmesi

Hırsızlığın haram oluşu İslam hukukunda yoruma yer bırakmayacak şekilde açıktır. Bir hırsızlık eylemini işleyen kişinin de eylemin niteliğine göre hangi cezayı alacağı belirlenmiştir. Siyâset-i şer'iyeye ile hırsızlık suçunun arasındaki bağ, hırsızlık suçunun tekrarlanması durumunda karşımıza çıkmaktadır.

İbn Âbidîn'e göre eğer hâkim, hırsızlık suçunu işleyen kişinin bu suçu tekrarlayarak yeryüzünde fesadı yaydığına kanaat getirirse suçluyu siyaseten idam cezasına çarptırabilir.⁵⁹ Nitekim İbn Âbidîn, çeşitli suçların arasında hırsızlığı da saydıktan sonra "bu suçları tekrar etmeleri halinde siyaseten öldürülmeleri helal olur" (إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم) (سياسة) diyerek bu durumu açıkça ifade etmiştir.⁶⁰ *el-İnâye, el-Fetâvâ's-Sirâciyye ve el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de benzer ifadelerle birlikte hırsızlığın tekrarlanması durumunda siyâseten öldürülebileceği ifade edilmektedir.⁶¹

Bu durum makâsıd-ş-şer'î'a sınırları dâhilindedir. Öyle ki malın korunması zaruriyattandır ve hırsız suçu işleyerek bunu ihlal edip insanlara zarar vermiştir. İnsanların menfaati ve malların korunması için hırsızlık suçunun engellenmesi gerekir. Tekrarlanarak işlenen bu suçun engellenmesi ise hâkimin gerekli görmesi halinde siyaseten ölüm olabilir.

⁵⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/169.

⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; İlgili tespit için ayrıca bk. Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 114.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. 'Osman b. 'Alî b. Mehcen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-dakâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Maḥba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1314), 3/225; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerḥi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 5/397; Kâriülhidâye, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî (y.y.: Dârü'l-Ulûm Zekeriyâ, 2011), 288; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 2. Basım, 1310/1892), 2/182.

4.1.2. Sihir yapanın (büyücünün) siyaseten öldürülmesi

Âlimler sihrin haram olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁶² İbn Âbidîn, sihrin varlığını ve etkisini kabul ederken sihrin sadece insanlara zarar ve eziyet vermek için yapıldığı görüşündedir.⁶³ Siyâset-i şer'iyye ile ilgili olan ve çalışmamızda yer vereceğimiz sihir ise kişiyi küfre götürmeyen sihirdir. Zira kişiyi küfre götüren sihri yapan kişi küfrü sebebiyle öldürülür.

İbn Âbidîn sihir yapanın öldürülebilmesini insanlara zarar vermesine bağlamaktadır. Ona göre sâhir/büyücü tıpkı hariciler, zındıklar, yol kesenler gibi insanlara verdiği zararı ve yeryüzünde yaydığı fesadı engellemek için öldürülür.⁶⁴ İbnü'l-Hümâm da sihir yapanın fesadı yayması sebebiyle öldürüleceği kanaatindedir.⁶⁵ Nitekim *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de aynı sebep öne sürülerek sihir yapanın öldürülebileceği ifade edilmiştir.⁶⁶

Bize göre büyücünün insanlara ya da diğer bir ifade ile ümmete vermiş olduğu zararı engellemek için öldürülebilmesi siyâset-i şer'iyye kabilindedir. Nitekim ümmetin maslahatı göz önüne alınarak büyücünün öldürülmesiyle insanlara vermiş olduğu zarar engellenir. Bilindiği gibi siyâset-i şer'iyyenin amacı da ümmetin maslahatını gerçekleştirmektir. Nitekim İbn Âbidîn'in büyücüyü; haricilere, zındıklara ve yol kesenlere benzetmesi ceza olarak verilen öldürme sonucunun siyâset-i şer'iyye kapsamında olduğunu gösterir.

4.1.3. Bid'at çıkaranın siyaseten öldürülmesi

Bid'at'ın tanımı konusunda ulema genel olarak iki kısma ayrılmıştır: Bir kısmı bid'at'ın anlamını çok geniş tutarak "bid'at, Kur'an ve Sünnette bulunmayıp yeni ortaya çıkan her

⁶² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muḡnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969), 9/89; Ḳalyûbî, *Ḥâşiyetâ Ḳalyûbî ve 'Amîre*, 4/170; Cemal, *Ḥâşiyetü'l-Cemal*, 5/111.

⁶³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/134, 6/382.

⁶⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, "Tenbîhü'l-vülât ve'l-ḥükkâm 'alâ aḥkâmî şâtîmî ḥayri'l-enâm ev eḥadî ashâbîhî'l-kirâm", *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*, thk. Muhammed el-'Azâzî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/504; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, "Sellü'l-hüsâmü'l-hindî li-nuşreti Mevlâna Ebû Hâlid en-Nakşibendî", *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*, thk. Muhammed el-'Azâzî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 2/443, 444.

⁶⁵ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr li'l-'âcizî'l-fakîr* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Maḥba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhü, 1970), 6/99.

⁶⁶ Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/381.

şeydir” derken, diğer bir kısım ulema ise İslam’a aykırı olan her şeyin bid’at olduğunu söylemiştir.⁶⁷

İbn Âbidîn ise bid’atı haram, vacip, mendup sünnet, mekruh ve mubah olan bid’at olarak beş kısımda ele almıştır.⁶⁸ Konumuz ile ilgili olan bid’at ise haram veya mekruh olup yapan kişiyi küfre götürmeyen bid’attır. Böyle bir bid’atı işleyen kişi ta’zir ile cezalandırılabilceği gibi bazı durumlarda insanlara ve İslam dinine verdiği zararı engellemek için siyâset-i şer’iyye dâhilinde ölüm ile cezalandırılabilir. Şöyle ki; mübtedinin ta’zir ile cezalandırılmasındaki gaye bid’at’ını engellemek içindir. Eğer ilk aşamada bu engelleme başarılı olmazsa bid’at engellenene kadar ta’zir cezası artırılır. Ta’zir’in fayda vermediği durumlarda ise son çare olarak ölüm cezasına başvurulur. İbn Âbidîn’e göre böyle bir mübtedi siyaseten ölüm cezasına çarptırılır.⁶⁹

Sultan, ortaya çıkardığı bid’at’a insanları davet eden kişiyi İslam dinine vermiş olduğu zararı ve yaydığı fesadı engellemek için siyaseten öldürebilir.⁷⁰ Aynı şekilde mübtedi, bid’atını yayması⁷¹ ve bu suçu tekrar tekrar işlemesi sebebiyle siyaseten öldürülebilir.⁷² İbn Âbidîn bu meselede son çare olarak siyaseten ölüm cezasının verileceğini açıkça belirtmiştir.

4.1.4. Bâgî’nin siyaseten öldürülmesi

Fukahâ bâgî’nin birçok tanımını yapmıştır. Bu tanımların birleştikleri tarif ise şudur: Kendilerince haklı bir gerekçeyle ancak hakikatte ise haksız yere İmam (Devlet Başkanı)’a karşı ayaklanarak, ona itaatten çıkan Müslüman gruptur.⁷³

İbn Âbidîn bâgîler hakkında şöyle söylemektedir: Onlar kendilerine ve başkalarına zarar verirler, kanları hederdir,⁷⁴ işte bu sebeple adil⁷⁵ olan kişi, bir bâgîyi öldürse ona kısas ve diyet gerekmez, malını telef etse tazmin etmesi gerekmez, daha fazla zararı engellemek için öldürmekle bile olsa ümmeti onların şerrinden korumak imama/devlet başkanına vacip

⁶⁷ Heyet, *Mevsûatü’l-Fıkhıyyetü’l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkâf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1404), 8/21-23.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/299.

⁶⁹ “جار قتله سياسة” bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/386.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/386.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/20, 322.

⁷² İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/20, 322, 386.

⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/107.

⁷⁴ “Kanları hederdir” tabiri ile, öldürüne kısas ya da diyet gibi herhangi bir şeyin gerekmeyeceği kastedilmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 190.

⁷⁵ Devlete/devlet başkanına isyan etme konusu altında adil ya da adalet ehli ifadesiyle; isyancılarla aynı safta yer alamayan, onlara karşı gelen, devlet başkanın safında yer alarak onu destekleyen kişi kastedilmektedir.

olur.⁷⁶ Bâgî, siyâset-i şer'iyeye kapsamında öldürülebilir.⁷⁷ Öldürülmesinin sebebi ise şerrinin ve zararının kullardan defî içindir.⁷⁸

İbn Âbidîn bâgîyi fitne ehlerinden olması sebebiyle hırsızlara ve yol kesicilere benzetmiştir.⁷⁹ Yukarıda İbn Âbidîn'in yol kesenin ve hırsızın, ümmete verdikleri zararı engellemek için siyaseten öldürülebileceği görüşünde olduğunu belirtmiştik. Bâgînin fitne ehlerinden olduğu ve fitnenin Müslümanları gruplaştırarak ümmete çok büyük zararlar verdiği göz önüne alındığında, ümmetin maslahatı için bu zararın bir şekilde engellenmesi gerektiği ve bu engellenmenin bazı durumlarda ölüm cezası şeklinde olabileceği ortaya çıkar. Son çare olan bu öldürme cezası ise siyâset-i şer'iyeye kapsamında değerlendirilir. Nitekim İbn Âbidîn'in Zeylâ'nin bazı durumlarda bâgînin siyaset kabilinden öldürülebileceğini ifade ettiği görüşüne de atıfta bulunarak eserinde yer vermesi onun da bu görüşte olduğunu yani bâgînin gerekli görülmesi halinde devlet yönetimi tarafından öldürülmesinin siyâset-i şer'iyeye dahilinde olduğunu gösterir.⁸⁰

İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye kapsamında değerlendirdiği ölüm cezalarının hangi durumlarda verilebileceğine dair görüşlerinin anlaşılması açısından verdiğimiz bu örnekler yeterli görünmektedir. Şimdi ise siyâset-i şer'iyeye olarak nitelendirilip, ölüm cezası olmayan diğer cezaların İbn Âbidîn'deki tatbikatlarını birkaç örnekle göreceğiz.

5. Çeşitli meselelerde siyâset-i şer'iyeye uygulamaları

5.1. Hidâne (çocukların bakımı)

Fikhî terim olarak Hidâne; hak sahibi olan kimsenin çocukların bakımını üstlenmesi olarak tarif edilmiştir.⁸¹

Normal şekilde devam eden aile hayatında çocuk anne-babasının yanında yetişmektedir. Ancak eşlerin ölümü veya evlilik hayatının boşanma ile sona ermesi gibi bazı özel durumlar ortaya çıkabilir. İşte bu gibi durumlarda bakıma muhtaç olan çocuğun yetiştirilmesi gereken yer araştırılır. İslam fikhî çocuğun en iyi şekilde yetiştirilmesi için bu konuya düzenlemeler getirmiştir.⁸² Hidâne hakkına sahip olacak kimselerde hür olmak, âkil ve bâliğ olmak, mürted olmamak, emin/güvenilir olmak, çocuğun hizmetini

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/415-420.

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/107.

⁷⁸ İbn Âbidîn, "Tenbîhü'l-vülât ve'l-ḥükkâm 'alâ aḥkâmî şâtîmi ḥayri'l-enâm ev eḥadi ashâbihi'l-kirâm".

⁷⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/420.

⁸⁰ "وقتل الباغي في هذه الحالة للسياسة" bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/107; Bâgînin öldürülmesiyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdi, *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 100-104.

⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/252.

⁸² el-Keylânî, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye medḥal ilâ tecdîdi'l-ḥitabi'l-İslâmî*, 137.

gerçekleştirebilecek güce sahip olmak ve yabancı bir erkekle evli olmamak gibi şartlar aranır.⁸³

Siyasetü’ş-şer’iyye ile hidâne arasındaki ilişki, zikrettiğimiz şartların sonuncusu olan hâdın (bakım sorumluluğunu üstlenecek kişi) olacak kadının çocuğa mahrem olan bir erkekle evli olmaması şartında karşımıza çıkmaktadır. İbn Âbidîn bu konuda hidâne hakkının yabancı bir erkekle evli olan anneden direkt alınamayacağını, burada önemli olanın çocuğun maslahatı olduğunu, bu sebeple şartlara bakılması gerektiğini, çocuğun böyle bir anneden alınması durumunda belki daha kötü bir ortamda yetiştirileceğini, böyle bir durumda da çocuğun yabancı erkekle evli olan annenin himayesinde yetişmesinin daha isabetli olacağını söylemektedir.⁸⁴

İbn Âbidîn hidânenin asıl amacının çocuğun maslahatı olduğunu söyleyerek zikredilen şartın gerçekleşmesi durumunda hâkimin (kadı) görüşünün bu durumda geçerli olduğunu ve hâkimin de çocuğun yetiştirilmek üzere verilecek olan her iki tarafın durumunu detaylı bir şekilde araştırıp analiz etmesi gerektiğini, çocuğun maslahatı hangi tarafta daha çok ise (bu yabancı bir erkekle evli olan anne olsa bile) hidâne hakkını ona vermesi gerektiğini ifade etmektedir.

İlk etapta mesele incelendiğinde verilen sonucun maslahat prensibinden hareketle oluştuğu açıktır. Ancak bize göre bu meselede kararı devlet yetkilisi olarak hâkimin vermiş olması ve tarafların buna uyma zorunluluğun olması meseleyi siyâsetü’ş-şer’iyye kapsamına dahil etmektedir. Buna göre hâkim, hâdine verilecek çocuğun maslahatını gözeterek, her ne kadar zikredilen şartlara uymasa da yabancı bir erkekle evli olan bir anneye çocuğu yetiştirmek üzere verebilir. Bu siyaseten alınmış bir karardır. Hâkimin siyaseten verebileceği bu karar sadece bahsettiğimiz bu şartta değil, diğer şartlarda da olabileceği gibi hâkim gerekli görmesi durumunda hâdın olma konusunda ilk sırada bulunan bir kişiden hidâne hakkını alarak son sıradaki bir kimseye de verebilir.

5.2. Tağrib (sürgün)

Tağrib fikhî bir terim olarak kişinin bir suç işlemiş olduğu bölgeden uzaklaştırılması olarak tarif edilmektedir.⁸⁵ Tağrib konusunda örneklerle ayrıntıya girmeden asıl konumuz olan siyâset-i şer’iyye alakasına geçelim: Bu konuda esas alınacak nokta maslahattır. Eğer hâkim tağrib cezasında maslahatı öngörüyorsa bu cezayı uygulamaya koyar. Verdiği bu

⁸³ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/253.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/266; Siyâset-i şer’iyye ve hidâne arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdullah İbrahim el-Keylanî, “Sulţatu veliyyü’l-emr fi minehi ħaĳĳi’l-ħazâneti li’l-mütezzevvice min ecnebî”, *Mecelletü Dirâsat ‘ulumu’ş-şer’iyye ve’l-ĳânun* 24/2 (1997); el-Keylanî, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye medĳal ilâ tecdidü’l-ĳitabi’l-İslâmî*, 136-146.

⁸⁵ Ebû’s-Sa’âdât el-Mubârek b. Muĳammed el-Cezerî İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye fi ĳaribi’l-ĳadîş ve’l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Maĳmûd Muĳammed eĳ-ĳanâĳĳî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979), 3/349.

tağrib cezası da siyâset-i şer'iyye kapsamında değerlendirilir. İbn Âbidîn de tağribi maslahat ile ilişkilendirir. Buna göre, eğer imam, ta'zir cezası olarak tağribde maslahatın varlığı ile ilgili zannı galibe sahip olursa, söz konusu cezayı uygulamalıdır.⁸⁶ Ayrıca insanlara eziyet veren kimsenin bulunduğu bölgeden sürgün edilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁷ Nitekim Zeylaî de sürgünün siyaset cezası olduğu zikretmektedir.⁸⁸

Tağrib meselesi, zina suçunu işleyen gayr-ı muhsan kimsenin cezasında da karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kişinin asıl cezası sadece 100 celdedir. Bu ceza tağrib cezası ile birlikte uygulanamaz. Ancak imam bu kişiye tağrib cezası verilmesinde maslahat olduğu görüşünde olursa, değnek cezasıyla birlikte tağrib cezasını da uygular.⁸⁹ Hanefilerin bu görüşüne karşın diğer mezhep âlimlerine göre tağrib haddin bir parçasıdır.⁹⁰

Gayr-ı muhsan olup zina suçunu işleyen kişiye had cezası ile birlikte tağrib cezasının uygulanıp uygulanamayacağı ulema arasında ihtilafli bir meseledir. Bu konuda Hanefiler eğer imam iki cezanın bir arada uygulanmasında maslahat olduğunu görürse uygulayabileceğini söylerken, Şâfiîler ve Hanbelîler ise maslahat olmaksızın had cezası ile birlikte tağrib cezasının da uygulanabileceği görüşünü benimserler. Mâlikîler ise bu konuda cinsiyet üzerinden bir yaklaşımda bulunurlar ve zina yapan kişi erkek ise, iki cezanın bir arada uygulanabileceğini; söz konusu suç irtikâb eden kadın ise uygulanamayacağı üzerinde dururlar.⁹¹

Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı yakışıklılığından dolayı kadınlar arasında fitne çıkması sebebiyle bu durumu engellemek adına onu Basra'ya sürgün etmesine de değinen İbn

⁸⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/19.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/110.

⁸⁸ bk. Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî*, 3/174.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/432.

⁹⁰ Bk. Ebû'l-Kâsim Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbî el-Ğirnâṭî İbn Cuzey, *el-Ḳavâninü'l-fikhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Ḥanefiyye ve'l-Ḥanbeliyye*, thk. Macid Hamevî (Beirut: Dar İbn Hazm, ts.), 582; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî el-Buhûtî, *er-Ravzû'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*, thk. Muhammed Mirabî (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2019), 437; Talip Türcan, "Sürgün", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Hüseyin Esen, "Zina", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2024); Rıfat Uslu, "İslam Hukukunda Sürgün Cezası", *Yeni Fikir Dergisi* 7/14 (01 Temmuz 2015), 129.

⁹¹ 'Alî b. Muḥammed Mâverîdî, *el-Ḥâvi'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm's-Şâfi'i ve huve Şerhi Muḥtaşar el-Muzenî*, ed. Şeyḫ 'Alî Muḥammed Mu'avviḫ vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 19/13/193; Ebû'l-Velid Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004), 4/219; İbn Ḳudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, 9/37, 38; Şihabeddin el-Karâfi, *ez-Zahîre*, ed. Se'îd A'râb (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 12/88; Şemsüddîn Muḥammed b. 'Abdillâh el-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muḥtaşari'l-Ḥiraḳî* (b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1993), 6/278-280; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/11; Şemsüddîn Muḥammed Ḥaṭîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/5/448; Ḳalyûbî, *Ḥâşiyetâ Ḳalyûbî ve 'Amîre*, 4/278.

Âbidîn, bu işlemin de açıkça siyaset-i şer'iyeye olduğunun ifade etmiştir.⁹² Bâbertî de bu konuda siyaset olarak karar verildiği kanaatindedir.⁹³

Hanefî ve Malikîlere göre tağrib cezasının uygulanmasında temel belirleyici unsur maslahattır. Bu mezheplerin perspektifine göre İmam, tağrib cezasını siyâset-i şer'iyeye çerçevesinde ve maslahat ilkesini esas alarak uygulayabilir. Nitekim İbn Âbidîn, tağrib meselesini ele aldıktan hemen sonra siyâset-i şer'iyeye konusuna değinmiş ve bu bağlamda siyasetin farklı tanımlarına ve fakihlerin yaklaşımlarına yer vermiştir.⁹⁴ Bu durum da tağrib meselesini siyaset içerisinde ele aldığı açıkça göstermektedir.

5.3. İbadetler karşılığında ücret alınması

Bu başlık altında değerlendirilecek olan ibadetlerden kastedilen; ezan, kamet, cemaate imamlık yapma, Kur'an ve fıkıh öğretmek gibi hususiyetlerdir. Bu tür ibadetleri ücret karşılığında yapma konusunda ulemayı iki kısma ayırmak mümkündür: Hanefî,⁹⁵ Mâlikî,⁹⁶ Şâfiî⁹⁷ ve Hanbelî⁹⁸ mezhebinin klasik dönem uleması bu tür ibadetler karşılığında ücret almayı caiz görmezken, müteahhir ulema bu duruma cevaz vermektedir.⁹⁹ Bu meselede ücret ile kastedilen, talebe ve cemaatten alınan paradır. Hanefî mezhebine göre bu hizmetleri yürütenlerin hazineден (beytülmâl) maaş (atıyye) almalarında ve vakıflardan ödenek (vazıfe) almalarında sakınca bulunmamaktadır.¹⁰⁰

⁹² “وَكذلك السياسة كما مر في نفي عمر لنصر بن الحجاج” bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20; Ayrıca bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşkî el-Ĥanbelî İbn Ķayyim el-Cevziyye, *eĶ-Ṭuruku'l-ĥükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyeye* (Kahire: Dâr İbnu'l-Cevzî, 2013), 20; Hz. Ömer'in bazı fıkhi uygulamaları ve etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Ĥattab fi't-teşri': dirâse müstev'abe li-fikhi Ömer ve tanzimâtihi*; Yusuf Eşit, “Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansıması”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (15 Aralık 2018), 107-130.

⁹³ Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye*, 5/245.

⁹⁴ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/20.

⁹⁵ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aĥmed el-Ĥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'ic fi tertibi's-şerâ'ic* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/191; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/206, 353, 354.

⁹⁶ Muhammed b. Abdullah Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Ĥalil* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 7/17; Ancak Malikiler Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınmasını caiz görmüşlerdir. Bk. Muhammed b. Aĥmed b. 'Arefe ed-Desûkî, *Ĥâşiyetu'd-Desûkî 'ala eş-Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/18.

⁹⁷ Şafiiler sadece Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınmasını caiz görmüşlerdir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-ĥâlibîn ve 'umdetu'l-muttaĥîn*, ed. Zuheyr eş-Şâşî (Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 12/7/304.

⁹⁸ İbn Ķudâme el-Maĥdisî, *el-Muĥnî*, 5/410.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kubrâ*, 3/33; Sems ed-Dîn Muhammed b. Aĥmed eş-Şâfiî el-Ĥaĥîb eş-Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/461; Desûkî, *Ĥâşiyetu'd-Desûkî*, 4/16, 17; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/206, 353, 354.

¹⁰⁰ Bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, “Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ġalîl fi ĥükmi'l-vaşiyyeti bi'l-ĥetâmât ve't-teĥâlîl”, *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*, thk. Muhammed el-'Azâzî

İbadetler karşılığında ücret almayı caiz görmeyenlerin temel dayanağı, bu fiillerin yalnızca Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılması gerektiği anlayışıdır.¹⁰¹ Zikri geçen ulema görüşlerini, "İnsan için ancak çalıştığı vardır"¹⁰² ayeti ve "Kur'an'ı okuyun, onda aşırıya gitmeyin, ondan yüz çevirmeyin, ondan kazanç sağlamayın, ..." ¹⁰³ hadisi ile delillendirirler.

Zamanın ve şartların değişmesiyle, ibadetler karşılığında ücret alınmamasına yönelik önceki yaklaşım da değişmiş ve bu tür hizmetlere izin verilmeye başlanmıştır. İlk olarak, Kur'an öğretimi diğer ibadetlerden ayrılmış ve bu hizmet karşılığında ücret alınmasının caiz olduğu hükmüne varılmıştır. Bu görüş, öğretim işini yapan kişinin maslahatını esas alarak temellendirilmiştir. Zira Kur'an'ı öğreten kişi ücret almaksızın bu işi yapmaya devam etse geçimini sağlamak için başka bir işle uğraşamayacaktır. Bunun tabii sonucu olarak öğretim işini yapan kişi zarar görecektir. Çünkü kişinin herhangi bir geçim kaynağı olmaksızın hayatını idame ettirmesi imkânsızdır. Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınmasında aynı zamanda ümmet ve İslam dini için de maslahat vardır. Eğer öğretici ücret almaz ise Kur'an öğretimini bırakarak hayatını idame etmek için başka bir işle meşgul olacak ve bu durum da Kur'an öğrenmenin zamanla ortadan kalkmasına neden olacaktır. İşte bu sebeple Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınması zaruret ile illetlendirilerek cevaz verilmiştir.¹⁰⁴

Ücret karşılığında Kur'an öğretimine verilen cevazdan sonra fıkıh öğretimine, imamlık ya da müezzinliğe veyahut bunların benzeri diğer ibadetler karşılığında ücret alınmasına da cevaz verilmiştir.¹⁰⁵ İbn Âbidîn bu ibadetlere cevaz verilme sebebinin zarurete ve insanların bunlara olan ihtiyaçlarına dayandırmaktadır.¹⁰⁶ Nitekim çeşitli araştırmacılar da

(Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/255; Kamil Miras bu meselede devlet veya vakıf tarafından verilen ücretlerin caiz olduğu noktasında selef ve halef ulemâ arasında icma olduğunu ifade etmektedir. Bk. Kamil Miras, *Tecrid-i sarîh tercemesi ve şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 7/53; Abdurrahman Çetin, "Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 121.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/76.

¹⁰² en-Necm 53/39

¹⁰³ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Ârna'ût, 'Âdil Murşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 24/288.

¹⁰⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/76; İbn Âbidîn, "Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ğalîl fi hükmi'l-vaşiyyeti bi'l-ĥetâmât ve't-teĥâlîl", 1/252-255; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşki İbn Âbidîn, "Neşrü'l-'arf fi binâi ba'zî'l-ahkâm 'ale'l-'urf", *Mecmû'atü resâilü İbn Âbidîn*, thk. Muhammed el-'Azâzî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 2/173.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, "Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ğalîl fi hükmi'l-vaşiyyeti bi'l-ĥetâmât ve't-teĥâlîl", 1/255.

¹⁰⁶ Bk. İbn Âbidîn, "Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ğalîl fi hükmi'l-vaşiyyeti bi'l-ĥetâmât ve't-teĥâlîl", 1/238-318; İbn Âbidîn, "Tenbîhü'l-vülât ve'l-ĥükkâm 'alâ ahkâmi şâtimi ĥayri'l-enâm ev eĥadi ashâbihi'l-kirâm", 1/517.

yapılan bu uygulamayı siyâset-i şer'iyeye sınırları içerisinde yer alan siyasi bir tedbir olarak ele almışlardır.¹⁰⁷

İbadetler karşılığında ücret alınması sadece zaruret kapsamında mütalaa edilebilir. Bu zaruret içerisinde biri; öğretene veya işi yapan kişi açısından, diğeri ise; ümmet veya İslam dini açısından olmak üzere iki taraflı bir maslahat söz konusudur.

Bu meseleyi günümüz açısından değerlendirecek olursak, İslam ülkelerinde, her mahallede en azından bir mescit ve Kur'an kursu bulunmaktadır. Buralarda imam, müezzin ve Kur'an kursu öğreticisi devlet tarafından maaş karşılığı görevlendirilmiştir. Zikri geçen görevliler geçimlerini bu vazife sayesinde sağlamaktadırlar. İnsanlar camilere giderek cemaatle namaz kılip, kurslara giderek Kur'an okumayı öğrenmektedirler. Devlet tarafından maaşların ödenmediğini ve ibadet karşılığı ücret almanın caiz olmadığını varsayarsak, görevlilerin hepsi hayatlarını idame etmek için ifa ettikleri vazifeleri terk ederek başka kazanç yolları arayacak ve bu da hem İslam dinine hem de Müslüman ümmete zarar verecektir. İşte fukahânın ibadetler karşılığında ücret almaya cevaz vermesi bu zararı engellemek gayesine matuftur ki, bu da siyâset-i şer'iyeye kapsamında değerlendirilebilir. Böylece devlet, ehil olan kişileri görevlendirir ve yetki verir. Bu şekilde hem görevlilerin hem de İslam dininin maslahatı korunmuş olur.

Sonuç

Hanefi mezhebinin son dönem meşhur fakihlerinden İbn Âbidîn, İslam hukukunun geniş yelpazesinde siyâset-i şer'iyeye dair önemli katkılarda bulunmuş, bu kavramı yalnızca belirli fikhi meselelerle sınırlı bir uygulama olarak görmemiştir. Aksine, siyâset-i şer'iyeyi hayatın her alanını kapsayan, esnek ve dinamik bir yönetim ilkesi olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı, onun hem teorik hem de pratik bir hukuk anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmamızda da belirtildiği gibi, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye yaklaşımı, re'y, örf, istihsan ve maslahat gibi hüküm koyma yöntemleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Ona göre bu yöntemler, siyâset-i şer'iyenin kamu yararı doğrultusunda uygulanabilirliğini sağlayan temel unsurlardır. Özellikle maslahat ilkesi, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyeye dair ele aldığımız örneklerinde merkezi bir konuma sahiptir. Maslahat, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal faydayı önceleyen bir ilke olarak ön plana çıkarılmış ve siyâset-i şer'iyenin meşruiyetini sağlamada temel bir dayanak olarak ele alınmıştır.

Klasik dönem fukahâsı arasında siyâset-i şer'iyenin kapsamı konusunda iki ana yaklaşım göze çarpmaktadır. Bir grup bu kavramı daha dar bir çerçevede ele alarak yalnızca ukûbât sahasına hasretmiş, diğere bir grup ise siyâset-i şer'iyeyi hayatın sosyal, ekonomik, askerî ve siyasi tüm alanlarında geçerli kılacak şekilde geniş bir perspektiften

¹⁰⁷ Bk. Muhammed Fethî Düreynî, *Hakku'l-ibtikâr fi'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Mukârin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 67, 68; el-Keylânî, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye medhal ilâ tecdîdî'l-ĥitabî'l-İslâmî*, 87, 88.

değerlendirmiştir. İbn Âbidîn'in yaklaşımı, bu ikinci gruba daha yakın durmaktadır. Ona göre siyâset-i şer'iyye, toplumun değişen ihtiyaçlarına ve şartlarına uyum sağlayabilen, bu nedenle de hayatın her alanında uygulanabilir bir ilke olarak tasvir edebiliriz.

Siyâset-i şer'iyyenin uygulama alanı konusunda İbn Âbidîn'in yaptığı ayrımlar da dikkat çekicidir. Özellikle ta'zir ile siyâset-i şer'iyye arasındaki fark, bu kavramın ceza hukukuyla sınırlı olmadığını göstermektedir. İbn Âbidîn, ta'ziri suç temelli bir yaptırım olarak değerlendirirken, siyâsetin kamu düzeni ve maslahat gereği suç unsuru bulunmayan durumlarda bile uygulanabileceğini ifade etmiştir. Bu ayrım, siyâset-i şer'iyyenin, ta'ziri de içine alan, daha geniş bir misyon taşıdığını ve toplumsal faydayı gözeten kapsamlı bir yönetim anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır.

Modern fakihler de siyâset-i şer'iyyeyi şeriata uygunluk, genel hükümlere muhalif olmama ve ifrat ile tefritten kaçınma gibi prensiplere bağlamışlardır. Bu prensiplerin, İbn Âbidîn'in yaklaşımlarında da zımnen yer aldığı görülmektedir. Kur'an, Sünnet ve sahabe uygulamalarına dayanan maslahat ilkesi hem klasik dönemde hem de modern zamanlarda siyâset-i şer'iyyenin temel dayanağı olarak kabul edilmiştir. Bu ilke, İbn Âbidîn özelinde eserlerinden vermiş olduğumuz örneklerde sıkça vurgulanmış ve siyâset-i şer'iyyenin ümmetin yararını gözetme noktasındaki rolünü güçlendirmiştir.

Sonuç olarak, İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyyeye yaklaşımı, İslam hukukunun hayatın tüm alanlarını kapsayan esnek ve kapsamlı yapısını ortaya koymaktadır. Onun örnekleri, siyâset-i şer'iyyenin kamu yararını önceleyen, toplumsal düzeni sağlayan ve değişen şartlara uyum sağlayan bir mekanizma olduğunu açıkça göstermektedir. Bu yaklaşım, İslam hukukunun zamana ve mekâna uyum sağlayabilen yönünü vurgulayarak, İbn Âbidîn'in fikirlerinin hem dönemi hem de günümüz açısından değerini ortaya koymaktadır. İbn Âbidîn'in siyâset-i şer'iyyeyi sosyal, ekonomik, askerî ve siyasi alanlarda uygulanabilecek bir ilke olarak ele alması, onun yalnızca fıkhi bir mesele olarak değil, aynı zamanda toplumun değişen şartlarına uyum sağlayan bir yönetim aracı olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşımı, İslam hukukunun zamana, mekâna ve şartlara uyum sağlayabilen yönünü vurgulaması açısından son derece kıymetlidir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût, ‘Âdil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Akman, Mehmet. “Örf (Osmanlı Devleti’nde)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/orf>
- 'Anır, Abdülfettah. es-Siyâsetü 'ş-şer'tyye fi ahvâlî's-şahşlyye. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1998.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şer'iyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>
- Ateş, Mustafa. *Bir Osmanlı Fakihi İbn Âbidîn*. İstanbul; Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-. *el-‘İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan>
- Başoğlu, Tuncay. “Ta‘zir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tazir>
- Bedir, Mürteza. “The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri’s Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-‘uzma and siyasa al-hissiyya al-‘uzma)”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (Eylül 2020), 451-466. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.693785>
- Biltâcî, Muhammed. *Menhecu Ömer b. el-Ḥattab fî't-teşrî: dirâse müstev'abe li-fikhi Ömer ve tanzimâtihî*. Kahire: Dâru's-Salam, 3. Basım, 2006.
- Birsin, Mehmet. “‘Siyâset’ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2019), 425-460.
- Buceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. ‘Omer el-Buceyrimî el-Mısrî eş-Şâfi‘î. *et-Tecrîd li-nefi'l-abîd*. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1369/1950.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî. *er-Ravzû'l-mürbi‘ şerhu Zâdi'l-müstakni‘*. thk. Muhammed Mirabî. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 2. Basım, 2019.
- Burhânpuşlu Şeyh Nizâm vd. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Mısır: el-Matba‘atü'l-Kübrâ el-Emriyye, 2. Basım, 1310/1892.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî. *Ḥâşiyetü'l-Cemel ‘alâ şerhi'l-Menhec*. y.y.: Dâru'l-Fikir, t.y.
- Cuveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*. ed. ‘Abdül‘azîm ed-Dib. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. “Ücretle Kur’an Öğretme ve Okuma Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 119-131.
- Dede Cöngî, Kemâluddîn İbrahim b. Bahşî. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. thk. Fuad Abdülmün'im. İskenderiyye: Müessesetü Şebâbü'l-Câmi‘a, t.y.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Arefe. *Ḥâşiyetu'd-Desûkî ‘alâ's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.


- Düreynî, Muhammed Fethî. *Hakku'l-ibtikâr fi'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Muķârin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Düreynî, Muhammed Fethî. *Haşâişu't-teşrî'i'l-İslâmî fi's-Siyâseti ve'l-ħukm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2013.
- Ebû'l-Bekâ', Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Ĥanefî. *el-Külliyât*. thk. 'Adnân Dervîş, Muħammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ebu'l-Hac, Salah Muhammed. *İs'âdu'l-müftî alâ şerhi 'uķûdi resmi'l-müftî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2010.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zina>
- Eşit, Yusuf. "Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhî Mezheplere Yansıması". *Dini Araştırmalar* 21/54 (15 Aralık 2018), 107-130.
- Ferfûr, Muhammed Abdüllatif Salih. *İbn Âbidîn ve eşeruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî: dirase muķarene bi'l-ķanun*. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Ĥamid Muħammed b. Muħammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Halilî, Luey bin Abdurrauf. *Leâliü'l-meħâr fi tahrici meşâdiri İbn Âbidîn fi Ĥâşiyeti reddi'l-muħtâr*. Amman: Dâru'l-Feth, 2010.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *eş-Şerħu'l-kebîr 'alâ Muħtaşarı Ĥalîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Ĥaţîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muħammed b. Aħmed eş-Şâfi'î el-. *el-İknâ' fi ĥalli elfâzi Ebî Şucâc*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ĥaţîb eş-Şirbînî, Şemsuddîn Muħammed. *Muğni'l-muħtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Heyet. *Mevsûatü'l-Fıkhtyyetü'l-Kuveyttiyye*. Kuveyt: Vizâretii'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. "Neşrû'l-'arf fi binâi ba'zi'l-ahkâm 'ale'l-'urf". *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*. thk. Muhammed el-'Azâzî. 2/153-203. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muħtâr 'ale'd-Dürri'l-muħtâr*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. "Sellü'l-hüsâmü'l-hindî li-nuşreti Mevlâna Ebû Hâlid en-Nakşibendî". *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*. thk. Muhammed el-'Azâzî. 2/414-480. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. "Şifâü'l-'alîl ve bellü'l-ğalîl fi ĥükmi'l-vaşiyeti bi'l-ĥetâmât ve't-teħâlîl". *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*. thk. Muhammed el-'Azâzî. 1/238-318. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. "Tenbîhü'l-vülât ve'l-ħökkâm 'alâ ahkâmi şâtimi ĥayri'l-enâm ev eħadi ashâbihi'l-ķirâm". *Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*. thk. Muhammed el-'Azâzî. 1/481-567. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-

- 'ilmiyye, 2014.
- İbn Cuzey, Ebû'l-Kâsim Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbî el-Ğirnâfî. *el-Kavânînü'l-fıkhîyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikîyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'îyye ve'l-Hanefîyye ve'l-Ḥanbelîyye*. thk. Macid Hamevî. Beyrut: Dar İbn Hazm, ts.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin. *Tebşîratü'l-hükkâm fî uşûli'l-akẓiye ve menâhici'l-aḥkâm*. Riyad: Dâru 'Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- İbn Qayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî. *eṭ-Ṭuruķu'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*. thk. Nâyif b. Aḥmed el-Ḥamd. 2 Cilt. Mekke: Dâr 'âlemü'l-Fevâid, 1428.
- İbn Qayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî. *eṭ-Ṭuruķu'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*. Kahire: Dâr İbnü'l-Cevzî, 2013.
- İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerḥu Kenzü'd-dekâik*. thk. Zekerıyya Umeyrat. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid*. Ḳâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taḳıyyüddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm b. Mecdidîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî. *el-Fetâva'l-Kubrâ*. 6 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Ṭâhir Aḥmed ez-Zâvî, Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-'âcizi'l-faḳîr*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Maṭba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhû, 1970.
- İbrahim, Abdurrahim. *es-Siyâsetü's-şer'îyye (mefhûmuhâ, maşâdiruhâ, mecâlâtuhâ)*. Kahire: Dâru'n-Nasr, 2006.
- İlhan, Abdullah Sıtkı. *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-Râik adlı eserindeki tercihlerinin değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Ḳalyûbî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Aḥmed. *Ḥâşiyetâ Ḳalyûbî ve 'Amîre*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- Karâfî, Şihâbeddin. *ez-Zaḥîre*. ed. Se'îd A'râb. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâriülhidâye. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Osman el-Bestevî. y.y.: Dâru'l-Ulûm Zekerıyyâ, 2011.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥaneffî. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*.


- 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kavak, Özgür. "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fûrû-ı Fıkıh Kitapları". *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 265-294. Ankara: İlem Yayınları, 2018.
- Keylânî, Abdullah İbrahim. *es-Siyâsetü's-şer'iyye medhal ilâ tecdîdî'l-hitâbî'l-İslâmî*. Amman: Dâru'l-Furkan, 2009.
- Keylanî, Abdullah İbrahim. "Sulţatu veliyyü'l-emr fi minehi haqqî'l-hazâneti li'l-mütezevvice min ecnebî". *Mecelletü Dirâsat 'ulumu's-şer'iyye ve'l-kanûn* 24/2 (1997).
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350-358.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004), 145-160.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Mahmud Mehdi, Mahmud Sa'd. *es-Siyâsetü's-şer'iyye 'inde'l-İmâm Muhammed Reşid Rızâ Dirâsetün Fıkhiyyetün Mukârenetün*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir el-Lübnaniyye, 2014.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-. *el-Aḥkâmü's-sulţâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Mâverdü, 'Alî b. Muḥammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fi fıkhi mezhebi'l İmâm's-Şâfi'î ve huve Şerhi Muḥtaşar el-Muzenî*. ed. Şeyḫ 'Alî Muḥammed Mu'avviḫ vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Midilli, Muharrem. "Dede Cöngi'nin es-Siyâsetü's-şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukukî Temellendirmesi midir?" *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Mürteza Bedir vd. 225-256. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik, 2019.
- Miras, Kamil. *Tecrid-i sarîh tercemesi ve şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref. *Ravḍatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaḳîn*. ed. Zuheyr eş-Şâfi. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Özen, Şükrü. "İstislah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istislah>
- Rifa'î, Jamila Abdulkâdir. *es-Siyâsetü's-şer'iyye 'inde'l-imâm İbn Kayyim el-Cevziyye*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 2014.
- Sâir Hamîd, Ta'me Habib. *et-Taşîḫ ve't-tercîḫ inde'l-allâme İbn Âbidîn min hilâli kütübihî fi'l-mezhebi'l-Hanefî*. Amman: Dâru Ammar, 2010.
- Tâc, Abdurrahman. *es-Siyâsetü's-şer'iyye ve'l-Fıkhu'l-İslâmî*. Kahire: Şeriketü'l-İ'lanati's-Şarkıyye, 1415.
- Trablusî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-. *Mu'înü'l-ḥükkâm fimâ yetereddedü beyne'l-ḥaşmeyni mine'l-aḥkâm*. y.y.: Dâru'l-Fikir, t.y.
- Türcan, Talip. "İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülahazalar". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 47-72. <https://doi.org/10.14395/hid.1250649>

- Türcan, Talip. “Sürgün”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/surgun>
- Türk, İbrahim. “Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer’in (Ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer’iyye”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Aralık 2023), 35-78. <https://doi.org/10.18498/amailad.1328011>
- Uslu, Rifat. “İslam Hukukunda Sürgün Cezası”. *Yeni Fikir Dergisi* 7/14 (01 Temmuz 2015), 120-131.
- Utuvve, Abdül’al Ahmed. *el-Medhal ila’s-Siyâseti’s-şer’iyye*. Riyad: Camia’tü’l-İmam Muhammed b. Suudi’l-İslamiyye, 1993.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. ‘Abdillah. *Şerhu’z-Zerkeşî ‘alâ muhtaşari’l-Hırakî*. b.y.: Dâru’l-‘Ubeykân, 1993.
- Zeyla‘î, ‘Osmân b. ‘Alî b. Mehcen el-Bâri‘î Faḥruddîn el-Ḥaneffî. *Tebyînu’l-ḥaḳâik şerhu Kenzi’d-dakâik ve Ḥâsiyeti’s-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Maṭba‘atu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1314.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu’l-Mevâhibi’l-ledünniyye (İşrâku meşâbihi’s-sîreti’nebeviyye bi-mezci esrâri’l-Mevâhibi’l-ledünniyye)*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1996.

İbn Ruşd'ün *De Anima* Üzerine *Telhîs*'inde İnsanın Akletme Yetisi

Abdussamet Özkan |  0000-0003-4014-5733 | ozkanasamed@gmail.com

Araştırma Görevlisi | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Nevşehir, Türkiye

ROR : 019jds967

Öz

İbn Ruşd'e göre, insanın akletme yetisi (*el- kuvvetu'l-nâtiqe*), sahip olduğu iki yönlü faaliyeti sayesinde hem pratik hem de teorik konularda insanlara hizmet eder: insan, soyutlanmış kavramlar ve onlar arasında bağlantılar kurmak yoluyla keşfettiği diğer bazı kavram ve hükümler yardımıyla pratik açıdan hayatını kolaylaştıran ve duyulur varlığının ihtiyaçlarını gideren bir çok sanat ve meslek tesis ederken, teorik açıdan ise onun duyulur varlığının herhangi bir ihtiyacına yönelik olmayan fakat onun varlığının kemâle ulaşmasını sağlayan ilkeler sağlar: İnsana sağladığı bu iki hizmet alanı bakımından akletme yetisi, ilki “pratik akıl” (*el-'aklu'l-'ameli*) ikincisi ise “teorik akıl” (*el-'aklu'n-nazari*) olarak ikiye ayrılır. Akletme yetisinin pratik ve teorik olarak ikiye ayrılması, kavranan nesnelere kaynağı bakımından birbirlerinden ayrılmalarından ileri gelir. Pratik aklın faaliyeti “mümkün olan sanatsal kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni şinâ'îye mumkine*) yoluyla gerçekleşirken, teorik aklın faaliyeti ise varlıkları irademize bağlı olmayan “zorunlu kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni dâriyye*) yoluyla gerçekleşir. Pratik aklın incelenmesi, İbn Ruşd'e göre, büyük bir zorluk teşkil etmeyip tüm insanlarda ortaktır. Asıl sorun, insanlar arasında nadiren görülen ve son derece ilahi bir yeti olarak karşımıza çıkan teorik akılla ilişkili olarak ortaya çıkar. İbn Ruşd'ün Aristoteles'in *De anima*'sına yazdığı *Telhîs*'te insanın bu teorik akletme yetisine dair incelemesinin merkezinde maddi bir varlık olarak insanların gayrı maddi akledilirleri nasıl kavrayabileceği meselesi yatar. İbn Ruşd bu temel sorunun cevabını, gayrı maddi formlar olan akledilirlerin maddeyle olan birleşiminin doğasında arar. Bu problemi *Telhîs*'in son kısmında ele alan İbn Ruşd, akılsal nefse özgü olan faaliyeti ve yöneldiği nesneyi izole ederek çözüm yoluna gider. Yani, insan nefsinin akletme yetisini incelerken bu yetinin kendisinden önce faaliyetini ve yöneldiği akledilirlerin doğasını incelemekle başlar. İbn Ruşd, akledilirlerin hem maddi hem de gayrı maddi bir yönü olduğu sonuca varır. Maddi kısım, duysal tecrübeye dayanan ve akli soyutlama için bir tür hammadde sağlayan tahayyül gücünün rolünü kapsar. Tahayyüle dayanan formlar, duysal verilerden kaynaklandıkları için maddi dünyayla yakından bağlantılıdır. Ancak akledilirlerin maddi olmayan kısmı, aklın bu duysal tecrübelerden soyutladığı içeriktir ki soyutlandıktan sonra, akledilirler artık belirli maddi nesnelere bağlı değildir, ancak tümel kavramlar olarak var olurlar. İbn Ruşd bu süreci, kısaca, tahayyül gücündeki isti'dâtı tablete ve akledilirleri ya da külli suretleri de yazıya benzettiği bir temsil ile açıklar. Boş tablet, insandaki bu isti'dâtın bilgiyi alma ve anlama konusundaki potansiyelini sembolize ederken, yazı ise bilfiil bilgiyi, yani zihne kazınan akledilirleri ifade eder. Buna göre insanın akletme yetisi,

akledilirler tarafından bilfiil hale getirilinceye kadar bilginin pasif bir alıcısıdır. İnsan nefsi, duyuşal tecrübe ile aklî soyutlama arasında bir aracı görevi gören tahayyül gücündeki isti'dât aracılığıyla bu tümel formları kabul etme ve saklama potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli İbn Ruşd, akledilirlerin bağı olduğu iki öznenen biri olarak tespit eder ki bunu "ilk maddi akıl" (*el-'aklu'l-heyûlânî'l-evvel*) olarak adlandırır. Böylece İbn Ruşd, akledilirleri kabul eden tahayyülî formlardaki isti'dâtı insanın aklî idrakinin ilk aşaması olarak görür. İbn Ruşd'e göre bu hem akledilirlerin öznesi hem de akletmenin hareket ettiricisi olarak rol oynar. İkincisi ise, ilk maddeye benzettiği *ezeli bir öznedir*; tıpkı ilk maddenin maddi dünyadaki herhangi bir duyuşal formu kabul ettiği gibi, herhangi bir formu alabilen saf bir bilkuvveldir. Bu ezeli özne, akleden ve akledilirleri her zaman gerçekleştirebilen en yüksek akıl seviyesini temsil eden akıldır.

Anahtar Kelimeler


İslam Felsefesi, İbn Ruşd, Akıl, *De anima*, *Telhîs*, Akledilirler.

Atıf Bilgisi


Özkan, Abdussamet. "İbn Ruşd'ün *De Anima* Üzerine *Telhîs*'inde İnsanın Akletme Yetisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 794-817. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.16>

Geliş Tarihi	17.09.2024
Kabul Tarihi	16.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Human Rational Faculty in Averroes' *Epitome On De Anima*

Abdussamet Özkan |  0000-0003-4014-5733 | ozkanasamed@gmail.com

Research Assistant | Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology | Nevşehir, Türkiye

ROR : 019jds967

Abstract

According to Averroes, the human rational faculty (*al-quwwa al-nāṭiqa*) serves human beings in both practical and theoretical matters through its twofold activity: from a practical point of view, it establishes many arts and professions that facilitate his life and satisfy the needs of his sensible existence with the help of intelligibles and judgments that he discovers through establishing connections between them, while from a theoretical point of view, it provides him with principles that do not address any of the needs of his sensible existence but enable his existence to reach perfection: In terms of these two fields of service it provides to man, the rational faculty of human soul is divided into two categories: first, the “practical intellect” (*al-'aql al-'amali*) and second, the “theoretical intellect” (*al-'aql al-naẓarī*). The division of the faculty of intellection into practical and theoretical stems from the fact that the objects of cognition differ from each other in terms of their source. The activity of the practical intellect is realized through “artistic intentions” (*bi-ma'ānī ṣinā'īya mumkine*), whereas the activity of the theoretical intellect is realized through “necessary intentions” (*bi-ma'ānī ḍarūriyya*) whose existence does not depend on our will. The investigation of the practical intellect, according to Averroes, does not pose a great difficulty and is common to all human beings. The real problem arises in relation to the theoretical intellect, which rarely appears among human beings and appears as a highly divine faculty. At the center of Averroes' analysis of the human rational faculty in his *Epitome* on Aristotle's *De anima* is the problem of how humans, as material beings, can grasp immaterial intelligibles. Averroes seeks the answer to this fundamental question in the nature of the conjunction of the immaterial intelligibles to matter. Addressing this problem in the last part of his *Epitome*, Averroes solves it by isolating the activity specific to the rational soul and its object. That is, when analyzing the rational faculty of the human soul, he begins by examining the activity of the rational faculty and the nature of the intelligibles before the faculty itself. Averroes concludes that intelligibles have both a material and an immaterial aspect. The material part encompasses the role of the faculty of imagination, which is based on sensory experience and provides a kind of raw material for intellectual abstraction. Intelligibles based on the imagination are closely connected to the material world, since they originate from sensory data. The immaterial part of the intelligibles is the content that the intellect abstracts from these sensory experiences, and once abstracted, the intelligibles are no longer tied to specific material objects, but exist as universal concepts. Averroes explains this process by an analogy, where the disposition in the imaginative power is compared to a tablet that is waiting to be written upon as a foundation for receiving intelligibles (abstract ideas or universal concepts), while the intelligibles are

likened to the inscriptions. This analogy reflects the passive nature of the human rational faculty in relation to intelligibles—just as a tablet does not generate writing but merely receives it, the soul and its imaginative power do not generate intelligibles but are prepared to receive them. Averroes identifies this disposition as one of the two subjects on which the intelligibles depend, which he calls the “first material intellect” (al-'aql al-ḥayūlānī al-awwal). Thus, he sees the disposition in the imaginative forms that receive intelligibles as the first stage of human intellectual cognition. According to Averroes, it plays the role of both the subject of the intelligibles and the mover of intellection. The second is an eternal subject that he likens to the first matter, a pure potentiality that can take any form, just as the first matter accepts any sensory form in the material world. This eternal subject is the intellect, which represents the highest level of intellection, capable of reasoning and realizing intelligibles at all times.

Keywords

Islamic Philosophy, Averroes, Intellect, *De anima*, *Epitome*, Intelligibles.

Citation

Özkan, Abdussamet. “The Human Rational Faculty in Averroes’ *Epitome On De Anima*”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 794-817. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.16>

Date of Submission	17.09.2024
Date of Acceptance	16.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Dolayısıyla İbn Ruşd için zorluk, insanın maddiliği ile akledilirlerin gayri maddiliğini uzlaştırmaktır. İbn Ruşd bu temel sorunun cevabını, gayri maddi formlar olan akledilirlerin maddeyle olan ilişkisinin veya birleşimin doğasında arar. Bu problemi *Telhis*'in son kısmında ele alan İbn Ruşd, akılsal nefse özgü olan faaliyeti ve yöneldiği nesneyi izole ederek çözüm yoluna gittiği görülür. Yani, insan nefsinin akletme yetisini incelerken bu yetinin kendisinden önce faaliyetini ve yöneldiği akledilirlerin doğasını incelemekle başlar. Bu bakımdan, akletme yetisinin ele alındığı bölümde öncelikle akledilirlerin ve onların doğasının incelenmesini içeren yöntem, insan nefsinin akletme yetisiyle ilgili temel sorunu, yani maddi bedenlerde var olan insanların gayri maddi akledilir nesnelere nasıl kavrayabileceği problemini çözmede takip edilen yoldur.² Bu çalışmada, İbn Ruşd'ün takip

üzerinde çalışarak bazı belirlenimlerde bulunur. Bk. Ruth Glasner, "Review of Averroes. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction*, Alfred L. Ivry," *Aestimatio* 1 (2004), 57-61 (özellikle bk. 58-59). İbn Ruşd'ün yazdığı şerhler bağlamında, akla ilişkin görüşlerinin evrimine dair ayrıca bk. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 258-314.

² Bu çözüm yolu, Aristoteles'in *De Anima* I.1'de nefsin incelenmesinde izlenecek araştırma sıralamasına ilişkin problemin içerdiği sorularda yatar. *De anima* I.1'de Aristoteles, nefsin farklı birçok parçasının olduğu kabul edildiği durumda cevabı aranması gereken birbiriyle ilişkili şu soruları sormuştu: (Aristoteles. *De anima*. Çev. Hicks, R. D., (Cambridge: Cambridge University Press,1907).

İlk önce nefsi bir bütün olarak mı incelemeliyiz yoksa parçalarını (ör. akıl, duyu) mı? (402b9-10)

Ara soru: bu parçalardan hangileri doğalı bakımından birbirinden farklıdır? (402b10-11)

[İlk önce parçaları araştırılacaksa,] bu araştırmaya parçaların kendisinden (ör. akıl, duyu vb.) mi yoksa ilk önce faaliyetlerinden (ör. akletme, duyu oluşturma) mi başlanılmalı? (402b11-13)

İlk önce faaliyetlerinden başlanacaksa, bu araştırmaya faaliyetlerin kendisinden mi yoksa nesnelere mi başlanılmalı? (402b13-16)

De anima'da Aristoteles'in ilk soruya pratikte şu şekilde yanıtladığını gözlemleriz: önce nefsin "en genel tanımı" sağlanmalıdır (*De Anima*, II. 1). Aristoteles, nefsi ilk tanımlama girişiminde, form olarak bir cevher olduğuna vurgu yaparak onu "bilkuve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin formu olarak bir cevherdir" (412a11-21). Ardından Aristoteles, ikinci bir tanımlama girişiminde bulunarak nefse ilişkin tanımlamasını onun özellikle bilfiil olma özelliği üzerine inşa eder ve nefsi "bilkuve olarak hayata sahip olan doğal cismin ilk fiili" olarak tanımlar (412a21-27). Üçüncü ve son bir tanımlama girişiminde ise Aristoteles, onun organik bir yapıya (organlara) sahip olma özelliğine vurgu yapar ve nefsi "organik (organlara sahip) doğal cismin ilk fiili" (412b1-6) olarak tanımlar. Nefsin genel bir tanımı için yapılan bu tanımlamaların yeterli olduğunu bildiren Aristoteles *De Anima* II'2'nin başında nefse ilişkin yukarıda yaptığı tanımlamaların açıklayıcı gücünün çok sınırlı ve yetersiz olduğuna karar verir. Bu yüzden nefsin "en uygun tanımına" her bir yetinin tanımına ulaşılarak elde edilebileceğine karar verir. (413a11-20). Aristoteles ile birlikte aynı görüşü paylaşan İbn Ruşd'ün *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'teki ilgili yorumu için bk. Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. Stuart, F. (Boston: Mediaeval Academy of America, 1953), LCDA II.11, 148.32-41; II.12, 149.13-25 [120-121]; II.30, 174-175.13-65 [138-139]; II.31, 176-177.15-59 [139-140]; II.33, 179.14-16 [142]. Köşeli parantez içindeki rakam bu eserin İngilizce çevirisine ait sayfadır: İbn Ruşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard Taylor (New Haven/London: Yale University Press, 2009) s. 2. Bundan sonra bu her iki esere atıflar LCDA olarak kısaltılacaktır. İkinci soruya ise Aristoteles, ilk önce çeşitli yaşam formları arasında ayırım yapıp onların nefsin farklı yetilerine karşılık geldiğini göstererek yanıtlar. Bu yaşam formları (a) düşünme, (b) duyu oluşturma, (c) boşlukta hareket ve

ettiği bu çözüm yolunu onun yalnızca *De Anima* üzerine yazdığı *Telhis*'ini merkeze alarak ve özellikle doğrudan İbn Ruşd'ün bu metni üzerine yoğunlaşarak ortaya koymaya çalışacağız.³

sükût, (d) beslenme, büyüme ve bozulma/küçülmedir (413a20-25). Aristoteles' göre nefis tüm bedende birdir ve nefsâni yetiler mekânsal olarak birbirlerinden ayrılmayıp yalnızca kavramsal olarak ayrılırlar. Yetiler arasındaki kavramsal ayırım ise onların her birine tekabül eden farklı faaliyetlere göre yapılır. Buna göre her birine ait olan faaliyet farklıysa onların da kavramsal olarak farklı olmaları gerekir. Tıpkı düşünme faaliyetinin duyumsamadan ve duyumsamanın da beslenme ve üreme faaliyetinden farklı olduğu gibi (413b14-31). Bu hususta da İbn Ruşd'ün *Büyük Şerh*'teki cevabı Aristoteles'in ki ile aynıdır. Bk. *LCDA* II.19, 157-158.20-26 [126]; II.20, 158.12-50 [127]; II.22, 160.25-35 [129]. Aristoteles'in üçüncü ve dördüncü sorulara yanıtı ise araştırmaya ilk önce nefsin her bir yetisinin faaliyetinin nesnesinden (besinler, duyulurlar, akledilirler) başlanması ve daha sonra sırasıyla, her bir yetisinin faaliyeti (beslenme, duyumlama, akletme) ve her bir yetisinin kendisinin (beslenme, duyu veya akıl) araştırılması yönündedir (415a14-23). Buna göre belirli bir yetinin bilgisini elde etmek için ilk önce onun yöneldiği nesneyi, daha sonra o nesne üzerinde gerçekleştirdiği faaliyeti ve en son yetinin kendisini incelemek gerekir. *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'te İbn Ruşd bu araştırma yolunun izlenmesine gerekçe olarak bizce daha iyi bilinir olandan, yani varlık bakımından sonra gelenden, doğa bakımından daha iyi bilinir olana, yani varlık bakımından önce gelene doğru ilerlemek olduğunu bildirir. Bu yönleme göre, belirli bir yetiye ait faaliyet varlık bakımından yetinin kendisinden sonra geldiğinden bizce daha iyi bilinirdir; dolayısıyla da faaliyetin bilgisi yetinin bilgisinden önce elde edilir. Bu nedenle yetinin bilgisine ulaşmak isteyen biri ilk önce ona ait faaliyeti incelemelidir. Yine benzer nedenden dolayı, belirli bir yetinin faaliyetine ilişkin bilgiye ulaşmak isteyen biri de ilk önce o yetinin faaliyetinin yöneldiği nesnelere incelemelidir. Zira faaliyetin nesnelere varlık bakımından faaliyetin kendisinden sonra geldiğinden, onlara dair bilgimiz faaliyetin kendisine dair bilgimizden daha açıktır. Bk. *LCDA* II.33, 179-180.14-52 [142-143].

³ İbn Ruşd'ün özellikle *De Anima* üzerine yazdığı şerhlerde ortaya koyduğu akli, genel olarak insan bilgisinin nasıl oluştuğu bağlamında tahayyül ve duyumsama yetileriyle ilişkilendirerek aklın birliği/tekliği ve ölümsüzlüğü doktrinlerini ve onun faal akıl ile ittisalının doğasını anlamaya çalışan ve bu şekilde nefis görüşüyle ilişkilendiren bir doktora tezi için bk. Michael A. Blaustein. *Averroes On The Imagination And The Intellect* (Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi 1984). İbn Ruşd'ün faal akıl teorisinin İbn Sînâ ve Gazzali'nin etkileri bakımından incelenip faal akıl ve onun insani bilginin oluşmasındaki işlevine yönelik İbn Ruşd'ün onlardan ayrılan yanlarını ortaya koyan bir doktora tezi için bk. Ahmed M. El-Har, *Ibn Rushd's (averroes') Doctrine of the Agent Intellect* (Saint Louis: Saint Louis University, 1982). Stephen R. Ogden özellikle İbn Ruşd'ün heyulani akıl tezini iki makalesinde ele alır: Stephen R. Ogden, "Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects", *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 1/0 (17 Ekim 2020), 429-454. Bu makalesinde Ogden, kendisinin ifadesiyle İbn Ruşd'ün birlik argümanının (the Unity Argument), tüm insanlar için tek bir aklın olduğu tezini savunabildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu argüman, ona göre, İbn Ruşd'ün *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'inde (III,5) savunduğu güçlü ve özgün bir argümandır. Ogden'in amacı, bu argümanı yeniden inşa ederek açıklamak ve bu argüman üzerinden İbn Ruşd'ün sadece bir "şarih" değil başlı başına bir filozof olduğunu taktirle karşılamaktır. Diğer makalesinde ("On a Possible Argument for Averroes's Single Separate Intellect", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4/1 (2016), 27-63) ise Ogden, akledillir tümel formların ontolojik kabı olduğundan heyulani aklın maddi bir akıl olamayacağını savunan İbn Ruşd'ün argümanını merkeze alır. Ayrıca, Ogden tarafından yakın zamanda yayınlanan bir kitap çalışması olan *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*'te, İbn Ruşd'ün tüm insanlar tarafından paylaşıldığını savunduğu bir, ayrı ve ebedi bir akla ilişkin "teklik/birlik tezini" ("unicity thesis") ele alır. İbn Ruşd'ün bu tezine ilişkin argümanlarını hem Aristoteles'in *De Anima*'sı bağlamında hem de onun *De Anima* üzerine yazdığı

İbn Ruşd *Telhîs*'inde insan nefsinin akletme yetisine dair incelemesine onunla ilgili araştırılması gereken bazı soruları ortaya koymakla başlar. Bu sorulardan ilki, herhangi bir nesnenin bilgisi söz konusu olduğunda aranan şeyler hakkındadır: (1) varlık bilgisi, cevherinin bilgisi, mahiyetinin bilgisi ve son olarak zâtî ve ârîzi sıfatlarının bilgisi. Akletme yetisi söz konusu olduğunda da onunla ilgili bu soruların sorulması ve cevaplanması gerekmektedir. Daha sonra bu yetinin doğasıyla ilgili olarak onun varlık durumu hakkında, yani (2) bilfiil mi yoksa bilkuvve mi ya da bazen bilfiil bazen de bilkuvve midir ya da bazı parçaları bilfiil iken diğer bazı parçaları bilkuvve midir? Bu soruya verilecek cevap, İbn Ruşd'e göre, akli yetinin doğası hakkında cevabı aranması gereken şu önemli sorunun çözümüne bizi götürecektir: (3) Ayrık bir varlık olarak ezeli midir yoksa oluş ve bozuluşa tabi midir yoksa ezeli ve yaratılmış şeylerin ikisinden de mi meydana getirilmiştir? Eğer varlığı bazen bilkuvve bazen de bilfiil durumda ise, zorunlu olarak maddi olduğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda ise bu maddenin doğasını araştırmak gerekir. Bunların yanında ayrıca (4) bu yetinin bir cisim mi, nefis mi yoksa akıl mı olduğu araştırılmalıdır. Son olarak, akletme yetisinin failinin doğasını araştırmalıyız: (5) bu yetiyi bilfiil duruma geçiren hareket ettirici güç nedir ve bu hareket ettiricinin bizdeki etkin faaliyeti hangi noktada sona erer?⁴

Akletme yetisine ilişkin araştırmasının kapsamını bu sorularla sınırladıktan sonra İbn Ruşd, ona ilişkin incelemesine bu yetinin faaliyetinin yöneldiği nesnelere olan akledilirlerin neler olduğunu ortaya koymakla işe koyulur. Bu bakımdan, akletme yetisinin ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelik araştırmada söz konusu olan, akletme faaliyetinin yöneldiği nesnelere canlı varlıklarda ortaya çıkan beslenme ve duyumsama gibi diğer yetilerin yöneldikleri nesnelere farkının ortaya konulmasıdır. Bu nedenle İbn Ruşd'ün hareket noktası, akletme yetisi tarafından kavranan akledilirlerin ya da “anlamaların” (*me'âni*) tespiti. İbn Ruşd'e göre anlamlar “tekil” (*şahsî*) ve “tümel” (*kullî*) olarak ikiye ayrılır. Tekil bir anlam, maddedeki anlamın, yani cisimleşmiş tekil formun algılanması iken, tümel bir anlam ise, tüm maddeden soyutlanarak elde edilen genel bir anlamın kavranmasıdır.⁵ Bunlar birbirinden farklı iki üretilmiş nesne olduklarından, bu iki farklı anlamı üreten bilişsel güçler de birbirinden farklı olacaktır. Yalnızca maddede olanı

Büyük Şerh'te öne sürdüğü “güçlü felsefi tezler” üzerinden inceler. Bunun yanında, meseleye ilişkin İbn Ruşd'ün metafiziksel bağlantılarına da dikkat çeker. Ayrıca İbn Ruşd'ün bu tezini İbn Sînâ ve Aquinas bağlamında okuyarak ve onun meseleye ilişkin hayati argümanlarına ilişkin lehte ve aleyhte geliştirilen argümanlarla birlikte antik ve ortaçağ felsefesi bağlamında geniş bir tarihi perspektif sunar: Bk. Stephen R. Ogden, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*, (Oxford: Oxford University Press, 2022).

⁴ Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, thk. F. el-Ahvâni (Mısır: Mektebet el-Nahdah el-Misriye, 1950) 66-67 / Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd, *Epitome of The De Anima*, çev. D.L. Black (Toronto: University of Toronto, 2009), 23.

⁵ Nitekim duyulular maddeden soyutlanamazlar, çünkü onları yalnızca maddede algılarız/duyumsarız. İbn Ruşd bu duruma, rengin cismin büyüklüğünden veya şeklinden ayrılmaz olduğunu örnek olarak gösterir.

algılayan yetiler duyumsama (*el-hiss*) ve tahayyül gücü (*el-tehayyul*) olduğundan, tekil anlamlar bu iki yetide bulunurken, tümel manalar ise belirli bir soyutlama ile maddeden soyutlandığından, duyu ve hayal gücünden farklı olarak akletme yetisinin nesnelidir.⁶ Duyumsama ve tahayyül yetilerinin aksine akletme yetisi, tümeleri kavramaktan ve onları maddeden soyutlamaktan sorumlu olan yetidir. Buna göre tümelerin kavranması bir soyutlama süreci içerir ve akletme yetisi bir nesnenin özsel doğasını veya mahiyetini maddi koşullarından çıkarır. Bu durum özellikle geometrik şekiller (örneğin çizgi ya da nokta) gibi soyut kavramlarda belirgindir; bu kavramlar, somutlaştıkları maddeden bağımsız olarak kavramsallaştırılabilir. Akletme yetisinin anlamları maddeden soyutlama yeteneği, onun duyumsama ve tahayyül yetilerden farklılığını ortaya koyar. Maddi tikellere bağlı olan duyumsama ve tahayyül yetilerinin aksine, akletme yetisi maddi dünyayı aşabilir ve nesnelere genel, soyut doğasını kavrayabilir.

1. Akletme Yetisi

Akletme yetisinin ayırt edici faaliyeti yalnızca maddeden tümel anlamları soyutlamak olmayıp, ayrıca soyutlanan bu tümel kavramları akıl yürütmelerde birleştirmek veya aralarında bağlantılar kurmak yoluyla bazı şeylerin diğer bazı şeylere ait olduğuna yönelik hükümler çıkarmaktır. Maddeden soyut anlamları yakalayan ilk faaliyet *taşavvur* olarak adlandırılırken, soyutlanmış kavramlar arası hükümlerde bulunma faaliyeti ise *taşdik* olarak adlandırılır.⁷ İbn Ruşd daha önceki pasajda, aklın tümeleri -maddi koşullarından ayrılmış anlamları- soyutlamaktan sorumlu olduğunu ortaya koymuştu. Şimdi ise bu soyutlamanın yalnızca bir başlangıç noktası olduğuna dikkat çeker. Akletme yetisinin bu tümel anlamları kavramasının ötesinde, farklı anlamları birleştirmeyi ve onlar hakkında yargıda bulunmayı da içeren yetenekleri vardır. Buna göre akletme yetisi, akledilir formları yalnızca kabul etmenin ötesine geçerek bu formları daha karmaşık formlar halinde inşa ve sentez eden aktif bir güce dönüşür. Örneğin akletme yetisi, bazı anlamların diğerlerine ait olduğunu veya diğerleriyle bağlantılı olduğunu fark edebilir ve bu da bu yetinin ilişkisel ve bütünleştirici düşünme kapasitesini gösterir.

Ayrıca İbn Ruşd'e göre, akli yetinin bu iki yönlü faaliyeti, hem pratik hem de teorik konularda insanlara hizmet eder: insan, soyutlanmış kavramlar ve onlar arasında bağlantılar kurmak yoluyla keşfettiği diğer bazı kavram ve hükümler yardımıyla pratik açıdan hayatını kolaylaştıran ve duyulur varlığının ihtiyaçlarını gideren birçok sanat ve meslek tesis ederken, teorik açıdan ise onun duyulur varlığının herhangi bir ihtiyacına yönelik olmayan fakat onun varlığının kemâle ulaşmasını sağlayan ilkeler sağlar:

“[İnsan] maddeden soyutlanmış anlamları kavrar ve onlardan bazılarını diğerleriyle birleştirir (*yerkebu*) ve bazılarını diğerleri aracılığıyla çıkarır (*yestenbiṭu*), böylece onlardan varlığında yararlı olan birçok sanat ve meslek inşa eder. Bunu ya sahip olduğu [maddi] bir

⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 67-68 / *Epitome of The De Anima*, 26.

⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 68 / *Epitome of The De Anima*, 26.

ihtiyaca göre ya da daha yüce şey/kemâl/mükemmellik (*el-'efđal*) uğruna yapar, bu nedenle bu yetiye, yani akletme yetisine (*kuvvetu'l-nâtiqe*) ihtiyaç insanda ortaya çıkar. Fakat doğa sadece bununla sınırlı değildir, yani [insana] pratik olana yönelik olarak belirlenen fikrî ilkeleri (*mebâdi'u'l-fikra*) bahşetmekle sınırlı değildir, aksine ona hiçbir şekilde pratiğe yönelik olmayan veya duyusal varlığının herhangi bir gerekliliği için yararlı olmayan, aksine sadece kemâl (*el-'efđal*) için olan başka ilkeler de bahşettiği açıktır. Bunlar ise nazari ilimlerin ilkeleridir. Durum böyle olduğuna göre, [akletme yetisinin] bu gücü yalnızca mutlak olarak kemâl uğruna bulunur, duyulur varlığındaki kemâl için değil.”⁸

Bu pasaja göre, pratik açıdan akletme yetisi, maddi dünyadaki insan ihtiyaçları ve eylemleriyle ilgilidir, yani onların hayatta kalmalarına ve sosyal ihtiyaçlarına hizmet eden araçlar inşa etmek, beceriler geliştirmek ve yapılar oluşturmak gibi temel görevleri yerine getirmelerine yardımcı olur. Ancak İbn Ruşd, insanların pratik hayatta kalmaya yönelik olmayan bilgiyle ilgilenen teorik akletme gücüne de sahip olduğunu belirtir. İbn Ruşd'e göre teorik akletme gücü, herhangi maddi bir fayda gütmeksizin, insanın kendi varlığının kemâlî peşinde koşmaya adanmıştır. Bu daha yüce olan akıl yürütme biçimi doğa bilimleri, matematik ve metafizik gibi nazari ilimlerle ilgilenir.

İnsana sağladığı bu iki hizmet alanı bakımından akletme yetisi, ilki “pratik akıl” (*el-'aklu'l-'amelî*) ikincisi ise “teorik akıl” (*el-'aklu'n-nazarî*) olarak ikiye ayrılır.⁹ İkiye ayırdığı bu akılları İbn Ruşd, tek bir yetinin iki farklı nesneye bağlı olarak ortaya çıkan iki gücü olarak resmeder. Bu bakımdan akletme yetisinin pratik ve teorik olarak kavranan nesnelere kaynağı bakımından birbirlerinden ayrılmalarından ileri gelir. Pratik aklın faaliyeti “mümkün olan sanatsal kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni şinâ'îye mumkine*) yoluyla gerçekleşirken, teorik aklın faaliyeti ise varlıkları irademize bağlı olmayan “zorunlu kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni đarûriyye*) yoluyla gerçekleşir.¹⁰

Pratik aklın incelenmesi, İbn Ruşd'e göre, büyük bir zorluk teşkil etmeyip tüm insanlarda ortaktır. Herkes pratik akla sahip olsa da insanlar bunu ne kadar geliştirdikleri ve uyguladıkları konusunda farklılık gösterir, yani bazılarında daha fazla, bazılarında ise daha az bulunur. Pratik meselelerde insanlar arasındaki farklılıklar bu yetinin yoksunluğundan değil, farklı derecelerde kullanılmasından kaynaklanır. Teorik akıl ise, pratik aklın aksine nadirdir ve ilahî olarak tanımlanır, dolayısıyla yalnızca bazı bireyler buna gerçekten sahiptir: “İkinci güce, [teorik akla] gelince, onun doğası gereği son derece ilahi olduğu ve yalnızca bazı insanlarda bulunduğu açıktır; onlar [Allah'ın] bu [insan] türü üzerindeki inayeti tarafından öncelikli olarak amaçlanan kişilerdir (*el-makşûdûn*)”.¹¹ Bu bakımdan teorik akıl, tüm insanlarda bulunmayan ve ilahi takdir tarafından seçilmiş çok az

⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 68-69 / *Epitome of The De Anima*, 26-27.

⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

¹⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

¹¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

kişiyi bahşedilen eşsiz bir lütuf olarak karşımıza çıkar. Bunun sebebi ise, doğal olarak, çok az insanın teorik akledilirler yönüne yönelme arzusunun ileri gelir.

1.1. Pratik Akletme Gücü

İbn Ruşd, bu çalışmanın ikinci dipnotunda açıkladığımız metot gereği, pratik akletme gücünü ele alırken onun yöneldiği nesnelere, yani pratik akledilirleri incelemekle başlar. Bu bağlamda pratik akledilirlerin doğasını ele almakta, onların oluşumuna ve bu oluşumda duyumsama ve tahayyül gücünün rolüne odaklanmaktadır. İbn Ruşd özellikle bu pratik akledilirlerin insanda nasıl geliştiği, bilkuvvelikten bilfilliğe nasıl geçtiği ile ilgilenir. İbn Ruşd bu süreci insan tecrübesine bağlar ve pratik akledilirlerin bilgisinin duyu ve tahayyül yetileri aracılığıyla ortaya çıktığını belirler. Pratik aklın faaliyetini kendileri yoluyla gerçekleştirdiği nesnelere olan akledilirler deneyim yoluyla elde edildiğinden, ilk olarak duyumsama ve ikinci olarak tahayyül gücünde ortaya çıkarlar. İbn Ruşd, pratik akledilirlerin yalnızca deneyim yoluyla ortaya çıktığını, bu deneyimin de duyuma başladığını ve onu tahayyül gücünün takip ettiğini belirtir. Pratik akledilirlerin duyum ve tahayyül yoluyla üretilmesi ve dolayısıyla bu iki yetinin varlıklarına bağlı olması, bu türden akledilirlerin de duyum ve tahayyül yetileri gibi oluş ve bozulma tabi olmalarını gerektirir. Tahayyül gücü zayıflar ya da yok olursa, pratik akledilirler de yok olurlar. Bu da pratik bilginin değişmez ya da kalıcı olmadığını, aksine bu bilişsel yetilerin (duyumsama ve tahayyül) sürekli işleyişine bağlı olduğunu göstermektedir. Bu haliyle pratik akledilirler oluş ve bozulma tabidirler.¹²

Daha sonra İbn Ruşd, akletme yetisiyle ilişkili olarak hayalî imgelerin (*el-hayâlât*) rolünü ve tümelleri kavrama sürecindeki işlevlerini ele alır. Bu imgelerin akletme yetisinin öznesi mi yoksa hareket ettiricisi mi olduğunu tartışır ve nihayetinde bunların aklî süreçlerde önemli bir rol oynamalarına rağmen aklın yegâne hareket ettiricileri olmadıklarını savunur. Bunun yerine imgeler, duyusal deneyim ile aklî soyutlama arasında bir köprü işlevi görerek akılsal sürecin yalnızca gerekli parçalarından biri olarak hizmet eder. Bu açıklamalar, insanlar ve hayvanlar arasındaki temel ayrımlara ve tahayyül yetisi ile akletme yetisi arasındaki ilişkinin izahına yol açar:

“İmgelerin bu yetinin öznesi mertebesinde (*menzile*) mi yoksa hareket ettiricisi mertebesinde mi olduğuna gelince... onun mertebesinin özne mertebesi olmadığı açıktır. Çünkü tahayyülî anlamlar (anlam olması itibarıyla) kendinde akledilir anlamlardır. Öyleyse o hareket ettiricidir, ancak bunun için yeterli değildir, çünkü küllî olan varlık bakımından tahayyülden farklıdır. Eğer imgeler onun tek hareket ettiricisi olsaydı, o zaman zorunlu olarak onlarla aynı türden olurdu, tıpkı duyulurlar ve tahayyül gücünde olduğu gibi... İmgeler bu yeti için tek hareket ettirici olmadıklarından ve tümelin idrakinin kendileriyle yetkinleştiği şeylerden biri olduklarından, tümel isti'dât ve güç olarak var olduklarından ve o [tümel] onlara [imgelere] bağlı olduğundan, bir açıdan tümelin öznesi gibidirler. Ve bu

¹² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69-70 / *Epitome of The De Anima*, 27-28.

isti'dât sayesinde insanların tahayyül nefsi hayvanların tahayyül nefsinden ayrılır, tıpkı hayvanların besleyici nefsinin bitkilerin besleyici nefsinden ayrıldığı gibi... Ve bu isti'dât, duyumsama yetisinde bulunan doğanın aksine, akledilirlerin kabulüne hazır olmaktan başka bir şey değildir.”¹³

İbn Ruşd, tahayyül gücünün ürettiği ve duyulurlardan izler taşıyan imgelerin akletme yetisi için özne olup olamayacağını ele alarak başlar. İbn Ruşd, bu imgelerin akletme yetisi için bir özne mertebesine sahip olmadığını savunur, çünkü imgeler bu yetiyi bir dereceye kadar harekete geçirebilse de, onu tamamen faaliyete geçirmek için tek başlarına yetersizdir. Buradaki temel ayrım, duyulur dünyada temellenen imgeler ile daha yüksek bir soyutlama düzeyinde var olan tümeller arasındaki ayrımdır. İbn Ruşd tümellerin varoluş bakımından tahayyül gücünden farklı olduğunu vurgular. Eğer imgeler akletme yetisinin yegâne hareket ettiricileri olsaydı, o da imgelerle aynı doğaya sahip olurdu. Bu da akletme yetisinin, özellikle de teorik kapasitesiyle, tahayyül gücünden kaynaklanan imgeleri ve duyulurları aştığını gösterir. İmgeler tek başlarına yeterli olmamakla birlikte, akılsal faaliyet sürecinde önemli bir rol oynarlar. İbn Ruşd tümellerin kavranmasının bir dereceye kadar imgelere ihtiyaç duyduğunu açıklar ve imgeleri tümel anlamların gelişimine katkıda bulunan kısmi hareket ettiriciler olarak konumlandırır. Bu açıdan imgeler akılsal faaliyet için bir hazırlık oluşturur. İmgeler ve tümeller arasındaki ilişki, temel ile yapı arasındaki ilişkiye benzetilebilir – imgeler, akletme yetisinin, üzerine inşa etmesi için gerekli zemini sağlar, ancak nihai biçim değildirler.

Ayrıca İbn Ruşd yukarıdaki pasajda, insanların tahayyül gücü ile hayvanlarınki arasında önemli bir ayrım yapar. O, insanın tahayyül gücünün akledilirleri kabul etmek için benzersiz bir isti'dâta sahip olduğunu ve bunun onu daha sınırlı olan hayvanın tahayyül gücünden ayırdığına işaret eder. Tıpkı hayvanların besleyici nefsinin bitkilerin besleyici nefsinden farklı olması gibi, insanın tahayyül gücü de akli soyutlama kapasitesi bakımından hayvanlarınkinden farklıdır. Bu ayrım canlı varlıklardaki yetilerin hiyerarşisine işaret eder. Yaşamın her formu -bitkiler, hayvanlar ve insanlar- kendi özel ihtiyaç ve kapasitelerine uygun yetilere sahiptir. Bir bitkinin besleyici nefsi tamamen hayatta kalmakla ilgiliyken, bir hayvanın besleyici nefsi dünyayla olan duyusal ilişkisi nedeniyle daha gelişmiştir. Aynı şekilde, akıl ve soyutlama kapasitesine sahip olan insanlar, aklın tümelleri kavraması için bir hazırlık zemini olarak hizmet eden bir tahayyül gücüne sahiptir.

İbn Ruşd, akledilirlerin (soyut kavramlar veya tümel anlamların) tahayyül gücü olmaksızın “abes ve boş” olacağını öne sürer. Bu, tahayyül gücüne dayalı formların, aklın anlamlı bir şekilde faaliyetini gerçekleştirebilmesi için gerekli olduğuna işaret eder. Yani aklın tahayyül gücüyle olan bağlantısı olmadan, akli soyutlama sürecinin boş ve gerçeklikten kopuk olacağı anlamına gelir:

¹³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 70-71 / *Epitome of The De Anima*, 28.

“Bu [pratik] akledilirler tahayyül nefsi olmaksızın var olsalardı, varlıkları abes ve boş olurdu. Bu türden tahayyüle dayalı suretler, arının ürettiği kovan ve örümceğin ürettiği ağ gibi birçok hayvanda da bulunabilir. Ancak aralarındaki fark şudur: insanlarda bunlar fikirden (*'ani'l-fikri*) ve soruşturmadan (*el-istinbât*) kaynaklanırken, hayvanlarda doğadan kaynaklanır ve bu nedenle [hayvanların] bunlar üzerinde hiçbir tasarrufu yoktur. Her hayvan bunlardan yalnızca hayatta kalması için gerekli olan bazı belirli formları algılar. Bu nedenle insanlardan bazıları hayvanların aklettiğini (*ya'kulu*) zannederler.”¹⁴

İbn Ruşd, kovan ve ağ gibi karmaşık yapılar üreten arılar ve örümceklerde de aynı türden tahayyüle dayalı formların var olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, hayvan ve insanlardaki bu aynı türden faaliyetin kaynaklarını hemen birbirinden ayırt eder: hayvanlarda tahayyüle dayalı bu pratik formlar doğadan kaynaklanırken, insanlarda düşünme ve araştırmanın sonucudur. Hayvanlardaki üretici formlar bugünkü ifadeyle tamamen içgüdüselidir. Bir arı ya da örümcek, hayatta kalması için gerekli olan kovana inşa etmek ya da ağ örme gibi belirli faaliyetleri gerçekleştirmek üzere doğa tarafından programlanmıştır. Bu faaliyetler düşünmenin ya da kafa yormanın sonucu değildir; daha ziyade biyolojik olarak önceden belirlenmiştir. Bunun aksine, insanlar deneyim, akıl ve soruşturmaya dayalı olarak tahayyüle dayalı faaliyetlerini kontrol edebilir ve değiştirebilir. Bu nedenle bazı insanlar hayvanlar akıllı davranışlara benzeyen eylemlerde bulduklarından akıl yürüttüklerini zannetseler de bu eylemler düşünme veya bilinçli karar verme ile değil, içgüdü ve doğa tarafından yönetilir. Bu nedenle İbn Ruşd'ün insanlar ve hayvanlar arasında tahayyül gücünün ürettiği imgelere ilişkin olarak çizdiği temel fark, eylemlerinin kaynağında yatmaktadır. Hayvanlar yalnızca hayatta kalmaları için gerekli olan görevleri yerine getirmekle sınırlıdır ve bunu, önceden belirlenmiş bir şekilde yaparlar. Buna karşın insanlar düşünme ve eylemlerini planlama kapasitesine sahiptir. Bu da insanların sadece hayatta kalmanın ötesine geçerek merak, yaratıcılık ve entelektüel keşif odaklı faaliyetlerde bulunmalarını sağlar.

Son olarak İbn Ruşd, pratik akletme gücünü ve onun insan davranışını şekillendirmedeki rolünü, özellikle de sevgi, nefret, cesaret ve dostluk gibi ahlaki hasletlerle ilişkili olarak ele alır. İbn Ruşd, akıl tarafından yönlendirilen insandaki ahlâki hasletleri, içgüdü tarafından yönlendirilen hayvanlardaki benzer davranışlarla karşılaştırır. İbn Ruşd ayrıca pratik akli Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki ahlaki erdem tartışmasıyla ilişkilendirerek, insanın ahlaki hasletlerinin belirli durumlarda uygun şekilde hareket etme konusundaki entelektüel kapasitesine nasıl bağlı olduğuna vurgu yapar:

“Ve bu [pratik] güç sayesinde insanlar sever ve nefret eder, başkalarıyla ilişki kurar ve arkadaş olurlar. Ve genel olarak ahlaki erdemler (*el-feğâil*) bundan var olurlar. Çünkü bu erdemler, doğru bir amaç uğruna bu faaliyetlere sevk edildiğimiz imgelerin (*el-hayâlât*) varlığından başka bir şey değildir. Örneğin [ahlaki erdem], gerekli olduğu durumda, gerekli olduğu ölçüde ve gerekli olduğu zamanda cesur olmaktır. Ancak aslandaki cesaret ve

¹⁴ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 71 / *Epitome of The De Anima*, 28.

horozdaki ölçüsüzlük gibi hayvanlarda bu erdemlere dair ne bulunursa bulunsun, insani erdemlerle ilişkili olarak bir şekilde hayvanlara teşkik yoluyla yüklenir. Bunun nedeni, bu [erdemlerin] hayvan için doğal olmasıdır, bu nedenle gerekli olmadığıda bunları sıklıkla yaparlar. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında bahsettiği akıl da bir açıdan bu [pratik] güçle ilişkilidir. Pratik akıl hakkında söyleyeceklerimiz bunlardır.”¹⁵

Burada İbn Ruşd, pratik akletme gücünün, insanların sevgi, nefret, dostluk ve sosyal etkileşim gibi ahlaki davranışlar geliştirdiği yeti olduğunu düşünür. Bu akletme gücü, insanların tahayyüle dayalı imgelerine dayanarak içinde buldukları durumları değerlendirmelerine ve bunlara yanıt vermelerine olanak tanıyarak onları doğru bir amaca hizmet eden eylemlere yönlendirmesini sağlar. Dolayısıyla pratik akıl, ahlaki erdemlerin kaynağı olarak hizmet eder ve insanların düşünerek ve bir amaca yönelik olarak hareket etmelerini sağlar. İbn Ruşd ahlaki erdemi doğru şekilde, doğru zamanda ve uygun derecede hareket etmek olarak tanımlar. Örneğin cesaret, gerektiğinde, gerektiği ölçüde ve bunu gerektiren durumlarda cesur olmayı içerir. Bu, pratik aklın koşulları değerlendirme ve davranışları buna göre yönlendirme becerisini gösterir. İbn Ruşd daha sonra insanların ahlaki erdemlerini hayvanlarda bulunan benzer davranışlarla karşılaştırır. Bu davranışlar insan erdemlerine benzese de bunların sadece teşkik yoluyla onlara yüklendiğini, yani aynı erdemler olmadıklarını ancak bazı yüzeysel benzerlikleri paylaştıklarını savunur. Bunun nedeni benzer hayvan davranışlarının pratik akıldan ziyade onlardaki doğa tarafından yönlendirilmesidir. Örneğin, bir aslan avlanırken veya bölgesini savunurken cesaret sergileyebilir, ancak bu üzerinde düşünülmüş bir cesaret eyleminden ziyade doğasının gerektirdiği içgüdüsel bir tepkidir. Hayvanlar bu eylemleri içinde buldukları duruma uygun olup olmadıklarını tartmadan gerçekleştirir, çoğu zaman gerekli olmadığıda sergilerler. İnsan erdemleri ise, bir eylemin bağlamını ve uygunluğunu değerlendiren pratik akıl tarafından sergilenir.

1.2. Teorik Akletme Gücü

İbn Ruşd'e göre asıl sorun, son derece ilahi bir yeti olarak karşımıza çıkan teorik akılla ilişkili olarak ortaya çıkar. İbn Ruşd, öncelikle teorik akledilirlerin doğasına ilişkin olarak onların ezelden bilfiil mi oldukları yoksa ilkin bilkuvve halindeyken sonra bilfiil duruma geçip geçmediklerini sorar.¹⁶ Bu soru esasında akli yetiyi incelemeye koyulduğu bölümün başında ifade ettiği (2) numaralı sorudur. Orada ifade ettiği üzere bu soruya verilecek cevap, aklın ayrı bir varlık olarak ezeli mi yoksa oluş ve bozuluşa tâbi mi olduğu sorusunun (3) çözümüne götürecektir. İbn Ruşd'e göre (2) numaralı sorunun cevabı ise *Telhîs*'in başında ifade ettiği üzere, teorik akledilirlerin bizimle olan “birleşiminin (*ittisâl*) ayrı şeylerin maddelerle birleşmesi gibi bir birleşim olup olmadığı” sorusu üzerinde düşünmemizi

¹⁵ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 71-72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

¹⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

gerektirir.¹⁷ İbn Ruşd'ün buradaki tartışması, teorik akledilirlerin insan bilişiyile nasıl bir ilişki içinde olduğu üzerine odaklanır.

Teorik akledilirlerin bizimle olan birleşiminin doğasının ne olduğunu, yani onların bizimle birleşimi maddi bir birleşme mi (tıpkı formun maddesiyle olan ilişkisinde olduğu gibi) yoksa cevheresel olmayan bir birleşme mi olduğunu ortaya koyabilmek içinse, İbn Ruşd, maddi olmaları bakımından maddi formların zorunlu özelliklerinin sıralanması gerektiğini bildirir.¹⁸ Böylece teorik akledilirlerin maddi formların özelliklerini taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla da ayrık olarak ezeli bilfiil olup olmadıkları ele alınabilecektir.

İbn Ruşd maddi formların özelliklerini sıralamaya başlamadan önce, dört tane maddi form türü ortaya koyar ve maddi olanın dereceli olarak formlara ait olduğunu belirtir. Basit olandan daha bileşik olana doğru bir derecelendirmeyi izleyen İbn Ruşd'ün sıralamasına göre, maddi formların türlerinin ilki, konuları ilk madde olan (a) basit formlardır ve bunlar ağırlık ve hafifliktir. Bunlardan sonra ise sırasıyla (b) benzer parçalardan oluşan cisimlerin formları, (c) besleyici nefsin formu, duyuşsal nefsin formu ve son olarak (d) tahayyül gücünün bulunduğu nefsin formu. İbn Ruşd'e göre, belirli bir maddi form türü olmaları bakımından her birine özgü birtakım özellikler bulunmakla birlikte, maddi formlar olmaları bakımından bu formların her birinin paylaştığı bazı ortak özellikler de bulunmaktadır.¹⁹

İbn Ruşd, maddi formlar olmaları bakımından tüm maddi formlarda ortak olan dört özellik belirler: (i) Varlıkları bir değişim sonucunda ortaya çıkar, bu yüzden de oluşuma tâbidirler; (ii) öznelere bağlı olarak çoğalmalarıyla birlikte çoğalırlar; (iii) form ve maddeden oluşurlar; (iv) akılsal değillerdir.²⁰ Birinci özelliğin anlamı, maddi formların bir tür değişim veya dönüşüm yoluyla varlığa geldiği veya gerçekleştiğidir. Maddi formların değişime bağımlı olduğu fikri, onları zorunlu olarak oluş ve bozulmuş süreçlerine bağlı kılar. Maddi formların ikinci özelliği, öznelere bağlı olarak sayılarının artmasıdır. Bu, maddi formların, içinde buldukları maddi öznelere göre çoğaldığı ve bölündüğü anlamına gelir. İbn Ruşd'ün belirlediği üçüncü özellik, maddi formların her zaman iki unsurdan oluştuğudur: form rolünü oynayan bir şey ve madde rolünü oynayan başka bir şey. Form, bir nesnenin tanımlayıcı özüne, örneğin bir ağacı ağaç yapan şeye işaret eder. Madde ise formun somutlaştığı zemini ifade eder. Form gerçekliği (tanımlayıcı özellikleri) sağlarken, madde potansiyeli (farklı formlara bürünme kapasitesi) sağlar. İkisi birlikte, fiziksel dünyada gözlemlediğimiz somut, bireysel nesnelere oluştururlar. Son olarak İbn Ruşd, maddi formların maddi doğaları gereği kendi içlerinde akledilirlikten yoksun olduklarına işaret eder. Bu, akledilirliğin doğrudan maddi formun kendisinde mevcut olmadığı anlamına gelir. Çünkü akledilir olan, akıl tarafından maddi formdan soyutlanması gereken bir şeydir.

¹⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

¹⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs* 73 / *Epitome of The De Anima*, 30.

¹⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 73 / *Epitome of The De Anima*, 30.

²⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 74 / *Epitome of The De Anima*, 30-31.

İbn Ruşd, maddi formlara özgü olan bu özelliklerin genel olarak teorik akledilirler için de geçerli olup olmadığını soruşturmak ister. İbn Ruşd'e göre teorik akıl, tümel akledilirlerini duyu ve hayal gücünün tikel nesnelere soyutlayarak elde eder. Teorik akledilirlerin çoğunluğunun elde edilmesinin bu şekilde alt yetilere bağlı olarak onlardan deneyim yoluyla türetildiği önermesinden hareketle İbn Ruşd, bu akledilirlerin varlığını da duyum ve tahayyülde meydana gelen değişimin zorunlu bir sonucu olarak görür. Aksi takdirde birçok şeyi duyumsamadan anlamamız mümkün olurdu; bizi Platon'un ileri sürdüğü hatırlama teorisini kabul etmeye zorlardı; bu akledilirlerin her zaman bilfiil var oldukları ve bizim de onları kabul etme konusunda her zaman için nihai kemâl noktasında olmamız gerekirdi. Herhangi bir aklediliri öğrenmek yerine hatırladığımız durumda ise bilginin öğretimi boşuna olacaktır. İbn Ruşd'e göre bunlar kabul edilebilir sonuçlar olmadığından, teorik akledilirlerin de nihai kaynağının duyum olması gerekir. Buna göre teorik akledilirlerin varlığı da esasen değişime bağlı olduğundan, zorunlu olarak maddidirler, oluşmuşlardır ve önce kuvve halinde, sonra fiil halinde mevcuttur. *El-sema ve'l-âlem*'e referansla İbn Ruşd, oluşan her şeyin de bozuluşa tâbi olması gerektiğini söyler. Sonuç olarak, teorik akledilirlerin varlıkları da maddi formlarda olduğu gibi, bir değişimi takip eder (i).²¹

İbn Ruşd teorik tümel akledilirlerin maddi formların ortak özelliklerinden ikincisine (ii) de sahip olduklarını belirterek onların ancak nefsin veya zihnin dışında var olan duyulur tikel öznelere bağımlı oldukları ölçüde varlığa sahip olduklarını bildirir. Çünkü bu tümeller ile nefsin dışındaki tikel bireylerin imgeleri arasında bir ilişki mevcuttur ve bu tümeller ancak bu ilişki aracılığıyla varlığa gelirler. Aksi takdirde Platon'un tümellerin nefsin dışında var olduğu düşüncesini kabul etmek durumunda kalırız fakat bu tümeller nefsin dışında bir varlığa sahip değildirler; nefsin dışında var olan yalnızca bu tümellerin kendileri aracılığıyla bizde bilfiil varlığa çıktığı tekilerdir. Buna göre, teorik akledilirler daha ziyade zihin dışında var olan tikel nesnelere dayanır ve duysal ve tahayyüle dayalı algılarımızın sonucunda ortaya çıktıklarından çokluğa tabidirler. İbn Ruşd, tümellerin nefsin dışındaki tekillerin imgelerine bağlı olmasından hareketle, bu imgelerin çoğalmasına bağlı olarak çoğaldığı sonucuna varır. Nitekim bir kimsedeki "insan" aklediliri bir başkasındaki akledilirden başkadır, çünkü iki farklı kişideki insan akledilirleri farklı tekil imgelere bağlı olarak oluşurlar. Bu akledilirlerin tahayyül formlarıyla olan zâti birleşimi nedeniyle, kişideki belirli tahayyül formları ortadan kalktığında bu akledilirleri de unuttur ve tahayyül gücü hepten bozulduğunda ise kişinin akledilirleri elde etmesi mümkün olmaz.²²

İbn Ruşd'ün buradaki temel argümanı, hatırlama olarak Platoncu öğrenme kavramını reddetmesidir. Platon'un teorisi, öğrenmenin, nefsin daha önceki, maddi olmayan bir varoluşta karşılaştığı tümel ideaları hatırlama süreci olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre,

²¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 80 / *Epitome of The De Anima*, 34-35.

²² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 80-82 / *Epitome of The De Anima*, 35-36.

nefsin maddi dünyadan bağımsız olarak var olan ayrı, ebedi bir formlar ya da idealar alemine erişimi vardır. İbn Ruşd bu görüşü açıkça reddeder ve bunun yerine tümellerin ya da akledilirlerin ayrı bir ontolojik âlemi olmadığını savunur. Platon'un teorisini gerçekçi bulmaz çünkü bu teoriye göre tümellerin var olduğu bağımsız, fiziksel olmayan bir âlemin varlığı gerekir. İbn Ruşd'e göre tümeller akılda doğuştan bulunmadığı gibi, nefis tarafından önceki bir varoluştan da hatırlanmazlar. İbn Ruşd daha çok Aristoteles'in bilgiyi maddi dünyada kök salmış olarak gören epistemolojisine yakın durur. İbn Ruşd'e göre teorik akıl, akledilirleri duyu ve hayal gücünün tikel nesnelere soyutlayarak alır. Bu akledilirler tikelerde gizlidir ve ancak aklın duyuşsal algı ve tahayyül yetileri aracılığıyla dünyayla karşılaştıktan sonra gerçekleştirdiği soyutlama süreciyle akledilir hale gelirler. Dolayısıyla, akledilirler duyuşsal tecrübeye bağımlıdır ve bağımsız olarak var olamazlar. Buna göre bilgi, tikel şeylerin duyuşsal tecrübesinden başlayarak temelden inşa edilir. İnsan aklı, dünyayla etkileşimi yoluyla tümel hakikatleri soyutlar, ancak bu hakikatler Platon'un öne sürdüğü gibi ayrı, değişmez bir alemde mevcut değildir. Bunun yerine, maddi dünyanın tikelerine içkindirler.

İbn Ruşd, teorik akledilirlerin maddi oldukları ve oluş ve bozuluşa tâbi olduklarından hareketle de onların maddi formların durumlarında olduğu gibi zorunlu olarak form ve maddeden oluştukları (iii) sonucuna varır.²³ Fakat İbn Ruşd teorik akledilirlerin yapısında rol oynayan formun doğası üzerinde düşünerek bu formun gayri maddi bir doğaya sahip olduğunu, dolayısıyla da oluş ve bozuluşa tâbi olmadığını belirtir ve bu görüşünü şu beş öncüle dayandırır:²⁴

Birinci öncül: Her akledilir form ya maddidir ya da gayri maddidir.

İkinci öncül: Her akledilir form ya bilfiildir (akledildiği zaman) ya da bilkuvvedir (şu anda akledilmediği zaman).

Üçüncü öncül: Her gayri maddi akledilir form, bilfiil olarak akledilip akledilmediğine bakılmaksızın bir akıldır.

Dördüncü öncül: Bilfiil olarak akledilen her akledilir form maddidir.

Beşinci önerme: Kendinde (*fî nefsihâ*) bir akıl olan her form (akledilmezse bile) gayri maddidir.

Bu öncüllerde ortaya konulan aklın ve akledilirin doğasından hareketle İbn Ruşd, teorik akledilirlerin -tümel hakikatleri ya da kavramları temsil eden formlar- zorunlu olarak gayri maddi olduğu sonucuna varır. Çünkü biz onları düşünsek de düşünmesek de kendinde akıl olan bir şeye ait formlar oldukları için kendilerinde akıldır. Yani burada akıl ile akledilir özdeşler. Kendinde akıl olan bir şeye ait oldukları için de gayri maddi olmaları gerekir.

²³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 82 / *Epitome of The De Anima*, 36.

²⁴ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 82 / *Epitome of The De Anima*, 36.

İbn Ruşd, akledilirlerin bilkuvve olduğunu ve daha sonra bilfiil hale geldiğini varsayarsak, bu geçişten sorumlu bir şeyin olması gerektiğini savunur. Bu şey, akledilirleri bilfiilleştiren, onları kuvveden bilfiillığe taşıyan bir akıl olacaktır. İbn Ruşd daha sonra akledilirleri bilfiil hale getirme sürecinin gerçekleşmesi durumunda bunun, akledilirleri kuvveden fiile dönüştürmekten sorumlu olan başka bir aklın varlığına işaret edeceğini ileri sürer. Bu akıl, akledilirlerle bağlı olacağından, oluş ve bozuluşa tabi olması gerekir. Çünkü kuvve halinde akledilir olan formlar maddi bir halde bulunur ve maddi formlar oluş ve bozuluşa tabidir. Ancak bu geçişi açıklamak için ikinci bir akıl ortaya koyarsak, İbn Ruşd bu yeni akılla ilgili olarak da aynı sorunun ortaya çıktığına işaret eder: Bu akıl herhangi bir bakımdan bilfiil midir, yoksa kendisi bilkuvve midir? Eğer bu ikinci akıl da bilkuvve ise, onu bilfiil hale getirecek başka bir akla ihtiyaç duyulacak ve üçüncü bir akıl ortaya çıkacaktır. Bu da sonsuz bir gerilemeye, yani her birinin kendisini bilfiilleştirmek için bir diğerine bağlı olduğu bir sonsuz akıllar zincirine yol açar ki bu mantıken imkansızdır. Bunu aşmak için İbn Ruşd, teorik akledilir formların kuvve halinde var olmak ve onları bilfiilleştirmek için başka bir akla ihtiyaç duymak yerine aklın kendi içinde bilfiil olarak var olması gerektiğini ileri sürer. İbn Ruşd, aklın bu formları bilfiil hale getirmek için haricî failere muhtaç olmak yerine teorik aklın akledilirleri bizatihi (kendinde) içermesi gerektiğini savunur. Bu, bilfiil aklın akledilirleri başka bir bilfiilleştirmeye ihtiyaç duymaksızın doğrudan içermesi gerektiği anlamına gelir.²⁵

²⁵ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs* 83 / *Epitome of The De Anima*, 36-37. Burada aklın akledilirleri bilfiillığe çıkarmasında yardımcı olan Faal Akıl gündeme gelmektedir. Bu noktada İbn Ruşd'te maddi aklın faal akıl ile ilişkisini inceleyen çalışmalar için, örneğin, bk. Deborah L. Black, "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 159-184. Bu makalesinde Black, İbn Ruşd'ün ittisal konusuna ilişkin en uygun ve kapsamlı açıklamalarının *De Anima* üzerine yazdığı *Büyük Şerh*'in üçüncü kitabındaki bulunduğunu ve onun ittisale ilişkin açıklamalarında iki temel motifin merkezi bir role sahip olduğunu tespit eder: (1) her hangi bir bilme fiilinde bilen ile bilinen nesnenin bir şekilde özdeşleştiğine ilişkin Aristotelesçi görüş ve (2) ittisal imkânının, tüm insanlar için tek ve ölümsüz bir aklın olduğuna ilişkin İbn Ruşd'e ait yaklaşımla ilişkilendirilmesi. Black'e göre ilk motif, ittisal doktrinini epistemolojik destek ayağını sağlarken, ikincisi ise onun metafiziksel destek ayağını sağlar. İbn Ruşd'te ittisal meselesinin çeşitli yönleriyle ele alındığı farklı çalışmalar için bk. Alfred L. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society* 86/2 (1966), 76-85; Alfred Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima," ed. G. Dahan, *Gersonide en son temps temps* (Louvain: Peeters, 1991), 235-51; Richard C. Taylor, "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83 (2004), 107-130; Richard C. Taylor, "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy," *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*. ed. Gerhard Endress, Rüdiger Arnzen ve J Thielmann Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2004: 289-309; Richard C. Taylor, "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God," *La Lumière de l'intellect. La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans Son Temps*, ed. Ahmad Hasnawi, (Leuven: Peeters Publishers, 2011) 391-404; Mehmet Ata Az, "İbn Ruşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri

Bu analizin sonunda İbn Ruşd, teorik akledilirlerin maddi formlarla belirli özellikleri paylaştıklarını ve bu nedenle kısmen oluş ve bozuluşa tabi olduklarını, aynı zamanda bozulmalarına mâni olan gayrı maddi bir forma sahip olduklarını gösterir. Yani, teorik akledilirler bir şekilde fiil halinde ayrıklı akledilirlerdir fakat bir taraftan da dış dünyadaki deneyimlerden yola çıkarak bilişsel yetilere anlamlar olarak aktarıldığından maddidirler. Dolayısıyla İbn Ruşd, bu akledilirlerin "kısmen geçici kısmen de kalıcı"²⁶ oldukları sonucuna varır.

İbn Ruşd teorik akledilirlerin kısmen oluş ve bozuluşa tabi kısmen de ölümsüz olduğunu gösterdikten sonra, oluş ve bozuluşa tabi herhangi bir şeyin maddeye sahip olması gerektiğinden, bu maddenin cevherinin ne olduğunun araştırılması gerektiğini belirtir.²⁷ Bu aşamadan sonra İbn Ruşd, Maddî Akıl teorisine ve onun akledilirlerle ilişkisine dair kavrayışını sunar ve akledilirlerin insanda ortaya çıkışına dair ne salt maddî ne de salt gayrı maddi bir açıklamayı kabul eder.

İbn Ruşd, teorik akledilirlerin ya da tümel kavramların zihinde önceden var olan varlıklar olmaktan ziyade üretilmiş olduklarını ileri sürerek başlar. Bu fikir, onun bilginin doğuştan gelen formların hatırlanması olduğu şeklindeki Platoncu görüşü reddettiğini yansıtır. Akledilirler üretildiklerine göre, onları ortaya çıkaran bir *isti'dâtın* onların oluşumundan önce gelmesi gerekir. İbn Ruşd, bunun ile nefsi akledilirlerle açık hale getiren bilkuvve bir durumu kasteder. Bu, tümel kavramları anlama yetisinin doğuştan olmadığını, hazırlayıcı bir durumun gerekliliğini gösterir.²⁸

Herhangi bir *isti'dât* ayrıklı olmayan bir şey olduğuna göre, İbn Ruşd onun bir öznedeki bulunduğu sonucu varır. Bu *isti'dâtın* öznesi bir cisim olamaz. Cismani formlar maddi olduğu ve akledilirler doğaları gereği gayrı maddi oldukları için maddi bir cisimde bulunamazlar. İbn Ruşd ayrıca bu *isti'dâtın* öznesinin, aklın kendisi de olamayacağını iddia eder. Çünkü Aristoteles'in kuvve halindeki bir şeyin bilfiil bu surete sahip olmaması gerektiği fikrini benimser. Dolayısıyla akıl, bu *isti'dâtın* öznesi olamaz çünkü akıl doğası gereği zaten onları içermesi gerekir ki bu da söz konusu *isti'dâtın* bilkuvve olması gerektiği fikriyle çelişir.²⁹ Ne cisim ne de akıl bu *isti'dâtın* öznesi olamayacağından, İbn Ruşd bu *isti'dâtın* öznesinin nefis olması gerektiği sonucuna varır:

“Durum böyle olduğuna göre, bu *isti'dâtın* öznesi zorunlu olarak bir nefistir. Ve nefsin kuvveleri arasında bu akledilirler için özne olmaya, tahayyulî suretlerden başka daha yakın bir şey yoktur, çünkü [akledilirlerin] sadece onlara bitişik (*murtebi*) olarak bulunduğu ve onların varlığıyla var oldukları ve yok olmalarıyla yok oldukları gösterilmiştir. Dolayısıyla

Bağlamında Değerlendirilmesi", *Beytulhikme International Journal of Philosophy* 9 (1) 2019, 13-38.

²⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 83 / *Epitome of The De Anima*, 37.

²⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 83 / *Epitome of The De Anima*, 37.

²⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

²⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

akledilirleri kabul etmek için tahayyulî suretlerde bulunan isti'dât, ilk maddi akıldır (*el-'aklu'l-heyûlânî'l-evvel*).³⁰

Burada İbn Ruşd, akledilir formların kabul edilmesi ve korunmasında çok önemli bir rol oynayan nefsin tahayyül gücüne atıfta bulunur. İbn Ruşd bu isti'dâtın öznesinin tahayyulî formlar olabileceği, çünkü tahayyül gücüne dayalı formların akledilirlerle bitişik (*murtebit*) olduğunu, yani akledilirlerin insan anlayışı bağlamında onlardan bağımsız olarak var olamayacağını düşünür. Akledilirlerin varlığı tahayyulî formların varlığına bağlıdır ve bu formlar yok olduğunda akledilirler de yok olur. Böylece İbn Ruşd, akledilirleri kabul eden tahayyulî formlardaki isti'dâtı insanın aklı idrakinin ilk aşaması olarak *ilk maddi akıl* olarak adlandırır.³¹

Fakat İbn Ruşd, tahayyulî formların akledilir formlarla (tümeller) aynı olduğu kabul edildiği durumda, aklın kendi kendini kabul ettiği sonucuna varmamız gerektiğini ileri sürerek bu düşüncenin mantıksal olarak tutarsız olduğu sonucuna varır. Çünkü hiçbir şey hem kabul edilen yer hem de kabul edilen nesne olamaz:

“Fakat bundan bir şeyin kendisini kabul edeceği sonucu çıkar, çünkü tahayyulî anlamların/formların (*el-me'nâ'l-muteheyyel*) kendileri akledilir anlamlar/formlardır. Bu nedenle açık olan şudur ki, kuvve halinde olan aklın başka bir şey olması zorunludur. Fakat bu şey nedir? -keşke bilseydim! Belki de -Aristoteles'in dediği gibi- kendinde bir şey olmayan (*leyse huve fi nefsihi şey'un*) tüm akledilirler için kuvve halinde bulunan bir cevherdir. Çünkü kendinde bir şey olsaydı, her şeyi akledemezdi, çünkü akıl bir kabuldür (veya akletme, alma fiildir) (*kabûlun*) ve hiçbir şey kendisini kabul edemez. Bu nedenle akledilirlerin doğasından açıkça anlaşılan şey, onların iki özneye bitişik olduğudur: Biri ezeli olandır ki, ona nispeti asli maddenin duyulur suretlere nispeti gibidir; ikincisi ise sanki bozulabilir/yok olabilir (*fâsidun*) olandır ve tahayyulî suretlerdir ki, bunlar bir açıdan özne, bir açıdan da hareket ettiricidir.”³²

Buna göre teorik kavrayışın gerçekleşebilmesi için aklın bilgi nesnelere farklı olması gerekir. Bu meseleyi çözmek için İbn Ruşd, Aristoteles'in aklın kuvve olarak “kendinde hiçbir şey olmayan tüm akledilirleri [kabul etme] kuvvesine sahip bir cevher” olduğu, yani tüm tümelleri kavrama potansiyeline sahip olduğu ancak kendi başına hiçbir şey olmadığı görüşüne başvurur. Başka bir deyişle, akıl boş bir levha, yani akledilir nesnelere etkileşime girene kadar belirli bir içeriğe veya forma sahip olmayan bir varlıktır. Aklın “kendinde bir şey olmadığı” fikri, eğer akıl zaten belirlenmiş bir şey olsaydı, bütün akledilirleri kabul edemeyeceği çünkü kendi formu ya da doğası tarafından sınırlandırılmış olacağını yansıtır. İbn Ruşd'e göre böyle bir akıl belirli bir içeriğe bağlı olmaksızın herhangi bir aklediliri kabul etme kapasitesine sahip saf bir bilkuvve olarak kalmalıdır. Bu saf

³⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

³¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

³² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86-87 / *Epitome of The De Anima*, 39.

bilkuvvelik, aklın tüm akledilirlere açık olabilmesi için belirli bir içerikten yoksun olması gerektiğine işaret eder. Bu isti'dât bilfiil bir şey olsaydı, zaten belirli suretlerle tanımlanmış olacağından yeni akledilirleri alma kabiliyeti sınırlı olurdu. Bu mülâhazaların sonucunda İbn Ruşd, akledilirlerin iki özneye bağlı olduğu fikrini ortaya atar. Birincisi, ilk maddeye benzettiği *ezeli bir öznedir*; tıpkı ilk maddenin maddi dünyadaki herhangi bir duyusal formu kabul ettiği gibi, herhangi bir formu alabilen saf bir bilkuvveliktir. Bu ezeli özne, akleden ve akledilirleri her zaman gerçekleştirebilen en yüksek akıl seviyesini temsil eden akıldır. İkinci özne ise bozuluşa tabi olan ve İbn Ruşd'ün hem özne hem de hareket ettirici olarak hareket ettiğini öne sürdüğü tahayyülî formlarla ilişkili olan maddi akıldır.

İbn Ruşd'ün maddi akla ilişkin görüşünden çıkarılabilecek sonuç, onun bedenden bağımsız olarak işleyen salt soyut ya da ilahi bir akıl olmadığıdır. Bu da bu aklın soyutlama sürecini sıkı bir şekilde insani tecrübeye ve dünyayla etkileşim alanına yerleştirir. İbn Ruşd, insanın akletme yetisinin akledilirleri nasıl elde ettiğine dair açıklamasında bu sürecin merkezine nefsi, özellikle de tahayyül gücünü yerleştirir. Tümel kavramları nasıl anladığımızı dair hem salt maddi hem de salt aklî bir açıklamayı reddeder, bunun yerine hayal gücüne dayanan maddi aklın kavrayışına vurgu yapar. Nitekim tartışmasının sonucunda vardığı sonucu şu şekilde ifade eder:

“Aristoteles'in, tahayyül gücünde bulunan ve akledilirleri kabul eden bu isti'dâtı, tabletin yazıyla birleşmesine ve bu isti'dâtın öznesi olan nefsi de tabletin menziline benzetmesinin nedeni budur. Ve deriz ki, bu isti'dât bilfiil bir şey olmadığından ve bir bedende de bulunmadığından, bundan çıkan sonuç, ondaki suretlerin üretimi sırasında ona herhangi bir infiâlin ilişmediğidir. O halde deriz ki, bu söylemden, bu akledilirlerde maddi bir kısım ve gayri maddi bir kısım olduğu gösterilmiştir.”³³

İbn Ruşd, Aristoteles'in nefsin akledilirleri kabul etme isti'dâtını yazılmayı bekleyen boş bir tablete benzetmesine atıfta bulunur. Bu benzetmede, tahayyül gücündeki isti'dât tablete benzetilir ve yazı da akledilirleri ya da külli suretleri temsil eder. Boş tablet, insan aklının bilgiyi alma ve anlama konusundaki potansiyelini sembolize ederken, yazı ise bilfiil bilgiyi, yani zihne kazınan akledilirleri ifade eder. Buna göre insanın akletme yetisi, akledilirler tarafından bilfiil hale getirilinceye kadar bilginin pasif bir alıcısıdır. İnsan nefsi, duyusal tecrübe ile aklî soyutlama arasında bir aracı görevi gören tahayyül gücü aracılığıyla bu tümel formları kabul etme ve İbn Ruşd ayrıca akledilirlerin kabul edilmesinin bedende herhangi bir fiziksel etkilenim ya da değişim içermediğini ileri sürer. Bu, aklın ve anlama sürecinin gayri maddi yönünü vurgulaması bakımından önemlidir. Her ne kadar tahayyül gücü duyusal tecrübeler ve bedene bağlı olsa da akledilirlerin bilfiil kavranması gayri maddidir.

³³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 88 / *Epitome of The De Anima*, 40-41.

Sonuç


İbn Ruşd'ün maddi bedenlerde var olan insanların akledilir, maddi olmayan nesnelere nasıl kavrayabileceğine ilişkin meseleyi şu şekilde çözümlediğini söyleyebiliriz: Tahayyulî formlar, aklî soyutlamanın temeli olarak hizmet eden duyuşal tecrübenin ürünleridir. Kendi başlarına tamamen aklî olmasalar da kavrama sürecinde önemli bir rol oynarlar ve maddi dünya ile akıl arasında aracı görevi görürler. Bu iki özne arasındaki karşıtlık; ezeli, yok oluşa tabi olmayan akıl ile yok olan tahayyulî formlar, insan aklının ikili yönüne işaret eder. İnsan, dünyayla etkileşiminde tahayyulî formlara dayanmak zorundadır, ama aynı zamanda akılsal şeyleri soyutlamak ve işlemek için ezeli, maddi olmayan bir yöne de ihtiyaç duyar. Bu, İbn Ruşd'ün söz konusu *Telhîs*'indeki epistemolojisinde maddi dünyanın ve duyuşal tecrübenin önemini pekiştirmektedir. Yani İbn Ruşd'ün insanın akletme yetisini salt ilahi ya da ayırık bir varlıktan ziyade dünyayla etkileşim yoluyla ortaya çıkan bir şey olarak konumlandırır. Sonuç olarak İbn Ruşd, akledilirlerin hem maddi hem de gayri maddi bir yönü olduğu sonuca varır. Maddi kısım, duyuşal tecrübeye dayanan ve aklî soyutlama için bir tür hammadde sağlayan tahayyül gücünün rolünü kapsar. Tahayyüle dayanan formlar, duyuşal verilerden kaynaklandıkları için maddi dünyayla yakından bağlantılıdır. Ancak akledilirlerin maddi olmayan kısmı, aklın bu duyuşal tecrübelerden soyutladığı içeriktir ki soyutlandıktan sonra, akledilirler artık belirli maddi nesnelere bağlı değildir, ancak tümel kavramlar olarak var olurlar.

Kaynakça | References


- Aristoteles. *De anima*. Çev. Hicks, R. D. Cambridge: Cambridge University Press. 1907.
- Az, Mehmet Ata. "İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Beytulhikme International Journal of Philosophy* 9 (1) 2019, 13-38.
- Black, Deborah L. "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes". *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 159-184.
- Blaustein, Michael A. *Averroes On The Imagination And The Intellect*. Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi, 1984.
- Davidson, Herbert Alan. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Davidson, Herbert Alan. "The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima". *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997).
- Glasner, Ruth. "Review of Averroes. Middle Commentary on Aristotle's *De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction, Alfred L. Ivry". *Aestimatio* 1 (2004), 57-61.
- Har, Ahmed M el-. *Ibn Rushd's (averroes') Doctrine of the Agent Intellect*. Saint Lous: Saint Louis University, Doktora Tezi 1982.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Epitome of The De Anima*. Çev. D. L. Black. Toronto: University of Toronto, 2009.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Telhîs Kitâbu'n-nefs*. Thk. F. el-Ahvâni. Mısır: Mektebet el-Nahdah el-Misriye, 1950.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart. Boston: Mediaeval Academy of America, 1953.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Çev. R. C. Taylor. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Middle Commentary on the De Anima". *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (SIEPM) Helsinki 24-29 August 1987*, ed. Reijo Tyorinoja (Helsinki: Yliopistopaino, 1990) 3, 79-86.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima". *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), 75-92.
- Ivry, Alfred L. "Response [to Davidson (1997)]". *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997) 153-155.
- Ivry, Alfred L. "The Arabic Text of Aristotle's *De Anima* and Its Translator". *Oriens* 36 (2001) 59-77.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Three Commentaries on De anima". *Averroes and the Aristotelian Tradition*. ed. Gerhard Endress & Jan A. Aertsen (Leiden: Brill, 1999), 199-216.
- Ivry, Alfred L. "Averroes on Intellection and Conjunction". *Journal of the American Oriental*


- Society* 86/2 (1966), 76-85.
- Ivry, Alfred L. "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the *De Anima*". ed. G. Dahan, *Gersonide en son temps temps* (Louvain: Peeters, 1991), 235-51.
- Ogden, Stephen R. "Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 1/0 (17 Ekim 2020), 429-454.
- Ogden, Stephen R. "On a Possible Argument for Averroes's Single Separate Intellect". *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4/1 (2016), 27-63.
- Ogden, Stephen R. *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Taylor, Richard C. "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83 (2004), 107-130.
- Taylor, Richard C. "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy". *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*. ed. Gerhard Endress, Rüdiger Arnzen ve J Thielmann Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2004: 289-309.
- Taylor, Richard C. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God". *La Lumière de l'intellect La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans Son Temps*, ed. Ahmad Hasnawi. 391-404. Leuven: Peeters Publishers, 2011.
- Taylor, Richard C., "Textual and Philosophical Issues in Averroes' Long Commentary on the *De Anima* of Aristotle". *Philosophy Faculty Research and Publications* (2012), 267-287.

Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvuru Bağlamında Bir Tarihselcilik Değerlendirmesi


Battal Gazi ŞAHAN |  0000-0003-1220-4943 | bagasah@yahoo.co.uk

Öğretim Görevlisi | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Balıkesir, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Muhammet ÇELİK |  0000-0003-0222-9784 | mcelik@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Öz

Modern döneme Batı karşısında aldığı mağlubiyetlerle giren İslâm dünyası, hayatın tüm alanlarında ciddi krizlerle karşı karşıya kalmıştı. Başlangıçta siyasi-askeri ve sosyo-ekonomik bir nitelikte tezahür eden bu krizler mağlubiyet psikolojisinin de etkisiyle bazı Müslümanları kendi asıllarını sorgulamaya kadar varan entelektüel bir krizin içerisine düşürmüştü. Bunun neticesinde de sorunların çözümü sadedinde geleneksel İslâm anlayışının yeniden yorumlanıp anlaşılması ortak paydasında buluşan ve yeni yaklaşımlar içeren modern akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan biri de İslâm'da tarihselcilik düşüncesidir. Batı'da kendine has tarihsel şartlarda ortaya çıkan tarihselciliğin tarihi anlama biçimi olarak kökleri ilk çağa kadar götürülebilse de bugünkü formuna yakın şekliyle aydınlanma devrinde aklın mutlak hakimiyetine ve dönemin ilerlemeci tarih anlayışına tepki olarak ortaya çıkan, felsefi boyutuyla beraber ideolojik yönü de olan, beşerî olgu ve metinleri anlamaya yönelik bir yaklaşım olduğu söylenebilir. İslâm dünyasına gelindiğinde ise söz konusu yaklaşım genel olarak, üzerinde ittifak edilmiş bazı dînî ahkâmın tarihsel olduğunu bu sebeple de modern dönemin şartlarına göre değiştirilmesi gerektiğini ön gören ve bu çerçevede Kur'an'ın tarihselci bir perspektif üzerinden okunması lüzumunu öne süren bir anlama metodu olarak amelî hükümlere dair değerlendirmeleriyle ön plana çıkmıştır. Bu yönüyle akademi dünyasında çoğunlukla tefsir kürsülerinde ele alınan bir düşünce olmuştur. Ancak kendi tutarlığı açısından tarihselci bir yaklaşımın, amelî sahada yapılmasını teklif ettiği büyük çaplı değişikliklerle ilgili olarak dindeki bazı temel tasavvurların yeniden belirlenmesini de içeren teorik bir zemini inşâ etmesi akademik bir gerekliliktir. Bu gerekliliğe binaen tarihselci düşüncüyü savunanlar içinde, yukarıda zikredilen amelî boyutun ötesine geçenler olmuştur. Onlar için tarihselci düşünce, muamelat alanına tealluk eden ahkâmın da ötesinde bir kapsayıcılığı haizdir. Bazısı için Kur'an, Hz. Peygamber'in sözü olarak telakki edilirken bir kısım temel mesajlar hariç tamamen tarihsel olarak görülmüş, diğer bir kısım tarihselciler de tarihsel olanın alanını Allah'ı ve sıfatlarını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Ne var ki meselenin daha

çok kelâm ilmini ilgilendiren bu boyutu yeterince ele alınmamıştır. Dinin inanç noktasındaki hassasiyeti ve temel dinamikleri göz önünde tutulduğunda, amelî boyuttan ziyade, bahsi geçen teorik boyutunun arz ettiği önem ve tartışılmasının gerekliliği izahtan varestedir. Dolayısıyla bu çalışmada tarihselci düşünce, Hasan Hanefî üzerinden ilâh tasavvuru gibi dinin temel meselelerindeki boyutuyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede nitel ve analitik yöntemin tatbik edileceği makalede, konunun tanıtım ve öneminin konu edildiği giriş bölümünün ardından batıda ve İslâm dünyasında neşvünemâ bulan tarihselci düşünceler ele alınacak, sonrasında ise Hasan Hanefî'nin tarihselci yaklaşımı ile beraber ilâh tasavvuru ortaya konarak bu ikisi arasındaki ilişki ve bu ilişkinin metodolojik tutarlılığı değerlendirmeye tabi tutulacak ve son bölümde ise tarihselcilik bağlamında bir kavramsallaştırma teklifi sunulacaktır. Çalışma bazı görüş ve önerilerin yer aldığı sonuç bölümü ile de nihayete erdirilecektir.

Anahtar Kelimeler


Kelâm, İslâm, Tarihselcilik, Hasan Hanefî, Teodeizm.

Atıf Bilgisi


Şahan, Battal Gazi – Çelik, Muhammet. “Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvuru Bağlamında Bir Tarihselcilik Değerlendirmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 818-857. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.17>


Geliş Tarihi	26.09.2024
Kabul Tarihi	16.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, yazarın Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan “Modernist Tarihselci Düşüncenin Kelâmî Yönü: Analitik ve Eleştirel Bir Değerlendirme” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
Yazar Katkı Düzeyleri	BGŞ: Araştırma, literatür tarama, tasarım, yazım, revizyon. MÇ: Revizyon.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Assessment of Historicism in the Context of Hasan Hanafi's Concept of God


Battal Gazi ŞAHAN |  0000-0003-1220-4943 | bagasah@yahoo.co.uk

Öğretim Görevlisi | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Balıkesir, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Muhammet ÇELİK |  0000-0003-0222-9784 | mcelik@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Abstract

The Islamic world, which entered the modern era with defeats against the West, faced serious crises in all areas of life. Initially manifested in a political-military and socio-economic nature, these crises, also influenced by the psychology of defeat, plunged some Muslims into an intellectual crisis that led them to question their own origins. As a result, modern movements emerged that found common ground in reinterpreting the traditional understanding of Islam as a solution to problems. One of these movements is the thought of historicism in Islam. Although the roots of historicism, which emerged in the West under its own historical conditions, can be traced back to the ancient era as a way of understanding history, it can be said that in its form close to today's form, it emerged as a reaction to the absolute dominance of reason and the progressive understanding of history during the period of Enlightenment with its both a philosophical dimension and an ideological dimension, and that it was a method aimed at understanding human facts and texts. When it comes to the Islamic world, the approach in question has generally come to the fore with its evaluations of practical rulings as a method of understanding that assumes that some agreed religious provisions are historical and therefore need to be changed according to the conditions of the modern era and that the Quran should be read from a historicist perspective within this framework. In this respect, it has been a thought mostly addressed in the tafsir departments in the academic world. However, in terms of its own consistency, it is an academic necessity for a historicist approach to establish a theoretical ground that includes the re-determination of some basic concepts in religion in relation to the large-scale changes it proposes to make in the practical field. Indeed, among those who defend the historicist thought, there have been those who have gone beyond the practical dimension mentioned above. For them, historicist thought has a comprehensiveness beyond the rulings that concern the field of practical rulings. While for some, the Quran is perceived as the word of the Prophet, it has been seen as completely historical except for some basic messages, while other historicists have expanded the field of the historicism to

include God and His attributes. However, this dimension of the issue, which mostly concerns the science of theology, has not been sufficiently addressed. When the sensitivity and basic dynamics of religion in terms of belief are taken into consideration, the importance and necessity of discussing the theoretical dimension in question, rather than the practical dimension that is the subject of more discussion, goes without saying. Therefore, in this study, historicist thought will be tried to be presented with its dimension in fundamental issues of religion such as the conception of God through Hasan Hanafi. In this context, the article, where the qualitative and analytical method will be applied, will discuss the historicist thoughts that have developed in the West and the Islamic world after the introduction section, which will introduce and address the importance of the subject, and then the historicist approach of Hasan Hanafi together with the concept of god will be presented, and the relationship between these two and the methodological consistency of this relationship will be evaluated, and in the last section, a conceptualization proposal will be presented in the context of historicism. The study will be concluded with the conclusion section, which includes some opinions and suggestions.

Keywords

Theology, Islam, Historicism, Hasan Hanafi, Theodeism.

Citation

Şahan, Battal Gazi – Çelik, Muhammet. "An Assessment of Historicism in the Context of Hasan Hanafi's Concept of God". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 818-857. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.17>

Date of Submission	26.09.2024
Date of Acceptance	16.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Article Information	This article is produced from the author's doctoral thesis titled "The Theological Aspect of Modernist Historicist Thought: An Analytical and Critical Evaluation", which is ongoing at the Fatih Sultan Mehmet University Graduate Education Institute.
Author Contribution Levels	BGŞ: Research, literature review, writing, revision. MC: Revision
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Son birkaç asırda Batı karşısında alınan mağlubiyetler sebebiyle modern dönemin Müslümanları inandıkları değerlerin hilafına başka bir medeniyet tarafından tesis edilmiş olan bir hayata doğmuşlardır. Müslümanların tarihsel tecrübesinde karşılığı bulunmayan bu modern hayat, sosyal ve kültürel yaşamı domine eden form ve uygulamalarıyla iman, amel ve ahlaka taalluk eden birçok meselede Müslümanları kendilerini sorgulamalarına sebebiyet vermiştir.

Modern hayatı inşâ eden Batı medeniyeti, bu hayatın sürekliliğini sağlamak adına teorik/felsefî ve pratik/siyasî tedbirleri almayı ihmal etmemiştir. Bu sürekliliğin teorik zemininin inşâsında ortaya konulan farklı tarih tasavvurları önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede ilerlemeci tarih anlayışı Batı medeniyetinin geldiği noktayı ilmî ve medenî anlamda insanlığın ulaşmış olduğu zirve olarak arz etmiş, geçmişte olanın geçmişte kaldığını, bugünün dünyasına yön verebilecek bir potansiyeli olmadığını öngörmüştür.

Mezkûr sürekliliği sağlamanın alternatif vesilelerinden biri de, tarihselci düşünceye temel karakterini veren rölativist felsefedir. Modern Avrupa'ya özellikle son dönemlerde hâkim olduğunu söyleyebileceğimiz bu bakış açısına göre, hakikat keşfedilen bir şey değil insan tarafından icad edilmesi gereken bir şeydir.¹ Başka bir ifadeyle hakikat insana içkindir, insanın düşüncesinden bağımsız bir varlığı yoktur; dolayısıyla her bir ferdin kendine has hakikatleri vardır.² Mikro düzeyde, hakikati ferdî bir düzeye indirgeyen bu hakikat anlayışı, makro düzeyde, tarihselci düşünce ile ifadesini bulmaktadır.³ Bu çerçevede tarih üstü, bütün zamanlar için geçerli değerler ve hakikatler yoktur; her farklı tarihselliğin kendine has değerleri ve hakikatleri vardır. Bunlar da tarihin her döneminde tarihi şartlara göre yeniden inşâ edilir.

Bu felsefî, teorik vesilelerin ilkiyle batı medeniyeti, diğer medeniyetleri halihazırda yaşadığı tarihselliğin dışına itiyor, ikincisiyle de onları göreceli hakikatleriyle baş başa bırakıp kendi tarihselliklerine hapsediyordu.⁴ Her iki durumda da muhtemel alternatiflerini elemiş, bulunduğu noktayı da entelektüel olarak meşrulaştırmış oluyordu. Böyle bir vasatta tarihin yönünü belirleme ve aşkınlık iddiasında olan din ise en iyi haliyle, Schleiermacher'ın yaklaşımıyla, kişinin mutlaka karşılaştığında kendisinin yaşadığı birtakım tecrübelerden ibaret olarak görülmekle beşerileştiriliyordu.⁵

¹ Tahsin Görgün, *Tarihselcilik* (İstanbul: Tire Kitap, 2022), 87-88.

² Richard Rotry, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker- Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 23.

³ Leo Strauss, *Historicism and Modern Relativism* (Chicago: Estate of Leo Strauss, 2016), 2-7.

⁴ Görgün, *Tarihselcilik*, 88-91.

⁵ Cenan Kuvancı, "Friedrich Schlegel'e Göre Din", *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 114-115.

Müslümanlar ise çok yönlü bir krizle karşı karşıya kaldıkları bu ortamda siyâsî, sosyal, ilmî ve dinî bağlamda bu krizden çıkmanın yol ve yöntemlerini aramaya başlamışlardı. Ekonomik, siyâsî ve askerî alanda bariz bir şekilde artarak kendisini gösteren mağlubiyet ortamı ve bu durumdan kurtulma arzusu Müslümanları küllî olarak kendilerini sorgulama sürecine sokmuş din de bundan nasibini almıştır. Bu çok yönlü krizin merkezinde dinî anlayış ve yaşayış tarzının olduğunu düşünen Müslüman sayısı az değildi. Bu çerçevede dinî saha, nasların değerlendirilmesinde klasik anlayıştan uzaklaşma ortak paydasında buluşan birçok yeni okuma ve anlama biçimi ile karşı karşıya kalmıştı. Kökleri itibarıyla Batı medeniyeti içerisinde vücut bulmuş olan tarihselci düşünce de Müslüman savunucuları tarafından bu krizden çıkma gayesine matuf olarak İslâm dünyasına ithal edilmişti.

Müslümanların kendilerini sorgulamalarında, yaşanan mağlubiyet psikolojisinin belli bir seviyede etkisi olmakla beraber, Müslümanlara karşı gücü eline geçirmiş olan ve Müslümanların bir kısmı tarafından örnek alınan batının, ulaştığı noktaya gelene kadar, kendi tarihi süreci içerisinde dinle ilgili takınmış olduğu tavrın ve bu çerçevede oluşmuş olan dine karşı mesafeli duran bakış açısının da önemli bir etkisinin olduğu söylenmelidir. Aslında, Batının farklı bir din ile ilgili tecrübe ettiği ve belli bir tarihsel zaman, mekân ve bağlamın ürünü olan bu sürecin yerelliği ve tarihselliği en başta tarihselci bakış açısı tarafından teslim edilmeliydi. Ancak, başka bir tarihsel zaman, mekân ve bağlamın dinamikleri o tarihsellik için "gelişme" sebebi olurken aynı dinamiklerin farklı bir tarihsellik için "yıkım" sebebi olabileceği ihtimali bu düşüncenin İslâm dünyasına ithal edilmesine engel olmamıştı.

Kavram olarak İslâm kültür havzasının dışında doğmuş olan tarihselciliğin, tarihi anlama biçimi olarak kökleri Eski Yunan'a kadar uzanan felsefi bir gelenekten geldiği söylenebilir de, bugünkü formuna yakın şekliyle aydınlanma devrinde, Hristiyanlığı koruyabilmek adına aklın mutlak hakimiyetine ve dönemin ilerlemeci tarih anlayışına tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

İslâm dünyasına geldiğimizde ise, Müslüman entelijansiya içerisinde tarihselcilik akımına müntesip olanların tarihselciliğe dair anlayışlarında bir tefavüt göze çarpmaktadır. Bu çeşitlilikten dolayı her bir anlayışın özelliklerini içerecek şekilde efradını câmî ağıyârını mâni bir tarifi yapılamasa da, tarihselciliğin zâtîyyatından kabul edilebilecek asgari müşterekler kullanılarak genel bir tanımın yapılması mümkündür. Bu bağlamda tarihselciliğin zâtîyyatı, Kuran'ın doğru anlaşılması için ilk ve direkt muhataplarının anlayışlarına dönmenin gerekliliği, onların anladıklarının dışında bir şeyin kastedilemeyeceği ve o dönemin anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıkan ahkâmın da formu itibarıyla o döneme has, yerel olması, ilkesel anlamda normu itibarıyla da sonraki dönemlere ve başka kültürlerle hitap etmesi, bu yönüyle evrensel olması düşüncesi olarak belirlenebilir.⁶

⁶ Mustafa Öztürk, *Kuran ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 16.

Batı'da beşer ürünü olarak görülen tarihi olguları ve metinleri anlama yöntemi olarak kabul edilebilecek tarihselcilik⁷, özde Kur'ân'ı ve genelde dinî kaynakları anlama metodu olarak İslâm dünyasına intikal etti(rildi)ğinde yaşanan doku uyumsuzluğu, tarihselciler nezdinde temel meselelere dair yapısal bir takım yeni değerlendirmeleri ve teklifleri de beraberinde getirdi. Zira metodun uygulanacağı kaynaklar, başta Kur'ân olmak üzere, beşerî kaynaklar değillerdi ve tarihselciler ortaya çıkana kadar kabul görmüş İslâm anlayışı çerçevesinde öyle de görülmüyorlardı.

Beşerî olanı yorumlamaya ve anlamaya mâtuf bir metot olan tarihselci düşünce, farklı bir boyuta aktarılarak ilâhî bir kelâma uygulanmak istendiğinde iki şeyden birinin olması kaçınılmazdır; ya beşerî durumlara has olan yöntemin kendisi değiştirilmelidir, dolayısıyla bu durumda tarihselciliğin dışına çıkılıp başka bir yöntemden bahsedilmek durumunda kalınacaktır ya da tarihselci yaklaşımın araştırma konusu olan obje ilâhî olmaktan çıkarılıp beşerî düzeye indirgenmelidir. İkinci durum tercih edildiğinde, söz konusu obje Allah'ın kelâmı olması itibarıyla, tutarlı bir tarihselci yaklaşım doğal olarak kelâma ve kelâmın tarafları olan Allah ve peygambere dair tasavvurlarda köklü bir değişikliği gerektirecektir. Kelâma dair algının değişmesi durumunda kelâmın gönderildiği peygamber tasavvuru ve kelâmın sahibi olan ilâh tasavvurunda da değişikliğin olması kaçınılmazdır. Bu yönüyle bakıldığında, tarihselci düşünce, aslında öncelikli olarak kelâmî sahada değerlendirilmesi gereken bir düşünce olarak öne çıkmaktadır. Ancak kutsal metinleri anlama metodu ya da

⁷ Bu noktada Batı'da Kitab-ı Mukaddes'in tarihi süreçteki serencamına dikkat çekmek bu ifadelerin daha net bir şekilde anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Rönesansla başlayan, Reformasyon, Aydınlanma ve özellikle Post-Aydınlanma ile devam eden süreçte Batı'daki Kitab-ı Mukaddes algısı köklü bir değişime uğramıştır. İlahî bir metin olarak değerlendirilen Kitab-ı Mukaddes bahsi geçen sürecin akabinde eleştirel okumalara muhatap olmuş ve beşerî bir düzlemde değerlendirilmeye başlamıştır. Bu çerçevede Kitab-ı Mukaddes'e yönelik yapılan eleştirel çalışmalar, kutsal metin ile okur ya da Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, dikeylik boyuttan yatay bir boyuta taşınarak tarihe indirgenmesi ve tarih içerisinde yeniden kurgulanması motivasyonu ile hareket etmişlerdir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa teosentrik dünya görüşünden antroposentrik bir yaklaşıma geçilerek modern kültürün yeni sistemi içinde metin yeniden ele alınmıştır. Bunun neticesinde kutsal metnin tabiatı, ona otorite sağlayan dogmatik teoloji zemini ve kutsal metni yorumlamayı görev edinen kurumsal kilise yapısı büyük değişikliğe uğramıştır. Değişen bu vasatta Kitab-ı Mukaddes, "kutsal metin" (scripture) olarak önemini önemli ölçüde kaybetmiştir. Bunun yerine daha çok "edebi metin" (literary text), "tarihsel belge" (historical document) veya "antik klasik" (ancient classic) olarak önem kazanmıştır. Görgün, *Tarihselcilik*, 167; Asim Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 119-121; a. mlf., "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme", *Milel ve Nihal* 16/2 (2009), 306-309. Daha geniş bilgi için bkz. a. mlf., *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017).

bazı fikhî ahkâmın değişmesini teklif eden fikhî mülahazalar içeren bir düşünce tarzı olarak görülerek ağırlıklı olarak tefsir ya da fıkıh gibi alanlarda ele alınagelmıştır.⁸

Nitekim tarihselci düşünce İslâm dünyasına aktarıldığında bu düşüncenin bazı temsilcileri, yöntemin beşerî karakterinden dolayı, yöntemsel tutarlılığın bir gereği olarak muâmelâta ve ukûbâta dair ahkâmıla ilgili değerlendirmelerle sınırlı kalmayıp metni/sözü anlama gayretinin ötesine geçerek metnin/sözün mahiyetiyle, sahibiyile ve sahibinin vasıflarıyla ilgili değerlendirmeler yapma yoluna gitmişlerdi. Bu noktada tarihselciler tarafından kelâm ilminin alanına girecek olan en temel yapısal değerlendirmelerden biri Allah'ın kelâmı Kur'ân üzerinde yapılmıştır. Farklı bir peygamber tasavvurunu da içeren bu değerlendirme Allah'ın peygamberin zihni vasıtasıyla tarihe müdahale ettiği, Kur'ân'ın lafzının değil, lafzın arkasındaki ruhun ve ilkelerin vahiy olduğunu ifade ediyordu.⁹ Bazı tarihselciler ise kelâmın bir kısmının Allah'a ait olduğunu bir kısmının ise beşerî olduğunu; yaşadığı tarihin bir parçası olarak yetişmiş olan peygambere ait olduğunu teklif ediyor, hatta Kur'ân'ı, bir kısım temel mesajlar hariç tamamen tarihsel olarak görüyordu.¹⁰ Diğer bir kısım tarihselciler de tarihsel olanın alanını Allah'ı ve sıfatlarını da içine alacak şekilde genişletmiştir.

Tarihselci düşünce içerisinde radikal olarak değerlendirilen bu son bakış açısı bu araştırma tarafından tarihselci düşünce sistematığı içerisinde felsefî temelleri ile uyumu bakımından iç tutarlılığı en fazla ön plana çıkan görüş olarak değerlendirilmektedir. Hasan Hanefî'de daha net bir şekilde belirgin olan bu bakış açısı tarihselliğin sadece muâmelât ve ukûbât gibi bir kısım ahkâmın özelliği olmadığı, vahyedilmiş metinlerin tamamının bu özellikte olduğu, daha temelde ise Allah hakkındaki tasavvurların da tarihsel ve insan kaynaklı olduğu, hangi tarihte, insanlar nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa öyle bir Allah tasavvur ettikleri düşüncesini içermektedir.¹¹

⁸ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 4; Mustafa Öztürk, "Tarihselcilik ve Fazlurrahman", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 198-199. Mustafa Dönmez, *Dinî Çeşitlilik Tasnifine Yeni Bir Bakış: Tarihselcilik ve Ehlî Fetret Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 50; Şengül Toprak, *Tarihselcilik Tartışmaları Bağlamında Halku'l-Kur'an* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 3; Ceyda Tanrıtanır Akbulut, *Fazlurrahman Modernizm ve Tarihselcilik* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 41; Ayrıca bkz. Hamdullah Bayram Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Açısından Tarihselci Yaklaşım* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, 2003); Hidayet Zertürk, *Ahkâm Ayetleri ve Tarihselcilik* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity* (London: The University of Chicago Press, 1982), 5.

¹⁰ Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Rihle Kitap, 2018), 23-24.

¹¹ Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslami İlimler* 1/2 (2006), 91-92; a.mlf., *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Baskı, 2015) 269-276; Ayrıca bkz. Hasan Hanefî, "Teoloji

Sadece bir takım zahiri ahkâmın değişmesi teklifiyle sınırlı olmadığı değerlendirilen tarihselci düşüncenin, bazı temel meselelerde köklü bir tasavvur değişimi içeren bir paradigma dönüşümünü ifade ettiğini ortaya koymak üzere makalenin aşağıdaki satırlarında tarihselciliğin ortaya çıkış süreci ve dini anlamada bir yöntem olarak İslâm dünyasına intikali arz edildikten sonra Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru ve bu tasavvurun tarihselci düşünce ile ilişkisi değerlendirilecektir.

1. Tarihselcilik Düşüncesinin Doğuşu

Metodolojik bir yaklaşım olarak tarihselciliğin gelişim sağladığı en önemli zaman dilimi 17. ve 18. asırlar olmuştur. Zira söz konusu dönem özellikle batı kültür havzasındaki teknolojik ilerlemeye paralel olarak muhtelif ilim dallarının ortaya çıktığı bir dönemdir ve bu gelişme yöntem ve içerik olarak sosyal bilimlerin yoğun bir şekilde tartışılmasına sebebiyet vermiştir.¹² Şüphesiz bu tartışmaların odağında tarih ve tarih bilimi yer almıştır. Bunun sebebi ise önceleri bir bilim alanı olarak kabul edilmeyen tarihin bu dönemde bilimsel bir alan olarak varlık kazanmaya başlamış olması fakat bunu doğa bilimlerinin yöntemini kullanarak gerçekleştirmek istemesidir. Diğer taraftan tarihin bilimsel niteliğine dair Fransız ve İngiliz aydınlanmacı filozoflar tarafından ortaya atılan bu iddia, tarihsel bir varlık alanı içinde ortaya çıkan insani tecrübeyi zaman, mekân, karakter, tecrübe, değişim ve yönelim gibi onu kendine özgü kılan şartlarını yok sayıp ezeli/ebedî ve değişimden uzak olan bir pozisyona yerleştirdiği için özellikle 19. asır Alman filozofları tarafından tepkiyle karşılanmış ve neticede bu tepkiler mezkur dönemin Almanya'sında yeni bir tarih vizyonunun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹³

Aslında tarihle alakalı 19. asır Almanya'sında ortaya çıkan bu vizyon 18. asırda yine Alman bir filozof olan Johann Gottfried Herder tarafından oluşturulmaya başlanmıştır.¹⁴ Collingwood'un ifadesine göre bu filozof tarih felsefesi bağlamında Aydınlanmayı, daha doğrusu Fransız aydınlanmasını eleştiren ilk filozoftur ve onun bu eleştirileri 19. asırda tarihin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır.¹⁵ Herder'in tarih hakkındaki düşüncelerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre yeryüzü halkı çeşitli ırklardan oluşmaktadır ve her ırk kendi coğrafi çevresiyle yakından ilişkili olan farklı zihinsel ve fiziksel özelliklere sahiptir. Bu özellikler her ırkı algılama ve tanımlama yönünden birbirlerine göre farklı kıldığından tarihsel olaylar ırksal bir nitelik arz etmekte ve ancak o

mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1978), 511-517.

¹² Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev. Bahaaddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4.

¹³ Bkz. Paul Hamilton, *Historicism* (e-Library: Taylor and Francis, 2005), 2.

¹⁴ Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013), 103.

¹⁵ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 95-99.

ırkın tecrübesini inşâ eden bir defalık olaylar olmaktadır. Dolayısıyla tarih, onu inşâ eden olaylar bakımından, doğada olduğu gibi genel yasalara tâbi kılınmaz.¹⁶ Herder'in tarihle ilgili aynı zamanda felsefe-tarih karşıtlığını aşmayı amaçlayan bu yaklaşımı kendi döneminde doğa bilimlerine göre tarih biliminin mahiyetinin farklı oluşuna dair büyük bir metodolojik tartışmaya sebebiyet vermiştir. Neticede bu tartışmalar beşerî bilimlerin kurgulanması ve bu bilimlere ait yasaların kavranması noktasında anlama yöntemini benimseyen ve daha sonra onu "tarihselcilik" adı altında metodolojik bir prensip haline getiren Alman filozof Dilthey'e bir ilham kaynağı olmuştur.

2. Wilhelm Dilthey ve Tarihselcilik Düşüncesi

Alman Tarih Okulu'nun önemli temsilcilerinden bir tanesi de Wilhelm Dilthey'dir. Dilthey iyi bir tarihçi ve biyografi yazarı olmasının yanında¹⁷ tinsellik ve tarihsellik kavramları etrafında ortaya koyduğu çalışmalarla günümüze kadar devam eden felsefî düşünceler üzerinde büyük etkiler bırakmış önemli bir düşünürdür.¹⁸ Şüphesiz Dilthey'in en büyük sorunsal olarak ele aldığı husus tarihî bilginin niteliği hususudur. Bunun sebebi ise kendine has nitelikleri bulunan bu bilgi türünün Herder gibi bazı filozoflar hariç aydınlanma ve sonraki dönem düşünürleri tarafından yok sayılması ya da yöntemsel olarak doğa bilim alanına mahkûm edilmesidir.¹⁹ İşte bu sebeple Dilthey *theoria-empeiria* karşıtlığına yönelmiş ve tarihsel-beşerî alanın bilgi teorisini oluşturmak için büyük bir eleştiri süreci başlatmıştır.²⁰ Bu eleştirinin temel çerçevesi şu şekildedir: İnsan doğa bilim alanında olduğu gibi sadece akılla tanımlanacak bir varlık değildir. Zira aynı zamanda o çeşitli biçimleriyle tezahür eden bir toplumsallığa sahiptir ve bu toplumsallık farklı zaman ve mekanlarda kendi şartlarıyla varlık kazandığından tarihsel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla tarih içerisinde varlık kazanmış insani olgu ve olayları anlamak ancak her bir olgu ve olayı kendi zaman ve mekan şartlarıyla kavramayı sağlayacak bir metodolojiyle mümkün olabilecektir ki bu metodoloji doğa bilimlerinin hilafına özne, nesne ve tarihsel malzeme etrafında şekillenen anlama metodolojisidir.²¹

Dilthey'in üzerinde durduğu en önemli meselelerden bir tanesi insanın bütünlüğü meselesidir. Bunun sebebi ise o güne kadar insanı tanıtmaya çalışan tüm teorilerin onu tarihsel kimliğinden soyutlayarak sadece akıl olarak görmeye çalışmasıdır. Oysa insan sadece akıldan ibaret bir varlık değildir. Bunun yanında o, kendine has inançları bulunan,

¹⁶ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), 58.

¹⁷ Patrick Gardiner, *Theories of History* (New York: The Free Press London, 1969), 211.

¹⁸ Nermi Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi* 3/3 (1957), 137.

¹⁹ Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 27.

²⁰ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012), 74.

²¹ David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 119.

bazı şeyleri isteyip diğer bazılarını istemeyen, değerler üreten, kendisi ve içinde bulunduğu toplumla alakalı birtakım tasarımlar geliştiren vb pek çok öznel niteliklere sahiptir. Akıl da onun bu pek çok niteliğinden bir tanesidir. Diğer taraftan insan kendisi gibi öznel niteliklere sahip bulunan pek çok bireyin yer aldığı bir toplumsallık içerisinde yaşamaktadır. Öyle ki bu toplumsallık bazen uzlaşmayı bazense çatışmayı gerektirmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse akıl da dahil olmak üzere tüm kapasite ve edimleriyle insan bir bütünlük barındırmaktadır. İşte Dilthey insanı bu bütünlük içerisinde kavramak ve tarih bilgisini de bu kavrayışa göre formüle etmek istemektedir. Bunun için de Dilthey doğa bilimden farklı olarak anlama yöntemini teklif etmektedir.²²

Dilthey'in anlama yöntemiyle ilgili temellendirmesi şu şekildedir: Anlamada özne, nesne ve anlama malzemesi olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Tarihin bir metodolojisi olarak anlamanın işlevselliğini özne üzerinden ortaya koyabilmek için beşerî tecrübeyi üreten tarihsel aklın kritiğe tabi tutulması gerekmektedir. Zira tarihsel tecrübe her ne kadar insan ve toplumlar tarafından üretilmiş olsa da aynı zamanda o kendisini üreten bu insan ve toplumları kuşatmış durumdadır. Bir başka ifadeyle tarihe yönelmiş olan bir özne aslında mahiyetini ondan kazandığından dolayı aynı zamanda onun bir parçası pozisyonunda yer almaktadır. Bu ise ona geçmişle bir bağ kurma imkânı sunmakta ve yöneldiği tarihi belli bir sezgi gücüyle yeniden kurma imkânı vermektedir.²³

Anlama metodolojisinin bir diğer unsuru da anlamamanın nesnesidir. Aslında bununla kastedilen husus tarihin belli bir döneminde belli bir toplum tarafından ortaya konan beşerî tecrübenin bireyselliğidir. Bir başka ifadeyle anlamamanın nesnesi dendiğinde Dilthey felsefesinde tarihin kendisi anlaşılmalıdır. Bu noktada Dilthey tarihi dönemsel tecrübeler olarak görmekte fakat bir önceki tecrübenin bir sonrakine tam olarak bağlanamayacağını söylemektedir.²⁴

Dilthey Felsefesinde anlama yönteminin bir diğer unsuru da anlama malzemesinin kendisidir. Dilthey bununla norm, ide ve değer gibi şeyleri kastetmiştir. Aslında bu malzemeler mezkûr teoride, bir önceki paragrafta da ifade edildiği gibi, tarihsel tecrübenin bireysel ve kendine has olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki; Dilthey'e göre tarihsellik aynı zamanda tinselliktir ve tinsellik, bireysel ve kendine has bir niteliği bulunan dolayısıyla da anlaşılma bakımından büyük bir zorluk barındıran tarihsel tecrübeleri, ilke, norm, ide veya değer gibi zatını tanımlayan değerler yardımıyla anlaşılır hale getirebilmektedir. Ancak bu sadece dilin araç kılınması vasıtasıyla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Zira Dilthey'in yaşama kalıpları ya da nesnelleşme olarak isimlendirdiği bu değerler kendilerini sözlü ya da yazılı dilde açığa çıkarmaktadırlar. Ne var ki bu ameliye sadece filolojik bir gayret olmamalıdır. Bunun yanında tarihsel tecrübeyi bildiren dilin tinsel anlamları da tespit edilmeye

²² Wilhelm Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 84 vd.

²³ Kamiran Birand, *Manevi Bilimler Metodu olarak Anlama* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 45-47.

²⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 158.

çalışılmalıdır. Bu ise sözlü ya da yazılı hangi düzeyde olursa olsun tarihsel niteliğe sahip olan bilgi ve belgelerin hermeneutik olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.²⁵ Aşağıdaki bölümlerde Hasan Hanefî'nin tarihselciliği bağlamında önemli bir yere sahip olan Dilthey'e tekrar dönülecektir.

3. İslâm Dünyasında Tarihselcilik Düşüncesi

Tarihselcilik, kökleri Antik Yunan'a kadar dayanan fakat asıl şeklini 18. asır düşünürlerinin çalışmalarıyla kazanan anlama merkezli bir beşerî bilimler metodolojisidir. Söz konusu metodolojinin İslâm dünyasına intikali ise bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte²⁶ Hint Alt Kitası'nın önemli düşünürlerinden birisi olan Seyyit Ahmet Han²⁷ ve arkadaşları eliyle gerçekleşmiştir.²⁸ Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, batıda beşerî bilimlerin bir metodolojisi olarak kurgulanmış olan tarihselcilik oldukça yeni bir olgu olduğundan kendi orijinal içerik ve formuyla çağdaş Müslüman dünya tarafından farklı şekillerde karşılanmış ve onun İslâm'daki durumu birbirinden ayrı olan pek çok değerlendirmeye konu edilmiştir. Örneğin bazı araştırmacılar onu fikhî hükümlerde meydan gelen değişim olarak görmüşlerdir ve Hz Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesini iptal etmesi gibi uygulamalarından hareketle baştan beri İslâm'ın bünyesinde yer alan bir hakikat olarak değerlendirmişlerdir. Başka bazı araştırmacılar ise halku'l-Kur'ân tartışmalarından hareketle bu metodolojiyi Mu'tezile'yle ilişkilendirerek onun hicrî II. asırdan beri İslâm'da var olagelen bir yöntem olduğunu dile getirmişlerdir.²⁹ Mehmet Paçacı ise farklı bir bakış açısıyla tarihselciliği köken olarak bizzat İslâm düşünce havzasına isnat etmektedir.³⁰

Tarihselciliği İslâm dünyasında batıdaki içerik ve formuyla müzâkere alanına çeken ve dinin anlaşılması noktasında bir model olarak konumlandırılan kişiler Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi kimselerdir.³¹ Ancak şu husus belirtilmelidir ki Müslümanların çok farklı problemlerle karşı karşıya kaldığı bir dönemde İslâmî dünyaya intikal eden tarihselcilik, felsefî bir derinliğe kavuşmadığından sistematik bir sıçrama gerçekleştirememiş ve uygulanabilir bir model haline gelememiştir. Bunun sebebi ise Müslüman tarihselcilerinin söz konusu metodolojiyi özellikle oryantalistik

²⁵ Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, 83 vd.

²⁶ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 222.

²⁷ Halit Eren, "Aligarh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/460.

²⁸ Abdülhamit Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 352 vd.

²⁹ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 107.

³⁰ Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik-Sempoziumu*, ed. Necati Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 77-78.

³¹ Recep Demir, "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 44.

iddialara cevap oluşturabilmek için kendi orijinal içerik ve formundan ayrılarak yeni bir içerikle kullanmaya çalışmalarıdır.³²

Tarihselciliği İslâm dünyasında başarısız kılan bir diğer husus da bu metodolojinin sadece Kur'ân'a uygulanmaya çalışılmış olmasıdır. Zira bu metodolojiyi savunanlara göre dinde aslolan, insanların mükellef kılındığı hususlarda Yüce Allah'ın niyetinin (makâsıd) anlaşılmasıdır. Batı medeniyetinin güçlü, Müslümanların ise oldukça zayıf olduğu bir vasatta Müslümanları bu durumdan kurtaracak mâkul bir İslâm anlayışının ortaya konması ancak bu niyetin tespit edilmesiyle mümkün olabilecektir. Bu ise ancak Kur'ân'a müracaatla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Kur'ân ise tarihsel bir metindir ve makâsıd onun bu tarihselliği içerisinde varlık kazanmıştır. İşte bunun için başta Fazlurrahman olmak üzere Müslüman tarihselciler indirildiği zaman dilimine giderek Kur'ân'ı o çağdaki insanların anladığı gibi anlamak gerektiğini ve tespit edilen makâsıd ve ilkeler üzerinden günümüze uygun ahkâmın belirlenmesi gerektiğini söylemişlerdir.³³

İslâm'da tarihselciliğe dair yapılan bu açıklamalardan sonra bu metodolojiyi benimseyen Müslüman düşünürlere ve onların bu metodoloji çerçevesinde ortaya koydukları düşüncelere genel hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bu düşünürlerin içerisinde en radikali olarak görülen ve İslâm'daki tarihselciliği en ileri seviyeye taşıyan Hasan Hanefî, ulûhiyyet anlayışı itibarıyla çalışmamızın asıl konusunu teşkil ettiğinden burada ona değinilmeyecektir.

3.1. Fazlurrahman (1919-1988)

Tarihselciliğin Müslüman dünyadaki en önemli temsilcisi şüphesiz 1919 yılında Pakistan'ın Hazara şehrinde doğmuş olan Fazlurrahman'dır. Fazlurrahman ülkesindeki İslâmî eğitiminin ardından doktora eğitimi için İngiltere'ye gitmiş sonrasında ise İngiltere Kanada, Pakistan ve Amerika'nın muhtelif üniversitelerinde araştırmacı ve hoca olarak bulunmuştur. Amerika'da Chicago Üniversitesi'nde çalışırken 26 Temmuz 1988 yılında vefat etmiştir.³⁴

Fazlurrahman'ın tarihselcilik düşüncesini genel olarak şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre, Kur'ân'ın mesajları temel olarak iki seviyeden oluşmaktadır. Bunlardan ilki Kur'ân'ın indirildiği tarihsel bağlamda ortaya çıkan mesajdır ki, bu mesaj aynı tarihsel bağlamdaki muhatapların karşı karşıya kaldıkları sorunlara çözüm sunmak için geldiğinden inanç, ibadet, muâmelât ya da ukûbât gibi insanların mükellef kılındığı tüm hususların maksatlarını öğretmektedir. İşte bu sebeple Fazlurrahman bu birinci seviye mesajın anlaşılabilmesi için Kur'ân'ın indirildiği tarihsel bağlama gidilmesi gerektiğini

³² Kotan, "Kur'ân ve Tarihsellik Üzerine", 90.

³³ Burhanettin Tatar, "Kur'anı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu* ed. Necati Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 500-501.

³⁴ Bkz. Alparslan Açıkgeçen, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/280-286.

söylemektedir.³⁵ Fazlurrahman'a göre ilâhî hitabın ikinci seviyesindeki mesajı ise evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu tür mesajlar tarih üstü bir niteliğe sahip olduklarından her dönem geçerli olma ve tüm insanlar tarafından uygulanabilme vasfı taşımaktadırlar. O bu seviyedeki mesajın Kur'ân'dan çıkarılmasına rağmen onun lafzını aşan bir bakış açısıyla elde edilebileceğini söylemektedir. Zira Kur'ân'ın asıl amacı bireyleri ahlaki ve manevi olarak geliştirmek, bu yolla da sağlıklı bir toplum ortaya çıkartmaktır. Bu ise lafzın zahiri anlamıyla inşâ ettiği hükümlerden ziyade bu hükümlerdeki maksatları anlamayı gerektirmektedir. Aslında bu Fazlurrahman'a göre lafza bağlı olarak tevarüs edilen hükümlerin çağdaş dünyanın sosyal hayat ve düşünce yapısına aykırılık teşkil etmesi, dolayısıyla da uygulanamaz olmasıyla ilgili bir durumdur. Zira bu hükümler, ona göre, Kur'ân'da yer aldığı haliyle indirildiği dönemin şartlarını taşırlar, dolayısıyla da sadece o dönemin insan ve toplumuyla uyumlu olabilirler. Fazlurrahman'ın tarihselciliği bağlamında zikredilmesi gereken en önemli hususlardan biri de tarihsellik taşıyan bu hükümlerle ilgili lafızları, yani Kur'ân'ı Kerîm'i, tarihsellik bağlamında Hz. Peygamber'e atfetmiş olmasıdır.³⁶

3.2. Muhammed Arkoun (1928 - 2010)

1928 yılında Cezayir'de dünyaya gelmiş olan Muhammed Arkoun, filoloji alanında uzmanlaşmış olan bir düşünürdür. Başta Fransa olmak üzere Belçika, İtalya Amerika ve Hollanda'daki muhtelif üniversitelerde akademik çalışmalar yürütmüştür. 1995'te aktif resmi çalışmalarını sonlandırarak emekliye ayrılmış ve Fas'ın bir turizm ve sahil kenti olan Kazablanka'ya yerleşmiştir. Muhammed Arkoun oldukça uzun süren bir hastalık döneminin ardından 2010 yılında yaşamını sürdürdüğü Kazablanka'da vefat etmiştir.³⁷

Şu husus hemen belirtilmelidir ki, Arkoun bir tarihçidir ve tarihselciliği içeren düşünce yapısı bu kimliğine bağlı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla onun İslâm ve tarihselcilik hakkındaki fikirlerini anlayabilmek için öncelikle bu yönünü vuzuha kavuşturmak gerekmektedir. Ona göre İslâm'ı anlamının en önemli referans noktası dildir. Zira İslâm bir metne bağlı olarak doğmuş ve intişar etmiştir. Ancak dil, özde de Arap dili, tarihsel süreç içerisinde tamamı tarihsel bir olgu olan inanç sistemi, mezhep ve siyasi yönetim modelleri uğruna statik anlamlar üreten, bu sebeple de Müslümanları geçmiş tecrübe ve modellerle mahkûm eden bir kategoriye dönüştürülmüştür. Bunun için Arkoun, tarihselciliği dilden

³⁵ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu-Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 55 vd.

³⁶ Bkz. Fazlurrahman, "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 105.

³⁷ Fethi Ahmet Polat, "ARKOUN, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/110-114.

başlatmakta ve bu günkü haliyle onu düşünme ve yenilenmenin önündeki en büyük engel olarak görmektedir.³⁸

Arkoun'un dile dair bu bakış açısı aynı zamanda Kur'ân hakkındaki fikirlerini de belirleyen bir unsur olmuştur. Bu çerçevede söylemek gerekirse Kur'ân ona göre dile bağlı olduğu için inzal olduğu andan itibaren aşkın olma vasfını kaybetmiş ve tarihsel bir metin haline gelmiştir. Bu sebeple o, Kur'ân'ı müteâl bir olgu olarak değil kültürel özellikler içeren antropolojik bir nesne olarak kabul etmiştir.³⁹ Bunun yanında ona göre Kur'ân'ı anlamının bir diğer parametresi de onun gönderiliş gayesinin kavranmasıdır. Bu gayeyi anlayabilmek ise ancak onun tarihselliğini kabul etmek ve bu tarihselliğin gerektirmiş olduğu şartları ona uygulamakla gerçekleşebilir.

3.3. Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943 - 2010)

Son dönem İslâm düşüncesinin en tartışmalı kişilerinden birisi olan Nasr Hamid Ebu Zeyd, 1943 yılında Mısır'daki Tanta şehrinde dünyaya gelmiştir. Kahire Üniversitesi'nde Arap Dili okumuş ve mezun olduktan sonra da aynı üniversitede okutman olarak görev yapmıştır. Mu'tezile üzerine yoğun çalışmaları bulunan Ebû Zeyd 1978-1979 yıllarında Pennsylvania Üniversitesi, 1985-1989 yıllarında da Japonya'daki Osaka Üniversitesi'nde akademisyenlik görevleri yürütmüştür. Nasr Hamid Ebû Zeyd 1992'de yazmış olduğu *Nağdü'l-ḥitâbi'd-dînî* isimli eseri yüzünden kendi ülkesi olan Mısır'da mürted ilan edilmiş ve ağır tehditlere maruz kalmıştır. Bunun üzerine o, Mısır'dan ayrılarak Hollanda'ya yerleşmiştir. 5 Temmuz 2010 tarihine geldiğinde ise Nasr Hamid Ebû Zeyd Endonezya'da ani bir hastalığa tutulmuş ve buradan getirilmiş olduğu Kahire'de hayata gözlerini yummuştur.⁴⁰

Şurası bir gerçektir ki, Nasr Hamid Ebû Zeyd edebiyata karşı çok fazla ilgisi olan bir kimsedir. Küçüklüğünde Necîb Mahfûz, Corcî Zeydân ve Yûsuf es-Sibâî, gibi yazarların romanlarıyla başlayan bu ilgi tüm yaşamı boyunca devam etmiştir. Daha sonraki yıllarda ise Ebû Zeyd'in ilgisi fikrî konulara yönelmiştir ve bu yönelim çerçevesinde Marksizm gibi çağdaş teoriler de dahil olmak üzere ileri seviyede okumalar gerçekleştirmiştir. Fakat Maşalı'nın da belirttiği gibi onun yönelim gösterdiği asıl husus daima edebî tahlil yöntemi olmuştur.⁴¹ Bunun için de o akademik çalışmalarında genellikle dil, belâgat, te'vîl ve hermenötik gibi konularla ilgilenmiştir. Başlangıçta ideolojik bir tavır içerisinde olmuş olsa da Ebû Zeyd'in Kur'ân hakkındaki fikirleri de bu yönelimine bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Nasr Hamid Ebû Zeyd bir tarihselcidir ve onun tarihselciliğinin açık bir şekilde görüldüğü yer de Kur'ân hakkındaki görüşleridir. Ona göre Kur'ân, beşerî bir metin gibidir

³⁸ Muhammed Arkoun, *el-İslâm el-aḥlâḳ ve's-siyâse*, çev. Hâşim Sâlih (Beirut: y.y., 1990), 176.

³⁹ Muhammed Arkoun, *el-Fikrî'l-İslâmî: Kıra'etü'l-ilmîyye*, çev. Hâşim Sâlih (Beirut: y.y., 1996), 138.

⁴⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/379.

⁴¹ Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd", EK-1/378.

ve dilin tüm imkanlarını barındırmasının dışında diğer metinlerle benzer bir hakikate sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması aynen diğer metinlerde olduğu gibi edebî metinlerin oluşum özelliklerinin bilinmesine bağlıdır. Zira Kur'ân, ona göre örf de dahil olmak üzere indirilmiş olduğu toplumun tüm şartlarını kullanarak vücut bulmuştur. Örneğin hırsızlık gibi, şartların elverişli olduğu konularda Kur'ân nihai bir hüküm bildirirken şartların elverişli olmadığı miras, kölelik ve çok eşlilik gibi o günkü arap toplumunda kökleşmiş ve değişim şartlarını taşımayan hususlarda nihai hükmü bildirmekten kaçınmıştır.⁴² İşte bu sebeple Ebû Zeyd Kur'ân'ın lafzına değil manasına önem vermek gerektiğini söylemiştir. Bu noktada Ebû Zeyd şu şekilde bir uygulama önermektedir: Öncelikle Kur'ân tarih içinde yorumlanmalıdır. Böylelikle onun ahkâm üzerinden gerçekleştirmek istediği maksat ortaya çıkmış olacaktır. Ardından ise onun lafzı da dahil olmak üzere tarihî şartları atılarak günün koşullarına göre bu maksat yeniden inşa edilmelidir.

4. Hasan Hanefî'de İlâh Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Tarihselcilikle İlişkisi

Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru hakkındaki düşüncelerini arz etmeden evvel onun genel olarak İslâmî ilimler, özel anlamda da kelâmî sahada ortaya koyduğu gayretlerinin hangi motivasyonlara dayandığının anlaşılması, görüşlerini daha iyi anlamak ve onu bu görüşleri çerçevesinde doğru bir şekilde konumlandırmak açısından faydalı olacaktır.

4.1. Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvurunu Belirleyen Arka Plan

Hasan Hanefî modern dönemdeki birçok İslâm düşünürü gibi Müslüman toplumların çağdaş zamanlarda içine düştükleri sıkıntılı durumlardan rahatsızdır. Ancak onun bu rahatsızlığı Arapların lehine olmak üzere daha fazla ön plana çıkar. Bunun arkasında, onun bu toplumda yetişmiş olması ve kendisini öncelikli olarak Arap toplumuna ait hissetmesi vardır. Hanefî için en önemli mesele, genel olarak tüm Müslümanların özel anlamda da Müslüman Arap toplumlarının Batı karşısında düştükleri aşağılayıcı durumdan kurtulmalarıdır. Bu bağlamda Hasan Hanefî, hürriyet ve kalkınmayı Müslümanların en temel hedefi olarak görmekte ve ilmî, dinî, siyasî ya da ekonomik tüm faaliyetlerinde temel motivasyonun bu şiarlar olması gerektiğini düşünmektedir. Hanefî'nin bu çerçevede elzem gördüğü şeylerden birisi de Müslüman toplumların asıllarına dönmeleridir. Asıllara dönme konusu gündeme alındığında zihinlerde beliren ilk soru ise yüzyıllar boyu oluşmuş olan İslâmî gelenele ilgili olarak nasıl bir yaklaşımda bulunulması gerektiği olmaktadır. Hanefî, Müslüman toplumlarında geleneğe dair genel olarak üç yaklaşımın yaygın olduğunu söyler. Bu yaklaşımlardan ilki ve en yaygın olanı geleneğe mutlaklık atfetmek, dolayısıyla da onu ciddi bir değişime uğratmadan yeniden ihya etmektir. İkinci yaklaşım ise geleneğin,

⁴² Bu yaklaşımları sebebiyle Ebû Zeyd Kur'ân'daki ahkâma karşı düşmanlık göstermek ve onu ortadan kaldırmaya çalışmak vb. ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Kitabiyat, 2002), 219.

modern dönemdeki tüm sıkıntıların ve geri kalmışlığın sebebi olarak görülmesi ve toptan reddedilmesidir. Üçüncü yaklaşım ise seçmeci yaklaşımdır. Bu yaklaşım bazen moderniteyi bazen de geleneği kendine ölçüt kabul etmektedir. Hanefî bu üç yaklaşımın da doğru ve faydalı olmadığını dolayısıyla sorunlara çözüm bulabilmek için bilimsel esaslara dayanan yeni bir yaklaşım içerisinde olunması gerektiğini ifade eder.⁴³

Hanefî ilk iki yaklaşımda olduğu gibi, geleneğin olduğu gibi kabul edilmesi ya da toptan reddedilmesi taraftarı değildir. Sentezci yaklaşıma sahip olan üçüncü yaklaşımın hilafına tarihsel tenkid yöntemini kullanan Hanefî, geleneğin toplum ve tarihsel şartlar çerçevesinde anlaşılması gerektiğini, bu zaviyeden bakıldığında da geleneğin, kendi bağlamında toplumun ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmiş başarılı bir tecrübe olduğunu düşünmektedir. Ona göre eğer gelenek doğru ise ve günün şartlarında fonksiyonelliğini yerine getiriyorsa ona sahip çıkılmalı değilse tam anlamıyla terk edilmelidir.⁴⁴

Hasan Hanefî Müslümanların çağdaş dönemdeki sorunlarının çözümü hususunda her zaman batıcı bir yaklaşım içerisinde olmamıştır. Bu noktada o, üçüncü dünyanın özellikle elit kesimlerinde yaygın olan batılılaşma temayülüne karşı bir denge oluşturmak üzere Oksidentalizmi⁴⁵ teklif eder. Ona göre üçüncü dünyanın yapması gereken şey, yabancı bir kültürü esas almak değil, kendi asıllarına dönmek ve her konuda kendi dinamikleri üzerinden hareket etmektir.⁴⁶ Fakat dikkat çekici bir durumdur ki böyle bir model teklif etmesine rağmen bu model Hanefî'yi kendi geleneğini değerlendirirken Batı'ya özgü felsefi yaklaşımları ve yöntemleri uygulamaktan alıkoymamıştır.

⁴³ Hasan Hanefî, *et-Türas ve't-Tecdid Mevkifunâ mine't-Turâsil'l-Kadîm* (Kahire: el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, 1980), 26-32.

⁴⁴ Hanefî, *et-Türas ve't-Tecdid*, 18; Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam ilmini Yenileme Projesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 27-28.

⁴⁵ Hanefî oksidentalizmin tanımını ve hedefini özetle şöyle ifade eder:

“Oksidentalizm, Doğu'da Batı'yı Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirebilecek bir karşı çalışma alanıdır... Oksidentalizm, ulusal karakterin, ulusal kültürün ve ulusal hayat tarzının yabancılaşmaya ve sadakatsizliğe karşı kısmi bir savunmasıdır; aynı zamanda elitlerin seçimi olan oryantalizme karşı halkı temsil eden daha kapsamlı ve geniş bir açılandır, yönetenlerin seçimi olan oryantalizme karşı yönetilenlerin ideolojisidir, kilise dogmalarına dayalı olarak hareket eden hükmedici oryantalizme karşı özgürlükçü teolojiler gibi özgürleştiren bir araçtır... Dünya tarihi, sanki Batı evrenin merkezi ve aynı zamanda tarihin sonu imiş gibi yazılmıştır. Kadim medeniyetlerin tarihi, en alt düzeye indirgenmiştir. Buna mukabil modern Batı'nın tarihi, en yüksek düzeye yükseltilmiştir... oksidentalizm, medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir dengeyi hedeflemektedir.” Hasan Hanefî, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Şeref Ofset, 2006), 81-83.

⁴⁶ Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-Sevra* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekafiyu'l-'Arabî, 1988) 1/79; a.mlf., “Oryantalizmden Oksidentalizme”, 80-85.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hasan Hanefî, Müslümanların içerisinde düştükleri müşkil durumdan kurtulmanın reçetesini, sahip oldukları din anlayışının modern çağın gereksinimlerine uygun bir şekilde değişmesinde görmektedir. Nitekim o bu değişimin akide tarafındaki keyfiyetini ortaya koymak için 1952 yılında telifine başlayıp 1991’de nihayete erdirdiği ‘*Mine’l-Akîde İle’s-Sevra*’ (Akideden Devrime) isimli beş ciltlik hacimli bir eser kaleme almıştır.

Hasan Hanefî, tarihî süreçte Müslümanların tedvin ettiği İslâmî ilimleri ve bu ilimler vasıtasıyla ortaya koydukları geleneksel din anlayışlarını kendi yaşadıkları dönemleri için faydalı bulsa da her şeyin merkezine Allah’ı koyan (teosentrik) yapılarından dolayı çağdaş dönemde Müslümanların sorunlarına çözüm üretme noktasında yetersiz kaldığını düşünmektedir. Ona göre İslâmî ilimler, modernitenin ortaya çıkardığı meselelerin çözümüne fayda sağlayacak şekilde insanın merkeze alındığı (antroposentrik) bir bakış açısıyla yeniden inşâ edilmelidir.⁴⁷ Bu ahvâl içerisinde Hanefî, kelâm ilmini köklü değişime uğraması gereken İslâmî ilimlerin başında görmektedir. Ona göre geleneksel anlamda kelâm ilmiyle meşgul olanlar bir memur zihniyetiyle hareket etmişler ve bu ilmi modern hayattan koparmışlardır. Ona göre özellikle son dönemlerde medrese ve üniversitelerde bu sahada yapılan faaliyetler, kelâmî faaliyetler olmaktan ziyade geçmişte ortaya çıkan ekollerin ve onların tartıştıkları meselelerin ele alındığı tarihi okumalar mesabesinde dir.⁴⁸

Hasan Hanefî’nin genelde dinî meseleler, özelde ise kelâm ilmiyle yakından ilgilenmesinin arka planında, Müslümanların dünyaya dönük durumları ve çağdaş dönemde karşılaştıkları bireysel, toplumsal, özellikle de sosyo-ekonomik ve politik sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde zaman zaman vurguladığı ahlâkî sorunlar ve üzerinde durduğu dinin kelâm sahasına giren meseleler de Müslümanların mezkûr bağlamlardaki sorunlarının çözümüne yönelik olarak kıymetli olmuşlar ve onun entelektüel gündemindeki yerlerini almışlardır.⁴⁹

Hanefî’nin gençlik yıllarından beri üzerine yoğunlaştığı ve bir dava haline getirdiği ‘el-Yesâr’l-İslâmî’ (İslâmî Sol) ülküsü de mezkûr durumun işaretlerini vermektedir. Doktora eğitimi için Paris’e gitmeden önce Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdûdî gibi isimlere ilgisi çerçevesinde İslâmcı bir kimliği haiz olan Hanefî, Paris’ten döndükten sonra İslâmî Sol akıma odaklanmıştır. Bu hareket çerçevesinde devrimci yaklaşımını mezkûr isimlerle beraber Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl, Ali Şeriatî gibi isimlere de nisbet etmektedir.⁵⁰ Eserlerine bakıldığında devrimci bir geleneğe adanmışlığı hissedilen Hanefî,

⁴⁷ Karaağaç, *Hasan Hanefî’nin Kelâm ilmini Yenileme Projesi*, 50-51.

⁴⁸ Hasan Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, çev. Nadim Macit, *Dinî Araştırmalar* 3/5 (Eylül-Aralık 2000), 153; Fadlil Munawwar Manshur, “Hasan Hanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural intensification”, *HTS Theological Studies* 77/4 (2021), 2-8. Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, 270-271.

⁴⁹ Bkz. Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, 153, 169.

⁵⁰ Hasan Hanefî, *el-Yesâr el-İslâmî ve’l-Vahde el-Vataniyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y.) 15-16.

içerisinde yaşadığı çağın kendisine bu sorumluluğu yüklediğini düşünmektedir. Bu bağlamda geleneksel İslâmî akımların sağa yoğunlaşmış olmasından rahatsız olan Hanefî, İslâmî sol temelli bir Müslüman toplum oluşturmayı hedeflemiştir.⁵¹ 'et-Türas ve't-Teccid' (Gelenek ve Yenilenme) isimli eserinde de bu hedefin nasıl gerçekleştirileceğini gerekçeleriyle geniş bir şekilde izah etmiştir.

Hanefî'nin az önce zikrettiğimiz ideolojik yaklaşım tarzı, tarihselciliğin de ideolojik yapısıyla uyum arz etmektedir.⁵² Hanefî'ye göre kendinde sabit olan bir din yoktur. Dinin kendisi, gelecekteki tarihsel şartlara göre değişmesi mümkün olan geleneğe/kültüre dönüşmüştür ya da kültürün bir parçası haline gelmiştir.⁵³ Bu itibarla din, ideolojik bir yaklaşımın dönüştürücü yapısına zemin olabilecek bir formata dönüştürülmüş olmaktadır. Nitekim onun bu yaklaşım tarzını benimsemiş olması, dinî ve kelâmî meseleleri pragmatik bir seviyede ele alıp değerlendirmesini netice vermiştir. Bu ise onun söz konusu meselelerdeki kavramların izahında onların ontolojik hakikatlerini ve bu hakikatlerin Müslümanlarla olan inançsal ilişkisini göz ardı ettiği, dolayısıyla da Müslümanlar için Kur'ân'da hakiki hayat olarak nitelendirilen⁵⁴ ahiret hayatını ikinci plana ittiği şeklinde yorumlanabilir. Yine aynı motivasyonun Hasan Hanefî'yi dinî ve kelâmî meseleleri tarihselci düşünce üzerinden ya da onunla çatışmayacak bir yaklaşımla değerlendirmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır.

Hasan Hanefî'nin kelâmî konulardaki yaklaşım tarzını belirlediği düşünülen arka plana dair bu girişten sonra onun nasıl bir ilâh tasavvuruna sahip olduğu konusuna geçmek yerinde olacaktır.

4.2. Hasan Hanefî'nin İlahî Tasavvuru

Hanefî'nin ilâh tasavvurunu arz etmeye girerken öncelikli olarak bilinmesi gereken husus, onun Allah'ın bilinebilirliğine dair ortaya koyduğu epistemolojik çerçevedir. O, bir taraftan Allah'ın bir nesne olmadığını ve bir obje haline getirilerek araştırılmayacağını söyleyerek 'Allah, tanımlamadan uzak fakat varlığın yanında olup epistemolojiye değil ontolojiye dahildir'⁵⁵ şeklinde keskin epistemolojik sınırlar çizerken, diğer taraftan O'nun dinamik bir tecrübe ile bilinebileceğini ve hissedilebileceğini söyler. Buradan hareketle de Kelâm ilminin, dini savunma esasına dayalı belagat gibi bir sanat olduğunu ve bir bilim olmadığını öne sürer.⁵⁶ Hanefî'nin tarihselci bir yaklaşımla teolojik meseleleri antropolojik bir biçimde

⁵¹ Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi*, 5.

⁵² Görgün, *Tarihselcilik*, 10, 107, 161-162.

⁵³ İlhami Güler, "Hasan Hanefî'nin Teccid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-", *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994), 150.

⁵⁴ el-Ankebut 29/64.

⁵⁵ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 512.

⁵⁶ Hasan Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", çev. İbrahim Arslan, *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 156-157; Hanefî, "Kelâm İlmi'nin Yöntemi", 153; a.mlf., "Teoloji mi Antropoloji mi", 508, 512;

okuması ve bu çerçevede ortaya koyduğu eserlerinin genel karakteri düşünüldüğünde, bahsi geçen epistemolojik çerçeveye aslında Allah'a dair bilgilerimizin mutlak, genel geçer, objektif bilgiler olamayacağını ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Allah'ın dinamik bir tecrübeyle bilinebilirliğine dair söyledikleri ise Allah'la ilgili insanlar tarafından elde edilen bilginin rölatif bir karakter taşıyacağını ifade sadedinde söylenmiş olmalıdır.

İlâh tasavvuru noktasında antropolojik yaklaşımı benimseyen Hanefî bu yaklaşımını gerekçelendirirken yine aynı noktadan hareket etmektedir. Ona göre ilâh, üzerinde herkesin ittifak ettiği bilimsel bir bilginin konusu değildir. Bu sebeple de ilâh zatı itibarıyla araştırmaya konu yapılamaz. İlâh ancak O'nu tasavvur eden insanların tasavvurları aracılığıyla incelenebilir. Dolayısıyla tanrı tasavvuruna dair meseleler Hanefî'ye göre antropolojik bir yaklaşımla ele alınmalı ve insanların ilâha dair ortaya koydukları tasavvurlar, onların zihin dünyalarını ve bakış açılarını belirleyen tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve kültürel şartlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Son tahlilde hedef Allah'ı tanımak olsa da bu tanıma yukarıdan aşağıya doğru değil, insanı merkeze alan aşağıdan yukarıya doğru bir okuma ve değerlendirme şeklinde olmalıdır.⁵⁷

Hanefî tarafından hedefin Allah'ı tanımak olarak tespit edilmesi, O'nun ontolojik anlamdaki varlığının ve vasıflarının bir araştırması değildir. Asıl hedef Allah'ı tanıma sürecinin insana ve onun sorunlarının çözümüne yönelik ortaya çıkaracağı pragmatik boyuttur. Dolayısıyla Hanefî'nin ortaya koyduğu amaçlar üzerinden konu değerlendirildiğinde Allah'ı tanıma hedefi, Müslüman toplumların modern dünyada karşı karşıya kaldıkları sorunları giderecek kalkınma ve hürriyet gibi ülkelere motivasyon oluşturmak üzere eklenmiş yan bir hedef gibi gözükmektedir. Bu hedefi temellendirmek üzere Hanefî, Allah'ın Kur'an'da kendisini teorik olarak açıklamadığını aksine pratik bir düzlemde ve insanla olan ilişkisi üzerinden anlattığını ifade etmektedir. Ona göre Allah kendisini, ilminin de vahyin de konusu yapmamıştır. Bu sebeple o, Allah'ın Kur'an'da kendisinden bahsettiği yerlerde dahi aslında insandan bahsettiğini ve ona menfaat sağlayarak onu yüceltmeyi amaçladığını düşünmektedir.⁵⁸

Hanefî'ye göre, kelâm ilmi çerçevesinde Allah'a ve O'nun vasıflarına dair yapılacak araştırma ve değerlendirmeler, Müslümanların hayatlarıyla ilgili olmalı, yaşadıkları sorunların çözümüne fayda sağlamalı ve onları bu çerçevede harekete geçirecek motivasyonlar içermelidir. Bu motivasyonu da ona göre, ilâh merkezli olarak yapılacak kelâmî araştırmalar değil, insan merkezli antropolojik araştırmalar sağlayacaktır.⁵⁹

Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 274.

⁵⁷ Hanefî, *et-Türas ve't-Teccid*, 148; a.mlf., "Kelâm ilmi'nin Yöntemi", 153-165; Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 274-275.

⁵⁸ Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, 2/606.

⁵⁹ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 507-508.

Hanefî'nin teolojiye antropolojik bir çerçevede yaklaşması İslâm dünyasında yeni bir şey olsa da daha önce Batı'da Feuerbach'ın da teklif ettiği bir yaklaşım tarzına benzemektedir. Feuerbach Hanefî'den yaklaşık 150 yıl önce, Hristiyanlığa karşı eleştirel bir şekilde ele aldığı *The Essence of Christianity* adlı eserinde Hristiyanlığa ait teolojinin aslında antropoloji olduğunu iddia etmiş ve bu çerçevede yaptığı çalışmaların ateizm başlığı altında değil antropoteizm çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.⁶⁰ O, ontolojik bir hakikat olup olmadığına iltifat etmeksizin tanrının, insanlar tarafından ortaya konmuş olan vasıflarıyla insan muhayyilesinin bir tasavvuru olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insanların kemâle ulaşma ihtiyacı ve arzusu onları kemâl sıfatlarını haiz böyle aşkın bir varlığın tasavvuruna götürmüştür. Daha sonra ise insanlar bu idealize edilmiş tasavvurlarını kendi muhayyilelerinde insan üstü varlıklara yansıtarak onları ilâhî ve kutsal varlıklar olarak addetmişler netice itibarıyla da kendi zihinleri tarafından oluşturulmuş olan bu varlıklara ibadet etmişlerdir.⁶¹

Feuerbach'ın ortaya koyduğu yaklaşımların bir benzeri Hasan Hanefî'de de görülmektedir. Ona göre insanların Allah'a atfettikleri vasıflar, aslında özü itibarıyla insânî vasıflardır. Bununla birlikte insanlar eksiklikle malul olduklarından, bu sıfatları kâmil düzeyde taşıyamamaktadırlar. Ancak bütün eksikliğine rağmen insan, daima kemâlî arzu eden bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı da insanlar bu sıfatları kemâl düzeyinde temsil edecek bir ilâh tasavvur etmişler ve bu sıfatları kendi tasavvurlarında inşa ettikleri bu ilâha isim ve sıfat olarak atfetmişlerdir. Hanefî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Olumlu kelâm Allah'ın âlim, kadir vs. olduğunu beyan eder. Bu sıfatlar ilâhî zatın parçaları mıdır veya onun üzerine atfedilen insana ait kaliteler[nitelikler] midir? Allah vardır, Allah alimdir, Allah kâdirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil, arzular bildiren ifadelerdir. İnsan kâmil (olgun), âlim, güçlü (kâdir), merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kâmil, âlim, kâdir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insânî değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.”⁶²

Hanefî, Müslümanların Allah'ın zatına ait olduğuna inandıkları, mutlaklık, sınırsızlık, ebedîlik, ezeliîk ifade eden vasıfların bu haliyle her ne kadar insanda bulunmasa da insânî

⁶⁰ Todd Gooch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman (Erişim 4 Ağustos 2024).

⁶¹ Mahmud Raşad Muhammad, “Fikru Hasen Hanefî fî Mîzânî'l-İslâm”, *al-Majalla al-İlmiyyah li Kulliyati Usûli'd-Dîn wa al-Da'wa bi'l-Zaqazîq* 28/1 (2006), 334; Yasın Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelenmesi”, *Tezkire* 1/5 (1993), 34; Muhammad Abdullatif Abdul'âti, İdrîs al-İdrîsî, “al-Wahy fî Dav'i'l-Manhaji'l-Fenomenoloji inde Hasen Hanefî”, *Majallatu Ansâq, Dâru Neşri Jâmiati Qatar* 6/1(2022), 40.

⁶² Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

olduklarını ifade etmektedir. Zira ona göre insan, ancak insânî olan şeyler üzerine konuşabilir. Tanrı ise aşkın olan ontolojik boyutuyla bir obje olarak görülemeyeceği için, insanın bilgi alanına girmemektedir. Dolayısıyla Hanefî, herhangi bir insanın, Allah'a dair söylediği sözlerin ve nitelendirmelerin ilâhî olmasının söz konusu olamayacağını; bu tarz nitelendirmelerin, her ne kadar Allah'la alakalı olsa da insandan sâdir olmaları itibarıyla insânî olduğunu değerlendirmektedir. İnsan, tanrı ile ilgili konuştuğunda kıyâsu'l-ğâib ale'-ş-şâhid yöntemiyle bildiği şeyler üzerinden bilmediği bir varlıkla ilgili bilgi üretmeye çalışmakta, bu bilgiyi mutlaklaştırmakta ve kutsallaştırmaktadır. Bu çerçevede insan, Hanefî'ye göre, kendisinde bulunan pozitif sıfatları, arzu ettiği kemâlin temeli olarak tespit etmekte ve tanrıyı bu pozitif sıfatlara arız olabilecek insânî eksikliklerden tenzih ederek kâmil bir ilâh tasavvuru oluşturmaktadır.

Hanefî, insanın kendi arzularını temel alarak ortaya koyduğu bu yaklaşımı iki sebeple yanlış bulmakta ve şunları söylemektedir:

“Kendisinde var olmasını istediği şeyleri Allah'a atfetme işlemi iki temel hata üzerine bina edilmiştir. Birincisi, insan bir dereceye kadar güçlü, bilgili ve merhametlidir; fakat o bu dereceyi sonsuzluğa kadar uzatarak Allah'a isnat ediyor. İkinci olarak her ne kadar bu değerlerin gerçekleşmesi Allah'a isnat etmekle değil, insan hayatında olmasına rağmen, insan bunların anında (ipso facto) gerçekleşeceklerine inanıyor. Zatı çepeçevre kuşatan ilâhî sıfatlar bir çiçeğe, çiçeğin taç yapraklarına benzer. Aslında pratikte olması lazım gelen şey, zihinde düşünülen bir put haline dönüştürülerek yapılmış ve böylece donuklaştırılmıştır.”⁶³

İnsanın, Allah'a atfettiği sonsuz ve eksiksiz sıfatlarla zihninde bir put oluşturduğunu düşünen Hasan Hanefî'nin, bu yaklaşımıyla bir anlamda İslâm tarihini ve özellikle onun ilk dönemini, bir kısım insanın zihinlerinde oluşturup şahıslastırdıkları bir put vasıtasıyla diğer putlara ve putperestlere karşı mücadelesi olarak okuduğu anlaşılmaktadır. Toplum içerisinde en kuvvetli bağ ile birbirlerine bağlı olan anne, baba, ve evlatların uğruna birbirinden koptuğu, yakın akrabaların uğruna birbirleriyle savaşmayı göze aldığı ve bununla beraber dünyevî herhangi bir menfaat içermeyen bir inancın, insanları, zihinlerinde putlaştırdıkları bir kavram üzerinden, canını ve malını feda edecek düzeyde harekete geçirdiğini düşünmek zorlama bir yorum olarak gözüксе de, olan biteni tarihin içerisinde anlamlandırmayı esas alan tarihselci yaklaşıma müntesip bir düşünür için tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak meseleye maslahat-mefsedet dengesi çerçevesinde pozisyon alan insanın tabiatı ve psikolojisi üzerinden bakıldığına bu yaklaşımın vâkıyı doğru bir şekilde açıklayan bir düşünce olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefî'nin yukarıda geçen düşünceleri Feuerbach'ın bu konudaki yaklaşımıyla örtüşen bir yapı arz etmektedir. Feuerbach tanrının insan zihni tarafından oluşturulan ve insanın hissettiği diğer objeler gibi dışarıda hakikati olmayan bir kavram olduğunu öne sürerek,

⁶³ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

tanrıya atfedilen sıfatların ilâhî tabiata ait olmanın aksine insanın gerçekliğine ait sıfatlar olduğunu savunmaktadır.⁶⁴ Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Feuerbach'ın, Tanrının dışarıdaki varlığı konusu hariç, Hasan Hanefî tarafından da benzer biçimde dile getirilen bu yaklaşımı pagan ve politeist dinlerin oluşum süreçleri açısından haklılık payına sahip olabilir. Nitekim Kur'ân'da da "arzularını ilâh edinme"⁶⁵ olarak ifade edilebilecek bir olgudan bahsedilmektedir. Son tahlilde bahsi geçen dinleri ortaya çıkaran insanların durumu da bu olgu çerçevesinde anlaşılabilir.⁶⁶

Diğer taraftan, yine Hanefî ve Feuerbach'ın, ancak pagan ve politeist dinler için makbûl olabilecek yaklaşımlarına uygun olarak insanların metafizik alandaki varlıklarla ilgili birtakım vasıflar ve isimler ürettikleri hususu Kur'ân'ın da sarahaten defalarca ifade ettiği bir durumdur.⁶⁷ Hatta Necm suresindeki bağlamda bu durum insanların zan ihtiva eden bilgilere ve bununla beraber hevalarına tabi olmalarına bağlanmıştır.⁶⁸ İnsanın arzularının sınırsız olduğu, her şeyi arzu edebilecek bir potansiyele sahip olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte arzu edilen her şey için dışarıda ontolojik bir gerçeklikten bahsedilemeyeceği doğrudur. Ancak arzu edilen bazı şeylerin de dışarıda ontolojik bir gerçekliğe sahip olabileceği başka bir doğrudur. Dolayısıyla ayette de ifade edildiği gibi, insanların birtakım arzularının neticesinde ürettikleri ilâhî/dinî kavramların dışarıda ontolojik bir hakikati olmayabilir. Ancak bu durum, insanın varlığını arzu ettiği her şeyin ontolojik bir hakikati olmayacağı anlamına gelmez. Yine aynı yerde ayetin işaret ettiği gibi burada esas olan aklî ya da akılla sabit olmuş olan naklî delildir. Şayet insanların arzuları bu delillerle örtüşürse bu, mezkûr arzuların dışarıda ontolojik olarak karşılığının var olduğunu gösterir. Bazen de arzular bu delillerle çelişik içeriklere sahip olur. Bu durumdaki arzular ise ayette bahsi geçen arzular olup ontolojik anlamda dışarıda bir karşılıkları yoktur. Buna binaen insanların arzuları Kur'ân tarafından total bir biçimde zemmedilmemiştir. Zemmedilenler ancak Allah tarafından bir hidayet ile teyit edilmemiş, hakikate uygun olmayan, aklî ya da naklî delili olmayan arzulardır. Dolayısıyla Müslümanlar da Kur'ân'da vafedildiği şekliyle, sınırsız ve sonsuz kemâl sıfatları haiz bir ilâhın varlığını arzu edebilirler. Ancak onların nazarında o ilâhî varlığa ait kemâl sıfatlarının ontolojik hakikatini tespit eden şey, onların arzuları değil, görünmeyenler üzerinde hüküm verebilme kabiliyeti olan akıldır. Bu sebeple insan, tabiatı itibarıyla böyle bir ilâh arzu ediyorsa burada söylenebilecek olan şey, o ilâhın ya da sıfatlarının dışarıda ontolojik bir varlığının olmadığı değil, insanın bu arzusunun,

⁶⁴ Mehmet Sait Reçber, "Realizm Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001), 29-30; Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kalam ilmini Yenileme Projesi*, 67, 68.

⁶⁵ el-Furkan 25/43.

⁶⁶ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2002), 220.

⁶⁷ Araf 7/71; Yusuf 12/40; Necm 53/23: "Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. Andolsun ki, kendilerine, Rableri katından yol gösterici gelmiştir."

⁶⁸ en-Necm 53/27.

Allah'ın varlığını ve kemâl sıfatlarını ispat ettiği aklıyla paralellik arz etmiş olmasıdır. Arzuların bazen ontolojik hakikatlerle paralellik arz etmesi ise akılda çelişik bir durum ortaya çıkarmaz. Dolayısıyla Feuerbach'ın insanın arzularını esas alarak ürettiği teoriyi İslâm'a tatbik etmek için sadece Allah'a atfedilen sıfatların insanların kemâle olan arzularından, sevdikleri varlığı da kâmil olarak görme isteklerinden neşet ettiğini iddia etmek yeterli değildir.

Bu görüşe sahip olan birinin bu noktada öncelikli olarak yapması gereken, o sıfatların sübutuna delalet eden aklî delilleri ve bu delilleri tasdik eden naslar içeren dini, aklî temelleri itibarıyla nakzetmektir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi arzuların sadece arzu olmaları sebebiyle mutlak anlamda yanlışa sevk ettiğini öne sürmek bedîhî bir önerme olmayıp ispata muhtaç olan bir iddiadır. Ayrıca burada meselenin başka bir tarafına daha dikkat çekilmesi yerinde olacaktır. Feuerbach ve Hasan Hanefî, kemâli arzu eden insanın kendisinde eksik bir biçimde bulunan sıfatlarla, Yüce Allah'a atfetmiş olduğu sıfatların zahiren benzeşmesinden hareketle bu sıfatların insanlar tarafından üretildiğini, dolayısıyla da ontolojik bir hakikate sahip olmadığını söylemektedir. Ancak onların bu görüşü insan ile Allah'ta bulunan sıfatların benzeşmesinin izahı noktasında yegâne seçenek olmasa gerektir. Burada diğer bir seçenek⁶⁹ daha mevcuttur. O da, mümkün ve hâdis olması sebebiyle insanın, varlığı zorunlu olan Allah'a her şeyiyle muhtaç olması ve kendisi tarafından üretilmiş fakat eksik olduğu için ilâha hamledilmiş olduğu söylenen sıfatların bir kısmının bir cihetle Feuerbach ve Hasan Hanefî'nin iddiasının aksine, eşref-i mahlukat kıldığının bir nişanesi olmak üzere bizzat Allah tarafından insana bahşedilmiş olabileceğidir. Bu ikinci seçenek sıfatların izahı açısından çok daha uygun bir seçenektir. Şayet uygun değilse niçin uygun olmadığı birinci seçeneği tercih eden iddia sahibi tarafından metodolojik olarak izah edilmelidir. Bununla beraber ilk seçeneği tercih ettiği anlaşılan Hasan Hanefî'nin ikinci seçeneği bahsi geçtiği şekilde ele aldığına ve tartıştığına şahit olunmamaktadır.⁷⁰

Müslüman toplumların dönüşüm ve gelişimleri için tanrı inancı, Hasan Hanefî'nin düşüncesinde kendisinden vazgeçilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir ve aynı zamanda da insanî bir ihtiyaçtır.⁷¹ Fakat Hanefî'ye göre, yukarıda da belirtildiği gibi Müslümanların muhayyilesindeki Allah inancı hatalı birtakım tasavvurlara dayanmaktadır. Aslında bu inancın doğru bir şekilde tasavvur edilmesi, ihtiyaçların karşılanması noktasında insanlara çok önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır. Ne var ki, Hanefî'ye göre, bugüne kadar böyle bir tasavvur ortaya konamamış, kendisinden bunu doğru bir şekilde ortaya koymasını beklenen Kelâm ilmi de hep modern dönem Müslümanlarına fayda

⁶⁹ Buradaki 'diğer seçenek' ifadesi iddia sahibi düşünürlerin nokta-i nazarından bakılarak onların önünde bulunan aklî ihtimallerden bir diğerini ifade etmek maksadıyla kullanılmış olup düşünürlerin tercih ettikleri ilk seçeneğe denk bir seçenek anlamında kullanılmamıştır.

⁷⁰ Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam ilmini Yenileme Projesi*, 68.

⁷¹ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 512.

vermeyen, onları kalkınma ve hürriyet noktasında motive etme vasfı bulunmayan, Allah'ın, zatı, sıfatları ve fiilleri gibi teorik tartışmalarla meşgul olmuştur.⁷²

Konuyla alakalı olarak burada bir hususu daha tespit etmek yerinde olacaktır. Yukarıda yapılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla Hasan Hanefî, Allah'a ezeli-ebedî, kâmil, sonsuz sıfatlar atfetmenin yanlış temellere dayandığını bu sebeple de doğru tasavvurlar olmadığını, belli bir dönemle sınırlandırmaksızın mutlak anlamda ifade etmektedir. Bu tarz mutlak ifadeleri Hanefî'nin tarihselci yaklaşımıyla uyum içerisinde görmek pek mümkün gözükmemektedir.⁷³ Zira onun da benimsemiş olduğu tarihselci yaklaşıma göre insanlar kendi dönemlerindeki şartlara ve ihtiyaçlara uygun olacak biçimde ilâha dair tasavvurlar geliştirmektedirler. Dolayısıyla bir tasavvurun mutlak olarak reddedilmesi bir tarihselci açısından düşünüldüğünde anlaşılabilir bir tutum değildir. Tarihselci bir düşünürden beklenen, doğru olmadığını düşündüğü bir durumun hangi dönemin şartlarına göre niçin doğru olmadığını o dönemin tarihsel şartları çerçevesinde açıklamasıdır. Nitekim kendisi, geleneksel bilgilerden bahsettiği bir bağlamda, tarihselci bakış açısıyla uyumlu, ancak mezkûr mutlak yaklaşımla çelişecek şekilde, geleneğin ürettiği bilgilerin kendi dönemleri için doğru ve faydalı, ancak modern dönem için uygun olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

Geçmişte ortaya konan ilâh tasavvurlarının modern dönem için uygun olmadığını tarihselci bakış açısıyla tespit eden Hanefî, bunun gerekçesinin geleneksel kelâmî yaklaşımlarının tanrı merkezli statik yaklaşımlar olduğunu söylemektedir. Ona göre ilâh tasavvurunu belirleyen teolojik yaklaşım insanların ihtiyaç ve şartlarına adapte olarak değişebilen dinamik bir yaklaşım olmalıdır ve her çağın kendi dinamikleriyle uyumlu olacak şekilde ilâh tasavvurları ortaya koymalıdır. Hanefî, bu bakış açısına binaen tarihselci düşünce ile ilkesel anlamda tutarlılık arz eden antropolojik yöntemi kullanarak modern dönem ile uyum içinde olacak şu şekilde bir ilâh tasavvuru teklif etmektedir:

“O halde antropolojik ilâhiyat statik değil, dinamik bir ilâhiyattır, zira tarihin gelişimini takip ettiği gibi, Allah'ı da bir gelişme (bir aşama) olarak görüyor. Teolojinin bu yeni yönlenişi çağımızın bir ihtiyacıdır. Antik ilâhiyat, halkın toprak sahibi olduğu ve kolayca ekmek bulduğu bir ortamda doğmuştur. O, efendilere ve bolca vakti olanlara lüks bir

⁷² Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

⁷³ İlk bakışta, Hasan Hanefî'nin tutarlılığıyla ilgili olarak yukarıda söylenenlerle burada ifade edilenler arasında bir çelişki olduğu akla gelebilir. Ancak Hanefî'nin yukarıda bahsi geçen tarihselci yaklaşımındaki tutarlılığı ile bu paragrafta bahsedilen tutarsızlığın cihetlerinin farklı olduğu mülahaza edildiğinde bir çelişki olmadığı görülecektir. Zira yukarıda bahsedilen tutarlılık, tarihselcilik, sadece amelî ahkama sınırlandırılmayıp onun teolojik alana da taşınması cihetiyedir. Nitekim bu, tarihselci yaklaşımın felsefî temellerinin bir gereğidir. Bu paragrafta bahsedilen tutarsızlık ise lazım-ı gayrı mufârikı rölativizm olan tarihselci yaklaşıma sahip bir düşünürün, belli bir tarihsel dönemde yaşamış olan insanların belli meselelerdeki “düşüncelerini” mutlak ifadeler kullanarak reddediyor olması cihetiyedir.

⁷⁴ Hanefî, *et-Tûras ve't-Tecdîd*, 18-19.

ilâhiyat yapmaya yönelik bir davranıştı. Zamanımızda ise durum değişmiştir: Toprak sömürücü tarafından işgal edilmiş, ülkenin zenginliği emek sömürücüsü tarafından yağma edilmiştir. Bizim için Allah toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılmasıdır.⁷⁵

Burada Hanefî'nin Allah için ifade edilen “toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılması” gibi ifadeler mutlak/genel geçer tasavvurlar olmayıp insanların ihtiyaçlarına göre değişen dinamik tasavvurlardır:

“... Allah insana daha fazla saygı gösterebilmemiz için insandır... Allah halkın imanına sahip olabilmemiz için halktır... Hürriyetimizi elde edebilmemiz için Allah, hürriyettir... İşgal edilmiş topraklarımızı kurtarmak için Allah topraktır... Yiyebilmemiz için Allah ekmektir... Allah bizi harekete sevk eden insan, halk, tarih, hürriyet, toprak, ekme vs. gibi bizde en candan olan şeydir. Allah, bir arzu olarak arzuladığımız şey, hürriyet, demokrasi, ilerleme, kalkınma vs. dir... Çağımız da Allah'ı bir ilerleme olarak empoze ediyor.”⁷⁶

Hanefî'nin, İslâm ilâhîyatındaki ilâh tasavvurları ile ilgili vâkıyı açıklarken içine düştüğü çelişkinin bir benzerine, aynı konudaki şahsi teklifi ve bu çerçevede ortaya koyduğu hedefler açısından da düştüğü dikkat çekmektedir. Zira tarihselciliğin bir gereği olarak insanı merkeze almasına rağmen, ortaya koyduğu hedefler insanın psikolojik vakıasına uygunluk arz etmemektedir. Şöyle ki onun hedefi Müslüman toplumların hürriyetlerini elde etmeleri ve kalkınmaları adına onlara motivasyon oluşturacak teolojik yaklaşımları belirlemektir ve bu çerçevede o, Müslümanlar arasında yaygın olan ilâh tasavvurlarının insan muhayyilesi tarafından tarihsel şartlara göre üretilen ve gerçeklikle alakası olmayan tasavvurlar olduğunu söylemektedir. Ne var ki kendisinin teklif ettiği yeni tasavvurlar da benimsemiş olduğu tarihselci-antropolojik metodolojiye göre zorunlu olarak insan üretimi tasavvurlar olacaktır. Buna rağmen yine de kendi tasavvurunun belirlediği hedefler çerçevesinde motivasyon sağlayabileceğini düşünmesi, Hanefî'nin, insan vakıasını doğru bir şekilde idrak etmekten uzaklaştığını gösteren bir işaret mesabesinde.

İnsanı herhangi bir durumla ilgili motive edecek ve harekete geçirecek olan şey ya zann-ı galip ile ulaşacağını düşündüğü somut bir menfaat ya da kaçınacağı bir zarar veya ontolojik anlamda varlığına inandığı soyut bir hakikat tasavvuru ve o tasavvurdan neşet eden maslahatıyla ilgili gerçeklerdir. Kendi zihni vasıtasıyla oluşturduğunun farkında olduğu, dışarıda bir hakikatinin olmadığını düşündüğü bir ilâh tasavvurunun, herhangi bir gayeye ulaşmak adına insanı motive edeceğini düşünmek insanî gerçeklik açısından ciddi bir yanılşamayı işaretlemektedir. Nitekim vakıaya baktığımızda, yarım yüzyıldan beri fikirleri ortada olmasına rağmen Hanefî'nin ilâh tasavvuruyla ilgili tekliflerini sahiplenen herhangi bir insan grubu ya da akımdan haberdar olamayışımız biraz önce bahsedilmeye çalışılan insan gerçeğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

⁷⁵ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 513.

⁷⁶ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 530-531.

4.3. Hasan Hanefî'nin Tarihselciliği'nin İlâh Tasavvuruna Etkisi

Hasan Hanefî'nin tarihselci düşüncesi bazı araştırmacılar tarafından radikal tarihselcilik olarak nitelendirilmiştir.⁷⁷ Böyle değerlendirilmesinin sebebi ise ona ait tarihselciliğin muâmelât ve ukûbât gibi fikhî saha ile sınırlı kalmayıp ilâhîyata dair meseleleri de kapsıyor olmasıdır. Hasan Hanefî'ye göre dinî olan her tasavvur, kavram, değer ve hükümün arka planında insanı oluşturan ve insan tarafından oluşturulan tarihsel koşullar vardır ve bu koşullar tarih ve insan arasında gerçekleşen yatay bir etkileşim ile belirlenir. İnsanın ilâhî olanla münasebeti ise yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve ilâhî boyutun belirleyici olduğu bir ilişki değil, kavramsal anlamda aşağıdan yukarıya doğru belirlenen, beşerî mahiyeti itibarıyla da yine yatay düzlemde kalan bir 'ilişki'dir. Zira Hanefî'nin yaklaşımında insanla ilişkisi olan her şey tarihseldir. Buna göre ilâh ve ona ait tasavvur ve kavramlar da dahil olmak üzere dinî olan her şey tarihsellik kategorisi içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla tüm dinî tasavvur, kavram ve hükümler, insan ve onun tarihsel şartları merkeze alınarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede ona göre, her tarihsel dönemde insanlar, kendi tasavvur, kavram, değer ve hükümlerini o dönemin bağlamına göre yeniden üretmelidirler.⁷⁸

Hanefî'nin tarihselciliğinin Alman Tarih Okulu'nun geliştirdiği tarihselcilik anlayışından ve bu ekolün önemli şahsiyetlerinden olan Dilthey'den önemli ölçüde etkilenmiş olduğu gözlemlenmektedir. Dilthey, insanın zihin yapısının tarihten ve zamandan bağımsız olduğunu ve mezkûr faktörlere göre değişmeyeceğini kabul eden Yeniçağ epistemolojisinin aksine zihnin tarihsel süreçler ve şartlara göre değişen bir yapısının olduğu kanaatindedir. Zira ona göre tarih üstü olduğu düşünülen hakikate dair bilgilerimiz, zihnin kendisine dayanmaktadır. Zihin ise tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla o, insan zihnine dayanan tarih üstü a priori'lerden ve mutlak, evrensel, ezeli-ebedî hakikatlerden bahsetmeyi içerisinde açık çelişkiler barındıran abes bir durum olarak değerlendirmektedir.⁷⁹

Yukarıda da ifade edildiği gibi, tarihselci düşüncenin en temel karakteristiklerinden biri insanı merkeze alması ve tarih içerisinde zuhur etmiş tüm olay, olgu ve kavramları insan merkezli olarak ve insanın tarihsel şartları içerisinde değerlendirmesidir. Bu düşünceye göre bahsi geçen durumları insan üstü ve fizik ötesi açıklamalarla anlamlandırmaya gayret etmek, tarihin ve dolayısıyla gerçekliğin dışına düşmek olarak görülmektedir. Kendisini tarihselci bir düşünür olarak tanımlayan Hasan Hanefî'nin ortaya koyduğu ilâh tasavvuruna ve Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili öne sürdüğü düşüncelere bakıldığında, bu

⁷⁷ Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 269.

⁷⁸ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 520 vd.; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2002) 92-94.

⁷⁹ Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 269.

düşüncenin bir yansıması olarak insan merkezli bir teolojik yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰

Bununla beraber, insanın merkeze alınmasının, bu akıma nispet edilen düşünürlerin teolojik anlamda ulaştıkları neticelere yansıması bakımından aynı seviyede olmadığını ifade etmek gerekir. Bu noktada, tanrının bilinemezliği ve bazı sıfatlarını reddetme hususunda yaptığı mutlak değerlendirmeler bir kenara bırakılacak olursa, Hanefî'nin ilâh tasavvuruna dair yaptığı değerlendirmelerdeki insanı merkeze alan yaklaşım tarzının tarihselci düşüncenin karakteristik özellikleriyle önemli ölçüde uyum içerisinde olduğu ve öne sürdüğü düşüncelerin, tarihselciliği amelî sahaya hasreden diğer Müslüman düşünülere göre daha tutarlı olduğu ifade edilmelidir. Zira daha önce de söylendiği gibi Hanefî'ye göre de insanın alaka kurduğu her şey tarihseldir ve insanın tarihsel ortamının şartlarına ve onun ihtiyaçlarına göre anlam ve değer kazanır. Nitekim o, din ve dine dair bütün değerleri ve kavramları, ilâh da dahil olmak üzere tarihselci yaklaşımla mutlak anlamda uyumlu olarak insanın tarihsel şartları içerisinde insan tarafından üretilmiş kavramlar ve değerler olarak ele almış ve teolojik bir çerçevede ele alınan gelen her ilâhî ögeyi antropolojinin konusu haline getirmiştir.⁸¹

Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru noktasındaki değerlendirmelerine bakıldığında akla gelen bir diğer husus ise Fazlurrahman'ın iki hareketli yorum yöntemidir. Her ne kadar Hanefî, Fazlurrahman'daki isimle iki hareketli yorum yöntemine sahip olduğunu tasrih etmese de bu yöntemin müsemmasına benzer bir yaklaşımla ilâh tasavvuruna dair meseleleri değerlendirdiği mülahaza edilmektedir. Fazlurrahman'ın tarihselcilik yaklaşımı ağırlıklı olarak amelî ahkâma dair meselelerde tebellür ederken Hanefî, muâmelâta dair meselelerle beraber ilâhîyata dair meseleleri de tarihsel olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın iki hareketli yorum yöntemine göre zahiri ahkâmın arka planındaki ilkeleri araştırıp o ilkeler üzerinden modern döneme uygun hükümler ortaya koyması gibi⁸² Hanefî de önce Allah'la ilgili olarak ifade edilen vasıfların arkasındaki ilkeyi, gayeyi tespit eder. Buradan hareketle de modern döneme gelir ve geçmişte Allah'a dair yapılan vasıflandırmalardan çıkardığı ilkeyi bu döneme tatbik ederek Allah tasavvurunun o ilke çerçevesinde değişmesi gerektiğini savunur. Ona göre ilâh tasavvurundaki tercihlerin temel gayesi Müslümanların tarihsel ortamlarında karşılaştıkları sorunların çözümüne yönelik olarak onları motive ederek harekete geçirmesidir. Son tahlilde o, modern dönemin tarihsel şartlarında Müslümanların sorunlarının çözülmesi adına motive olmaları ve harekete geçmeleri için olması gerekeni, Allah'ı, 'toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılması' olarak tasavvur etmek şeklinde görmektedir.⁸³

⁸⁰ Hasan Hanefî, Hasan Hanefî ile Söyleşi, *İlahiyat Akademi* 14/1 (2021), 308-309.

⁸¹ Bkz. Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 505-515.

⁸² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, 5.

⁸³ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 513.

Hanefî'nin bu yaklaşımı ile alakalı olarak yukarıda ilgili bölümde değerlendirmeler yapılmıştı. Onun ortaya koyduğu bu tasavvur her ne kadar aklî temel ve dinî naslar muvacehesinde kabul edilebilir gözükmese de Fazlurrahman gibi sadece muâmelât ve 'ukubât ile sınırlı kalmayıp dinin tüm alanlarını kapsamış olmasının, tarihselci düşünceyi temel olarak almış olan bir düşündür için tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenmelidir.

4.4. Hasan Hanefî'nin Tarihselciliğinin İlâh Tasavvuru Bağlamında Tutarlılığı

Müslüman tarihselcilerin tamamının ittifak ettiği bir husus olan, Kur'ân ve Sünnet'te sabit olmuş, üzerine de icmâ edilmiş bazı ilâhî hükümlerin değişmesinin gerekliliğinden bahsedebilmek, tarihselci düşüncenin tutarlılığı açısından ancak bu hükümlerin aşkın olan vasıflarından soyutlanması ve beşerî seviyeye indirilmesiyle mümkündür. Zira tarihsellik insanla kaim olan bir durumdur ve bundan dolayı metafizik bir şeyin ya da onunla organik/zâtî ilişkisi olan bir durumun tarihselliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla Allah tarafından bildirilmiş olan bir hükmün ya da bir haberin belli bir döneme has olup olmadığı yine Allah'ın bildirmesiyle belirlenebilecek bir husustur. Bu durumda, Kur'ân'da varid olan bir hükmün ya da Allah'la ilgili Kur'ân'da ifade edilen bir tasavvurun tarihsel olarak nitelendirilebilmesi ve yerine yeni bir hüküm ya da tasavvur konulabilmesi için, Kur'ân'la ve dolayısıyla onun taraflarından bir ya da ikisiyle ilgili tasavvurun tarihselci perspektifle uyumlu olarak değişmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın, aşkın bir biçimde Allah'la olan organik ilişkisinin, içkin kılınarak insanla olan ilişkisinin 'lehine' bir değişime uğraması, en azından hüküm bildiren formların Allah'a olan aidiyeti noktasında farklı bir tasavvura kavuşturulması gerekir. Bu çerçevede tarihselciler vahyin, yani ilâhî olanın, ilkeleri temsil eden ve peygamberin zihninde söze dönüşen kelâmın ruhu olduğunu, lafza ve formlara dökülen tarafın ise peygambere ait olmakla beşerî olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylelikle de peygamberin din içerisindeki rolünü genişleterek Kur'ân'ın Allah'a aidiyetine dair geleneksel tasavvurun dışında farklı bir tasavvur inşâ etmeye çalışmışlardır. Fazlurrahman'ın öncüsü olduğu bu yaklaşım vasıtasıyla ilâhî olan hükümler formları itibarıyla aşkın olandan koparılmış peygambere biçilen rol üzerinden de içkin ve beşerî kılınarak tarihin akışına dahil edilmiş ve tarihin değişmesiyle beraber değişebileceği öngörülmüştür. Diğer bir ifadeyle ilâhî olan, tarihselci yaklaşımın üzerinde söz söyleyebileceği bir formata kavuşturulmuştur.⁸⁴

Tarihselci tutarlılık açısından peygamber tasavvurunda ortaya konan bu değişim, Kur'ân'da yer alan herhangi bir hükmün değiştirilebilmesi için asgari anlamda olması gereken bir tasavvur değişimidir. Zira Fazlurrahman değişmesi gerektiğini düşündüğü ahkâm noktasında gerek ayet gerekse hadislerde talep ettiği değişime mesnet teşkil edecek

⁸⁴ Fazlurrahman, *İslam*, 54; a.mlf., *Islam and Modernity*, 5; a.mlf., *Islamic Methodology in History* (İslamabad: Islamic Research Institute, 3. Baskı, 1995), 175-176; Hatice K. Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001) 8-9. Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 70.

ilâhî bir yönlendirme bulamamıştır. Ancak mezkûr değişim Fazlurrahman nezdinde dinin çağdaş dünyaya uyum sağlayabilmesi için kesinlik arz eden bir husustur. Bu ise tutarlı olmak adına dinin 'içerisinde' bir paradigma inşâsı gerektirmektedir. Zira ilâhî olduğu ittifakla kabul edilen ahkâmın beşerî bir müdahale ile değiştirilmesi, dinin ilâhî boyutuna halel getirecek olması dolayısıyla kabul görebilecek bir husus değildir. Pragmatik çerçevede bakıldığında bir taraftan bazı ahkâmın tarihsel olduğunu öne sürerken diğer taraftan değişen o ahkâm ile dinin ve o ahkâmın ilâhî hüviyetini muhafaza etmek, bu yaklaşımın sürekliliğini sağlamak açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple ilâhî olana yapılan mezkûr beşerî müdahale, ilâhî bir mesnede dayandırılmıyorsa -ki vakıa öyledir- bu durumda yapılabilecek tek şey, mezkûr beşerî müdahalenin ilâhî olana değil de beşerî olana yapıldığını ifade eden paradigma değişikliğidir. Fazlurrahman bunu, vahyin mefhumunu ve dolayısıyla da peygamber tasavvurunu değiştirmek suretiyle yapmıştır. Başka bir ifadeyle ilâhî olanın Kur'ân'ın ruhu olan vahiy olduğunu ve vahyin Hz. Peygamber'in zihninde tarihsel şartlarla uyumlu olarak Kur'ân formunda sözlü ifadesini bulduğunu öne sürmüştür.⁸⁵ Dolayısıyla vahyin insanlara yansıyan tarafı ilâhî olmaktan çıkarak beşerî bir hüviyete kavuşturulmuştur. Böylelikle tarihselcilik perspektifi üzerinden Kur'ân'a yapılan müdahale artık ilâhî olan bir şeye değil beşerî olan bir şeye yapılıyor olmakla daha kabule şayan bir formata sokulmaya çalışılmıştır.

Bir önceki paragrafta ifade edildiği gibi ahkâm değişikliğini 'mabûl' kılmak için en az bu çerçevede bir tasavvur değişikliğine gitmek lüzumludur. Zira böyle bir tasavvur inşâsına girilmeden bazı ahkâmın tarihsel olduğu iddia edilerek yapılacak olan ahkâm değişiklikleri Allah'ın ilmi, kudreti ve hikmeti gibi bazı temel meselelerde ciddi mahzurlar ortaya çıkaracaktır. Nitekim bu değişim Allah'a nisbet edildiğinde O'nun bu değişiklikleri bilememiş olması suretiyle ilmine, tüm zaman ve mekanlarda insanların ihtiyaçlarını karşılayan bir din formatı oluşturamamış olması suretiyle kudretine ya da bir dönemin sorunlarını çözüp diğer dönemlerde gelen insanların sorunlarını çözümsüz bırakması suretiyle hikmetsiz bir fiilde bulunması gibi ilâhlık vasfına halel getirecek mahzurlara sebebiyet verecektir. Ancak bu ahkâmın Allah tarafından sadece ilkelerinin vahyedildiği ve bu yönüyle ilâhî olduğu, sözlere dökülen formlarının ise nâzil olduğu dönemdeki tarihselliğin koşullarına uygun olarak Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş formlardan ibaret olduğu söylendiğinde mezkûr mahzurlar Allah'a değil, tüm tarihsellikleri kuşatması beklenmeyen Hz. Peygamber'in insan oluşuna hamledilecektir.

Ortaya konan düşünce bu yönüyle bir iç tutarlılık arz ediyor gibi gözükse de bu, sınırlı bir tutarlılıktır. Bu yaklaşım tarzı, beşerî bir müdahale ile bazı ahkâmın değiştirilmesinin aslında ilâhî olanda değil, kendi tarihsel koşullarına göre peygamberin inşâ ettiği beşerî naslar üzerinde olduğu şeklindeki bir kurguyla 'tutarlı' bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Ancak bu kurgu başka tutarsızlıklara kapı aralamıştır. Zira nassın beşerî olduğu şeklindeki

⁸⁵ Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur'an* (London: University of Chicago Press, 2. Baskı, 2009), 99-10; a.mlf., *Islam and Modernity*, 5.

çok ciddi bir paradigma dönüşümünü içeren bir kabulün ardından teklif edilen ahkâm değişikliklerinin, sadece belli başlı muâmelât ve ukûbât alanlarına özel kalması, hatta o alanlarda da bazı hükümlerle sınırlandırılması tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira tarihsel bir varlık olarak görülen insanın ürettiği her şey tarihsel olmalıdır. Nitekim dinde, tarihselcilerin değişmesini istedikleri hususlarla ilgili ortaya koydukları temellendirmeye uyan örtünme, hatta namaz ve hac gibi daha pek çok uygulama bulunmaktadır. Hatta aynı temellendirme, tarihsel şartların pragmatliği içerisinde insanların idrak seviyeleri ve kültürlerine göre ortaya kondukları söylenmek suretiyle ilâhî sıfatları bile kapsayabilir. Ne var ki Hasan Hanefî gibi radikal kabul edilen tarihselciler hariç, Fazlurrahman'ın da içerisinde olduğu tarihselci düşünürlerin önemli bir kısmı tarihselci perspektifi bu tarz uygulama ve tasavvurlara teşmil etmemişlerdir. Durumun böyle olması, bu türden olan tarihselciliği tutarsız bir düşünce tarzı kılmaktadır.

Ahkâm değişiklikleri bağlamında tarihselci perspektifin iç tutarlılığının da muhafaza edilerek sağlanabileceği tarihselcilik alternatifi ise, Kur'ân'ın her anlamda insanla organik bir ilişki içerisinde olduğundan, sözünün de ruhunun da insana ait olduğu ve Allah'la organik bir alakasının olmadığı şeklindeki Hasan Hanefî tarihselciliğidir. Bu yaklaşım da tabii olarak Kur'ân'ı, tam olarak insan üretimi bir olgu olarak görmesi sebebiyle, her şeyiyle tarihsel kılacaktır. Bu minvaldeki tutarlı bir yaklaşım, zorunlu olarak Kur'ân'da zikredilen Allah'ın da tüm vasıflarıyla, insanın kendi tarihsel şartları içerisinde üretilen bir kavram olduğunu söyleyecektir. Nitekim Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvurunun arz edildiği bölümdeki değerlendirmeleri hatırlanacak olursa, onun düşüncesinin mezkûr yaklaşımın çok uzağında olmadığı görülecektir.

Bu noktada bir hususu hatırlatma babında açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Bir düşüncenin, dayandığı temeller ile çelişkili olup olmama açısından tutarlılık arz etmesi o düşüncenin temeli ve sonuçları açısından doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Zira düşüncenin dayandığı temelle tutarlılık arz etmesi ile düşüncenin temellerinin doğru olup olmayışı farklı durumlardır ve aralarında lâzım-melzûm ilişkisi yoktur. Dolayısıyla düşüncenin temelini yanlış olması o temele bina edilen sonuçların ve o sonuçlara ulaşmada izlenen yolun tutarsız olmasını gerektirmez. Ancak düşüncenin dayandığı temelin kendisinin yanlış olması durumunda o temele bina edilen sonuçlar, her ne kadar o temelle tutarlılık arz ediyor olsa da yanlış olacaktır. Bu durum ele alınan konu özelinde açılacak olursa, Hanefî'nin ilâh tasavvuruna dair dile getirdiği düşünceler tarihselciliğin felsefî temelleri açısından büyük ölçüde tutarlı bir şekilde ortaya konmuş düşünceler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu düşüncelere temel olan tarihselci yaklaşımın kendisinin, İslâmî sahaya uygulanabilirliği hususunda aklî ve naklî delillerden yoksun olması, İslâmî bir yaklaşım olarak değerlendirilmesini tartışmaya açık bir husus haline getirmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımdaki ilâh tasavvurunun, 'modern çağın ihtiyaçları' esas alınarak pragmatik bir zeminde ortaya konmuş ve dinden neşet etmemiş bir tasavvur olması itibarıyla İslâmî bir tasavvur olarak değerlendirilmesi akademik anlamda doğru olmayacaktır.

4.5. Tarihselcilik Bağlamında Bir Kavramsallaştırma Teklifi

Son bölümde Fazlurrahman'la kıyaslanan Hasan Hanefî'nin ortaya koyduğu yaklaşımın, insanın Allah'la olan ilişkisini aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bir ilişki olarak gören ya da daha dakik bir ifadeyle yatay bir düzleme indirgeyen, dolayısıyla Allah'ın, hem insanla hem de Kur'ân'la ilişkisini koparan bir yaklaşım olduğu dikkat çekmektedir. Onun bu yaklaşımının, peygamber ve Kur'an tasavvurunu değiştirerek din içerisinde tarihselciliğe uygun bir vasat oluşturan ve hüküm koyma hususunda insanı belirleyici kılan Fazlurrahman'ın yaklaşımıyla beraber, mezkûr tarafıyla deist bir boyut içerdiği söylenmelidir. Bu boyut Hasan Hanefî'de daha dikkat çekici olsa da, ona has olan bir durum değildir. Zira bahsi geçen boyutun ölçütü, ahkâmın formu noktasında insanın belirleyici kılınmasıdır ki, bu husus tarihselcilerin müşterek noktalarından biridir.

İslam dünyasındaki tarihselci yaklaşımlar, tanrının alemi yaratıp kevnî yasaları koyduktan sonra kenara çekildiğini savunan deist felsefede olduğu gibi⁸⁶, kevnî anlamda Allah ve insan arasını ayırmıyor olsalar da, insanı kendi tarihselliğinin ahkâmı hususunda belirleyici kılmak suretiyle Allah'ın hüküm koyucu vasfını ilkesel noktada sınırlayarak insana teşrîf anlamda geniş bir alan açmakta ve tanrının insan hayatında belirleyici bir rolü olmadığını düşünen deizm ile sonuçları itibarıyla benzer bir zemine kaymaktadırlar. Ancak İslâm dünyasındaki bir tarihselcilik yaklaşımını mutlak anlamda deist bir yaklaşım olarak nitelenmek doğru olmayacaktır. Zira İslâm dünyasındaki pek çok tarihselci yaklaşımın, Allah'ın alem ve insan üzerinde, kevnî anlamdaki tasarrufunun devamlı olduğunu ön gören geniş anlamlı teist yaklaşımın bir parçası olduğunda bir şüphe yoktur. Buna ilave olarak bu yaklaşımın kendisini dine refere ediyor olması bu akımın teist yönünü desteklemektedir. Ancak teizmin dar anlamıyla meseleye bakıldığında ve tarihselciliğin özellikle sosyal hayatın düzenlenmesi noktasında vahye karşı insana açtığı geniş alan göz önünde bulundurulduğunda mutlak bir teizmden de bahsedilmesi pek mümkün olmayacaktır.⁸⁷ Başka bir ifadeyle, söz konusu yaklaşım, kevnî bağlamda ve dini referans almasıyla aslı itibarıyla teist bir akım olarak öne çıksa da, Allah'ın, insan hayatına ve tarihe müdahalesini sınırlayan boyutu, onun, sonuçları itibarıyla deist bir karakterde olduğunu göstermektedir.

İslâm esas alınarak ortaya konmuş olan düşünceleri ve dünya görüşlerini Batı'nın kavramlarıyla ifade etme çabasının sorunlu tarafları olan bir yaklaşım olduğu kabul

⁸⁶ S. G. HefelBower, "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology* 24/2 (1920), 217-223; Brian Carl vd., "Definition: Theism", *Theism and Atheism Opposing Viewpoints in Philosophy* Edt. Graham Oppy vd. (Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2019), 1-2; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005) 440-442. Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2024); İbrahim Halil Dündar, *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 7-8.

⁸⁷ Brian Carl vd, *Theism and Atheism* 1-2; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1598-1599; Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2024); İbrahim Halil Dündar, *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı*, 7-8.

edilmekle beraber,⁸⁸ Batı medeniyet havzasında ortaya çıkmış olan bir düşüncenin, İslâmî sahaya aktarıldıktan sonra almış olduğu formun, yine batının kavramlarıyla anlaşılmaya çalışılması anlaşılabilir bir akademik çaba olmalıdır. Bu çerçevede İslâm özelinde ortaya konan, ancak, aslı itibarıyla Batı'ya ait bir kavram olan tarihselciliğin teizm ve deizm gibi yine aynı havzanın kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılması akademik anlamda daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Ne var ki yukarıda arz edildiği üzere, makalenin yazarı tarafından, her iki kavramın da bu tarz bir akımın içeriğini tam olarak yansıtmadığı, bu yeni fenomeni ifade etmek üzere yeni bir kavrama ihtiyaç olduğu değerlendirilmektedir.⁸⁹ Bu

⁸⁸ Bkz. Hasan Er, "Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986.

⁸⁹ Teklif ettiğimiz kavramsallaştırma ile ilgili olarak literal bir tarama yaptığımızda Batı'da zahiri itibarıyla benzer çağrışımlar yapan, ancak içeriği farklı olan bazı kavramsallaştırmalar görmekteyiz. Bu meyanda aşağıdaki kavramlardan ve bağlamlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Batı'da bazı Hristiyan entelektüeller, Hristiyanlıktaki dinî nasların bilimsel verilerle çatışması sebebiyle bu nasların metaforik yapısını ve insan idrakiyle sınırlı oluşunu, dolayısıyla da beşerî/tarihsel yapısını öne çıkarmak suretiyle dini bilim karşısında kabul edilebilir bir konuma getirmek istemişlerdir. Buna matuf olarak semi-theism olarak kavramlaştırdıkları bir yaklaşım teklif etmektedirler.

Bkz. John Noack, "Semi-Theism and Semi-Atheism", *Progressivechirintianity*, (Erişim 21 Kasım 2024).

Semi-Theism kavramı, kapsamı tarihselciliği de içerecek şekilde genişletilebilirse de, yukarıda bahsi geçen deist boyuta işaret etmemesi sebebiyle ele aldığımız fenomeni tam olarak karşılamamaktadır. Bu noktada mezkûr kavramsallaştırmaya benzer bir mantık ile bu fenomeni ifade etmek üzere 'Semi-Deizm' kavramı düşünülebilirse de, bu kavram, fenomenin teist boyutuna işaret etmemesi itibarıyla fenomene tam anlamıyla hakkını vermemektedir. (Semi Deizm kavramı da bazı Hristiyan apologeticler tarafından Tanrının doğrudan değil de, sebepler vasıtasıyla mucizeler ortaya çıkararak evrene müdahale etmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Aynı kavram diğer bazı Hristiyan entelektüeller tarafından ise, Tanrının kötülüğe müdahale etmemesini, duaya dünyada karşılık vermemesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bkz. Kent Eilers, "Providence and Prayer The Semi Deist Model", *Theologyforum* (Erişim 21 Kasım 2024);

"God Working Within a System and Divine Semi-Deism", *Bible-apologetics* (Erişim 21 Kasım 2024).

Etimolojik asılları itibarıyla teklif edilene benzer bir kavram David Michael Jones tarafından türetilmiştir. Seri halinde beş kitapta evren, insan ve Tanrı üzerine ürettiği düşüncelerini "Deotheism" olarak kavramsallaştıran Jones, her ne kadar ortaya koyduğu kavramda Latince ve Yunancada Tanrı anlamına gelen "Theos" ve "Deus" isimlerini mezcetmiş olsa da, Jones'un mezkûr kavramla isimlendirdiği düşüncesi aslı itibarıyla ateist bir düşüncedir. Jones Tanrının insanı değil insanın tanrıyı yarattığını düşünmektedir. Düşüncesini Einstein'ın "Hiçbir şey yoktan var olmaz, vardan yok olmaz" savı üzerine kuran, everenin içerisinde biri everin fiziki boyutunu harekete geçiren, ama yaratıcı olmayan (Origo), diğeri insanla ilgili manevi boyutu oluşturan (Prodeum) iki 'tanrisal' enerji üzerinden evren ve insanı açıklayan Jones, 'tanrisal' bir ruhî boyuta (Spiritus Diviniscus) sahip olan insanın Prodeum ile kurduğu ruhsal bağ(connection) neticesinde geleneksel anlamdaki tanrı tasavvurlarını ürettiğini söylemektedir. Pragmatik bir yaklaşımı esas

bağlamda bu tarz akımların hem teist hem de deist boyutları olduğuna delalet edeceği değerlendirilen, ‘Teizm’ ve ‘Deizm’ kavramları esas alınarak makale yazarı tarafından türetilen, “Yaratıcı bir tanrıyı ve O’nun âlem ve insanla kevnî ve teşriî olarak bir çeşit irtibat halinde olduğunu kabul eden, peygambere inanan, ancak insana dair özellikle sosyal alandaki hükümlerde insanı belirleyici kılan felsefî bir akım” şeklinde tanımlanabilecek olan ‘Teodeizm’ (Theodeism)⁹⁰ kavramının bu fenomeni vafsetme noktasında müsemmasına mutâbık olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede makale yazarı, yapılan araştırmanın bir sonucu olarak İslâm dünyasındaki tarihselcilik akımının ‘teodeist’ (Theodeist)⁹¹ bir akım olarak vafsedilmesini teklif etmektedir.

alarak modern dönemde bütün dinleri çatısı altında toplayacak birleştirici yeni bir tanrı tasavvuruna ihtiyaç olduğunu değerlendiren Jones, dönemin sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve ekolojik sorunlarının çözümü için insanların etrafında toplanması gereken tanrı figürünün ise baba ya da anne karakterli (Papadeus/Mamadea) bir sevgi tanrısı olması gerektiğini salık vermektedir. Mamafih her ne kadar mezkûr kavram, iki ‘tanrısal’ enerjiye işaret etmek amacıyla, etimolojik aslı itibarıyla “Deus” ve “Theos” kavramlarından türetilmiş olsa da, terminolojik anlamda Teizm ya da Deizm üzerinden ortaya konmuş olan bir kavram değildir. Bilakis bu yaklaşım kendisini Deizmin de Teizmin de karşısında konumlandırmaktadır. Bkz. David Michael Jones, *Deotheism Volume Three Common Concensus a New Understanding of Humankind and the Divine* (Kindle Edition: Amazon, 2020), s. 1-20.

⁹⁰ Bu fenomenin “Deoteist” kavramıyla ifade edilmesi de düşünülebilirdi. Ancak bu kavram, insan hayatının yönünü belirleyen ictimâî meseleler hususunda Allah’ı müdahalesini sınırlayan ve insanı belirleyici kılan bir akım olan tarihselci düşüncenin baskın bir deist boyutunun olduğunu işaretlemekten nisbî olarak uzak olurdu. Teklif edilen kavramla esas işaret edilmek istenen taraf, İslâmî sahadaki tarihselci düşüncenin mezkûr boyutunun, Allah’ı teşriî noktada da insan hayatına müdahil kılan İslâm dini içerisinde köklü bir paradigma değişimini içeriyor oluşu ve düşünceye esas yönünü veren merkezî bir yer işgal etmesidir. Bahsi geçen yönüyle öne çıkan Tarihselci düşüncenin, İslam ‘içerisinde’ tatbik edilmek istenen bir düşünce olması itibarıyla sahip olduğu teist boyut vurguyu gerektirmeyecek şekilde aşıkardır. Ne var ki Tarihselcilik, dinin üzerinde hareket eden bir yaklaşım olsa da düşüncenin kendisi, hem felsefî temelleri itibarıyla hem de özellikle teşriî bağlamda Allah’ın insan hayatına müdahalesini sınırlayarak insana bu noktada açtığı geniş alan itibarıyla baskın bir deist karakter taşımaktadır. İnsan için bu alanı daha da genişleten Hasan Hanefî’nin tutarlı tarihselci yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda aslında bahsi geçen boyutun bu düşüncenin temel karakterini belirlediği, teizmin ise araçsal bir fonksiyon görmeye daha yakın olduğu belirginleşecektir. Mezkûr sebeplere binaen yukarıdaki tercihin daha uygun olduğu değerlendirilmiştir.

⁹¹ Teizm ve Deizm terimleri etimolojik yapıları itibarıyla, her ikisi de ‘tanrı’ anlamına gelen Yunanca ‘Theos’ ve Latince ‘Deus’ kelimelerinden türetilmiştir (Bkz. 76 ve 77 nolu dipnotlar). Ancak teklif edilen kavramlaştırma kelimelerin etimolojik asılları esas alınarak değil, terimsel olarak kazandıkları anlamlar esas alınarak yapılmıştır. Ayrıca Bkz. Dharendra Mohan Datta, “On Philosophical Synthesis”, *Philosophy East and West* 13/3 (Ekim 1963), 195-200.

Sonuç ve Tavsiyeler

Her savunucusunun kendisinden aynı şeyi anlamadığı tarihselcilik, mutlak olarak zikredildiğinde modern dönemde yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşünülen bazı amelî ahkâma dair meseleleri akla getirmektedir. Tarihselci düşünürler bu ahkâmın tarihsel olarak kabul edilip modern dönem insanına uygun olan ahkâm ile tebdil edilmesini önererek Kur'ân'ın tarihselci bir perspektif üzerinden anlaşılmasını vurgulamaktadırlar. Buna binaen tarihselci yaklaşım genel anlamda Kur'ân'ı farklı yorumlayan bir yaklaşım hüviyetinde görülerek bir tefsir metodu olarak değerlendirilmiş ve bu itibarla tarihselcilik daha çok tefsir kürsülerinde ele alınan bir düşünce olmuştur. Meselenin kelâmî boyutu ise çok fazla ön plana çıkmamıştır.

İslâm'a dair belli kabulleri ve iddiaları bulunan her akımın farklı meselelerde ortaya koyduğu görüşlerin, amelî ahkâma dair yaklaşımları ön plana çıksa da, onların ilâh ve peygamber tasavvurlarıyla doğrudan ilişkili olduğu yadsınamaz bir hakikattir. Modern dönemde ortaya çıkmış ve birçok tartışmaya medâr olmuş bir akım olan tarihselci düşünce de bu anlamda bir istisna değildir. Buradan hareketle makalede, Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru üzerinden tarihselciliğin sadece amelî ahkâmı değil, din içerisindeki temel tasavvurlarda da değişim içeren bir yaklaşım olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tarihselci düşünceyi bir tefsir metodu olarak görüp muâmelât sahasında birkaç farklı teklifi olduğunu düşünmek indirgemeci bir yaklaşımla meseleyi basitleştirmek olacaktır. Zira tutarlı bir tarihselci yaklaşım, zahiren amelî sahada birtakım değişiklikler teklif etse de, bunları temellendirirken dinin asıllarına ve temel tasavvurlarına taalluk eden ciddi bir paradigma dönüşümünü içinde barındırmaktadır. Yukarıda da arz edildiği üzere bu tutarlılığı büyük ölçüde muhafaza eden Hasan Hanefî'nin tarihselcilik perspektifinde bu durum açık bir şekilde mülâhaza edilmektedir. Dolayısıyla tarihselcilik düşüncesi kendi iç tutarlılığına bağlı kalınarak İslâmî sahaya aktarıldığında kelâm ilminin alanına giren taraflarının belirginleştiği ve temel meselelerde paradigmatik bir dönüşümü içeren bir akım olduğu daha net bir şekilde görülmektedir. Bu yönüyle tarihselciliğin modern dönemde ortaya çıkmış olan kelâmî bir fırka olarak değerlendirilmesi vakıya daha uygun düşmektedir.

Farklı tarihselci yaklaşımların metodolojik tutarlılığı bağlamında şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır: Tarihselci perspektif üzerinden İslâm'daki herhangi bir hükmün tarihsel olduğunu değerlendiren ve tutarlılık iddiasında olan bir tarihselci yaklaşımın gelmesi gereken nokta yönetsel anlamda Hasan Hanefî'nin durduğu yer olmalıdır. Zira tutarlı bir tarihselcilik tabîi olarak antropolojiye evrileceğinden dolayı sadece bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ahkâmı değil teolojik meseleleri de antropolojik bir zeminde değerlendirmeyi gerektirecektir. Burada bahsedilen husus tarihselcilik perspektifleri bağlamında üretilen fikirlerin tek tip tarihselciliği zorunlu kılması değil, insanı merkeze alması yönüyle bu perspektiflerin metodolojik olarak bir olması gerektiği hususudur. Bu da konu edinilen her malzemenin ve o malzeme üzerine üretilen her fikrin tarihsel olması gibi

bir sonucu ortaya çıkaracaktır. Bu ortak zeminde buluşulduktan sonra tarihselciler tabî olarak kendi tarihselliklerini ve İslâm'ın, ortaya çıktığı dönemdeki tarihselliğini algılama ve analiz etmede ve buna binaen ortaya koyacakları tasavvurlar ve hükümlerde halihazırda olduğu gibi farklılaşacaklardır.

Hasan Hanefî'nin tarihselciliğinin iç tutarlılığı bağlamında şu hususun da tespit edilmesi önem arz etmektedir: Muhtemelen, İslâm dini içerisinde değiştirilmesi teklif edilen ahkâm ve tasavvurların kemmiyetine bakılarak diğer tarihselci anlayışlara göre 'radikal' olarak nitelendirilen Hanefî'nin tarihselciliği radikallik yerine, tarihselci düşüncenin kendi perspektifinden bakılarak 'tutarlı tarihselcilik' olarak tanımlanması, diğer tarihselcilik perspektiflerinin ise 'tutarsız tarihselcilik' vasfıyla nitelendirilmesi daha doğru olacaktır. Zira bu düşüncenin Hanefî'yle ortaya çıkan halinin başka bir tarihsel vasatta neşvünemâ bulduğu ve İslâm ile doku uyumsuzluğu gösterdiği düşünülerek İslâmî zaviyeden 'radikal' vb. ifadelerle derecelendirilerek değerlendirilmesi, 'radikal' görülmeyen tarihselci yaklaşımların İslâm çerçevesinde 'mabûl' olabileceği gibi bir takım yanlış anlaşılması beraberinde getirecektir.

Tarihselci düşünce ile ilgili olarak vurgulanması gereken hususlardan birisi de onu bir ideolojiye dönüştüren profan yönüdür. Şöyle ki, modern dünyanın karşısında aldığı mağlubiyetlerin ürettiği problemlere kendi dinamiklerinden hareket ederek çözümler üretmeye gayret etmek yerine, ironik bir şekilde, profan yönü ağır basan medeniyetlerin kendi tarihselliklerindeki problemlerine çözüm olmak üzere üretmiş oldukları metotları kendi üzerlerinde deneyen müslüman tarihselcilerin, bu tepkisel yaklaşımın bir neticesi olarak dini de dünyevileşme sürecinin bir parçası haline getirdiklerini, dolayısıyla çözüm üretmek yerine probleme eklemlediklerini söylemek abartılı bir hüküm olmayacaktır. Hasan Hanefî'de daha net bir şekilde görüldüğü gibi, müslümanların dünyasını değiştirmek gibi bir amacı bulunan bu yaklaşımın, dinî bir görünüme sahip olsa da ideolojik bir karakter arz ettiği ve odak noktası ahiret ve insanın oradaki kurtuluşu olan İslâm dinini bu ideolojiye bir zemin oluşturacak konuma indirgelediği anlaşılmaktadır.

Son olarak makale, önceki bölümün sonunda da ifade edildiği gibi, dinin dayanak kılınmadığı bir hayat inşâsını uygun görmeyen, lakin aynı zamanda inşâ edilen hayatın, özellikle ictimâî boyutlarına ilâhî ahkâmın müdâhil olmasını da uygun görmeyerek bu noktada insana geniş bir teşrîf alan açan İslam dünyasındaki tarihselcilik akımının, yukarıda teklif edilen kavram çerçevesinde 'Teodeist' (Theodeist) bir akım olarak sınıflandırılmasını tavsiye etmektedir.

Kaynakça | References


- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akbulut, Ceyda Tanrıtanır. *Fazlurrahman Modernizm ve Tarihselcilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2021.
- Aktay, Yasin. "Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumlama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelenmesi". *Tezkire* 1/5 (1993), 23-46.
- Arpaguş, Hatice K.. *Fazlurrahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- Arkoun, Muhammed. *el-İslâm el-ahlâk ve's-siyâse*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: y.y., 1990.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikrû'l-İslâmî: Kirâe ilmiyye*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: y.y., 1996.
- Arkoun, Muhammed. *Min Faysali't-tefrika ilâ Fasli'l-makâl: Eyne Hüve'l-Fikrû'l-İslâmî el-Muâsir*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Yy., 1993.
- Birand, Kamiran. *Manevi Bilimler Metodu olarak Anlama*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Carl, Brian vd.. "Definition: Theism". *Theism and Atheism Opposing Viewpoints in Philosophy* Edt. Graham Oppy vd. 1-9. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2019.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Collingwood, Robin George. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Demir, Recep. "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Dilthey, Wilhelm. *Tin Bilimlerine Giriş*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dönmez, Mustafa. *Dinî Çeşitlilik Tasnifine Yeni Bir Bakış: Tarihselcilik ve Ehli Fetret Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Duran, Asim. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.
- Duran, Asim. "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme". *Milel ve Nihal* 16/2 (2009), 305-329.
- Duran, Asim. *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dündar, İbrahim Halil. *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. çev. Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitabiyat. 2002.
- Eilers, Kent. "Providence and Prayer The Semi Deist Model". Erişim 05/12/2024.
<https://theologyforum.wordpress.com/2008/04/17/providence-and-prayer-1-%C2%BB-the-semi-deist-model/>

- Er, Hasan. “Batı’nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986.
- Erdem, Hüsameddin, “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm>.
- Eren, Halit. “Aligarh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fazlurrahman. *Major Themes of The Qur’an*. London: University of Chicago Press, 2. Baskı, 2009.
- Fazlurrahman. *İslam*. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Baskı, 1993.
- Fazlurrahman. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 3. Baskı, 1995.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity*. London: The University of Chicago Press, 1982.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. M. Hayri Kırbasoğlu-Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 1999.
- Fazlurrahman. “Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Çev. Adil Çiftçi. 2. Bsk.. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Freund, Julien. *Beşerî Bilim Teorileri*. Çev. Bahaaddin Yedi yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1991.
- Gardiner, Patrick. *Theories of History*. New York: The Free Press London 1969.
- Gooch, Todd. “Ludwig Andreas Feuerbach”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman. Erişim 04/08/2024. <https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/>
- Görgün, Tahsin. *Tarihselcilik*. İstanbul: Tire Kitap, 2022.
- Güler, İlhami. “Hasan Hanefî’nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-“. *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994). 149-170.
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazılar*. Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2002.
- Hamilton, Paul. *Historicism*. e-Library: Taylor and Francis. 2005.
- Hanefî, Hasan. *el-Yesâr el-İslâmî ve'l-Vahde el-Vataniyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y..
- Hanefî, Hasan. “Kelâm İlminin Tarihselliği”. Çev. İbrahim Arslan. *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 155-174.
- Hanefî, Hasan. “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”. Çev. Nadim Macit. *Dinî Araştırmalar* 3/8 (Eylül-Aralık 2000), 149-161.
- Hanefî, Hasan. *Mine’l-akide ile’s-Sevra*. Beyrut: el-Merkezu’s-Sekafiyyu’l-Arabî, 1988.
- Hanefî, Hasan. *et-Turas ve’t-Tecdid Mevkifunâ mine’t-Turâsil’l-Kadîm*. Kahire: el-Merkezu’l-’Arabî li’l-Bahs ve’n-Neşr, 1980.
- Hanefî, Hasan. “Hasan Hanefî ile Söyleşi”. *İlahiyat Akademi* 14/1 (2021), 297-312.
- Hanefî, Hasan. “Oryantalizmden Oksidentalizme”. Çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. ed. Lütfi Sunar. 79-90. İstanbul: Şeref Ofset, 2007.
- Hanefî, Hasan. “Teoloji mi Antropoloji mi?”. Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1978), 505-531.


- Hefel Bower, S. G.. "Deism Historically Defined". *The American Journal of Theology* 24/2 (1920), 217-223.
- İdrîs, Muhammad Abdullatif Abdül'âti al-İdrîsî. "al-Wahy fî Dav'i'l-Manhajî'l-Fenomenoloji inde Hasen Hanefî". *Majallatu Ansâq Dâru Neşri Jâmiati Qatar* 6/1 (2022), 33-56.
- Jones, David Michael. *Deotheism Volume Three a New Understanding of Humankind and the Divine Common Concensus*. Kindle Edition: Amazon, 2020.
- Karaağaç, Hilmi. *Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 51-78.
- Kotan, Şevket. "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 79-92.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3.Baskı, 2015.
- Kuvancı, Cenân. "Friedrich Schileiermacher'e Göre Din". *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 113-131.
- Makkreel, Rudolf A.. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Nasr Hamid Ebu Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Manshur, Fadlil Munawwar. "Hasan Hanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural intensification". *HTS Theological Studies* 77/4 (2021), 1-9.
- Muhammad, Mahmud Raşad, "Fikru Hasen Hanefî fî Mîzânî'l-İslâm". *al-Majalla al-İlmiyyah li Kulliyati Usûli'd-Din wa al-Da'wa bi'l-Zaqazîq* 28/1 (2006), 307-400.
- Noack, John. "Semi-Theism and Semi-Atheism". *Progressivechristianity*. Erişim 21 Kasım 2024. <https://progressivechristianity.org/resource/semi-theism-and-semi-atheism/>
- Öğüt, Salim. *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Rihle Kitap, 2018.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2010.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2012.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Öztürk, Hamdullah Bayram. *Kur'an-ı Kerim Açısından Tarihselci Yaklaşım*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Tarihselcilik ve Fazlurrahman". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara, Asım Öz. 193-210. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kuran ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Tarihselci Yorum". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik-Sempozyumu*. ed. Necati Kara. 75-80. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Polat, Fethi Ahmet. "Muhammed Arkoun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/110-114. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm Din ve Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001), 19-33.

- Rotry, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. çev. Alev Türker-Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Strauss, Leo. *Historicism and Modern Relativism*. Chicago: Estate of Leo Strauss, 2016.
- Tatar, Burhanettin. “Kur'anı Yorumlama Sorunu”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*. ed. Necati Kara. 493-508. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Aydın. “Teizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teizm>
- Toprak, Şengül. *Tarihselcilik Tartışmaları Bağlamında Halku'l-Kur'an*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uygur, Nermi. “Tarih Felsefesinin Yolu”. *Felsefe Arkivi* 3/3 (1957), 134-154.
- Zertürk, Hidayet. *Ahkâm Ayetleri ve Tarihselcilik*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Zülaloğlu, Fevzi. *Temel Kaynağımız Kur'an*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2002.

Haçlılar Karşısında Bir Eyyûbî Prensi: el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî

Hakan Can |  0000-0001-6706-7312 | hcan@bingol.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı |
Bingöl, Türkiye

ROR : 03hx84x94

Öz

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin İslâm dünyasına armağan ettiği zaferler, şüphesiz ki onun kişisel kahramanlığı ve stratejik dehasının bir sonucuydu. Ancak bu büyük başarıların ardında, ona her daim destek olan ve onun güvenini kazanan bir ekip vardı. Bu ekip içerisinde, amcası Selâhaddîn'e en yakın isimlerden biri olan Takıyyüddîn Ömer, özel bir yere sahipti. Nûru'd-devle Şâhinşâh b. Necmüddîn Eyyûb'un en büyük oğlu olan Takıyyüddîn Ömer, sadece askerî bir figür değil, aynı zamanda derin bir kültürel birikime sahip bir şahsiyetti. Babasının sağladığı imkânlarla dil, edebiyat, Kur'ân ve hadis gibi alanlarda çok iyi bir eğitim almıştır. İlim tahsilinin yanı sıra babasından ve dedesinden aldığı askerî eğitim, Takıyyüddîn Ömer'i başarılı bir komutan olmaya hazırlamıştır. Özellikle dedesi Necmüddîn Eyyûb ve onun kardeşi Esedüddîn Şîrkûh gibi deneyimli komutanların yanında yer alarak savaş sanatının inceliklerini öğrenmiştir. Babasının vefatının ardından dedesinin ve büyük amcasının himayesinde büyüyen Takıyyüddîn Ömer, onların siyasî ve askerî tecrübelerinden de istifade etmiştir. Aldığı bu çok yönlü eğitim, onun başarılı bir komutan ve emîr olarak yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Mısır'daki Fâtımî hilâfetine son verildiği ilk devirlerden itibaren Selâhaddîn'in yanında yer alan Takıyyüddîn Ömer, amcasının neredeyse tüm seferlerinde onun en yakınında bulunmuş ve özellikle Haçlılara karşı yapılan savaşlarda gösterdiği üstün başarılarla adından sıkça söz ettirmiştir. Askerî dehası, özellikle stratejik öneme sahip bölgelerde yapılan savunma savaşlarında kendini göstermiştir. Dimyât şehri, Mısır için hayati önem taşıyan bir liman kentiydi ve Haçlılar burayı ele geçirmek için büyük çaba sarf etmişlerdi. Takıyyüddîn Ömer, amcasının emriyle bu şehri Haçlılara karşı başarıyla savunarak ilk büyük zaferini kazanmıştır. Hittîn Savaşı, İslâm dünyası için bir dönüm noktası olmuştur. Selâhaddîn'in ordusu, Haçlı ordusuna karşı büyük bir zafer kazanmış ve Kudüs'ün yeniden Müslümanların eline geçmesi için zemin hazırlamıştır. Bu savaşta Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'in ordusunun sağ kanadını yöneterek savaşın kazanılmasında büyük rol oynamıştır. Akkâ Kuşatması gibi uzun ve zorlu bir mücadelede de amcasının yanında yer alan Takıyyüddîn Ömer, Haçlılara karşı amansız bir mücadele vermiştir. Haçlılarla mücadele sırasında en büyük acısını, oğlu Ahmed'i Remle Savaşı'nda şehit vererek yaşamıştır. Takıyyüddîn Ömer, yalnızca askerî başarılarıyla değil, aynı zamanda kişisel özellikleriyle de Eyyûbî Devleti'nde önemli bir yer edinmiştir. Takıyyüddîn Ömer, kaydettiği başarılar sayesinde Kuzey Suriye ve el-Cezîre'de Eyyûbîler'in en güçlü ismi haline getirmiştir. Selâhaddîn'e olan sarsılmaz bağlılığı ve sadakatiyle bilinen Takıyyüddîn Ömer, amcasının en güvendiği isimlerinden biri olmuştur Eyyûbî ailesi

içerisinde görülmemiş bir cesaret örneği sergileyen Takıyyüddîn Ömer, savaş meydanlarında gösterdiği kahramanlıklarla takdir toplamıştır. Cömertliği ve merhametiyle tanınan Takıyyüddîn Ömer, savaşçı ruhu ve güçlü iradesi sayesinde zorlu koşullarda bile moralini yüksek tutmayı başarmış, ordusunu zaferlere taşımıştır. Takıyyüddîn Ömer'in bu özellikleri, onu Eyyûbî ailesinin vazgeçilmez bir parçası haline getirmiştir. Selâhaddîn'in en güvendiği isimlerden biri olan Takıyyüddîn Ömer, yalnızca üstün askerî yeteneklere sahip bir komutan değil, aynı zamanda bilge bir danışman da olmuştur. Doğru kararlar verme konusunda gösterdiği hassasiyet, yaptığı titiz planlar ve askerler üzerindeki etkileyici otoritesiyle savaş meydanlarında büyük başarılar elde etmiştir. Cesareti, yiğitliği, cömertliği, ilmi ve şiiirdeki ustalığıyla tanınan Takıyyüddîn Ömer, âlimler ve edebiyatçılarla kurduğu samimi dostluklar sayesinde bu kişilerin ahlakî değerlerini özümsemiş, bilgi ve birikimini artırmıştır. Bu araştırmanın temel amacı, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin gölgesinde kalmış olmasına rağmen, Eyyûbî Devleti'nin en önemli komutanlarından biri olan Takıyyüddîn Ömer'in Haçlılarla mücadeledeki katkılarını detaylı bir şekilde ortaya koymaktır. Özellikle Hittîn Savaşı ve Akkâ kuşatması gibi önemli savaşlardaki rolü, askerî stratejileri ve liderlik özellikleri incelenerek onun Eyyûbîler için neden bu kadar önemli bir şahsiyet olduğu daha iyi anlaşılmasına çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler


İslam Tarihi, Takıyyüddîn Ömer, Eyyûbîler, Selâhaddîn Eyyûbî, Haçlılar, Hittîn, Akkâ.

Atıf Bilgisi


Can, Hakan. "Haçlılar Karşısında Bir Eyyûbî Prensi: el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 858-882. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.18>

Geliş Tarihi	26.09.2024
Kabul Tarihi	27.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Ayyubid Prince Against the Crusaders: Al-Malik Al-Muzaffar Taqī Al-Dīn ‘Umar Al-Ayyūbī

Hakan Can |  0000-0001-6706-7312 | hcan@bingol.edu.tr

Assist. Prof. | Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History |
Bingöl, Türkiye

ROR : 03hx84x94

Abstract

The victories that Şalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī bestowed upon the Islamic world were undoubtedly the result of his personal heroism and strategic genius. However, behind these great successes, there was a team that always supported Şalāḥ al-Dīn and in whom he placed his trust. Within this team, Taqī al-Dīn ‘Umar, one of the closest figures to his uncle Şalāḥ al-Dīn, held a special place. Taqī al-Dīn ‘Umar, the eldest son of Nūr al-Dawla Shāhanshāh b. Najm al-Dīn Ayyūb, was not only a military figure but also a personality with a deep cultural background. With the opportunities provided by his father, he received an excellent education in fields such as language, literature, Qur'an, and hadith. In addition to his scholarly pursuits, the military training he received from his father and grandfather prepared Taqī al-Dīn ‘Umar to become a successful commander. He learned the intricacies of the art of war, especially by serving alongside experienced commanders such as his grandfather Najm al-Dīn Ayyūb and his great-uncle Asad al-Dīn Shirkūh. After his father's death, Taqī al-Dīn ‘Umar grew up under the protection of his grandfather and his great-uncle, benefiting from their political and military experiences. This multifaceted education played a significant role in his development as a successful commander and emir. Taqī al-Dīn ‘Umar, who stood by Şalāḥ al-Dīn from the early days of the end of the Fatimid caliphate in Egypt, accompanied his uncle on almost all of his campaigns and gained renown for his outstanding successes, especially in the wars against the Crusaders. His military genius manifested itself particularly in defensive battles in strategically important regions. The city of Damietta was a vital port for Egypt, and the Crusaders had made great efforts to capture it. Taqī al-Dīn ‘Umar, on his uncle's orders, successfully defended this city against the Crusaders, achieving his first major victory. The Battle of Ḥaṭṭīn was a turning point for the Islamic world. Şalāḥ al-Dīn's army won a great victory against the Crusader army, paving the way for Jerusalem to return to Muslim hands. In this battle, Taqī al-Dīn ‘Umar played a crucial role in winning the war by commanding the right wing of Şalāḥ al-Dīn's army. He also stood by his uncle's side in long and arduous struggles such as the Siege of Acre, waging a relentless fight against the Crusaders. During the struggle against the Crusaders, he experienced his greatest sorrow when his son Aḥmad was martyred in the Battle of Ramla. Taqī al-Dīn ‘Umar gained an important place in the Ayyubid State not only with his military successes but also with his personal characteristics. Due to his

achievements, he became the most powerful figure of the Ayyubids in Northern Syria and al-Jazira. Known for his unwavering loyalty and devotion to Şalāḥ al-Dīn, Taqī al-Dīn ʿUmar became one of his uncle's most trusted figures. Displaying an unprecedented example of courage within the Ayyubid family, Taqī al-Dīn ʿUmar garnered admiration for his heroism on the battlefields. Known for his generosity and compassion, Taqī al-Dīn ʿUmar managed to keep his morale high even in difficult conditions thanks to his warrior spirit and strong will, leading his army to victories. These characteristics made Taqī al-Dīn ʿUmar an indispensable part of the Ayyubid family. Taqī al-Dīn ʿUmar, one of Şalāḥ al-Dīn's most trusted figures, was not only a commander with superior military skills but also a wise advisor. He achieved great successes on the battlefields with his sensitivity in making the right decisions, meticulous plans, and impressive authority over soldiers. Known for his courage, bravery, generosity, knowledge, and mastery in poetry, Taqī al-Dīn ʿUmar internalized the moral values of scholars and literati and increased his knowledge and experience through the sincere friendships he established with them. The main purpose of this research is to reveal in detail the contributions of Taqī al-Dīn ʿUmar, one of the most important commanders of the Ayyubid State, in the struggle against the Crusaders, despite being overshadowed by Şalāḥ al-Dīn al-Ayyübî. By examining his role in important battles such as the Battle of Ḥaṭṭīn and the Siege of Acre, his military strategies, and leadership qualities, we will attempt to better understand why he was such an important figure for the Ayyubids.

Keywords

Islamic History, Taqī al-Dīn ʿUmar, Ayyubids, Şalāḥ al-Dīn al-Ayyübî, Crusaders, Ḥaṭṭīn, Acre.

Citation

Can, Hakan. "An Ayyubid Prince Against The Crusaders: Al-Malik Al-Muzaffar Taqī Al-Dīn ʿUmar Al-Ayyübî". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 858-882. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.18>

Date of Submission	26.09.2024
Date of Acceptance	27.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslâm dünyasının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Selâhaddîn Eyyübî, sadece İslâm tarihinde değil, dünya tarihinde de derin izler bırakmış bir liderdir. Eyyübî Devleti'nin kurucusu olan Selâhaddîn, askerî dehâsi, devlet adamlığı ve adil yönetimiyle çağının ötesinde bir isim olmuştur. Kendisinden yaklaşık 75 yıl önce başlayan Haçlı Seferleri, İslâm dünyası için büyük bir tehdit oluşturmuş, Kudüs'ün düşmesiyle birlikte Müslümanların kutsal toprakları işgal altında kalmıştır. İşte bu noktada Selâhaddîn, İslâm birliğinin sesi olarak ortaya çıkmıştır. Hittîn Savaşı'ndaki zaferi ve ardından Kudüs'ü Haçlılardan geri alması, İslâm dünyasına büyük bir moral kaynağı olmuştur. Selâhaddîn, bu zaferiyle sadece bir şehir fethetmekle kalmamış, aynı zamanda Haçlı Seferlerinin seyrini değiştirerek Müslümanların savunma pozisyonundan saldırıya geçmesini sağlamıştır. Selâhaddîn, sadece başarılı bir komutan değil, aynı zamanda büyük bir devlet adamıydı. Eyyübî Devleti'ni kurarak bölgedeki siyasî dengeleri yeniden şekillendirmiş, güçlü ve merkeziyetçi bir yönetim sistemi oluşturmuştur. Mısır'da Fâtîmî Devleti'ne son vererek İslâm birliğine önemli bir katkı sağlamıştır. Adil ve merhametli yönetimiyle halkın sevgisini kazanmış, farklı din ve mezheplere mensup insanların huzur içinde yaşamalarını sağlamıştır. Selâhaddîn'in bu büyük başarıları, yalnız başına elde ettiği zaferler değildi. Onun yanında, ona her zaman destek olan ve güvendiği bir grup insan vardı. Bunlar arasında Kâdî el-Fâdîl, Hüsâmeddîn Lü'lü, Bahâeddîn Karakuş, Fakih İsâ el-Hakkârî ilk akla gelen isimlerdir. Bunlardan başka yeğeni Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'in en yakınındaki kişilerden biri olmuş ve onun nâibi olarak önemli görevler üstlenmiştir. Selâhaddîn'e her zaman sadık kalan Takıyyüddîn Ömer hem askerî yetenekleriyle hem de askerî dehâsiyle amcasına büyük destek olmuştur. Mısır'daki Fâtîmî hilâfetine son verildiği ilk devirlerden itibaren Selâhaddîn'in yanından ayrılmayan Takıyyüddîn Ömer, özellikle Haçlılara karşı yapılan savaşlarda amcasının en güvendiği isimlerinden biri olmuştur. Hittîn Savaşı gibi dönüm noktası olan savaşlarda gösterdiği başarılar, onun askerî dehâsını gözler önüne sermiştir. Akkâ Kuşatması sırasında da amcasının yanında yer alan Takıyyüddîn Ömer, Haçlılara karşı amansız bir mücadele vermiştir. Haçlılarla mücadele sırasında en büyük acısını, oğlu Ahmed'i Montgisard/Remle Savaşı'nda şehit vererek yaşamıştır. Bu araştırmanın amacı, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin gölgesinde kalsa da Eyyübî Devleti'nin en önemli komutanlarından biri olan ve amcasının hemen hemen tüm savaşlarında ön saflarda yer alıp birçok zafer kazanılmasında büyük rol oynayan Takıyyüddîn Ömer'in Haçlılarla mücadeledeki katkılarını ortaya koymaktır.

1. Takıyyüddîn Ömer ve Tarih Sahnesine Çıkışı

Nûru'd-devle Şâhinşâh b. Necmüddîn Eyyüb'un en büyük oğlu olan el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddîn Ömer, 534/1139 yılında doğdu. Takıyyüddîn Ömer, dedesi Necmüddîn Eyyüb'un ilk torunuydu. Babası Şâhinşâh, Selâhaddîn'in anne baba bir ağabeyiydi.¹ 1147-

¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü*

1148 yılları arasında devam eden ikinci Haçlı Seferi sırasında Dımaşk, 1148'de Haçlı orduları tarafından kuşatıldı. Uzun süre Haçlılara karşı savaşan Şâhinşâh, şehrin savunmasında ön saflarda yer aldı. Ancak, Rebülevvel 543'te (Temmuz 1148) yaşanan şiddetli çatışmalar sonucu şehit düştü. Takıyyüddîn Ömer'in annesi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dımaşk nâibi İzzüddîn Ebû Saîd Ferruḡşâh (ö. 578/1182), Takıyyüddîn Ömer'in kardeşiydi. Onun Sittü Azra (ö. 593/1196) adında bir de kız kardeşi vardı.² Amcası Selâhaddîn'den iki yaş küçük olan ve onunla birlikte büyüyen Takıyyüddîn Ömer'in çocukluğu hakkında detaylı bilgiler mevcut olmamakla birlikte, ilerleyen dönemlerde sergilediği yetenekler, kendisine verilen eğitimin yeterliliğini gözler önüne sermektedir. Takıyyüddîn Ömer, dil, edebiyat, Kur'ân ve hadis gibi alanlarda iyi bir eğitim almıştır. Bu eğitim, daha sonra bir şair ve yazar olarak ortaya çıkmasında, Şâfî fikhına ve hadislere ilgi duymasında etkili olmuştur. İlim tahsilinin yanı sıra babasından askerî eğitim de alan Takıyyüddîn Ömer, babasının vefatının ardından dedesi Necmüddîn Eyyûb ve kesin olmamakla beraber dedesinin kardeşi Esedüddîn Şîrkûh (ö. 564/1169) tarafından yetiştirilmiştir.³ Aldığı bu eğitim, onun başarılı bir komutan ve emîr olarak yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Takıyyüddîn Ömer'in 564/1168 yılından önce belirgin bir siyasî veya askerî rolü olduğu konusunda kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak babasının amcası olan ve aynı zamanda Nûreddîn Zengî'nin en önemli komutanlarından biri olan Esedüddîn Şîrkûh'a bağlı birliklerde görev yapmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁴ Bu sayede Takıyyüddîn Ömer, genç yaşta deneyimli bir komutanın emrinde bulunma fırsatı bulmuş ve askerî yeteneklerini geliştirme imkânı elde etmiştir.

Selahâddîn, Fâtımî Halifesi Âdîd-Lidînillâh'ın (1160-1171) veziri olan amcası Şîrkûh'un 22 Cemâziyelâhir 564'te (23 Mart 1169) vefat etmesinin ardından halife tarafından 25

ebnâ'z-zamân, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968), 2/452, 3/457; Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb fi aḥbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: yy., 1372/1953), 2/238; Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Saîd Abdülfettâh Aşûr (Kahire: y.y., 1391/1972), 7/91; Ahmed b. İbrahim el-Hanbelî, *Şifâ'ü'l-kulüb fi menâkıbi Benî Eyyûb*, thk. Medîha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1416/1996), 78; Angelika Hartmann, “el-Melikü'l-Muzaffer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/73; Mustafa Kılıç, *Hama Eyyûbüleri* (Ankara: Yayınevi, 2009), 31. Ayrıca bkz. Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh İbn Ebü'd-Dem, *Kitâbü't-Târîh (el-Mevsu'atü's-Şâmiyye fi târihi'l-hurûbi's-Salibiyye içinde)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: y.y., 1415/1995), 21/231; Ebü'l-Fidâ' İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Riyad Abdülhamid (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1431/2010), 14/106.

² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/452-453. Ayrıca bkz. Şihâbüddîn Abdurrahmân Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi aḥbâri'd-devleteyn*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/198.

³ İsam Mustafa Ukleh-Fevzî Hâlid et-Tevâhiye, “el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyûbiyye”, *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye li't-târîh ve'l-âsar* 8/3-4 (2014), 20-21.

⁴ Ukleh-Tevâhiye, “el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyûbiyye”, 21-22.

Cemâzîyelâhir 564'te (26 Mart 1169) vezir tayin edilmiştir. Aynı zamanda Nüreddîn Zengî'nin (1146-1174) Mısır'daki ordusunun kumandanı olarak görev yapmaya devam etmiştir. Daha sonra Nüreddîn Zengî'den izin alarak onun nâibi sıfatıyla Mısır'ı ve Mısır'a bağlı yerleri bağımsız bir hükümdar gibi yönetmeye başlamıştır.⁵ Bu gelişme, Selâhaddîn'in siyasî hayatında önemli bir dönüm noktası olmuş ve daha sonra İslâm dünyasının önemli bir lideri olarak yükselmesine zemin hazırlamıştır. Selâhaddîn'in Mısır'daki yükselişi, ülke içinde çeşitli muhalefet cephelerinin oluşmasına yol açmıştır. Özellikle Şîî Fâtîmî hânedanını destekleyen devlet adamları, hem mezhebî inançları gereği hem de kaybettikleri iktidarı yeniden ele geçirmek arzusuyla Selâhaddîn'e karşı gizli ittifaklar kurmuşlardır. Fâtîmî sarayının desteğini alan bu kişiler, Mısır'daki farklı etnik kökenli grupların da yardımını alarak geniş çaplı bir isyan planlamışlardır. Sudanlı ve Ermeni kökenli birçok kişiyi örgütleyerek başlattıkları bu isyanda, Selâhaddîn'i devirmeyi hedeflemişlerdir. Hatta amaçlarına ulaşmak için Haçlılardan askerî yardım talep etmişlerdir. Ülke içindeki etnik grupları Selâhaddîn aleyhine kışkırtarak isyanı körükleyen bu komplocular, Haçlıların Mısır'a gelerek kendilerine destek olmasını ummuşlardır. Bu kritik dönemde Selâhaddîn'in en büyük destekçilerinden biri, yeğeni Takıyyüddîn Ömer olmuştur. Selâhaddîn'in Mısır'da elde ettiği askerî başarılar ve ardından yönetimi eline geçirmesi, ordu içerisinde bazı kesimler tarafından hoş karşılanmamıştır. Özellikle Aynuddevle Yârûkî, Kutbüddîn Yınal, Nâsîhüddîn Humartegin, İzzüddîn Curdik ve Şerefüddîn Bozkuş gibi komutanlar, Selâhaddîn'in güçlenmesinden rahatsız olarak birlikleriyle beraber Mısır'ı terk edip Şam'a dönerek onun otoritesini zayıflatmaya çalışmışlardır. Bu iç karışıklık karşısında güç durumda kalan Selâhaddîn, yardım için Nüreddîn Zengî'ye başvurmuştur. Nüreddîn Zengî de Mısır'daki durumun istikrara kavuşturulması gerektiğini düşünerek Zilkade 564'te (Temmuz 1169) ağabeyi Tûranşâh, yeğeni Takıyyüddîn Ömer ve Ebü'l-Heycâ es-Semîn komutasında yeni birlikler göndererek Selâhaddîn'i desteklemiştir. Bu destekle birlikte Selâhaddîn, iç muhalefeti bastırmayı başarmıştır. Bu tarihten sonra, özellikle yeğeni Takıyyüddîn Ömer, amcası Selâhaddîn'e olan bağlılığı ve askerî dehâsıyla kısa sürede onun en büyük destekçisi ve en güvendiği adamı haline gelmiştir. Takıyyüddîn Ömer, üstün askerî yetenekleri sayesinde

⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî ibnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l Fîdâ Abdullah el-Kâdî vd. (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987), 10/15-17; Bahâüddîn İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-meḥâsinü'l-Yûsufiyye*, thk. Muhammed Mahmud Subh (Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, ts.), 69-70; el-Feth b. Alî el-Bündârî, *Sene'l-Berki-ş-Şâmî*, thk. Fethiye en-Nebrâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 42-43; Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu Sibt ibnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemîyye, 2013), 21/153-154; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 1/163-174; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî Ebü'l-Fidâ, *el-Muḥtaşar fi târihi'l-beşer*, thk. Muhammed Zeynhum (Kahire: Dârü'l-maarif, ts.), 3/61-63; Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 36/337. Ayrıca bkz. Hannes Möhring, *Salaheddin Eyyubi 1138-1193*, çev. Ayşe Dağlı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 34-35; Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 49-51.

Selâhaddîn'in tüm savaşlarında ön saflarda yer almış ve onun en önemli saha komutanlarından biri olmuştur. Hatta Selâhaddîn tarafından zorlu görevler için özel olarak tercih edilen bir komutan olarak tanınmıştır.⁶

2. Haçlıların Dimyât Kuşatması ve Takıyyüddîn Ömer'in Şehri Müdafaası

Takıyyüddîn Ömer, özellikle Haçlılara karşı verdiği mücadelelerle tanınmıştır. İlk büyük askerî başarısını, Mısır'ın stratejik öneme sahip Dimyât şehrini Haçlılara karşı başarıyla savunarak elde etmiştir. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, Mısır'daki Eyyûbî hânedanına karşı oluşan muhalefetin Haçlılarla ittifak kurma girişimi, yeni bir Haçlı seferinin başlamasına neden olmuştu. Kudüs Kralı I. Amaury'nin (1162-1174) Mısır'ı ele geçirme çağrısı üzerine Bizans İmparatoru Manuel Komnenos harekete geçerek güçlü bir donanma hazırladı ve donanma komutanlığına akrabası olan Megas Dukas Andronikos Kontostephanos'u atadı. Donanma, 13 Şevval 564'te (10 Temmuz 1169) Kıbrıs'a doğru yola çıktı. Bu sırada Mısır'da iç isyanlarla boğuşan Selâhaddîn, ülke içindeki otoritesini güçlendirmek için yoğun çaba sarf ediyordu. Ebü'l-Heycâ es-Semîn ve Tûranşâh gibi komutanlarıyla isyanları bastıran Selâhaddîn, ülkede hâkimiyetini tesis ettikten sonra Haçlılara karşı hazırlıklara başladı. 22 Muharrem 565'te (16 Ekim 1169) Haçlılar, I. Amaury komutasında Askalan'dan Mısır'a doğru yola çıktılar. Haçlı-Bizans birlikleri, 1 Safer 565'te (25 Ekim 1169) Mısır'ın iktisadî, ticarî ve sınaî bakımdan önemli bir limanı olan Dimyat'ın önüne gelerek şehri kuşattılar. Haçlılar, şehri elli veya elli üç gün boyunca muhasara altında tuttular. Şehri savunan birlikler, daha fazla direnemez hale gelince Selâhaddîn'den acil yardım talep ettiler. İç karışıklıklar ve dış tehditlerle boğuşan Selâhaddîn, zor durumda kalmıştı. Bu kritik durumda, yeğeni Takıyyüddîn Ömer'i Dimyat'a göndererek şehri savunma görevini ona verdi. Nüreddîn Zengî'nin deneyimli komutanlarından dayısı Şihâbüddîn el-Hârimî'yi (ö. 574/1178) de onunla gönderdi. Nüreddîn Zengî de takviye birlikler yolladı ve Şam topraklarında Haçlılara karşı saldırılar düzenledi. Takıyyüddîn Ömer ve Şihâbüddîn el-Hârimî, Dimyât'ı başarıyla savunarak Haçlıların tüm saldırılarını geri püskürttüler ve Haçlı-Bizans ittifakını bozguna uğrattılar. Haçlıların mancınıkları ateşe verilerek savaş araç gereçleri yağmalandı. Birçok Haçlı askeri öldürüldü ve şehir muhasaradan kurtarıldı. Dimyât'taki bu zafer, Selâhaddîn'in hem ülke içindeki otoritesini güçlendirdi hem de Haçlılara karşı önemli bir başarı olarak tarihe geçti. Bu zaferin ardından Haçlılar, Selâhaddîn'e barış teklif etmek zorunda kaldılar.⁷ Aynı zamanda bu zafer,

⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/18-19; Büндârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 43-44; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 2/130-133, 137-144; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, 1/174-184; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şam ve İklîmî'l-Cezîre* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2008), 19-21; Kılıç, *Hama Eyyûbîleri*, 32.

⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/22-23; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 70-72; Büндârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 45; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 2/139-144; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, 1/179-182; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/63; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 7/41; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/199-200; Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mışr ve'l-Şâhire* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1929), 5/382; Andrew S.

Takıyyüddîn Ömer'in askerî dehâsını gözler önüne sererek onu Eyyûbî Devleti'nin vazgeçilmez bir komutanı haline getirdi. Cesareti kadar stratejik zekâsıyla da dikkat çeken Takıyyüddîn Ömer, bu savaşta yeteneklerini bir kez daha ortaya koydu.

Yukarıda zikredilen farklı grupların muhalefeti, Selâhaddîn'in iktidarını sürekli tehdit etmiştir. Özellikle ülke içindeki muhalefet, Umâre el-Yemenî ve arkadaşlarının kurduğu bir komplo ile yeniden alevlenmiştir. Komplocular, içerideki isyanın dışarıdaki güçlerin müdahalesiyle eş zamanlı olarak başlaması halinde başarıya ulaşacaklarını düşünerek Haçlılarla gizli görüşmeler yapmaya başlamışlardır. Ancak Selâhaddîn, güvendiği adamlarından Zeynüddîn Ali b. Necâ gibi kişileri komplocuların arasına yerleştirerek komplonun deşifre olmasını sağlamıştır. Sonuç olarak, 2 Ramazan 569'da (6 Nisan 1174) Umâre el-Yemenî, Abdüssamed el-Kâtib, Kâdi Selâme el-Uveyris, Dâi'd-duât Abdülcebbar b. İsmâil b. Abdilkavî, el-Mufaddal b. Kâmil el-Kâdi ve Necâh el-Hemmâmî gibi komplocuları idam ettirmiştir. İçerideki bu çalkantılı süreç devam ederken, dışarıda da Selâhaddîn'e karşı düşmanca hareketler hız kesmemiştir. Kudüs Kralı Amaury ve Sicilya Normanları, 26 Zilhicce 569'da (26 Temmuz 1174) Mısır'ı ele geçirmek amacıyla İskenderiye önlerine gelmişlerdir. Bu saldırı, içerideki muhaliflerin Haçlılarla gizlice anlaşması sonucu planlanmıştı. Bu kritik dönemde, Selâhaddîn bir kez daha yeğeni Takıyyüddîn Ömer'den yararlanmıştı. Berka bölgesindeki Arap kabilelerini kontrol altına almak için görevlendirilen Takıyyüddîn Ömer'e bağlı askerlerin bir kısmı, Selâhaddîn'in çağrısı üzerine Mısır'a dönmüştür. Takıyyüddîn Ömer'in askerlerinin Mısır'a gelmesi, Selâhaddîn'in zayıflayan ordusuna can suyu olmuş ve Haçlıların saldırısını püskürtmede etkili olmuştur.⁸

3. Remle Savaşı ve Takıyyüddîn Ömer

Nüreddîn Zengî'nin 11 Şevval 569'da (15 Mayıs 1174) vefat etmesinin ardından Suriye'de hâkimiyet kurmak için büyük çaba gösteren Selâhaddîn, aynı zamanda Haçlı tehdidine karşı da mücadele veriyordu. Selâhaddîn, gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra 3

Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany: State University of New York Press, 1972), 79-81; Takkûş, *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn*, 22-29; Serkan Özer, "Haçlı-Bizans Müttelik Ordusunun Dimyât Kuşatması (1169)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 503-510; Ahmet Demir, *Selahaddin Eyyubi* (İstanbul: Güz Yayınları, 2019), 59-60; Ayrıca bkz. Möhring, *Salaheddin Eyyubi 1138-1193*, 40.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/53-55, 63-64; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/194; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzatayn*, 2/282-284, 334-337; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 1/243-248, 2/11-16; İbnü'd-Devdâdâr, *Kenzü'd-dürer*, 7/56; Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996), 2/81; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/232-237, 258-259; Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1/162-165; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 6/70; Takkûş, *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn*, 42-44; Kılıç, *Hama Eyyûbüleri*, 35; Serkan Özer, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihanı: Komplolar ve İsyanlar", *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 461-464.

Cemâziyelevvel 573'te (28 Ekim 1177) Mısır'dan büyük bir orduyla yola çıkarak Filistin'e doğru ilerledi. Bu seferde ona, güvendiği komutanlarından Takıyyüddîn Ömer de eşlik ediyordu. Kudüs Krallığı'na yönelik ilk büyük seferini başlatan Selâhaddîn, 29 Cemâziyelevvel 573'te (23 Kasım 1177) Askalân'a ulaştı. Kudüs Kralı IV. Baudouin (1174-1185), Selâhaddîn'e karşı koymaya çalışsa da başarılı olamadı ve geri çekilmek zorunda kaldı. Bu seferin ilk safhası başarıyla sonuçlandı. Askalân'a hapsedilen Haçlılar, topraklarını yağmalayan, halkını esir alan veya öldüren ordunun karşısına çıkmaya cesaret edemedi. Müslüman ordusu, bu kolay zafere güvenerek geniş bir alana yayıldı ve tedbirsizce ilerlemeye başladı. Bu durum, Selâhaddîn'in ordusunu Kudüs Krallığı kuvvetleri için kolay bir hedef haline getirdi. Selâhaddîn, 1 Cemâziyelâhir 573'te (25 Kasım 1177) Remle yakınlarındaki Haçlıların Montgisard dedikleri Tellü's-Sâfiye civarında bir nehri geçerken pusuya düşürüldü. Bu pususu sonucu Müslüman ordusu dağıldı. Etrafa dağılan askerlerin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı da esir alındı. Selâhaddîn kendisi de öldürülme veya esir alınma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Takıyyüddîn Ömer ve askerleri, Haçlıların şiddetli saldırısı karşısında büyük bir kahramanlık göstererek Selâhaddîn'in savaş alanından güvenle Sînâ çölüne çekilmesini sağladılar. Üstün düşman kuvvetlerine karşı uzun süre direnen Takıyyüddîn Ömer, sonunda yenilgiye uğradı ve bu savaşta genç oğlu Ahmed'i kaybetti. Bu ağır yenilgi, Takıyyüddîn Ömer'in yüreğinde Haçlılara karşı sönmeyen bir nefret ateşi yaktı ve onları yok etme arzusunu daha da alevlendirdi. Hezimete uğrayan Müslümanların bir kısmı, ancak gecenin çökmesiyle birlikte ağırlıklarını ve silahlarını arkada bırakarak savaş alanından kaçmayı başardılar; kaçamayanlar ise ya esir alındı ya da kılıçtan geçirildi. Esir alınanlar arasında İsâ el-Hakkârî⁹ de vardı. Selâhaddîn ise aç, susuz, hazinesini ve birçok askerini kaybetmiş bir halde 15 Cemâziyelâhir 573'te (9 Aralık 1177) Kahire'ye ulaştı. İmâdüddîn el-İsfahânî, Remle Savaşı'ndaki kahramanlığı nedeniyle Takıyyüddîn Ömer'i bir şiirinde övmüştür.¹⁰

⁹ Hayatı için bkz. Bedrettin Basuğuy, "Ziyâüddin İsâ el-Hakkârî ve Salâhaddîn el-Eyyübî'nin Siyasi Kariyerine Etkisi", *I. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri*, ed. Yaşar Kaplan vd. (Hakkari: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/272-280.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/85-86; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 88-89; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 127-134; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/248; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 2/462-467; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/58-63; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/77; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 40/20-22; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/280-281; Hamza b. Ahmed b. Ömer İbn Sebât, *Sıdku'l-ahbâr Târîhu İbn Sebât*, thk. Ömer Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1993), 1/149-150; Kılıç, *Hama Eyyübîleri*, 38-39; Abdul Rahman Azzâm, *Saladin* (London: Pearson Education Limited, 2009), 140-142; Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihî Selâhaddin Eyyübî* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013), 63-64; Ukleh-Tevâhiye, "el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyübîyye", 28-29; Serkan Özer, "Remle Savaşı ve Selâhaddîn Eyyübî (25 Kasım 1177)", *History Studies* 10/7 (2018), 188-193. Ayrıca bkz. Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), II/417; Möhring, *Salaheddin Eyyubi 1138-1193*, 54; Jeffrey Lee, *God's Wolf: The Life of the Most*

Selâhaddîn'in Haçlılara karşı elde ettiği önemli zaferler, Remle'de alınan ağır bir yenilgiyle gölgelenmişti. Bu yenilgi, Haçlıların moralini yükseltirken, İslâm dünyasında karışıklık yarattı. Selâhaddîn, bu zorlu dönemde hem iç hem de dış tehditlerle mücadele etmek zorunda kaldı. Remle Seferi sırasında Haçlılar, Müslüman topraklarına yönelik saldırılarını yoğunlaştırmıştı. Özellikle Hama ve Şam gibi stratejik öneme sahip bölgeler, Haçlıların başlıca hedefleri haline gelmişti. 20 Cemâziyelevvel 573'te (14 Kasım 1177) Flandre Kontu Philippe D'Alsace komutasındaki Haçlı ordusu Hama'yı kuşatmıştı. Şehrin valisi Şihâbüddîn el-Hârimî'nin hastalığı ve Dımaşk nâibi Tûranşâh'ın emîrleriyle birlikte eğlenceye dalmış olması Haçlıların işini kolaylaştırmıştı. Ancak, Hama yakınlarında bulunan deneyimli komutan Seyfüddîn Ali b. Meştûb'un şehre gelerek müdafilere katılmasıyla durum değişti. Dört gün süren şiddetli çatışmaların ardından Haçlılar, amaçlarına ulaşmadan geri çekilmek zorunda kaldılar. Hama'daki başarısızlığın ardından Haçlılar, aynı yılın Aralık ayında Halep'e bağlı Hârim kalesini kuşattılar. Üç aydan fazla süren uzun ve yıpratıcı bir kuşatma sonucunda Haçlılar yine başarılı olamadılar. 24 Şevval 573'te (15 Nisan 1178) güvendiği komutanları Takıyyüddîn ve İzzüddîn Ferruḡşâh ile birlikte Şam'a ulaşan Selâhaddîn, Haçlıların moralini bozmak ve şehri kuşatmadan kurtarmak için bir dizi idarî tedbirler aldı. Selâhaddîn'in varlığı, düşman saflarında büyük bir korku ve endişe yarattı. Sonuç olarak, Haçlılar kuşatmayı kaldırarak geri çekilmek zorunda kaldılar.¹¹ Selâhaddîn, 574/1178 yılında Remle yenilgisinin ardından ortaya çıkan güç boşlukları ve Haçlıların Hama'ya saldırıları nedeniyle Dımaşk'ta önemli idarî düzenlemeler yaptı. Öncelikle, kötü bir yönetim sergileyen ve sorumluluklarını yerine getirmeyen Turânşâh'ı, savaşıardan uzak bir yer olan İskenderiye'ye atayarak dinlenmesini sağladı. Dımaşk'ı da deneyimli komutanlarından İzzüddîn Ferruḡşâh'a verdi. Yeğeni Takıyyüddîn'e ise daha zorlu bir görev düştü. Kendisine Şihâbüddîn el-Hârimî'nin 573/1178 yılında vefat etmesi üzerine Hama'nın idaresi verilen ve Bilâd-ı Şam'ın kuzey ve orta bölgelerinden sorumlu hale getirilen Takıyyüddîn, hem Antakya ve Trablusşam'daki Haçlı kuvvetleriyle hem de 1174'te Nureddîn'in vefatıyla Selâhaddîn aleyhine faaliyet gösteren Zengîler'in Halep ve Musul'daki güçleriyle mücadele etmekle görevlendirildi. Bu bölgeler, Eyyûbîler'in bekası için hayati öneme sahipti. Takıyyüddîn'in üstün yetenekleri, cesareti ve deneyimi, onu bu zorlu görevin üstesinden gelebilecek en ideal kişi haline getiriyordu. Selâhaddîn'in devletin geleceği için kritik öneme sahip bu bölgeyi Takıyyüddîn'e vermesi,

Notorious of All Crusaders: Reynald de Chatillon (London: Atlantic Books, 2016), 187-189.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/86-88; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 135-138; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/248-249; Kemâlüddîn Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb min târihi Haleb*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 376-377; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 2/470-472; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/64; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/78; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 40/22; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/280-281-282; Kılıç, *Hama Eyyûbüleri*, 39. Ayrıca bkz. Ukleh-Tevâhiye, "el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyûbiyye", 29.

aynı zamanda onu Mısır'dan Şam'a kalıcı olarak taşımış ve kariyerinde yeni bir sayfa açmıştır.¹²

Bu düzenlemelerin ardından Selâhaddîn, Haçlıların kalelerini ve topraklarını hedef alan, sınırlı ama etkili bir dizi saldırı başlattı. Remle'deki zaferin ardından Haçlılar, Dımaşk yolunu kontrol altına almak için Beytülhân'da müstahkem bir kale inşa etmişlerdi. Selâhaddîn, kalenin inşasını engelleyememiş olsa da yapımı tamamlanır tamamlanmaz Haçlılara karşı harekete geçti. Bu sırada Dımaşk valisi Ferruḡşâh, Aynülcer'de Kudüs Kralı IV. Baudouin ve Haçlı senyörü Onfroi de Toron komutasındaki Haçlı birliğine başarılı bir baskın düzenleyerek önemli bir zafer kazandı. Bu zaferin ardından Mısır'dan takviye kuvvetler alan Selâhaddîn, Beytülhân kalesini kuşatmak üzere harekete geçti. 8 Zilhicce 574'te Banyas yakınlarında ordugâh kuran Selâhaddîn, kıtlık çeken Türkmenleri Ferruḡşâh'ın komutasında Haçlı topraklarına akınlara gönderdi. Ferruḡşâh, Merciuÿûn'da Kral IV. Baudouin'in saldırısına uğrasa da Selâhaddîn'in yardıma gelmesiyle Haçlılar bozguna uğratıldı. Ferruḡşâh, bu savaşta gösterdiği büyük kahramanlıkla amcası Selâhaddîn'in bölgedeki hâkimiyetini pekiştirmesine önemli katkı sağladı. Selâhaddîn'in Merciuÿûn'da Haçlılarla mücadele ettiği sırada Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan (1155-1192), Halep ile Sûmeysat arasında stratejik bir konumda yer alan Ra'bân kalesini kuşatmıştı. Hama hâkimi Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'in emri üzerine 800 veya 1000 kişilik bir kuvvetle Ra'bân'a gitti. Takıyyüddîn Ömer, II. Kılıçarslan'ın 20.000 kişilik ordusunu gece ansızın saldırarak mağlup etmeyi başardı ve kaleyi kuşatmadan kurtardı. Ardından Selâhaddîn'e destek olmak üzere hemen Hama'ya döndü. Bu zafer, ona İslâm dünyasında büyük bir saygınlık kazandı. Takıyyüddîn Ömer, az sayıdaki bir kuvvetle 20.000 kişilik bir orduyu hezimete uğratması nedeniyle kendisiyle sürekli iftihar ederdi.¹³

4. Beytülhân Kalesi'nin Fethi ve Takıyyüddîn Ömer

Yukarıda da anlatıldığı üzere Haçlılar, Banyas'ın kuzeyinde, Ürdün Nehri'nin kolları yakınında ve Taberiye Gölü'nün kuzeyinde stratejik bir konumda sağlam bir kale inşa etmişlerdi. Bu kale, hem bölgedeki ticaret yollarını kontrol altında tutmak hem de

¹² Ukleh-Tevâhiye, "el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyübiyye", 29-30. Ayrıca bkz. Kılıç, *Hama Eyyübîleri*, 39-40.

¹³ Muhammed b. Takıyyüddîn Ömer b. Şahinşah el-Eyyübî, *Mizmâru'l-hakâik ve Sırru'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Alemü'l-kütüb, 1968), 15-20; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/92-93, 95-97; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 158-161, 164-168; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/262-263; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/19-21, 26-32; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/71-79; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/79; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 40/31-33; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/287, 292-294; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/179-180; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyübî ve Devri* (İstanbul: İSAR, 2000) 71; Ali Necm İsâ, "Cuhûdu'l-Melikî'l-Muzaffer Takıyyüddîn fi devleti Selâhiddin el-Eyyübî", *Âdâbü'r-Râfidîn* 41 (2015), 595-596; Şeşen, "Selâhaddin-i Eyyübî", 36/338. Ayrıca bkz. Runciman, *A History of the Crusades*, II/420; Malcolm Cameron Lyons-D.E.P. Jackson, *Selahaddin Kutsal Savaşın Politikaları*, çev. Zehra Savan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 174; Ahmed b. İbrâhim es-Sâbûnî, *Târîhu Hama* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 24.

Müslümanların bölgedeki hareketlerini sınırlamak amacıyla inşa edilmişti. Kale, çevresindeki arazinin coğrafi yapısı sayesinde doğal bir savunma hattına sahipti ve fethi oldukça zordu. Bölgedeki gelişmeleri yakından takip eden Selâhaddîn, kalenin hem İslâm toprakları için büyük bir tehdit oluşturduğunu hem de Kudüs'ü geri almak amacıyla yürüttüğü mücadelede önemli bir engel olduğunu biliyordu. Ayrıca kale Tapınak/Templier şövalyelerine lojistik destek de sağlıyordu. Bu nedenle Selâhaddîn, Haçlılardan kaleyi yıkmalarını talep etti. Ancak Haçlılar, kaleye büyük miktarda para harcadıklarını belirterek, bu paranın kendilerine verilmesini istediler. Selâhaddîn'in 60.000 ve ardından 100.000 dinarlık teklifleri Haçlılar tarafından reddedildi. Kaledekiler, Templier şövalyeleri tarafından finanse edildikleri için kaleyi yıkmak istemediler. Bunun üzerine Selâhaddîn, emîrlerini topladı ve onlarla Beytülazhân Kalesi hakkında istişarelerde bulundu. Emîrler, Haçlıları razı etmek için paranın artırılmasını önerdiler. Onların önerilerini kabul etmeyen Selâhaddîn, Takıyyüddîn Ömer'in görüşünü almadan karar vermeyeceğini söyledi. Bu sırada Takıyyüddîn Ömer, Hama kalesinin onarımıyla meşguldü. Selâhaddîn bir grup emîrini onun görüşünü almak üzere Hama'ya gönderdi. Takıyyüddîn Ömer, gelen emîrlere bu görüşün doğru olmadığını söyleyerek Selâhaddîn'e bir mektup yazdı ve mektubunda şöyle dedi: *"Uygulamak istediğin bu düşüncenin bir önemi yoktur. Allah onlara vereceğin bu paranın hesabını senden sorar. Allah, onları kahretmeye kâdirdir. Bence bu parayı askerlere dağıtmalı ve onları cihada teşvik etmelisin. Ordunla onların üzerine yürü. Allah sana yardım edecek ve seni muzaffer kılacaktır."* Takıyyüddîn Ömer daha sonra emîrlere bağışlarda bulunarak onları sultana geri gönderdi. Selâhaddîn'in huzuruna çıkan emîrler, Takıyyüddîn Ömer'in mektubunu ona sundular ve görüşlerini sultana aktardılar. Selâhaddîn, "Doğru olan görüş budur" diyerek Beytülazhân Kalesi'ni fethetmeye karar verdi. Kalenin teslimi için ayrılan parayı kendi askerlerine dağıtarak sefer hazırlıklarına başladı. Ardından Fırat'ın doğusunda ve batısında bulunan emîrlere ve Türkmenlere cihat çağrısında bulundu ve teşvik amacıyla onlara paralar, hediyeler ve atlar gönderdi. Takıyyüddîn Ömer de Selâhaddîn'e destek vermek amacıyla ordusuyla 1 Rebûlâhîr 575'te (5 Eylül 1179) Dımaşk'a geldi. Selâhaddîn, büyük bir sevinçle onu karşılamaya çıktı. Topladığı büyük bir orduyla Selâhaddîn, 5 Rebûlâhîr'de (9 Eylül) Dımaşk'tan ayrıldı ve kaleye doğru hareket etti. 11 Rebûlâhîr'de (15 Eylül) Beytülazhân Kalesi'nin yakınlarına ulaştığında kale halkı kapıları kapatarak kale içine çekilmişti. Selâhaddîn bölgeye geldikten sonra sabah vakti Safed'e saldırılmayı düşündü. Saphed/Safed Kalesi, Templierlerin hâkimiyetindeydi. Safed'e hareket eden Selâhaddîn, mancınık yapımında kullanılmak üzere buradaki ağaçların kesilmesini emretti. Öğleden sonra ise tekrar Beytülazhân'daki karargâhına döndü. Selâhaddîn, emîrlerini toplayarak kalenin muhasarası hakkında istişarelerde bulundu. İzzüddîn Emîr Çavlı el-Esedî, *"Mancınık yapımından önce onlarla bir savaş yapmamıza izin ver, böylelikle durumlarını/güçlerini görme imkânımız olur. Belki de değerlendirebileceğimiz bir fırsat yakalıyoruz."* dedi. Selâhaddîn, *"Allah'tan hayırlısını dileyin ve ne yapılması gerekiyorsa yapın."* diyerek onlara izin verdi. Eyyûbî askerleri, hemen harekete geçtiler ve Bâsûra'ya yaklaştılar. Takıyyüddîn Ömer komutasındaki birlik, bölgedeki Haçlı askerlerini hezimete uğratarak Bâsûra'yı ele geçirdi. Haçlılar, Beytülazhân Kalesi'nin burçlarına çıkarak Eyyûbî askerlerine ok yağdırmaya başladılar. Müslümanların

saldırıları karşısında kale içindeki Haçlıların büyük zorluk yaşadığını gören bazı Memlük askerleri, bu durumu Takıyyüddîn Ömer'e bildirdi. O da düşmanın iyice zayıfladığını sultana haber verdi. Askerler düşmanı hezimete uğratmak için gece boyunca büyük çaba sarfettiler. Selâhaddîn, daha sonra emîrlerini kalenin farklı bölümlerine yerleştirdi. Ferruḫşâh'ı güney cephesine tayin ederek lağımçı ve taşçıların sorumluluğunu ona verdi. Kendisi de bazı taşçılarla birlikte kuzey cephesini tuttu. Takıyyüddîn Ömer ve Nâsirüddîn b. Şîrkûh da sultana yakın bir noktada lağım kazmakla görevlendirildi. Selâhaddîn, Haçlıların surun arkasından kafalarını uzatmalarını engellemek için okçuları da hendeklere yerleştirdi. Kazılan lağımlara ateş ve yanıcı maddeler dolduruldu. Otuz zirâ' uzunluğunda, üç zirâ' genişliğindeki lağımlar, daha sonra biraz daha genişletildi. Mancınıklarla yapılan saldırıların yanı sıra lağımlardan ateşlenen maddelerle sıkıntıya düşen Haçlılar, emân dilemeye başladılar. Yıkılan duvarlar hemen ateş alıyor, Hıristiyanlar çaresiz kalıyordu. Bu yoğun saldırılar sonucu birçok Haçlı askeri esir alındı, bazıları da öldürüldü. Kalede bulunan yüzden fazla Müslüman esir de kurtarıldı. 24 Rebiülâhîr 575'te (28 Eylül 1179) kale düştü. Selâhaddîn, esirleri Dımaşk'a gönderdikten sonra kalenin yerle bir edilmesini emretti. Daha sonra emîrleri ile birlikte kaleyi tamamen yıktı. Selâhaddîn, Haçlıların kalede kazdıkları derin ve sağlam kuyuyu da yıktırdıktan sonra zaferle Dımaşk'a döndü. Burada ve Merciuuyûn'da ele geçirilen esirler, daha önce Remle'de esir düşen Müslümanlarla takas edildi. Selâhaddîn, Haçlılarla iki yıllık bir ateşkes anlaşması imzaladıktan sonra Mısır'a döndü.¹⁴ Beytülâhân Kalesi'nin fethi, Selâhaddîn'in İslâm dünyasındaki prestijini daha da artırdı. Bu zafer, Müslümanların Haçlılara karşı verdiği mücadelede önemli bir dönüm noktası ve Kudüs'ü geri alma hedefine doğru atılan büyük bir adım oldu. Bölgedeki güç dengesini Müslümanların lehine değiştiren bu zafer, İslâm dünyasında büyük bir sevinçle karşılandı. Takıyyüddîn Ömer, kalenin fethedilmesinde gösterdiği olağanüstü cesaret ve başarıyla büyük takdir topladı.

5. Taberiye ile Beysan Seferleri ve Takıyyüddîn Ömer

Selâhaddîn, Dımaşk'ta bulunduğu sırada Haçlıların Filistin'in kuzeydoğusunda Taberiye gölünün batı kıyısında yer alan Taberiye'de toplandıklarını haber alınca harekete geçti. Ordusunu toplayan Selâhaddîn, 7 Rebülevvel 578'de (11 Temmuz 1182) Taberiye ve Kudüs yolu üzerinde bulunan Beysan'a doğru yola çıktı. Haçlılar, Taberiye Gölü'nün güneyindeki Ukhuvâne'de toplanan Eyyûbî ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edemediler. Ferruḫşâh komutasındaki birlikler Beysan, Cînin ve Lecûn'a akınlar düzenleyerek onları savaşa çekmeye çalıştı. Bu akınlar neticesinde Ferruḫşâh'ın kuvvetleri Merc-i Akkâ yakınlarına

¹⁴ İbn Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî, *Mizmâru'l-hakâik*, 24-30; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 168-171; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/36-38; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/80-85; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/294-296; Kılıç, *Hama Eyyûbîleri*, 41-44; Hartmann, "el-Melikü'l-Muzaffer", 29/73. Ayrıca bkz. Mit'ab Hüseyin el-Kasâmî, *Memleketü Hama fi 'asri'l-Eyyûbî 574-1178/698-1299* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirasâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 42-44.

kadar ilerledi. Ancak bu saldırılar beklenen sonucu vermedi. Bunun üzerine Selâhaddîn, Takıyyüddîn Ömer ve Ferruḥşâh'a Haçlılara doğrudan saldırma emrini verdi. Takıyyüddîn Ömer ordunun sağ kanadından, Ferruḥşâh ise sol kanadından saldırıya geçti. Haçlılar, Taberiye'den çıkıp Kevkeb kalesine sığınarak savunmaya geçtiler. Selâhaddîn, askerlerini bu kaleye yöneltti. Haçlılar, yoğun ok yağmuruna rağmen mevzilerini terk etmeyerek Eyyübî askerlerinin karşısına çıkmadılar. Sağ kanattan saldırıya geçen Takıyyüddîn Ömer, Haçlıların bir kısmını bozguna uğrattı. 12 Rebülevvel'de (16 Temmuz) yapılan bu saldırıda Müslümanlar da şehit verdiler. Ağır kayıplar veren Haçlılar, Beysan ve Taberiye yakınlarında yer alan Afrbelâ kalesine çekilmek zorunda kaldılar. Haçlıların iyice zayıfladığını gören Selâhaddîn, saldırılarını durdurdu. Elde ettiği ganimet ve esirlerle birlikte 14 Rebülevvel'de (18 Temmuz) Taberiye'den ayrılıp Dımaşk'a geri döndü.¹⁵ Selâhaddîn Dımaşk'a döndükten kısa bir süre sonra, 9 Cemâziyelâhir 579'da (29 Eylül 1183) büyük bir orduyla Beysan üzerine yürüdü. Ordusunda, Takıyyüddîn Ömer'in oğlu Mansur da yer alıyordu. Beysan'a ulaşan Selâhaddîn, 16 Cemâziyelâhir'de (6 Ekim) Haçlılara ağır kayıplar verdirerek onları hezimete uğrattı.¹⁶

Takıyyüddîn Ömer, Şâban 579'da (Aralık 1183) Mısır valiliğine atandı. Bu görevin yanı sıra, kendisine İskenderiye, Dimyât ve Feyyûm gibi önemli şehirler de verildi.¹⁷ Takıyyüddîn Ömer, 580/1184 yılında Selâhaddîn'in çağrısı üzerine Renaud de Châtillon'a ait olan Kerek kalesinin muhasarasına katıldı. Ancak Haçlıların Kudüs'ten yardım istemesi üzerine Selâhaddîn, kuşatmayı kaldırarak Dımaşk'a döndü. Takıyyüddîn Ömer'i de 15 Şaban 580'de (21 Kasım 1184) Mısır'a geri gönderdi. İmâdüddîn el-İsfahânî, Kerek muhasarasına katılıp büyük yararlılık gösteren Takıyyüddîn Ömer'i bir şiirinde övmüştür.¹⁸

Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'in Kahire'de kalan veliaht oğlu el-Melikü'l-Efdal'in vergi toplamada yetersiz kaldığını görerek onu Selâhaddîn'e şikâyet etti. Bunun üzerine Selâhaddîn her ikisini de Kahire'den çıkardı. el-Melikü'l-Efdal'i Dımaşk nâibi olarak atarken, Takıyyüddîn Ömer'e ise daha önce elinde olan Şam'daki topraklarını geri verdi. Mısır valiliğinden alınan Takıyyüddîn Ömer, 582/1186 yılında Selâhaddîn tarafından Dımaşk'a davet edildi. Ancak Takıyyüddîn Ömer, amcasına kızgın olduğu için askerlerini toplayarak

¹⁵ İbn Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî, *Mizmâru'l-hakâik*, 95-96; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/112; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/106-110.

¹⁶ İbn Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî, *Mizmâru'l-hakâik*, 152-153; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/295-296; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/184-187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/322-323; Kasâmî, *Memleketü Hama fi 'asri'l-Eyyübî*, 46-47.

¹⁷ İbn Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî, *Mizmâru'l-hakâik*, 154-155; Büндârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 233-234; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/190-191, 195; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/152; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 7/76; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 40/57; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/194.

¹⁸ İbn Takıyyüddîn Ömer el-Eyyübî, *Mizmâru'l-hakâik*, 188-190, 200; Büндârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 240-246; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/301; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/202-209, 211-212; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/157-160, 163; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 7/76; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/324-325.

Kuzey Afrika'daki fetihlere katılmak istedi. Özellikle bölgede başarılı fetihler gerçekleştiren memlükü Şerafeddîn Karakuş, onu bu yönde teşvik ediyordu. Bu durumu öğrenen Selâhaddîn, yeğenini bu kararından vazgeçirmeye çalıştı. Selâhaddîn'in ikna çabaları sonuç verdi ve Takıyyüddîn Ömer, Kuzey Afrika'ya gitmekten vazgeçti. Selâhaddîn, Mısır'a karşılık ona Menbic, Maarretünnu'mân, Kefertâb, Meyyâfârikîn ve Cebel-i Cûr (Bingöl) gibi bölgeleri verdi.¹⁹

6. Hittîn Savaşı ve Kudüs'ün Fethinde Takıyyüddîn Ömer

Kerek Haçlılarının Mısır'dan Şam'a giden bir kervanı ele geçirmesi üzerine Selâhaddîn, kervanının serbest bırakılması talebinde bulundu ancak Haçlılar bu talebi reddetti. Bunun üzerine Selâhaddîn, Musul, Cezîre-i İbn Ömer, Erbil, Mısır ve Bilâd-ı Şam ve diğer bölgelere mektuplar göndererek genel bir cihat çağrısı yaptı. Daha sonra Muharrem 583'te (Mart 1187) Kerek üzerine sefere çıktı. Haçlılarla olan mücadeleyi kesin bir şekilde sonuçlandırmaya kararlı olan Selâhaddîn, ordusunu ikiye ayırdı. Oğlu el-Efdal komutasındaki birinci kuvvet, Şam kuvvetleriyle birlikte Re'sû'l-Ayn yakınlarında toplanarak Takıyyüddîn Ömer ve Hama, Halep ve doğu kuvvetlerinin gelmesini bekledi. Selâhaddîn ise ikinci kuvvetle birlikte Kerek'e giderek burayı muhasara etmeyi ve Mekke'den dönen hac kafilesini korumayı amaçlıyordu. Renaud'un hâkimiyetindeki Kerek ve Şevbek/Montreal topraklarına giren Selâhaddîn, bu bölgeleri yağmalayarak tahrip etti. Selâhaddîn'in saldırılarına karşı koyamayan Renaud, Kerek'te sıkışıp kaldı. Selâhaddîn, Hama'da bulunan Takıyyüddîn Ömer'den Şam kuvvetlerine katılmadan önce Haçlı topraklarına akınlar düzenlemesini, Hama ve Halep cephelerini güçlendirmesini ve Antakya Prinkepsliği'nin (1098-1268) hareketlerini takip etmesini istedi. Selâhaddîn'in isteği üzerine yola çıkan Takıyyüddîn Ömer, 17 Muharrem 583'te (29 Mart 1187) Halep'e giderek şehri tahkim etti ve ardından Antakya Prinkepsliği ile bir ateşkes anlaşması imzaladı. Bu anlaşma ile Antakya Prinkepsliği, Kudüs Krallığı ile olan mücadelede tarafsız kalmayı kabul etti. Daha sonra doğu kuvvetleriyle birleşen Takıyyüddîn Ömer, 1 Rebûlâhir 583'te (10 Haziran 1187) Selâhaddîn'in ordusuna katıldı. Selâhaddîn, ordusunu savaş düzenine sokarak Takıyyüddîn Ömer'i ordunun sağ kanadını yönetmekle görevlendirdi. Kerek'ten dönen Selâhaddîn, Taberiye üzerine yürüdü ve şehri kuşattı. Bunun üzerine Safûriye'de toplanan Haçlı ordusu, Taberiye'ye doğru hareket etti ve iki ordu Hittîn Savaşı'nda karşı karşıya geldi. Bu savaşta Eyyübî ordusunun sağ kanadını kontrol eden Takıyyüddîn, Haçlılara karşı büyük bir mücadele verdi. Özellikle Hittîn'deki tek su kaynağını kontrol altında tutarak Haçlılara büyük zorluklar yaşattı. Suya erişimi engelleyerek Haçlı ordusunu susuzluğa mahkûm eden Takıyyüddîn Ömer, düşmanın savaşa gücünü önemli ölçüde zayıflattı. Bu sayede Selâhaddîn'in kuvvetleri, Haçlıları 24-25 Rebûlâhir 583'te (3-4 Temmuz 1187) bozguna uğrattı. Savaşın kaybedildiğini anlayan

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/139; Bündârî, *Sene'l-Berkı's-Şâmî*, 280-282; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/312; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/255-258; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, 2/177-184; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târîhi'l-beşer*, 3/90; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/205.

Trablus Kontu III. Raymond, Renaud de Sidon, Balian d'İbelin gibi önemli Haçlı lordları, bir süvari birliğiyle beklenmedik bir saldırı düzenleyerek Takıyyüddîn Ömer'in saflarını yararak kaçmayı başardılar ve Sayda'ya sığındılar. Aslında Takıyyüddîn Ömer, kuşatma çemberindeki Haçlı askerlerini tamamen zayıflatmak için taktiksel bir hamle olarak Raymond'un savaş meydanından ayrılmasına izin vermişti. Haçlıların ağır kayıplar verdiği bu savaşta, Kral Guy de Lusignan, Renaud de Châtillon, kralın kardeşi Godefrio, Cübeyl hâkimi II. Hugue, IV. Onfroi ve Templierler'in büyük ustası Gerard de Ridefort gibi önemli isimler esir alındı.²⁰

Haçlıların toparlanmasına fırsat vermek istemeyen Selâhaddîn, Hittîn zaferinin hemen ardından Taberiye'ye yöneldi ve burayı fethetti. Ardından Akkâ'yı emân ile ele geçirdi. Akkâ arazisi el-Melikü'l-Efdâl Ali'ye, burada bulunan şeker fabrikası ise yaptığı faydalı hizmetlerden dolayı Takıyyüddîn Ömer'e verildi. Taberiye ve Akkâ'nın yanı sıra Kaysariyye, Nâsıra, Fûla, Debûriyye, Cinîn, Zerîn, Tûr, Hayfa, Sebastiya, Safuriye, Şakif ve Nablus gibi birçok önemli yer de Selâhaddîn'in hâkimiyetine girdi. Selâhaddîn, Akkâ'yı ele geçirdiği esnada Tıbnîn'i kontrol altına almak ve Sûr şehrine giden ikmal yolunu kesmek amacıyla Takıyyüddîn Ömer'i buraya gönderdi. Tıbnîn kalesinin çok iyi muhafaza edildiği gören Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'den yardım talep etti. Bunun üzerine Selâhaddîn, 9 Cemâziyelevvel 583'te (17 Temmuz 1187) Tıbnîn'e hareket etti. 19 Temmuz'da kale önüne mancınıklar yerleştirdi. Yedi günlük bir kuşatmanın ardından kaleyi ele geçirdi. Daha sonra Sayda, Yafa, Beyrut ve Cübeyl fethedildi. Selâhaddîn, 28 Cemâziyelâhir 583'te (4 Eylül 1187) Askalan'ı da zapt etti. Tüm bu zaferlerin ardından Selâhaddîn, 15 Recep 583'te (20 Eylül 1187) nihâî hedefi olan Kudüs üzerine yürüdü. Haçlılar, 27 Recep 583'te (2 Ekim 1187) Kudüs'ü emânla Selâhaddîn'e teslim ettiler. Fetihden sonra Takıyyüddîn Ömer, amcası Selâhaddîn'in yanında kalarak Kudüs'ün yeniden düzenlenmesi işlerinde aktif rol aldı. Kutsal topraklara gösterdiği saygı ve hassasiyetle dikkat çekti. Özellikle Kubbetü's-Sahra'ya büyük önem verdi. Develerle getirttiği gül suyuyla mescidin çevresini ve avlusunu özenle yıkayarak güzelleştirdi ve güzel kokularla tütsüledi. Ayrıca şehirdeki fakirlere bolca ihşanda bulunarak hayır işlerine yöneldi. Takıyyüddîn Ömer, Kudüs'teki düzenleme çalışmalarının

²⁰ Ebû Abdillâh İmâdüddîn el-İsfahânî, *el-Fetħu'l-kussî fi'l-fetħi'l-kudsî* (Kahire: Matbaatü'l-mevsuât, 1903), 10-22; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/143-148; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 117-125; Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 291-298; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/316-318; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, 406-410; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 3/276-284, 292-298; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, 2/186-195; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/91-92; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 41/17-23; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 2/94-95; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/338-343; Runciman, *A History of the Crusades*, II/457-460; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 135-139; Ahmed Ağırakça, *Salâhaddin ve Kudüs'ün Yeniden Fethi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 72-80; Takkûş, *Târîhü'l-Eyyübiyyîn*, 131-156; Kılıç, *Hama Eyyübîleri*, 56-57; Cemal Üstün, "Selahaddin Eyyübî ve Kudüs'ün Fethi", *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 81-83; Ayşe Çekiç, "Kudüs'ün Yeniden Fethi: Selahaddin Eyyübî ve Hittîn Zaferi", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 17 (2021), 91-97.

ardından 9 Ramazan 583'te (12 Kasım 1187) başlayan ve başarısızlıkla sonuçlanan Sûr/Tyre muhasarasında da büyük yararlıklar gösterdi.²¹

Haçlıların bölgedeki etkinliğini sınırlamak amacıyla Takıyyüddîn Ömer, 584/1188 yılında el-Melikü'z-Zâhir ile birlikte Antakya Prinkepşliği'ne karşı bir sefer düzenlediler. Takıyyüddîn Ömer, bir dizi başarılı taarruzla düşmana önemli kayıplar verdirdikten sonra, Banyas'ta bulunan Selâhaddîn'e katıldı. Ardından Selâhaddîn komutasında Cebele ve Lazkiye üzerine yürüyüşe geçildi. Selâhaddîn, bu bölgelerdeki Haçlıları yenilgiye uğratarak bu şehirleri ele geçirdi. Özellikle Tıbnîn ve Sûr'daki önemli başarıları nedeniyle fethedilen Cebele ve Lazkiye, Takıyyüddîn Ömer'e verildi. Böylece Selâhaddîn, Kuzey Suriye'de Haçlılara karşı sürdürülen savaşta ihtiyaç duyduğu kaynakları ve bağlantı yollarını tamamen yeğeni Takıyyüddîn Ömer'e bırakmış oldu. Takıyyüddîn Ömer'in bu başarıları, onu Kuzey Suriye ve el-Cezîre'de Eyyûbîler'in en güçlü ismi haline getirdi.²²

7. Takıyyüddîn Ömer'in Akkâ Kuşatmasındaki Kritik Rolü

Recep 585'te (Ağustos 1189) Haçlıların hem denizden hem karadan Akkâ'yı kuşatması, İslâm dünyası için ciddi bir tehdit oluşturdu. Hem ticarî önemi hem de bölgedeki Haçlı varlığını güçlendirme potansiyeliyle Akkâ, stratejik bir noktaydı. Bu durum üzerine harekete geçen Selâhaddîn, ordusuyla birlikte Akkâ'ya ulaştı. Haçlıların şehri sıkı bir kuşatma altında tuttuğunu gören Selâhaddîn, Tellu'l-Keysan'da karargâh kurarak düşmanın etrafını karadan kuşattı ve asker toplamak için çeşitli bölgelere mektuplar gönderdi. Musul, Diyarbakır, Sincar ve el-Cezîre bölgelerinden gelen takviye kuvvetleriyle ordusunu güçlendiren Selâhaddîn'e, Takıyyüddîn Ömer ve Harran ve Ruha hâkimi Muzafferüddîn Gökbörü de katıldı. Ancak Haçlılar da denizden destek alarak kuşatmayı sürdürdüler. Bu durum, iki taraf arasında şiddetli çatışmalara yol açtı. 1 Şaban 585'te (14 Eylül 1189) Takıyyüddîn Ömer, Akkâ'nın kuzey kapısından cesurca bir saldırı düzenleyerek düşmanın sol kanadını bozguna uğrattı. Bu başarı, Haçlıların savunma hatlarını zayıflatarak Selâhaddîn'in kuvvetlerinin şehre yaklaşmasına olanak sağladı ve Haçlıları geri çekilmeye mecbur bıraktı. Selâhaddîn, Emîr Hüsamüddîn Ebü'l-Heycâ'nın da aralarında bulunduğu

²¹ İmâdüddîn el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî*, 23-60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/149-160; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 125-131; Büндârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 299-323; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/319-324; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/201-231, 242-246; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 41/23-30; Kılıç, *Hama Eyyûbîleri*, 57-58; Çekiç, "Kudüs'ün Yeniden Fethi: Selahaddin Eyyûbî ve Hittîn Zaferi", 97-103. Ayrıca bkz. Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 139-161; Ali Necm İsâ, *Hama fi zilli'l-Eyyûbiyyîn 570-742/1174-1341* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 78-79; Nadir Karakuş, "Kudüs'te İlk Cuma", *Marifetname* 8/1 (2021), 51.

²² İmâdüddîn el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî*, 104-109; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 135-140; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/354-356; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, 412-414; Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 4/8, 17-23; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/255-261; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*, 3/95; Hartmann, "el-Melikü'l-Muzaffer", 29/73; Kılıç, *Hama Eyyûbîleri*, 58-59.

kuvvetlerini Akkâ'ya sokarak şehri savunanlara gerekli silah ve erzağı ulaştırdı. Ancak Haçlılar da yeni takviyeler alarak kuşatmayı sıklaştırdı. Özellikle Mısır'dan gelecek askerlerin gecikmesi, Selâhaddîn'i zor durumda bıraktı. Bu durum üzerine Haçlılar, 21 Şaban 585'te (4 Ekim 1189) Müslüman ordusuna büyük bir saldırı düzenlediler. Haçlıların ağırlıklı olarak Takıyyüddîn Ömer'in komuta ettiği sağ kanadı hedef aldıklarını gören Selâhaddîn, burayı takviye ederek merkezi zayıflattı. Haçlılar, merkezin zayıfladığını görünce harekete geçtiler ve sultanın çadırına kadar ilerlediler. Ancak daha sonra Takıyyüddîn Ömer, diğer emîrlerle birlikte Haçlı ordusunun sol kanadına yönelik başarılı bir karşı saldırı düzenleyerek düşmana ağır kayıplar verdirdi. el-Melikü'l-Âdil komutasındaki Mısır ordusunun 15 Şevval 585'te (27 Ekim 1189) Akkâ'ya ulaşmasıyla Müslümanlar kısa süreli bir üstünlük yakaladıysa da şehir, Haçlıların sıkı muhasarası altında kalmaya devam etti. Selâhaddîn, 18 Rebûlevvel 586'da (25 Nisan 1190) ordusunu harp nizamına soktu. Kendisi merkezi, sağ kanadı Takıyyüddîn Ömer, sol kanadı ise el-Melikü'l-Âdil komuta etti. Ancak Haçlılara karşı düzenlenen saldırılar istenen sonucu vermedi. 12 Rebûlâhîr 586'da (19 Mayıs 1190) Sincar hâkimi İmadüddîn Zengî, 12 Haziran'da Cizre hâkimi Sencerşâh, 14 Haziran'da ise Musul Atabegi İzzüddîn Mes'ûd'un oğlu Hürremşâh Musul askerleriyle Selâhaddîn'e yardıma geldi. Mısır donanmasının 8 Cemâziyelevvel'de (13 Haziran) Akkâ önünde görünmesi, müdafilerin moralini yükseltti. Haçlı gemileri, iki cepheden baskı altında kalarak dağıldı. Ancak Alman İmparatoru Frederich Barbarossa'nın yüz bin kişilik ordusuyla yaklaştığı haberleri, Müslümanları tekrar endişelendirdi. Anadolu Selçuklu ordusu ve Uç Türkmenleriyle yaptığı savaşlarda yıpranan Alman İmparatorununun 10 Haziran 1190'da boğulması üzerine Haçlılar daha da zayıfladılar. Almanların yaklaşmakta olduğu haberini alan Selâhaddîn, bölgedeki savunmayı güçlendirmek için önlemler aldı. Takıyyüddîn Ömer'in oğlu el-Melikü'l-Mansûr ve kendi oğlu el-Melikü'l-Efdal'i, daha sonra Takıyyüddîn Ömer ile Halep bölgesinden gelen emîrleri Halep'e gönderdi. Takıyyüddîn Ömer, Alman Haçlı ordusunun hareketlerini yakından takip ederek gerekli önlemleri aldı. Lazkiye yakınlarında onlara ağır bir darbe indirdi. Bu yenilgi, Almanları kıyı şeridinden uzaklaştırarak Antakya'dan Akkâ'ya deniz yoluyla ulaşmaya zorladı. Uzun süredir devam eden yıpratıcı savaş hem Haçlıları hem de Müslümanları güçten düşürmüştü. Ordularda artan yorgunluk ve erzak sıkıntısı, tarafları barış arayışına itti. Nihayet, 22 Şaban 588'de (2 Eylül 1192) taraflar arasında bir barış anlaşması imzalandı.²³

Sonuç olarak, Takıyyüddîn Ömer, amcası Selâhaddîn'in emri altında Üçüncü Haçlı Seferi sırasında düşmana karşı başarılı bir mücadele yürütmüş ve özellikle Akkâ kuşatmasında

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/183-189, 191-199, 204-211, 216-219; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/369-372, 377-380, 384-388, 22/7-9; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, 419-427; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 4/77-105, 111-114, 116-166, 224-234, 240-270, 287-289, 311-327; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/288-338, 340-346, 348-360, 363-375, 390-406; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 41/44-54-75, 80-88; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/215-224; Kılıç, *Hama Eyyübîleri*, 59-64.

kritik bir rol oynamıştır. Selâhaddîn'in ordusu ile Haçlılar arasında yaşanan büyük çarpışmada, Selâhaddîn'in ordusunun merkezi yenilgiye uğradığı sırada, sağ kanadın geri kalanıyla düzenlediği cesur karşı saldırıyla savaşın seyrini değiştirmiştir. Takıyyüddîn Ömer bu hamlesiyle Haçlıları geri çekilmeye zorlamış ve Selâhaddîn'in ordusunu büyük bir felaketten kurtarmıştır.

8. Takıyyüddîn Ömer'in Vefatı ve Şahsiyeti

587/1191 yılına kadar Selâhaddîn'in yakınında bulunan Takıyyüddîn Ömer'e Harran ve Ruha da iktâ edildi. Safer 587'te (Mart 1191) Şam'dan ayrılarak Harran ve Ruha'ya giden Takıyyüddîn Ömer, bu bölgelerde düzeni sağladıktan sonra topraklarını genişletmek amacıyla komşu bölgelere yöneldi. Meyyâfârikîn'e giderken, 700 askerle Süveydâ (Siverek) ve Diyarbekir'deki Hâni şehirlerini ele geçirdi. Hâni'nin ele geçirdiğini öğrenen Ahlat hâkimi Seyfüddîn Bektimur, 4000 kişilik ordusuyla Muş ovasında Takıyyüddîn Ömer'in karşısına çıktı. Meydana gelen savaşta Seyfüddîn Bektimur'u hezimeye uğratan Takıyyüddîn Ömer, Ahlat'ı kuşattı ancak yeterli sayıda askere sahip olmadığı için kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Daha sonra oğlu el-Melikül-Mansûr ile birlikte Seyfüddîn Bektimur'a ait olan Malazgirt üzerine yürüdü. Muhasara edilen şehir halkı, teslim olmak için mühlet istedi. Şehirdekilere mühlet veren Takıyyüddîn Ömer, mühletin dolmasına iki gün kala şehrin önünde hastalanarak 19 Ramazan 587'de (10 Ekim 1191) vefat etti. Oğlu, babasının ölümüyle sarsılrsa da ordunun moralini bozmamak için bu acı gerçeği bir süre gizledi. Babasının cenazesini önce Malazgirt'e, ardından Hama'ya taşıdı. Takıyyüddîn Ömer'in naaşı burada defnedildi.²⁴ Selâhaddîn, cesareti ve askeri dehâsiyle Haçlıları titreten yeğeni Takıyyüddîn Ömer'in vefat haberini alınca feryat ederek ağladı. Eyyübî ailesinde en çok sevdiği kişi olan yeğenin ölümü, onun için büyük bir kayıptı. Ancak Selâhaddîn, Haçlıların saldırıya geçmesine fırsat vermemek ve askerlerin moralini bozmamak için yeğenin ölümünü hem askerlerden hem de düşmanlardan gizledi.²⁵

Selâhaddîn'in en güvendiği isimlerden biri olan Takıyyüddîn Ömer hem başarılı bir komutan hem de bilge bir danışmandı. O, doğru görüşlü, iyi planlar yapan ve askerler üzerinde büyük bir otoritesi olan biriydi. Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre Takıyyüddîn Ömer, cesareti, yiğitliği, cömertliği, ilmi ve şiirdeki ustalığıyla tanınan önemli bir şahsiyetti. Âlimler ve edebiyatçılarla kurduğu samimi dostluklar sayesinde bu kişilerin ahlakî değerlerini özümsemiş ve onların özelliklerini kazanmıştır. Kendi şiirlerini bir araya

²⁴ İmâdüddîn el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî*, 290-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/203-204; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 320-321; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 4/290-291; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/457; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/375-376; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 2/101-102; Ahmed b. İbrahim el-Hanbelî, *Şifâ'ü'l-kulûb*, 288-289; İsâ, *Hama fi zilli'l-Eyyübiyyîn*, 30. Ayrıca bkz. Şeşen, *Kudüs Fatihî Selâhaddin Eyyübî*, 146; Kasâmî, *Memleketü Hama fi 'asri'l-Eyyübî*, 81-85.

²⁵ İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye*, 320; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/457; Ömer Tay, *Selâhaddîn-i Eyyübî ve Tasavvuf* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 33.

getirdiği bir divanı da bulunmaktadır.²⁶ Hadis ilmine olan ilgisiyle de bilinen Takıyyüddîn Ömer, Ebû Tâhir es-Silefî ve Ebû Tâhir b. Avf gibi meşhur muhaddislerden hadis dinlemiştir.²⁷

İbn Hallikân'a göre Takıyyüddîn Ömer, savaşlarda cesur, öncü ve muzaffer bir komutandı. Özellikle Haçlılara karşı kazandığı zaferlerle şöhreti artmıştır.²⁸ İbn Vâsıl ise Selâhaddîn'in tüm aile üyeleri arasında en çok Takıyyüddîn Ömer'i sevdiği belirtir. Ona göre asaletiyile tanınan ve amcası Selâhaddîn'e son derece sadık olan Takıyyüddîn Ömer, Eyyûbî ailesinde görülmeyen bir cesaretle öne çıkmış, cömertliği, savaşçı ruhu ve güçlü iradesiyle Eyyûbî ailesinin önemli bir direği olmuştur.²⁹

Üçüncü Haçlı Seferi'ne tanıklık etmiş olan Haçlı tarihçisi Ambroise da Tâkıyyüddîn Ömer hakkında şöyle demektedir: "Takıyyüddîn Ömer, İslâm topraklarının savunucusu, deniz kıyılarının bekçisiydi. Sürekli savaş hazırlığı içindeydi ve bizi sürekli savaşa zorlar, bizi geri çekilmeye mecbur bırakırdı."³⁰

İmar faaliyetlerine de önem veren Takıyyüddîn Ömer, Kahire'de bir, Feyyûm'da iki, Urfa'da ve Dimaşk'ta birer medrese yaptırmış ve bunlar için büyük vakıflar tahsis etmiştir. Hama'da ikamet ettiği dönemde şehrin savunma sistemini güçlendirerek kalesini genişletmiş ve yükseltmiştir. Âsi nehri kenarındaki bir tepede bulunan kaleyi de tahkim ettirmiştir.³¹ Aynı şekilde, Selâhaddîn'in kendisine verdiği Lazkiye şehrini de imar ederek kalesini güçlendirmiş ve görenlerin tanıyamayacağı bir hale getirmiştir.³²

Sonuç

Takıyyüddîn Ömer, amcası Selâhaddîn döneminde hem bir devlet adamı hem de başarılı bir komutan olarak öne çıkmıştır. Özellikle Selâhaddîn'in en güvendiği ve zorlu görevlerde görevlendirdiği bir komutan olmuştur. Selâhaddîn'in hemen hemen tüm savaşlarında ve

²⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/392-393.

²⁷ Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-1976), 7/242; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ḥıṭaṭ ve'l-âşâr*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân, 1995), 4/458.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/456. Ayrıca bkz. Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 2000), 22/299.

²⁹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 2/238, 376-377.

³⁰ Ambroise, *The Crusade Of Richard Lion-Heart*, Translated from the Old French by Merton Jerome Hubert (New York: Columbia University Press, 1941), 115-116.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/456; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/299; Sübkî, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7/242; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 4/457-458, 2/576; Hartmann, "el-Melikü'l-Muzaffer", 29/74; Ukleh-Tevâhiye, "el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyûbiyye", 41-42.

³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 10/168; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri*, 373.

tüm cephelerde yer alarak ordusunun gücüne güç katmıştır. Takıyyüddîn Ömer, sadece üstün askerî yetenekleriyle değil, aynı zamanda bölgedeki karmaşık siyasî dengeleri ustalıklı yönetmesiyle de dikkat çekmiştir. Haçlıların sürekli tehdit oluşturduğu bölgelerde Eyyübî hâkimiyetini güçlendirerek, Selâhaddîn'in büyük hedeflerine ulaşmasında kilit bir rol oynamıştır. Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn'in en yetkin komutanlarından biri olarak, Haçlılara karşı mücadelede ön saflarda yer almış ve bu mücadelede elde edilen zaferlerde büyük pay sahibi olmuştur. Özellikle Kuzey Suriye'deki faaliyetleri ile Haçlıların bölgedeki hâkimiyetini zayıflatmış ve Eyyübîler'in buradaki konumunu güçlendirmiştir. Beklenmedik saldırılar, düşman hatlarının arkasına sızma ve düşman kuvvetlerini bölme gibi taktikleri sayesinde sayıca üstün olan Haçlı ordularına karşı birçok zafer kazanmıştır. Selâhaddîn'e büyük bir sadakatle bağlı olmasına rağmen Takıyyüddîn Ömer'in de kişisel hedefleri ve devleti yönetme arzusu vardı. Bu amaçlarına rağmen devlet çıkarlarını her zaman ön planda tutmuş ve Selâhaddîn'e olan bağlılığını birçok zorlukta kanıtlamıştır. Bu bağlılık karşılığında da Selâhaddîn tarafından geniş topraklarla ödüllendirilmiştir.

Sonuç olarak, Selâhaddîn'in askerî zaferlerinin mimarlarından biri olarak görülen Takıyyüddîn Ömer, Selâhaddîn gibi büyük bir komutanın gölgesinde kalsa da kendi yeteneklerini ortaya koymuş, cesareti, stratejik zekâsı ve liderlik vasıflarıyla dikkat çekmiştir.

Kaynakça | References

- Ağırakça, Ahmed. *Salâhaddin ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Ambrose. *The Crusade Of Richard Lion-Heart*. Translated from the Old French by Merton Jerome Hubert. New York: Columbia University Press, 1941.
- Azzâm, Abdul Rahman. *Saladin*. London: Pearson Education Limited, 2009.
- Basuğuy, Bedrettin. “Ziyâüddin İsâ el-Hakkârî ve Salâhaddîn el-Eyyûbî'nin Siyasi Kariyerine Etkisi”. *I. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri*. ed. Yaşar Kaplan vd. 1/272-280. Hakkari: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bündârî, el-Feth b. Alî. *Sene'l-Berki's-Şâmî*. Thk. Fethiye en-Nebrâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1399/1979.
- Çekiç, Ayşe. “Kudüs'ün Yeniden Fethi: Selahaddin Eyyûbî ve Hittîn Zaferi”. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 17 (2021), 88-107.
- Demir, Ahmet. *Selahaddin Eyyubi*. İstanbul: Güz Yayınları, 2019.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*. Thk. Muhammed Zeynhum. Kahire: Dârü'l-maarif, ts.
- Ehrenkretz, Andrew S. *Saladin*. Albany: State University of New York Press, 1972.
- Hanbelî, Ahmed b. İbrahim. *Şifâ'ü'l-kulûb fi menâkıbı Benî Eyyûb*. Thk. Medîha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1416/1996.
- Hartmann, Angelika. “el-Melikü'l-Muzaffer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/73-74. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İbn Aybek ed-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdillâh. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurer*. Thk. Saîd Abdülfettâh Aşûr. Kahire: y.y., 1391/1972.
- İbn Ebû'd-Dem, Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh. *Kitâbü't-Târîh (el-Mevsu'atü's-Şâmiye fi târihi'l-hurûbi's-Salibiyye içinde*. Nşr. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: y.y., 1415/1995.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Riyad Abdülhamid. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1431/2010.
- İbn Sebât, Hamza b. Ahmed b. Ömer. *Sıdku'l-ahbâr Târîhu İbn Sebât*. Thk. Ömer Tedmürî. Trablus: Jarrous Press, 1413/1993.
- İbn Şahinşah el-Eyyûbî, Muhammed b. Takıyyüddîn Ömer. *Mizmâru'l-hakâik ve Sırru'l-halâik*. Thk. Hasan Habeşî. Kahire: Alemü'l-kütüb, 1387/1968.
- İbn Şeddâd, Bahâüddîn. *en-Nevâdirü's-sultânîyye ve'l-me'hâsinü'l-Yûsufiyye*. Thk. Muhammed Mahmud Subh. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1347/1929.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kürûb fi ahbârî Benî Eyyûb*. Thk.

- Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: y.y., 1372/1953.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh. *Zübdetü'l-ḥaleb min târihi Haleb*. Nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ebü'l Fidâ Abdullah el-Kâdî vd. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Târihu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996.
- İmâdüddîn el-İsfahânî, Ebü Abdillâh. *el-Fetḥu'l-kussî fi'l-fetḥi'l-ḫudsî*. Kahire: Matbaatü'l-mevsuât, 1321/1903.
- İsâ, Ali Necm. "Cuhûdu'l-Meliki'l-Muzaffer Takıyyüddîn fi devleti Selâhiddîn el-Eyyûbî", *Âdâbü'r-Râfidîn* 41 (2015), 591-606.
- İsâ, Ali Necm. *Hama fi zilli'l-Eyyûbiyyîn 570-742/1174-1341*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Karakuş, Nadir. "Kudüs'te İlk Cuma". *Marifetname* 8/1 (2021), 41-63.
- Kasâmî, Mit'ab Hüseyin. *Memleketü Hama fi 'asri'l-Eyyûbî 574-1178/698-1299*. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirasâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Kılıç, Mustafa. *Hama Eyyûbîleri*. Ankara: Yayınevi, 2009.
- Lee, Jeffrey. *God's Wolf: The Life of the Most Notorious of All Crusaders: Reynald de Chatillon*. London: Atlantic Books, 2016.
- Lyons, Malcolm Cameron-D.E.P. Jackson. *Selahaddin Kutsal Savaşın Politikaları*. Çev. Zehra Savan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ḫuṭaṭ ve'l-âşâr*. Thk. Eymen Fuâd Seyyid. London: Müessesetü'l-Furkân, 1415/1995.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Möhrling, Hannes. *Salaheddin Eyyubi 1138-1193*. Çev. Ayşe Dağlı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Özer, Serkan. "Haçlı-Bizans Müttefik Ordusunun Dimyât Kuşatması (1169)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 499-513.
- Özer, Serkan. "Remle Savaşı ve Selâhaddîn Eyyûbî (25 Kasım 1177)". *History Studies* 10/7 (2018), 185-198.
- Özer, Serkan. "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihanı: Komplolar ve İsyanlar". *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 456-472.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sâbûnî, Ahmed b. İbrâhîm. *Târihu Hama*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el- Arnavut-Tûrkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1420/2000.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. Thk. Muhammed Berekat vd. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî,

1383-1395/1964-1976.

Şeşen, Ramazan. “Selâhaddîn-i Eyyûbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/337-340.

İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Şeşen, Ramazan. *Kudüs Fatihî Selâhaddin Eyyûbî*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbî ve Devri*. İstanbul: İSAR, 2000.

Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhü'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şam ve İklimi'l-Cezîre*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2008.


Tay, Ömer. *Selâhaddin-i Eyyûbî ve Tasavvuf*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Ukleh, İsam Mustafa-Fevzî Hâlid et-Tevâhiye. “el-Melikü'l-Ömer Takıyyüddîn Ömer el-Eyyûbî ve devruhu fi'd-devleti'l-Eyyûbiyye”. *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye li't-târîh ve'l-âsâr* 8/3-4 (2014), 17-50.


Üstün, Cemal. “Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Fethi”. *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (Aralık 2018), 72-85.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvuf Anlayışında Hal Transfer Yöntemi Olarak Sohbet

Muzaffer Ertuğrul |  0000-0003-0177-9776 | muzaffertugrul@gmail.com

Dr. | Milli Eğitim Bakanlığı | Balıkesir, Türkiye

ROR : 00jga9g46

Öz

İnsan psikolojik olarak başkasını etkileyen ve başkasından da etkilenen bir varlıktır. Herkesin ağladığı bir ortama giren birinin ağlaması ya da herkesin güldüğü bir ortamda bulunan birinin gülmesi doğaldır. Aynı ortamda bulunan insanlar arasında gerçekleşen bu doğal etkilenme, aynı mürşide intisap eden ve aynı mürşidin sohbetine giden müritler arasında da gerçekleşir ki buna tasavvuf ıstılahında hal transferi adı verilir. Hal transferi, mürşidin manevi halinin ve güzel ahlakının müritlerin haline ve ahlakına yansımalarıdır. Hal transferi olarak ifade edilen bu yansıma birliktelikle yani aynı mekân ve zamanı paylaşmakla daha kolay gerçekleşir. Bu birlikteliği sağlayan uygulamaya da tasavvufta sohbet adı verilir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in eğitim metodu olan sohbet, mürşidin belli periyotlarla müritleriyle buluşup beraber vakit geçirdiği bir ritüeldir. Sohbetinde asıl maksat zihni bilgi edinmek değil sohbeti yapan mürşidin (veya hal ehli bir müridin) manevi halinden kalbî bakımdan istifade etmektir. Bu nedenle sohbet, bilgi edinme yöntemi olarak kullanılan vaaz ve konferanstan farklı bir yöntemdir. Fakat müritlerin bir kısmı sohbeti hal transfer yöntemi olarak değil de bilgi edinme yöntemi olarak algıladığı için sohbetten kalbî olarak gereği gibi istifade edememektedir. Bu nedenle sohbeti bilgi edinme yöntemi olarak değil hal transfer yöntemi olarak kullanan mürşitlerin sohbet tarzı ve usulünün ön plana çıkarılması önem arz etmektedir. Sohbeti hal transfer yöntemi olarak etkin bir şekilde kullanan ve müritlerini sohbetle yetiştirmeye gayret eden mürşitlerden biri de Nakşebendî ekolüne bağlı olan Adanalı Mahmud Sami Ramazanoğlu'dur (1892-1984). Son devrin önde gelen tasavvufî simalarından olan Sami Efendi, Kelâmî Dergâhı şeyhi Muhammed Esad Erbilî'den (1847-1931) irşat icazeti almıştır. Manevi hal sahibi bir mürşid-i kâmil olan Sami Efendi, aynı zamanda Dârülfünun mezunu bir İslam hukukçusudur. Fakat ilmi çalışmalarından ziyade tasavvufî faaliyetlere ağırlık vermiş, kitap telif etmekten ziyade insan yetiştirmeye gayret etmiştir. Haftalık ve aylık düzenli sohbetler yaparak müritleriyle beraberlik için her fırsatı değerlendirmiştir. Yaptığı ziyaretlerde ve seyahatlerde müritleriyle sohbet halinde olmayı arzu etmiştir. Fırsat buldukça birkaç kişilik küçük gruplarla veya büyük topluluklarla sohbet halkası kurmuştur. Ayrıca müritlerinin de kendi aralarında sohbet halkası kurmalarını teşvik etmiştir. Böylece mürşit ile müritler arasındaki ve müritlerin kendi aralarındaki etkileşimi en üst düzeye çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü sohbet vasıtasıyla kurulan bu iletişim ve etkileşim hal transferi açısından çok önemlidir. Bu makalede Mahmud Sami Ramazanoğlu hakkında yapılan diğer çalışmalardan

istifadeyle onun sohbet tarzı ve sohbele verdiği önem üzerinde durulmuş, tasavvuf açısından önemli olan hal transferi ve sohbet kavramları açıklanmış ve tabakatlarda nakledilen sufiler arasında yaşanmış hal transferi olaylarına örnekler verilmiştir. Böylece tasavvufi sohbetler yoluyla gerçekleştirilen buluşmalarda asıl maksadın mürşidin manevi halinden müritlerin istifade etmesi olduğu vurgulanmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler


Tasavvuf, Nakşbendiyye, Sohbet, Hal Transferi, Mahmud Sami Ramazanoğlu.

Atıf Bilgisi


Ertoğrul, Muzaffer. "Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvuf Anlayışında Hal Transfer Yöntemi Olarak Sohbet". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 883-909. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.19>

Geliş Tarihi	26.09.2024
Kabul Tarihi	25.12.2024
Yayım Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kırleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Sohbah As a Method of Hal Transfer in Mahmud Sami Ramazanoğlu's Understanding of Sufism

Muzaffer Ertuğrul |  0000-0003-0177-9776 | muzaffertugrul@gmail.com

Dr. | Ministry of National Education | Balıkesir, Türkiye

ROR : 00jga9g46

Abstract

Human being is a being that affects others and is affected by others. A person is affected by the person he/she is with or by the environment in which he/she is surrounded. It is natural for a person who enters an environment where everyone is crying to cry or feel sad or for a person who is in an environment where everyone is laughing to laugh or smile. This influence can be good or bad. One of the aims of sufism is to ensure that this influence is in a good direction. In order for this influence, which is called hal transfer, to be in a good direction, the disciple must be with his own murshid or with righteous people who have reached perfection, which is already Allah's command. This togetherness is also realised through a ritual called sohbah, in which sufis meet at certain periods. Sohbah is also the Prophet's method of education. He educated his Ashab through sohbah. The aim of the sohbah is not to gain information, but to benefit from the spiritual hal of the murshid and ultimately to realise the transformation of the soul in a good direction. Therefore, a sohbah is different from a conference or a sermon, which are methods of acquiring information, and should be perceived as such. However, some of the sufis perceive the sohbah as a method of acquiring information rather than as a method of transferring the hal, so they cannot benefit from the sohbet as they should. When he attends a murshid's sohbah, he tries to retain the words of the murshid rather than benefiting from his hal, and after a while he does not go to the sohbah with the excuse that he has not heard anything new. For this reason, it is important to foreground the sohbah style of murshid who use sohbah not as a method of acquiring information but as a method of transferring hal. Mahmud Sami Ramazanoğlu, a member of the Naqshbandi order, was one of the murshid who used sohbah effectively as a method of hal transfer and tried to train his disciples through sohbah. Sami Efendi, one of the prominent figures of the last period in the field of sufism, received his ijzat from Muhammad Asad Erbilî, the sheikh of the Kelâmî Dargah. Sami Efendi, a sheikh with a spiritual hal, was also an Islamic lawyer. However, he concentrated on mystical activities rather than scientific studies. He endeavoured to train dervishes rather than writing books. He looked for opportunities to be with his disciples by making regular weekly or monthly sohbahs. He constantly held sohbahs with his disciples in the places he visited and while travelling. At every opportunity, he established a sohbah circle with small groups of one or two people or with large groups. Thus, he endeavoured to maximise the interaction between the sheikh and the dervish. Because this communication and interaction established through chat is important in terms of hal transfer. In this study,

with the benefit of other studies on Mahmud Sami Ramazanoğlu and differently, his style of sohbah and attach importance to sohbah have been emphasised. In addition, the concepts of hal transfer and soh sohbah, which are important in terms of sufism, are explained. In addition, the events of hal transfer between sufis were exemplified.

Keywords

Sufism, Naqshbandiyya, Sohbah, Hal Transfer, Mahmud Sami Ramazanoglu.

Citation

Ertuğrul, Muzaffer. "Sohbah As a Method of Hal Transfer in Mahmud Sami Ramazanoğlu's Understanding of Sufism". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 883-909. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.19>

Date of Submission	26.09.2024
Date of Acceptance	25.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye yöntemi olarak tanımlanan tasavvufun temel esaslarından biri de hal transferidir. Hal transferi lafzı, manevî olarak olgunlaşmış müşitlerin kemal halinin henüz olgunlaşmayan ama kemale erme yolunda çaba sarf eden müritlerin halini müspet yönde etkilemesi manasında kullanılmaktadır. Manevi olarak bu müspet yöndeki etkilenme durumu tasavvuf literatüründe insibağ ve in'ikas terimleriyle de ifade edilmektedir. İnsibağ müridin müşidinin manevi rengine boyanması; in'ikas ise müşidin manevi halinin müridin haline aksetmesi ve yansması anlamına gelmektedir.

Tasavvufi hayatta müridin manevi gelişimi için çok önemi olan hal transferi, tasavvufun temel ritüellerinden biri olan sohbet yoluyla daha kolay gerçekleşmektedir. Sohbet, sadece müritlerin müşitleriyle veya birbiriyle buluşmasından, yiyip içip hal hatır sormasından, karşılıklı konuşmasından ve okunanları veya söylenenleri dinleyip ilmini artırmasından ibaret bir faaliyet değildir. Sohbette bunların hepsi gerçekleşir. Hatta sohbeta düzenli devam eden müritler ilmî noktada belli bir seviyeye de gelebilir. Ama sohbetin asıl hedefi düzenli aralıklarla buluşarak müşitle müritler arasındaki veya kemale ermiş müritler ile kemal yolunda ilerleyen müritler arasındaki hal transferini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla sohbette bu hedefe odaklanmak ve bu hedefe ulaşmak için de hal ehli sufilerin sohbetinde bulunmak bir mürit için elzemdir.

Günümüzde tasavvuf ehlinin bir kısmı sohbeti sadece bir vaaz veya konferans gibi katılanların ilmini artırıcı bir faaliyet olarak algılamakta ve sohbetin hakikatini idrak edemediği için manevi feyzinden mahrum kalmaktadır. Uzun yıllar bir müşidin veya hal ehli bir sufünün sohbetine katılmış olsalar da sadece bilgi edinme derdinde oldukları için ilimleri artmakta ama manevi hallerinde müspet bir dönüşüm meydana gelmemektedir.

20. asrın Nakşî-Hâlidî müşitlerinden biri olan Mahmud Sami Ramazanoğlu, mensubu olduğu Nakşebendî-Hâlidî ekolünün geleneğine uygun olarak, bazen konuşarak bazen de susarak sohbet yapmış ve sohbeti müritleri arasında hal transferi yöntemi olarak etkin bir şekilde kullanmıştır. Ramazanoğlu'nun hayatını ve tasavvuf anlayışını farklı yönlerden ele alan çalışmalar yapılmıştır.¹ Bu makalede bu çalışmalardan istifadeyle Mahmud Sami

¹ bk. Sâdık Dâna, *Sultânü'l-Ârifin eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991); Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012); Necdet Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu* (Köln: Plural Publications, 2018); Necdet Tosun, *Altın Silsile* (İstanbul: Eriş Vakfı, 2017); Necdet Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/442; Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2003); Vahit Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021); Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar 1-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010-2018); Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar 1-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010-2018); Selim İç, *Mahmud Sâmî Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Abdullah Sami Avcı, "Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık

Ramazanoğlu'nun hal transferi yöntemi olarak kullandığı sohbete verdiği önem ve sohbet tarzı üzerinde durulacaktır.

1. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Hayatı (1892-1984)

Son devrin Nakşebendî-Hâlidî mürşitlerinden biri olan Mahmud Sami Ramazanoğlu Adana'nın Tepebağ mahallesinde dünyaya gelmiştir. Soyismi mensup olduğu Ramazanoğulları hanedanından gelmektedir.² Nesebinin mücahit sahabe ve büyük komutan Halid b. Velid'e dayandığı rivayet edilir.³ Üniversiteden önceki eğitimini Adana'da tamamlamış, daha sonra İstanbul'a gidip Dârülfünûn Hukuk fakültesine kaydolmuştur.⁴ Fakülteyi birincilikle bitirerek⁵ ilmî tahsilini başarılı bir şekilde ikmal eden Sami Efendi, akabinde manevi tahsile yönelerek önce Gümüşhânevî Dergâhına, bir müddet sonra da buradan ayrılıp Kelâmî Dergâhına intisap etmiştir.⁶ Kelâmî Dergâhı şeyhi Muhammed Esad Erbîlî'nin taht-ı terbiyesinde kısa bir sürede seyr ü sülûkünü tamamlamış ve genç yaşta icazet alıp mürşidi tarafından Adana bölgesinde irşatla vazifelendirilmiştir.⁷ İcazet metni Erbîlî'nin mektuplarının cem edilip basıldığı *Mektûbât*'ta "134. Mektup" başlığıyla yayınlanmıştır.⁸

Mahmud Sami Ramazanoğlu askerliğini İstanbul'da yapar.⁹ Askerliğini bitirince Rabia Hanım ile izdivaç ederek¹⁰ memleketi Adana'ya yerleşir. Bu evlilikten Bedia isimli bir kızları dünyaya gelir. 1930 yılı, içlerinde Sami Efendi'nin de bulunduğu Kelâmî Dergâhı mensupları için bir dönüm noktasıdır. İzmir Menemen'de cereyan ettiği için Menemen Hadisesi olarak isimlendirilen hükümet aleyhtarı bir olay, 1925 yılında tarikatlar kapatıldıktan sonra İstanbul Erenköy'deki evinde münzevi bir hayat sürdürmekte olan Dergâhın son postnişini Muhammed Esad Erbîlî ve önde gelen müritleri ile irtibatlandırılır. Erbîlî ve onunla irtibatlı

2018), 96-124; Muzaffer Ertuğrul, "Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun (1892-1984) Tasavvuf Anlayışında Altı Temel Prensip", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 19 (Haziran 2024), 139-168; Muzaffer Ertuğrul, "Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu (1892-1984) Örneği", *Sufiyye* 16 (Haziran 2024), 85-120.

² Faruk Sümer, "Ramazanoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/445-447.

³ Topbaş, *Altın Silsile*, 508.

⁴ Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami", 34/442.

⁵ Topbaş, *Altın Silsile*, 509.

⁶ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 33.

⁷ İbrahim Ethem Bilgin, "Bir Yağmur Damlası Gibi", *Altınoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

⁸ Muhammed Esad Erbîlî, *Mektûbât* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 358.

⁹ Ahmet Ertaş, "Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2019).

¹⁰ Melahat Akça - Şeyma Yalçıntaş, "Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu" (Görüşmecî: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2010).

olduğu tespit edilenler tutuklanır. Mahkemeler kurulur ve yargulamalar yapılır. Neticede tutuklananların bir kısmı idam edilir.¹¹ Erbilî'nin idam cezası ilerlemiş yaşından dolayı hapse çevrilse de o da bir sene sonra 3-4 Mart 1931 yılında vefat eder. Cenazesi resmî makamlar tarafından Menemen'de gizlice defnedilen Erbilî'nin defin yeri ailesine haber verilmez.¹²

Erbilî'nin vefatından sonra 1942 yılına kadar müritler için bir fetret dönemi başlamıştır. Müritler bir mürişidin etrafında toplanamamış ve Erbilî'nin hulefasından bazıları kendi irşat bölgelerinde mürişitliklerini ilan etmiştir. Bu dağınıklıkta Menemen Hadisesinden dolayı Dergâh mensupları üzerindeki siyasi baskısının etkisini de hesaba katmak gerekir.

1942 yılı Sami Efendi'nin irşat hayatı için mühim bir tarihtir. O Adana'da irşada devam ederken bu tarihte Erbilî'nin Karaman'daki halifesi Osman Güleriyüz, Erbilî'den boşalan irşat makamının Sami Efendi'ye ait olduğunu söyler ve Adana'ya gelerek Sami Efendi'ye biat eder.¹³ Sami Efendi'nin bu biatı kabul etmesiyle beraber¹⁴ olay duyulur ve Ali Yekta Efendi,¹⁵ Hacı Nuri Efendi¹⁶ gibi halifeler ve müritlerin çoğu Sami Efendi'ye biat eder. Böylece Sami Efendi, halife olarak değil de bir mürişit olarak irşat hayatına devam eder.

Sami Efendi, İstanbul'a hicret ettiği 1951 yılına kadar Adana'da ikamet etmiştir.¹⁷ 1953 yılında manevi bir yönlendirmeyle ailesi ve yakın müritlerinden birkaçı ile Şam'a yerleşir.¹⁸ Burada kısa bir süre ikamet eden Sami Efendi Şam uleması, evliyası ve halkı arasında çok sevilmiş ve muhatapları üzerinden derin manevi tesir bırakmıştır.¹⁹ Sami Efendi, Şam'daki dokuz ay ikametinden²⁰ sonra 1954 yılının baharında İstanbul'a avdet eder.²¹ İlk önce Beyazıt-Lâleli'ye yerleşir,²² daha sonra da İstanbul'dayken daimi ikametgâhı olacak Erenköy'e taşınır.²³ Medine'ye hicret ettiği 1979 yılına kadar irşadına Erenköy'den devam eder. Bazen kendi evinde bazen müritlerinin evinde haftalık düzenli sohbetler yapar. Bazen

¹¹ Mustafa Kamer, "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016).

¹² Tosun, *Altın Silsile*, 184.

¹³ Kamer, "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşme Nisan 2016).

¹⁴ İbrahim Es, "Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi", *Altınoluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

¹⁵ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 107.

¹⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 110.

¹⁷ Kalendar, "Güzel Ahlâk", *Yeni Dünya* (Erişim 22 Ocak 2024).

¹⁸ Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2019), 51.

¹⁹ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 115.

²⁰ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, 42.

²¹ Osman Şevket Yardımedici, "Şam Günleri" (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2003).

²² Abdullah Sert, *İrfan Sohbetleri* (İstanbul: Erkam Yayınları), 156.

²³ Hasan Kâmil Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi", *Altınoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

Anadolu'nun muhtelif yerlerinde sohbet yapıp ihvanıyla buluşmak için seyahatlere çıkar. Bazen Erenköy'deki evine yakın olan Zihnipaşa Cami'nde vaaz eder. Bu şekilde irşat faaliyetlerini yürüten Sami Efendi, bir taraftan da müritlerinden birine ait olan Tahtakale'deki bir işyerinin muhasebe defterini tutarak dünya işlerini de aksatmadan sürdürür.²⁴

Hayatı bu minval üzere devam eden Sami Efendi, yine manevi bir işaretle 1979 yılında Türkiye'den ayrılıp Medine'ye yerleşir.²⁵ Ömrünün son demlerini yaşadığı Medine'de genellikle münzevi bir hayat yaşamakla beraber müritleriyle alakadar olmaya devam eder.²⁶ Zaten az yediği için bünyesi zayıftır. İhtiyarlığın da getirdiği hastalıklar neticesinde²⁷ 12 Şubat 1984'te bir seher vakti ahirete irtihal eyler.²⁸ Cenaze namazı Mescid-i Nebevi'de kılındıktan sonra Cennetü'l-Baki'ye defnedilir.²⁹

2. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvuf Anlayışında Hal Transferi Yöntemi Olarak Sohbet

Bu bölümde hal transferi açısından sohbetin öneminden, sufi tabakatlarında nakledilen hal transferi örneklerinden, irşat hayatında sohbeti hal transferi yöntemi olarak etkin bir şekilde kullanmış olan Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun sohbe verdiği önemden ve sohbet tarzından bahsedilecektir. Ama önce hal ve sohbet terimlerinin tanımını yapmak yerinde olacaktır.

2. 1. “Hal” ve “Sohbet” Terimleri

Hal; sufi istilahında Allah'tan bir lütuf olarak kalbe vehbi olarak gelen feyz, bereket, heyecan, his ve marifet gibi manaları ifade etmek için kullanılan bir terimdir.³⁰ Hak tarafından mevhibe-i ilahî olarak verilir. Aynı hüzn ve sürur, kabz ve bast gibi hislerde olduğu gibi halin de gelip gitmesinde sahibinin bir iradesi yoktur. Hal, sahibinde sabit kalırsa ve sâlikin mülkü olursa ona makam adı verilir. Makam, seyr ü sülûk yolunda mertebelerden bir mertebe ve menzillerden bir menzil olarak salikin ayağının altındadır. Salikin ikamet ve istikamet mahallidir. Makam sabit olduğu için zevali yoktur. Hal, salikin tasarrufu altında değildir. Aksine salikin vücudu halin tasarrufu altındadır. Makam ise salikin temlik ve tasarrufu altındadır. Bu bakımdan sufiler demişlerdir ki “Haller, Allah'tan

²⁴ Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmûd Sâmî Efendi”.

²⁵ Akça - Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu” (Görüşme Şubat 2010).

²⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 97.

²⁷ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 97.

²⁸ Dursun Aksoy, “Dursun Aksoy ile: Manevi Yoldan İstifade için” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2016).

²⁹ Topbaş, *Altın Silsile*, 544.

³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 154.

bir hibe ile gelir; makamlarda ise salikin kesbi yani çalışması gerekir.”³¹ Tasavvuf bahsinin en mühim terimlerinden biri hal olduğu için tasavvufa ilm-i hâl veya ilm-i ahvâl ismi de verilmiştir. Sufinin hali değişkenlik arz eder ve kalbî anlamda bazen basta (yani ferahlamaya) bazen de kabza (yani daralmaya) döner.³²

Sohbet ise lügatte bir kimse ile hüsn-i ülfet edip yâr ve hem dem olmak³³ demektir. Sohbet sadece biriyle aynı mekânı ve aynı zamanı paylaşmak değildir. Mekân ve zaman paylaşımının yanında güzel ülfete yani sevgi ve muhabbete dayalı bir beraberlik kurmaktır. Eğer sevgi ve muhabbete dayalı bir beraberlik kurulabilirse sohbetten umulan fayda hâsıl olur ve hal transferi gerçekleşir. Cebecioğlu sohbeti tasavvufî bir terim olarak “kâmil bir müşşidin ruhunda meknuz kabiliyetlerin müride aksetmesi” şeklinde tarif etmektedir.³⁴ İşte Bahâeddin Nakşebend (ö. 791/1389) “Yolumuz sohbettir!” sözüyle bu akse yani hal transferine işaret etmektedir. Bu bakımdan Nakşebendîlik’te sohbet bir tarikat esası³⁵ olarak kabul edilmiştir. Sufi ıslahında “sohbet şeyhi” diye bir tabir vardır ve müritlerini düzenli sohbetler yaparak irşat eden müşşitler için kullanılmaktadır.³⁶

Sohbet Allah Resûlü’nün de kullandığı bir terbiye metodudur. Ona iman edenler sahabe diye anılmıştır ki sahabe ile sohbet kelimeleri aynı kökten gelmektedir. Peygamber’e iman edenler İslam’ın her türlü emrini yerine getirdikleri halde, yerine getirdikleri bu emirlerden birine izafe edilerek meselâ mücâhidûn olarak anılmamış, Peygamber ile beraberliklerine nispet edilerek anılmıştır. Bu durum da aslında hal ehli biriyle beraberliğin yani sohbetin önemine işaret etmektedir. Ayrıca “Sadıklarla beraber olun!”³⁷ emri ilahisinin de Nakşebendîlerin, hal ehli müşşitlerin sohbetine katılmayı önemsemesinin temel saiklerinden biri olduğu düşünülebilir. Çünkü hal ehli sadıklarla beraberliğin en kolay yöntemlerinden biri onların sohbetine katılmaktır.

2. 2. Hal Transferi Açısından Sohbetin Önemi

İnisiyasyon yolu olan tasavvufî ekollerin (tarikatların) terbiye esaslarından biri olan sohbet, müritler arasındaki hal transferini kolaylaştıran bir yöntem olarak özellikle Nakşebendîlik ekolünde önemsenen bir ritüeldir. Müşşidin manevi hali, müridi sohbet esnasında daha çok etkilediği için Nakşebendîler sohbeta özel önem vermiştir. Bahâeddin Nakşebend “Hak dostlarından birinin sohbetine katılan bir müridin kendi halini kontrol

³¹ Fahreddin Ali Safi, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât* (Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kışor, 1315/1897), 193-194.

³² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 189.

³³ Mütercim Âsım, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Düzenleyen Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/497.

³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 441.

³⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 321.

³⁶ Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1995), 160.

³⁷ Tevbe 9/119.

etmesi eğer halinde müspet yönde bir değişiklik görürse o azizin sohbetini ganimet bilmesi gerekir.”³⁸ sözüyle sohbetteki asıl hedefin müspet yönde gerçekleşen bir hal transferi olduğunu ifade etmektedir. Bahâeddin Nakşbend “Yolumuz sohbettir!” diyerek sohbeti Nakşbendî yolunun temel prensibi olarak belirledikten sonra sohbeta niçin bu kadar önem verdiğini şöyle izah etmektedir:

Halvette şöhret, şöhrette ise afet vardır. Hayır, cemiyettendir ve cemiyet de başkasının yaptığı hareketlere takılmamak şartıyla yapılan sohbettedir. O büyüğün “Gelin bir saat iman edelim!” buyurması ona işaretir ki bu yolun talipleri adabına riayet ederek başkalarıyla sohbet yaparlarsa çok büyük hayır ve bereket hâsıl olur. Bu şekilde sohbetlere devamlı da nihayette imanın hakikatine ulaşılması ümit edilir.³⁹

Nakşbend'in kendisi de mürşidi Emir Külâl'in (ö. 772/1370) sohbetinden başka yedi yıl Mevlânâ Arif Dikgerânî'nin,⁴⁰ on iki yıl Halil Ata'nın,⁴¹ iki üç ay kadar Yesevî mürşitlerinden Kusem Şeyh'in⁴² sohbetine devam etmiştir. Yine, manevi halinden istifade etmek için hac dönüşü yolunu değiştirip Buhara'ya değil de Taybâd'a gidip üç gün Mevlânâ Zeynüddin Ebubekir Taybâdî'nin sohbetine katılmıştır.⁴³ Böylece sohbetine katıldığı farklı mürşitlerin farklı hallerinden kalbî bakımdan istifadeyle kendi halini beslemeye ve zenginleştirmeye gayret etmiştir. Bahâeddin Nakşbend'in mürşidi Emir Külâl de mürşidi Muhammed Baba Semâsî'nin sohbetine katılmak için haftada iki gün pazartesi ve perşembe günleri Suhârî'den Semas'a gidip geldiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Sufiler, bir mürşidin sohbetine katılıp halinden istifade etmek için uzun yolculukları göze almaktan çekinmemişlerdir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) neslinden biri, şöhretini duyduğu Molla Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) manevi halinden istifade için Rum diyarından kalkıp uzun bir yolcuktan sonra Horasan'a gelerek Câmî'ye misafir olmuş ve bir gece yatsı namazından sabaha kadar sohbet yapılmıştır. O sohbeta katılanlardan birinin nakline göre sohbetteki manevi halin tesirinden bütün gece sanki bir nefes gibi gelip geçmiştir. O sohbeta Molla Câmî “Hâcegân yolunun bir özelliği de şudur ki Hâcegân mürşitleri sohbetlerine gelen kimsenin haline yönelip iltifat etmezlerse o sohbeta hiçbir şey hâsıl olmaz!”⁴⁵ diyerek mürşidin kendi halini müride sohbet vasıtasıyla aksettirmesine vurgu yapmıştır.

Nakşbendî mürşitleri, buldukları her mekânda sürekli bir sohbet arayışı içinde

³⁸ Nureddin Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahran: İntişârât-ı İttilâât, 1370), 392.

³⁹ Câmî, *Nefahât*, 392.

⁴⁰ Safî, *Reşehât*, 49.

⁴¹ Safî, *Reşehât*, 55.

⁴² Câmî, *Nefahât*, 388.

⁴³ Safî, *Reşehât*, 55.

⁴⁴ Safî, *Reşehât*, 63.

⁴⁵ Safî, *Reşehât*, 161.

olmuşlardır. Ali Râmitenî'nin hali ve gayreti bu arayışın ilginç ve orijinal örneklerinden biridir: Râmitenî, manevi bir işaretle Buhara'dan Harezm tarafına hicret ederek Nihavend'e yerleşir. Şehirde kendisini kimse tanımadığı için sohbet de yapamamaktadır. Ama o sohbetlere bir an önce başlamak için şöyle bir yöntem geliştirir: Sabah amele pazarına giderek ücretle birkaç amele tutar. Onları alıp evine getirir. Amelelerin işi sadece abdest alıp Râmitenî'nin sohbetine katılmak ve akabinde günlük yevmiyelerini alıp evlerine dönmektir. Fakat Râmitenî'nin sohbetinin feyzi işçileri o kadar etkiler ki sohbete bir defa gelen bir daha bırakmamaktadır. Böylece Râmitenî'nin sohbet halkası kısa zamanda şehirde dalga dalga yayılır ve iş muarızlar tarafından Harzem Şah'a şikâyete kadar varır.⁴⁶

Ubeydullah Ahrâr, Semerkant'ta olduğu bir zamanda kırk gün sürdüğü halde geçmeyen bir göz ağrısına tutulur. Çaresiz kalan ve ağrıdan melül olan Ahrâr'ın gönlüne Alaaddin Gucdüvânî'yi görme arzusu düşer ve Buhara'ya doğru yola koyulur. Gucdüvânî'nin üstün manevi halini işitmiş ama henüz yüzünü görmemiştir. Buhara'ya ulaştığında yolunun üstündeki bir mescide uğrar. Mescitte nur yüzlü bir ihtiyara rastlar. Gönlünün o ihtiyarın sohbetine kuvvetli bir şekilde çekildiğini hissedince oradan ayrılmaz ve üç gün onun sohbetine katılır. Üçüncü günde ihtiyar “Üç gündür gelip bizimle sohbet ediyorsun. Muradın nedir? Eğer bizi şeyhtir diye umuyorsan ve keramet gibi şeyler görmek diliyorsan burada bulamazsın! Eğer sohbetimizden etkilendiysen ve kendinde bir değişiklik bulduysan bize (ikimize de) mübarek olsun!” dedikten sonra Azizan lakaplı Ali Râmitenî'ye ait “herkesle beraber olma ve herkese gönlünü kaptırma” manasına gelen bir rubai okur. Ubeydullah Ahrâr, bu pirin görmek istediği Alaaddin Gucdüvânî olduğunu üç günün sonunda öğrenmiştir. Gucdüvânî'nin sohbetinin bereketi ve manevi halinin tesiriyle Ahrâr'ın günlerdir süren göz ağrısı da nihayete ermiştir.⁴⁷

Abdülhâlik Gucdüvânî'nin (ö. 575/1179 veya 617/1220) meşhur “Şeyhlik kapısını kapat, dostluk kapısını aç; halvet kapısını kapat, sohbet kapısını aç!”⁴⁸ sözü de Nakşbendîler arasında önemsenmiş ve yolun temel düsturu olarak halvet değil sohbet benimsenmiştir.

Hal transferi açısından beraberliğin önemiyle alakalı Mahmud Sami Ramazanoğlu, Beylerbeyi'nden Adil Bey'in deneyimlediği tecrübeyi ilk ağızdan duyan biri olarak etrafındakilere sürekli anlatmıştır. Ehl-i keşif olan Adil Bey, Ayasofya'da bir mevlit cemiyetine katılır. Fakat cemiyet nihayete erince, sebebini bilmediği bir şekilde kalbinde bir ağırlıkla Ayasofya'dan ayrılır ve bir müddet manevi feyizden mahrum kalır. Akabinde sebebini düşününce gafil biriyle karşı karşıya oturduğunu hatırlar ve onun gaflet halinin kalbine sirayet ettiğini anlar.⁴⁹

Sami Efendi, kalbî halin başkasından etkilenecek değişimini bukalemun örneği

⁴⁶ Safî, *Reşehât*, 39-40.

⁴⁷ Safî, *Reşehât*, 70-71.

⁴⁸ Safî, *Reşehât*, 144.

⁴⁹ Mahmud Sami Ramazanoğlu, “Bir Bayram Sohbeti”, *Altınoluk* (Erişim 1 Eylül 2024).

üzerinden izah eder. Çocukluk demlerinde Adana'da oynarken yakaladıkları bukalemunu kırmızı bir fesin içine koyduklarında hayvanın rengi kırmızıya, siyah bir çarşaf içine koyduklarında ani bir şekilde siyaha dönmüş ve serbest bırakıldığında ise doğal rengine avdet etmiştir. Bu misali veren Sami Efendi "İşte kalp de böyledir. Yanındakilere renk alma kabiliyeti vardır. Huzurlunun yanında huzur alır, gafilin yanında gaflet alır."⁵⁰ diyerek beraberliğin hal transferindeki etkisine işaret etmiştir.

Hal transferi açısından sohbet önemlidir ve sohbet yapan kişinin manevi hal sahibi olması elzemdir. Sohbetine katılacak kimsenin vasfı İbn Haffî'ten (ö. 371/982) nakille şöyle tarif edilir: "Öyle bir kimsenin sohbetine talip ol ki onu görmeye Allah'ı hatırlayasın ve onun heybeti senin gönlüne düşsün! Seni kavliyle değil de hâliyle irşat etsin!"⁵¹ Böyle manevi hal sahibi zatlar karşındakileri o derece etkiler ki Kuşeyrî (ö. 465/1072), mürşidi Ebu Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) huzuruna her çıktığında onun manevi heybetinden dolayı adeta donup kaldığını ve o anda kendisine iğne batırılacak olsa acısını hissetmeyecek bir halete büründüğünü ifade etmektedir.⁵² Dolayısıyla mürşidin müritlerine hal aktarımı yapılması için kendisinin manevi hal sahibi olması gerekir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Ebu Bekir Tamestânî'nin dediği gibi tasavvufta ulaşılmak istenen asıl sohbet yani beraberlik Allah ile olan beraberliktir. Fakat buna herkes güç yetiremediği için işe etrafındakilere Allah'ı anlatan ve görene Allah'ı hatırlatan kimselerle beraber olarak başlamak gerekir ki onlarla beraberliğinin bereketi ile Allah ile maiyyete aşinalık kazanabilmelidir.⁵³

2. 3. Sufiler Arasında Gerçekleşmiş Hal Transferi Örnekleri

Aslında hal transferi meselesi "huy geçmesi" bağlamında halk arasında bilinen bir olaydır. "Üzüm üzüme baka baka kararır; Körle yatan şaşı kalkar; Kır atın yanından duran, ya huyundan ya suyundan!" gibi atasözleri, sosyal hayatta halk arasında vuku bulan hal transferine işaret etmektedir. Mesela bir toplulukta gülen biri varsa diğerleri de neşelenir ve tebessüm eder; eğer ağlayan biri varsa diğerleri de hüzünlenir ve ağlamaya meyleder. Bu durumlar günlük hayatta herkesin müşahede ettiği en basit hal transferi misallerindedir.

Halk arasında bu şekilde müşahade edilen hal transferinin, birbirleriyle ülfet eden sufiler arasında daha spesifik örneklerine rastlamak mümkündür. Nakledildiğine göre Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'da (ö. 440/1049) bast hali Ebü'l-Hasen Harakânî'de (ö. 425/1033) kabz hali hâkimdir. Bir mecliste ikisi buluşup kucaklaştıkları zaman karşılıklı halleri birbirine sirayet

⁵⁰ Ramazanoğlu, "Bir Bayram Sohbeti" (Erişim 1 Eylül 2024).

⁵¹ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed İsti'lâmî (Tahrân: İntişârât-ı Zevvâr, 1376), 574.

⁵² Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerrîk (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018), 297.

⁵³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, 298.

etmiş; Ebû Saîd kendine geçen kabz halinin tesiriyle başını dizine koyup o gece sabaha kadar hem sohbet etmiş hem ağlamış; Harakânî ise gönlünü kaplayan bast halinin taşkınlığından dolayı yerinde duramamış ve sabaha kadar raks edip nâra atmıştır.⁵⁴

Mürşit ile mürit arasındaki muhabbet bağı (veya sufi ıstılahında rabita terimiyle tarif edilen mefhum) eğer çok kuvvetli olursa bu durumda hal transferi için mekân birliğine bile gerek yoktur. Aynı mekânda olsalar da iki tarafın hali birbirini etkileyebilir. Nakşebendî mürşitlerinden Nizameddin Hâmuş'u (ö. 853/1449 civarı) Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) hanesinde misafir kaldığı bir günde şiddetli bir titreme tutar. Hâmuş, hararetle bir şekilde yanan ateşin yanında ve üst üste giydirilmiş elbiselerin arasında dışleri birbirine çarpar şekilde titremekte ve bir türlü ısınamamaktadır. Ev sahibi olan Ahrâr'ın çaresizce seyrettiği bu hal devam ederken birden kapıdan Hâmuş'un rabitası kuvvetli ve muhabbetli müritlerinden biri titreyerek girer. Meğer mürit, Taşkent'in soğuk kış gününde değirmene giderken su arkına düşmüş ve sırlıklam olmuştur. Hâmuş, müridi görünce "Beni bırakın hemen onu ısıtın. Benim üşümem onun halidir ki bana sirayet etmiştir." der. Neticede bir müddet sonra mürit üşümekten kurtulunca Nizameddin Hâmuş'taki üşüme hali de geçer ve titremesi biter.⁵⁵ Aynı mekânlarda buldukları anlarda bile birbirlerinin halinden bu derece etkilenen sufilerin, aynı mekânda bir sohbet ortamında buldukları zaman birbirlerinin manevi hallerini ne derece etkileyeceklerini düşünmek gerekir.

Genelde mürşitten müride doğru gerçekleşen hal transferinin istisnai olarak müritten mürşide doğru olduğu da görülebilir. Bazen mürşit, geçici bir süre müritlerinin halinin tesiri altında kalabilir. Bir seferinde Nizameddin Hâmuş'a müritleriyle sohbet halindeyken şiddetli bir ağlama hali gelir. Bu halin tesiriyle hem ağlayan hem de "Bana ne oldu? Acaba manevî yolun başlangıcına mı düştüm?" diye etrafına bakınan Hâmuş, bir müddet sonra olayın farkına varır: Sohbetteki yola yeni girmiş bir müridin manevi hali bir anlık da olsa kendisini zapt etmiştir.⁵⁶

Nizameddin Hâmuş'la alakalı bu vakaları nakleden Ubeydullah Ahrâr, Hâmuş'un letafette kemal hududunda olduğu için herkesin halinden çok çabuk müteessir olduğunu, hatta bazen kendisini ziyarete gelmekte olan kimsenin halini kalben önceden hissedip "Falan kişi ziyaretimize geliyor ve ağır bir yük getiriyor. Onun yükünün sıkleti bizi manen harap edebilir. Lütfen onu güzel bir özürle kapıdan döndürün."⁵⁷ diyerek yakınlarına rica ettiğini nakleder. Yani zikir ve murakabe gibi tasavvufî temrinler neticesinde Hâmuş'un kalbi o derece saflaşmıştır ki yanında olanın halinden zaten etkilendiği gibi, yanına yaklaşmakta olanın halinin bile etkisi altında kalmaktadır.

Bir gün de Hâmuş yanına gelen oğluna "Sen şarap mı içtin?" diye sormuş, oğlu yolda

⁵⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 666.

⁵⁵ Câmî, *Nefahât*, 407.

⁵⁶ Safî, *Reşehât*, 110-111.

⁵⁷ Safî, *Reşehât*, 109-110.

sarhoş bir tanıdığıyla karşılaştığını ve biraz onunla vakit geçirmek zorunda kaldığını söyleyince “Demek ki onun hali sana sirayet etmiş.”⁵⁸ diyerek hal transferinin menfi yönüne işaret etmiştir. Mürşitlerin, müritlerini avam ile zaruri olmayan gereksiz beraberlikten sakındırmalarının en mühim sebebinin “avamın gaflet halinin in'ikasından müritlerini korumak” olduğunu unutmamak gerekir.

Reşehat'te halin aksetmesiyle alakalı şöyle bir olay aktarılır ki burada akseden manevi hal değil maddî susuzluk halidir: Mevlânâ Saadeddin Kaşgarî (ö. 860/1456), bir müridiyle yolculuk yapmaktadır. Kaşgarî katırda, mürit merkepte yol alırken Kaşgarî müridine dönüp “Susadın mı?” diye sorar. Mürit yolda susamıştır fakat merkepten inip su içmeye vakit de bulamadığı için susuz bir şekilde mürşidinin arkasında yol almaktadır. Kaşgarî “Şehirden ayrıldığıımızdan beridir bir susuzluk halindeyim. Demek ki benden değil sizdenmiş.” diyerek müridin su içebilmesi için katırını durdurur. Mürit su içince Kaşgarî'nin susuzluk hissi de kaybolur.⁵⁹

Hâcegân mürşitlerinden Ali Râmitenî (ö. 721/1321) kıssasında nakledilen hal transferi örneği de eşine ender rastlanacak şekilde ilginçtir. Bir gün Azizan olarak da bilinen Ali Râmitenî'ye evinde yiyecek namına hazırda hiç bir şeyin olmadığı bir günde hatırlı bir misafir gelir. Râmitenî sıkıntılı bir şekilde evden dışarı çıkınca kapıda şehirde paça satan bir gençle karşılaşır. Elinde bir çömlek paça vardır. Genç, Râmitenî'nin misafirleri için gönülden hazırlayıp getirdiği ikramın geri çevrilmesinden endişe etmekte ve kabulünü rica etmektedir. Râmitenî, gencin bu jestinden son derece memnun olur. Misafirlerini ağırladıktan sonra genci çağırıp bu hizmetinin bedeli olarak kendisinden bir şey talep etmesini ister. Gencin talebi az rastlanır cinstendir ki Ali Râmitenî olmak yani Râmitenî ile ruhani bakımdan aynîleşmek ister. Râmitenî, bu işin çok zor olduğunu söyleyerek genci bu talebinden vazgeçirmeye çalışır. Çünkü onun hali gence aksettiği zaman, gencin bu hali taşıyamayacağından ve manevi sıkletin altında ezilip helak olacağından korkmaktadır. Buna rağmen genç, talebinden vazgeçmeyince Râmitenî, gencin kalbine manen yönelmeye ve tasarrufta bulunmaya mecbur kalır. Râmitenî'nin gence yönelişi ve hal aktarımı kırk gün kadar devam eder. Kırk günün sonunda Râmitenî'nin hali gence akseder ve genç bu halin manevi ağırlığını kaldıramadığı için vefat eder. İşin ilginç, bu kırk günlük süre zarfında genç sadece batını hal bakımından değil zahiri şekil ü şemal bakımından da Râmitenî'ye benzemiş ve onunla aynîleşmiştir.⁶⁰

Halin sirayet etmesi sadece insandan insana vuku bulan bir olay değildir. Bazı durumlarda insandan eşyaya veya eşyadan insana; insandan mekâna veya mekândan insana şeklinde de sirayet edebilir. Sufiler arasında bunların misallerine rastlamak mümkündür. Bâyezîd-ı Bistâmî (ö. 234/848), müritlerine sohbet yapacağı sırada bir türlü kalbindeki manevi dağınıklığı toplayamaz ve kendini sohbete veremez. “İçinizde bigâne mi

⁵⁸ Câmî, *Nefahât*, 406.

⁵⁹ Safî, *Reşehât*, 192.

⁶⁰ Safî, *Reşehât*, 39.

var?” diye sorar. Araştırmalar, mekânda dervişlerden başkası yoktur. “Asaların olduğu yere bakınız!” der. Meğer manevî hallere bigâne birinin asası orada kalmış ve onun gafleti asaya sirayet etmiştir. O asayı dışarı attıkları zaman Bâyezîd’in kalbindeki dağınıklık gider ve sohbet başlayabilir. Aynı şekilde, Ahmet Yesevî’nin (ö. 562/1166) gafil birinin unutup bıraktığı ayakkabısı yüzünden sohbet yapamadığı ve ayakkabının dışarı atılmasıyla sohbet başlayabildiği nakledilmektedir. Bir gün de gafil birinin gömleğini giyip Ubeydullah Ahrâr’ın sohbetine gelen birine Ahrâr “Sizden yabancılık kokusu geliyor.” diyerek gömleği çıkartmasını istemiş ve gömlek çıktıktan sonra sohbet başlaymıştır.⁶¹

Dolayısıyla insanın menfi veya müspet halinin eşyaya sirayet etmesi ve o eşya üzerinden başkalarına tesir etmesi mümkündür. Bu duruma Kur’ân-ı Kerim’den delil olarak Hz. Yusuf’un gömleği ve İsrailoğulları’nın tabutu gösterilebilir. Hz. Yakub’un gözlerini açan aslında gömlek değil gömleğe sirayet etmiş Hz. Yusuf’un manevî halidir⁶² denebilir. İsrailoğulları için bir sekinet olan tabutun⁶³ bereketi de içindeki eşyalardan dolayı değil, Hz. Musa ve Hz. Harun’dan kalan o eşyalar vasıtasıyla iki büyük peygamberin manevi halinin İsrailoğulları’na transfer olmasından dolayıdır, şeklinde bir çıkarım mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla gömleğin ve tabutun içindeki eşyaların, peygamberlerin manevi halinin transferi için birer vasıta olduğu düşünülebilir.

Ubeydullah Ahrâr, avam ile sohbet etmenin yani beraber bulunmanın kalpte dağınıklığa sebep olduğunu söylemekte ve cansız varlıkların bile halkın amellerinden müspet veya menfi olarak etkilendiğini İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) de bu husustaki bir keşfini delil göstererek, ifade etmektedir. Zira salih amellerin işlendiği bir mekânda yapılan ibadet ile fasit amellerin işlendiği bir mekânda yapılan ibadetin sevabı birbirinden farklıdır. Bu bakımdan Harem’de kılınan iki rekât namaz, başka yerlerde kılınan yetmiş rekât namaza denk gelir.⁶⁴ İbrâhim b. Edhem’in (ö. 161/778) bir müddet kalıp Hakk’a kurbiyet maksadıyla içinde ibadet ettiği Nişabur’daki mağaraya giren Ebû Saîd Ebü’l-Hayr, Ethem gibi bir civanmerdin sıdk ile ibadet etmesinin mağarayı misk kokulu ve ruh için huzurlu bir mekân haline getirdiğini söylemiştir.⁶⁵

Örneklerde görüldüğü gibi insandan insana, insandan eşyaya veya mekâna, mekândan veya eşyadan insana doğru olmak üzere farklı şekillerde tezahür eden hal transferi kalp ile alakalıdır. Etrafının müspet veya menfi halinden öncelikle kalp etkilenir ki zaten bu nedenle ona kalp ismi verilmiştir. Bu etkilenmenin şiddetinin de kalbin rikkati ve saflığıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bizim ifade etmeye çalıştığımız etkilenme, sufiler arasında halin sirayeti olarak ifade edilen müspet yönde bir etkilenmedir. Yani mürşidin manevi halinin

⁶¹ Safi, *Reşehât*, 252.

⁶² Yûsuf 12/96.

⁶³ el-Bakara 2/248.

⁶⁴ Safi, *Reşehât*, 252-253.

⁶⁵ Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 105.

müritlerin eksikliklerini tamir edici ve onarıcı şekilde etkilemesidir ki hal transferi lafzıyla kastımız budur. Bu etkilenmenin de müritler için kâmil manada mekân birlikteliğiyle yani sohbetle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Çünkü sohbetle kalplerin karşı karşıya gelip yaklaşması vardır. Bu yaklaşma kalplerdeki etkilenmeyi artırır ve hal transferini kolaylaştırır. Bu bakımdan sufiler ve özellikle Nakşebendî ekolüne bağlı olanlar sohbeta büyük önem vermiştir.

Sohbette temel meselenin konuşma veya konuşulanları anlama meselesi değil de hal transferi meselesi olduğuna dair önemli bir şahitliği Sami Efendi'nin İtalyan mühtedi bir müridi yapmaktadır. Halen hayatta olan bu mürit, bir dergiye verdiği röportajda şunları söylemektedir:

Sohbet ettiği ortamda veya normal diğer zamanlarda onun bulunduğu meclise girdiğiniz anda sanki o mekân tamamen elektrik yüklüydü. Siz o büyük enerjinin içine giriyor veya çekiliyor bir başka âleme geçiyordunuz. Benim için şu anda bile hala Türkçe zor bir dil. O günlerde bir kelime bile bilmiyordum. Fakat sohbetlerde sanki her şeyi anlıyordum. Arkadaşlar daha sonra sohbeti tercüme ediyorlardı ama benim ihtiyacım kalmıyordu. Sohbetlerde bir bereket vardı. Sanki bir nur gelip içime yerleşiyor ve içim aydınlanıyordu. O bana yetiyordu. Sohbetler beni tam anlamıyla şarj ediyor ve o şarj bir sene gidiyordu.⁶⁶

2. 4. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Manevî Halinden Misaller

Mürşit ile mürit arasındaki hal transferinin kâmil manada gerçekleşebilmesi için sohbet yapan mürşidin manevi hal sahibi olması gerekir. Mahmud Sami Ramazanoğlu, kendisini görenleri ve sohbetine gelenleri etkileyen manevi hal ehli bir mürşid-i kâmindir. Onun manevi halinin başkalarını etkilemesiyle alakalı pek çok misal zikretmek mümkündür. Meselâ; Bursa'dan İstanbul'a doğru yolculuk yaptıkları bir sırada, Yalova iskelesinde araçları vapura yönlendiren kâhyanın gözü arabada yan yana oturan Sami Efendi ve müridi Musa Topbaş'a takılınca kâhya şaşkın bir şekilde duraklamış ve arabanın camından içeriye daha dikkatli bakarak "Allah Allah, ne garip dünya! Yüzler var melek gibi... Yüzler var Nemrut gibi..."⁶⁷ demekten kendini alamamıştır. Yine Şam'da Arnavut asıllı Yakup Efendi'yi ziyarete giderken bindikleri taksinin ehl-i keşf olan şoförü seyir halindeyken bir nur gördüğünü söyleyerek cezbeye tutulmuş ve direksiyonu zor zapt etmiştir.⁶⁸ Celal meşrepli olan ve etrafındakilerde en ufak bir hata gördükleri zaman yerlerinde duramayıp celadet ve huşunetle uyarın eski Van müftülerinden biri ve bir Şazeli Şeyhi, Sami Efendi'nin Ashab-ı Suffe'deki o mülayim halinden etkilenmiş ve celâdet ve huşunet yolunu terk ederek mülayemet, hoşgörü ve merhamet yolunu tutmuştur.⁶⁹ Anadolu seyahatleri esnasında bir

⁶⁶ Abdurrahman İslam, "Allah'a Giden Yol Kapanmadı" (Görüşmecî: Selma Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Nisan 2018).

⁶⁷ Osman Nuri Topbaş, "Örnek Bir İmân Ehli Olmak", *Altınoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

⁶⁸ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 88.

⁶⁹ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 38.

beldeden geçerken uğradıkları bir çeşme başında oynayan çocuklardan biri Sami Efendi'yi görünce o kadar etkilenmiştir ki oyunu bırakıp adeta donmuş bir şekilde, arabaya binip ayrılıncaya kadar Sami Efendi'yi hayranlıkla seyretmiştir.⁷⁰ Umrede olduğu bir dönemde yakınlarıyla tavaf yaparken, kendisinin herhangi bir talebi olmadığı halde görevliler Sami Efendi'yi Kâbe'nin içine davet etmişler ve o da tek başına girdiği Kâbe'den bir müddet sonra neşeli bir şekilde müritlerinin yanına dönmüştür.⁷¹ Bir seferinde de Sami Efendi'nin halinden etkilenen Harem-i Şerif'te vazifeli askerlerden biri Sami Efendi'nin elini sıkı sıkıya tutup kendi kalbinin üzerine bastırarak Allah'a dua etmiştir.⁷²

Neticede; Sami Efendi'nin manevi halinin etrafındakileri bu kadar etkilemesinin en önemli sebebini, anlattıklarını yaşayan ve yaşadıklarını anlatan bir karaktere sahip olmasına bağlamak mümkündür. Annemarie Schimmel (1922-2003) *Tasavvuf Notları* kitabında sufiler arasında “sâliki tek bir kelime bile söylemeden bizâtihî varlıklarıyla irşat edebilecek kadar nurlu”⁷³ zatların varlığından bahseder ki işte Sami Efendi de bu hal ehli zatlardan biridir. Schimmel'in “varlığıyla irşat etme” olarak ifade ettiği durum, etrafındakileri kâlden ziyade hâliyle irşat etme meselesidir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilenlerden yola çıkılarak, sohbet yapma yetkinliğine hâiz olan birinde bulunması gereken manevi hâle Sami Efendi'nin sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2. 5. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Sohbeti Verdiği Önem

Manevi hal sahibi bir mürşit olan Sami Efendi, mensubu olduğu Nakşebendî yolunun geleneklerine uygun olarak müritlerini sohbetle yetiştirmeye gayret etmiştir. O, “Sadıklar beraber olun!”⁷⁴ emr-i ilahisi mucibince selefleri gibi sohbeti büyük önem vermiştir. Çünkü sohbetten en mühim fayda iyi, salih ve sadık insanlarla beraber olabilmek ve dolayısıyla onların manevi halinden istifade edebilme fırsatıdır. Bu fırsatı değerlendirebilen bir mürit manevi gelişimini tamamlama yolunda daha emin adımlarla ilerleyebilmektedir.

Sami Efendi'nin sohbeti gösterdiği ihtimamla alakalı şu hadise hakikaten câlib-i dikkattir: Müritlerinden Mustafa Alemdar'ın nakline göre Sami Efendi, 1953'te Şam'a hicret ettiği zaman aralarında Ömer Nasuhi Bilmen gibi meşhur âlimlerin de olduğu Türkiye'deki dostları onun geri dönmesi için ricacı ve elçi olarak Alemdar'ı gönderir. Alemdar'ın elinde herhangi bir adres bilgisi de mevcut değildir. Telefon zaten yoktur. Epey bir uğraştıktan ve sora sora Efendi'nin adresini bulduktan sonra kapının ziline basar. Sami Efendi, elinde bir

⁷⁰ Sami Efendi sekiz on yaşlarındaki bu çocuk için “Maneviyata büyük kabiliyeti var!” buyurmuştur. Bk. Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 108.

⁷¹ İbrahim Turan, “Ehl-i Zikrin Kalbi Böle Olur” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2019).

⁷² Nail Dural, “Nail Dural Hocaefendi ile” (Görüşmecisi: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2022).

⁷³ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, Çev. Dilara Yabul. (İstanbul: Sûfi Kitap, 2018), 10.

⁷⁴ Tevbe 9/119.

kalemle kapıya çıkar. Güler yüzle “Hoş geldiniz!” deyip misafirini içeri alır. Daha yolcuğunun sebebini ve sürecini veya Türkiye’deki dostların ahvâlini sormadan “Defterime cennet ehlinin hayatıyla alakalı hadis-i şerifleri yazıyordum. Sizinle onları okuyup bir sohbet yapalım!”⁷⁵ der ve hal hatır sormayı sohbetten sonraya bırakarak hemen iki kişilik bir sohbet halkası oluşturur.

Sami Efendi, ziyaretlerine gelmek isteyenleri, zaruri özel görüşmeler hariç, sohbe yönelendirmiş ve müritleriyle genel manada sohbetlerde buluşmayı tercih etmiştir.⁷⁶ Bir Anadolu seyahatinde Samsun’a uğradığı zaman üç kişiye üç gün boyunca sohbet yapmıştır.⁷⁷ Anadolu’dan bir müridi kendisini ziyaret ettiği zaman ilk kelamı “Beldenizde sohbetler yapılıyor mu ve adabına dikkat ediliyor mu?” olmuştur.⁷⁸ Eğer bir belde ez az iki ihvan varsa hemen sohbet halkasının kurulmasını istemiş ve “İki kişi Allah için bir araya gelse üçüncüsünü Mevlâ tamamlar!”⁷⁹ demiştir. Herhangi bir müridinin sohbetlere devam etmediğini öğrendiğinde “Sohbete gelmeyen(in müritliğinde hayır yoktur!”⁸⁰ diyerek her hal u karda müritlerini sohbe teşvik etmiştir. “İhvan eğer sohbetlerde inen nuru ve rahmeti görebilseydi her sohbetin kendi evine alınmasını arzu ederdi.” sözü de Sami Efendi’ye aittir.⁸¹ “Sıkıntılı olduğunuz zamanlarda teslimiyet ehli ve muhabbetli ihvan kardeşinizi ziyaret ederek rahatlatınız.”⁸² diyerek müritlerinin kendi aralarında da sürekli bir iletişim halinde olmalarını istemiştir. Dostlarının ve müritlerinin beyanına göre onun günlük konuşmaları bile zaten sohbet kıvamında uyarıcı ve ikaz edicidir. Yanına her gelene, haline ve durumuna göre özellikle de nefis tezkiyesinden ve kalp tasfiyesinden bahsetmiştir.⁸³

Neticede; Sami Efendi, müritlerinin manevi inkişafı için sohbeti önemli görmüş ve müritlerini sohbe katılmaya teşvik etmiştir.

2. 6. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Sohbet Tarzı

Sami Efendi, yaşadığı dönemin siyasi şartlarından dolayı tasavvufî sohbetler yaparken dikkatli ve ihtiyatlı davranmıştır. Bu nedenle onun sohbetleri halka açık olmamış özeldir kalmıştır. Camilerde din adamı kimliğiyle verdiği vaazlar bunun dışında tutulmalıdır.

Dönemin şartlarından dolayı sohbetler genellikle evlerde ve küçük gruplar halinde

⁷⁵ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 227.

⁷⁶ Sâdık Dâna, “Sami Efendi ve Sohbe İtina”, *Altınoluk* (Erişim 22 Ocak 2024).

⁷⁷ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 364.

⁷⁸ Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 48.

⁷⁹ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 59.

⁸⁰ Ertaş, “Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir” (Görüşme Nisan 2019).

⁸¹ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 45.

⁸² Adem Ergül, “Bir Mürebbî Olarak Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu”, *Altınoluk* (Erişim 18 Kasım 2023).

⁸³ Akça-Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu” (Görüşme Şubat 2010).

yapılmıştır.⁸⁴ Sohbet yapılan yere ihvan gruplar halinde gelmiş, bir gruba sohbet yapıldıktan sonra onlar çıkmış diğer grup girmiştir.⁸⁵ Haftalık olarak toplu yaptığı sohbetlerin yanında, müritleriyle özel olarak ikili veya üçlü kısa kısa sohbetler de yapmıştır.⁸⁶ Baskıların daha da arttığı dönemlerde sohbetleri beş veya yedi kişiyle yaptırmış ama asla aksamasına müsaade etmemiştir.⁸⁷ Hatta Adana'ya kendisini ziyarete gelen müridi Samsunlu Hüseyin Efendi'ye siyasi baskılardan dolayı birebir faytonda sohbet yapmıştır.⁸⁸ Sohbet için sürekli kapalı mekânları değil bahçeleri ve kırları da tercih etmiştir. Bursa'ya geldiği zaman sohbet mekânı olarak Uludağ'ın eteklerindeki Conkaya köyüne yakın bir tepedeki büyük bir kestane ağacının altını tercih etmiştir.⁸⁹

Sohbetten azami derecede istifade maksadıyla genellikle sohbe başladıktan sonra huzurun bozulmaması için kapıyı kapattırıştır.⁹⁰ Sohbet ortamının düzenini önemsemiş ve herkesin aynı seviyede oturmasını istemiştir.⁹¹ Sohbetinde yüksek sesle konuşmamasına rağmen uzakta oturan da yakında oturan gibi onun sesini rahatlıkla duymuştur. Sohbetlerine mutlaka tercihen bir hafız efendinin okuduğu aşr-ı şerifle başlamış, Hz. Peygamber'in, sahabenin, Nakşebendî yolunun manevi büyüklerinin ve diğer velilerin ruhlarına bir Fatıha ve üç ihlas okuduktan sonra sohbet mevzuna geçmiştir. Genellikle kendi hazırladığı yazılı bir metinden okumuş veya başkasına okutmuştur. Fakat mevzu kalp olunca, irticalen konuşmaktan geri durmamıştır.⁹² Konuşurken fesahat ve belagata önem vermeden konuşsa da kelamındaki derinlik ve incelik dinleyenleri etkilemiş ve kendine çekmiştir.⁹³ Bazen de Kuss b. Saîde'nin meşhur hutbesini ezbere okumuştur.⁹⁴

Ömrü adeta sohbetle geçen Sami Efendi'nin sohbet muhtevası Kur'ân-ı Kerim, sünnet-i seniyye ve ashab-ı kiram ekseninde şekillenmiştir.⁹⁵ Sohbetlerinde *Fethu'r-Rabbânî*, *Fütûhu'l-Gayb*, *İhya*, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, *Tenbihu'l-Muğterrin*, *Âdâb*, *Rûhu'l-Beyân* ve emsali temel tasavvufî eserlerden okumuştur. Ama İbnü'l-Arabî'yi takdir etmesine rağmen ehli olmayanın anlayamayacağı endişesiyle genele okumamış⁹⁶ ve böylece sufilerle halkın

⁸⁴ Topbaş, *Altın Silsile*, 526.

⁸⁵ Mustafa Eliboyalı, "Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016).

⁸⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 70.

⁸⁷ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 40.

⁸⁸ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 222.

⁸⁹ Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994), 22.

⁹⁰ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 300.

⁹¹ Eriş, *Hatıralar-1*, 61.

⁹² Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 15.

⁹³ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 24.

⁹⁴ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 46.

⁹⁵ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 247.

⁹⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 62.

arasını açmak istememiştir.

Maddi ve manevi geniş bir ilme haiz olmasına rağmen sohbetlerini kırk beş dakikadan fazla uzatmamıştır.⁹⁷ “İnsanın bir defada dinleme takati kırk beş dakika olarak tespit edilmiştir. Sözü bundan fazlasının faydası yoktur.”⁹⁸ diyerek sohbet yapan müritlerini, insanları usandıracak kadar sohbeti uzatmamaları için ikaz etmiştir.

Fesahat ve belagat için özel bir gayret göstermediği halde ifadeleri gayet fasih ve belîğ olduğundan dinleyeni etkilemiştir.⁹⁹ Küffar ile ilgili ayet-i kerimeleri okurken celallenmiş, azap ayetlerini okurken hüzünlenmiş, rahmet ayetlerinde ise tebessüm edip ferahlamıştır.¹⁰⁰ Sohbet yaparken bazen heyecana gelip aşk ve şevkten iki dizi üzerine dikilerek konuşmuştur.¹⁰¹ Hatta bir defasında Medine’de Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi’nde öğlen sohbet yaparken aşk ve şevkten dizleri üzerine dikilip “İnsan ölmez, insan ölmez, insan ölmez! Ölen hayvandır! Zikir ehli ölmez! Kalbini ihya eden ölmez!”¹⁰² diyerek sohbet hususundaki heyecanını zapt edememiştir.

Sami Efendi, sohbetlerinde sadece geçmişe bağlı kalmamış, gündemi takip ederek güncelden de istifade etmiştir. Karaman’da yaptığı bir sohbette cebinden bir gazete kupürü çıkararak yazılanı okumuştur. Gazete haberinde özetle şöyle bir hadise anlatılmaktadır: Anadolu’da tarlada çalışan bir kadın kundaktaki yavrusunu bir kenara koymuş. Bir kartal aniden gelerek çocuğu kaptığı gibi havalanmış. O sırada bir leylek peyda olup hasmı olan kartala saldırmış. Bunun üzerine kartal çocuğu pençelerinden düşürünce herkes çocuğun öleceğini zannederken çocuk bir ağaç dalına takılarak sağ kurtulmuş. Sami Efendi, gazete haberini okuduktan sonra “Bunlara tesadüf deniyor ve hepsine bir sebep aranıyor. Aslında bunlar hep anlayan ve idrak edebilenler için Allah’ın bir mucizesidir.”¹⁰³ diyerek sohbeti bağlamıştır.

Musa Topbaş’ın belirttiğine göre Sami Efendi’nin sohbet meclisinde bulunanlar niyetlerine ve manevî kabiliyetlerine göre mutlaka istifade etmiştir. Onun sohbetlerinde kibir, yerini tevazuya; imansızlık, yerini Allah ve Resûlullah muhabbetine; bâtil, yerini Hakk’a; haset, yerini merhamete; cimrilik, yerini sehavete; ferasetsizlik, yerini fetanete; tembellik, yerini dirayete; korkaklık, yerini cesarete; suizan, yerini hüsnüzanna; kabalık, yerini nezakete; dağınıklık, yerini tertip ve nezafete; cahillik, yerini irfana; acelecilik, yerini

⁹⁷ Eriş, *Hatıralar-2*, 185.

⁹⁸ Ali Hüsrevoğlu, “Ramazanoğlu Mahmud Samî (k.s.)”, *Altınoluk* (Erişim 14 Aralık 2023).

⁹⁹ Topbaş, *Altın Silsile*, 518.

¹⁰⁰ Fadlullah Nemengani, “Nemengan’dan Haremeyn’e 68 Yıl” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 1999).

¹⁰¹ Eriş, *Hatıralar-1*, 146.

¹⁰² Mehmet Hulusi Baybal, “Kalbini İhya Eden Ölmez”, *Altınoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

¹⁰³ Kamer, “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır” (Görüşme Nisan 2016).

itidal ve teenniye; iddiacılık, yerini mülâyemete; mahlukat düşmanlığı, yerini herkese hallerine göre muhabbet beslemeye bırakmıştır.¹⁰⁴ En yakın müritlerinden biri olan Musa Topbaş'ın bu şahitliği Sami Efendi'nin sohbetlerindeki hal transferinin bariz bir delili niteliğindedir.

Neticede; şunu da ifade etmek gerekir ki müridin, sohbet yapan kişinin manevi halinden gereği gibi istifade edebilmesi için en önemli mesele hazır bulunuşluk halidir. Mürit sohbeta kalbî, zihnî ve bedenî olarak hazırlıklı gelmelidir. Kuşeyrî'nin şeyhi Ebû Ali Dekkâk, Nasrabadî'nin sohbetine giderken sadece abdest almakla yetinmediğini her seferinde gusül abdesti alarak gittiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Bilindiği gibi güneş, ışığıyla her tarafı aydınlatırsa da âmâda bunu görececek kabiliyet olmadığı için güneş ışığından istifade edememektedir. Ubeydullah Ahrâr'ın müritlerine hitaben söylediği “İçinizden hiç kimse yok ki günde onlarca kez kendisine tasarruf edildiği halde dışarıya çıktığı zaman onu muhafaza edebilsin!”¹⁰⁶ sözünü de sohbeta müritlerine manevi halini aksettirdiği halde bu hali çarşı pazarda koruyamayan müritlere mürşitlerinin bir sitemi olarak görmek mümkündür.

2. 7. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Sükût Sohbetleri

Yeri gelmişken Sami Efendi'nin sohbet usulü ile alakalı mühim bir hususu da belirtmek gerekir ki o da “sükût sohbeti” kavramıdır. Sohbet kitap okuyarak veya konuşarak yapılır. Ama Sami Efendi, bazen ihvanına hiç konuşmadan sükût sohbetleri yapmıştır. Katılanların ifadesine göre sükût sohbetleri de çok feyizli olmuştur.¹⁰⁷

Aslına bakılırsa sükût bahsi tasavvufun mühim meselelerinde biridir. Sufiler, nefis terbiyesinde sükûtun önemini vurgulamak için killet-i kelim terimini kullanarak yola giren müritlere sözün azaltılmasını tavsiye etmişler ve böylece dolaylı yünden de sükûtun artırılmasına işaret etmişlerdir. Hatta müellif sufilerden Kuşeyrî *Risâle*'sinde “samt”¹⁰⁸ başlığı altında sükûtun maddi ve manevi faydalarından bahsederek adeta bu konuda sufilerin tercümanı olmuştur. Bazılarının zannettiği gibi tasavvufî terbiye, nasihat merkezli bir terbiye değildir. Tasavvuf hâl sirâyeti yoluyla gerçekleşen bir eğitim metodu olduğu için manevî terbiyede sükût, hâl transferi bakımından sözden daha etkilidir. Bu nedenle sufiler “Dil dudak deprenmeden sözü anlayan gelsin” diyerek sükûta işaret etmiştir.¹⁰⁹

Samî Efendi'nin tabî olduğu Nakşebendî geleneğinde sükût sohbeti bilinen bir uygulamadır. Meselâ; Mevlânâ Saadeddin Kaşgarî ile Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetleri ekseri sözsüz ve sükût içinde geçmiş ve Ahrâr'ın bir iki lüzumlu kelim ile iktifa ettiği bu uzun

¹⁰⁴ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 13.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 297.

¹⁰⁶ Safî, *Reşehât*, 278.

¹⁰⁷ Eriş, *Hatıralar-1*, 164.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 119-124.

¹⁰⁹ Ergül, “Bir Mürebî Olarak Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu”.

sükût sohbetlerinde Kaşgarî, büyük mürşit Ahrâr'ın halinden istifadeye gayret etmiştir.¹¹⁰ Nakşebendî mürşitlerinden Muhammed Parsâ'nın sohbetine gelen yeni müritlerden Hafız Kaşgarî isimli biri, sohbetteki sükût haline taaccüp eder. Parsâ, konuşmamakta ve hep murakabe halinde derin bir sükût içinde iki dizi üzerinde oturmaktadır. Sükût sohbetinden gafil olan mürit, sözlerinden istifade edebilmek maksadıyla Parsâ'dan konuşmasını rica edince sükûtunu bozan Parsâ müride hitaben “Sükûtumuzdan hisse alamayan sözümüzden asla hisse alamaz!”¹¹¹ diyerek sükût sohbetinin önemine işaret eder. Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî (ö.1248) arasında da aylarca süren sükût sohbetleri cereyan etmiş ve ikisi de murakabe halinde birbirlerinin kalbine yönelmiştir. Hatta Mevlânâ, Şems'i “hâmûş” yani “susmuş” olarak tanıtmış ve onun gibi olmayı öğütlemiştir.¹¹²

Sami Efendi'nin irşat icazeti aldığı Kelâmî Dergâhındaki feyizli sükût sohbetlerinin en ilginç tanıklarından biri Danimarkalı Carl Vett'tir (ö. 1952). Hatıratında naklettiğine göre Dergâhta misafir kalan Vett ile görüşmeleri ve onun manevi halini takviye etmeleri için Dergâhın şeyhi Muhammed Esad Erbîlî, Anadolu'dan bazı halifelerini ve önde gelen müritlerini davet eder. Uzun süre mürşitlerini göremedikleri için aşk ve şevkle Âsitâne'ye gelip Dergâha yüz süren bu dervişlerin sükût sohbetindeki halini Vett şöyle anlatmaktadır:

Hepsi heyecanla, ağlayarak geldiler ve Şeyh'in elini öptüler. Duvar boyunca sıralanan koyun ve keçi postlarına oturdular. Şeyh Efendi, beni halifelerine takdim ederek Dergâha gelme sebebini söyledi.¹¹³ Çok geçmeden ortalığı derin bir sessizlik kapladı. Herkes derin bir huşû içinde Şeyh'e yönelmiş vaziyette oturuyordu. Şeyh başını öne eğmişti (Yani murakabe halindeydi). Ara ara derin nefes alarak müritlerin üzerine üflüyordu. Böylece yarım saatten fazla bir süre geçti. Bir şeyler olmasını yahut Şeyh'in bir şeyler konuşmasını bekledim ama tek bir kelam bile konuşulmadı. Bu mütevazî sessizliğin oluşturduğu huşû, herkesin ruhuna işlemiş ve kısmen beni de etkilemişti. Orada yaşadığım bu tuhaf olay beni derinden etkilemişti. Bu derin sessizlik ve huşû hâlindeyken önümde yerde diz üstü oturan adam, kısa süreli olmak üzere, ancak şiddetle cereyan eden titremelerle cezbeye kapılmıştı. Elinde olmadan gerçekleşen bu güçlü titremeler sürekli tekrar ediyordu. Çok geçmeden odanın diğer ucundaki beyaz sakallı, cüsseli bir derviş aniden vecde gelerek keskin bir çığlık attı. Bir ağlıyor bir gülüyor, ara sıra inliyor, ara ara derin bir sessizliğe bürünüyordu. Fakat onunla ilgilenen yoktu. O anda herkes, kendi derin ruh hâlini yaşıyordu. Ruhlar bedenlerini terk etmiş, kendi asıllarına yani semavi âleme yükselmişti. Sonunda Şeyh Efendi ayağa kalktı ve odadan ayrıldı. Herkes Şeyh'e saygı göstererek ayağa kalkıp yol verdi.¹¹⁴

¹¹⁰ Safî, *Reşehât*, 142.

¹¹¹ Safî, *Reşehât*, 199.

¹¹² Ethem Cebecioğlu, “Murâkabe Örnekleri – 1”, *Altınoluk* (Erişim 12 Ocak 2024).

¹¹³ Vett'in maksadı sufiler arasında psikik araştırmalar yapmak ve ruhî bilgi hakkında biraz da olsa malumat sahibi olmaktır.

¹¹⁴ Carl Vett, *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, Çev. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Muradiye Yayınları, 1992), 74.

Dolayısıyla Sami Efendi, müşhidinden de sükût sohbetlerine aşınadır ve müritlerinin naklettiğine göre birçok defalar farklı mekânlarda ve zamanlarda sükût sohbeti yapmıştır. Musa Topbaş Efendi, onun Medine’de mukim Pakistanlı Kadiri şeyhi Ziyaeddin Efendi ile sükût sohbeti yaptığından bahsetmektedir. Yaklaşık yarım saat kadar süren bu sohbetlerde mülakat kalbî yapılmış ve odaya girilirken ve çıkılırken verilen selam dışında hiçbir kelam konuşulmamıştır.¹¹⁵ Bu sohbetlerde müritler murakabe veya kalbî zikirle meşgul olmakta ve odada herkesi tesiri altına alan derin bir sükût hali yaşanmaktadır. Sohbetlerden birine katılan Abdullah Sert, yaşlı ve rahatsız olduğu için dışarı çıkamayan Ziyaeddin Efendi’nin evinde yapılan bu sohbetin ruhaniyet ve feyiz cihetinden, hayatında unutamadığı ender sohbetlerden biri olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ Sami Efendi’nin yine Medine’de önde gelen müritleriyle bir saate yakın yaptığı sükût sohbetlerinden de bahsedilmektedir.¹¹⁷

Bir gün de Üsküdar’da geniş salonlu bir evde elli kişi kadar bir mürit grubuna sohbe gelen Sami Efendi, salona girip sedire diz üstü oturduktan sonra bir hafız efendiye Kur’an-ı Kerim okutmuş ve ardından “Bu günkü mevzumuz süküttür.” diyerek, başını öne eğip murakabeye dalmıştır. Elli dakika kadar süren bu sükûtun sonunda Sami Efendi, “Elhamdülillah sohbetimiz bitti. Allah kabul etsin!”¹¹⁸ diyerek mekândan ayrılmıştır.

Halen hayatta olan müritlerinden Kemalettin Altıntaş’ın nakline göre uzak bir yerden müridin biri sohbetinden istifade etmek için Sami Efendi’ye gelir. Sami Efendi, kelimadan çok sükûtu tercih eder. Bir müddet nasihat dinlemek ümidiyle oturan mürit müsaade alıp gider. Bilâhare o müridin “Biz uzaktan kendilerini ziyarete geldik ama kendileri sükûtu tercih ettiler.” dediğini işiten Sami Efendi, aynı Parsâ kıssasında olduğu gibi “Sükûtumuzdan anlamayan sohbetimizden hiç anlamaz!” diyerek sohbet için sözün elzem olmadığına işaret eder. Sami Efendi zaten sükûtu seven ve zaruret olmadıkça saatlerce konuşmayan biridir. O, sükût anında zikir ve murakabe ile meşgul olmuş ve yanındakilere de aynı manevi hali yaşatmıştır.¹¹⁹

Sami Efendi, Erenköy’e kendisine ziyarete gelen Hasan Basri Çantay’a da bir sükût sohbeti yapmıştır. Bir müddet sonra dizüstü oturmaktan zorlanan Çantay’ın sağa sola kıpırdanmaya başladığını fark eden Sami Efendi, abdest tazelemek bahanesiyle odadan çıkınca rahatlayan Çantay yanındakine “Evladım, biz İslam’ın adını onlar ise tadını yaşıyorlar.”¹²⁰ diyerek Sami Efendi’nin manevi haline ve kemaline hayranlığını dile getirmiştir.

¹¹⁵ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 57.

¹¹⁶ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 239-240.

¹¹⁷ Tahsin Yatman, “Sami Efendi ile Buluşma Yolunda”, *Altınoluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

¹¹⁸ İbrahim Es, “Susan Kurtuldu”, *Altınoluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

¹¹⁹ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 56.

¹²⁰ Fuat Akpınar, “Zor Zamanlar Geliyor, Musa Efendi’den Ayrılma!” (Görüşmecisi: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2022).

Sonuç

Cumhuriyet döneminin önemli tasavvufi simalarından biri olan Mahmud Sami Ramazanoğlu, Nakşbendî-Hâlidî tarikatına mensup bir müşid-i kâmilidir. Aynı zamanda bir İslam hukukçusu olan Sami Efendi hukukla iştilal etmemiş, ömrü boyunca insan yetiştirmeye gayret etmiştir. Nakşbendî tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşbend, tarikatının esasını sohbet üzerine bina ettiği için Mahmud Sami Ramazanoğlu da mensubu oldu Nakşbendî geleneğine uygun olarak sohbele önem vermiştir. Müritleriyle her fırsatta sohbetler yapmış ve onları sohbele katılmaya teşvik etmiştir. Böylece tasavvufun yaygın uygulamalarından biri olan sohbet yöntemini etkin bir şekilde kullanarak müritlerinin manevi halini tamamlayan ve takviye eden bir hal transferini gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Onun sohbele bu derece önem vermesinin sebebi sohbelele müşit ile mürit arasında bir hal transferinin gerçekleşmesidir. Hal transferi, müşidin manevi halinin ve güzel ahlakının müride yansması anlamına gelmektedir. Tasavvuf tarihinde bu yansımanın pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Bu örneklere bakıldığında genelde müşidin manevi halinin müritleri etkilediği görölse de nadiren muvakkat olarak müşit de müritlerinin manevi halinin etkisinde kalabilmektedir. Bu etkilenmeler kalbi olarak gerçekleştiği için müşidin ve müritlerin kalbi durumunun hal transferinin niteliğini belirleyen önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür.

Müşit ve mürit arasındaki muhabbet bağı yani rabita kuvvetli olursa hal transferi için mekân birliğine gerek yoktur. Müşit ve mürit ayrı mekânlarda da birbirlerinin halinden etkilenebilir. Ama mekân birliği hal transferini kolaylaştıran ve transferin niteliğini arttıran önemli bir etkidir. Müşit ile mürit arasındaki mekân birliği de genellikle sohbelele gerçekleşir. Sohbet, müşidin müritleriyle belli periyotlarla buluşup belirli bir süre geçirdiği tasavvufi bir ritüeldir. Sohbet, vaaz ve konferans gibi bir bilgi edinme yöntemi değil manevi hali aktarma yöntemidir. Bu nedenle sohbelele müşidin konuşması elzem değildir Müşit konuşarak manevi halini müritlere aktarabileceği gibi susarak da halini aktarabilir. Çünkü sohbet mekânında buluşup kalp kalbe yani karşı karşıya oturdukları için iki halde de müşidin hali müritlere transfer olabilir.

Neticede; hal transferini mecazî olarak müridin müşidin rengine boyanması olarak tarif etmek mümkündür ki bu boyanmanın niteliğinin ve kalitesinin müşidin manevi kemâliyle, müridin kalbî haliyle, müşit ve mürit arasındaki meşrep uyumuyla ve muhabbet bağıyla yani rabitayla doğrudan alakalı olduğu söylenebilir.

Kaynakça | References

- Akça, Melahat - Yalçıntaş, Şeyma. “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu” (Görüşmecî: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2010). <https://www.sebnemdergisi.com/kibar-i-evliya--mahmud-sami-ramazanoğlu--rahmetullahi-aleyh-.html>
- Akşınar, Fuat. “Zor Zamanlar Geliyor, Musa Efendi'den Ayrılma!” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2022). <https://www.altinoluk.com.tr/zor-zamanlar-geliyor-musa-efendiden-ayrilma.html>
- Aksoy, Dursun. “Dursun Aksoy ile: Manevi Yoldan İstifade için” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/dursun-aksoy-ile-manevi-yoldan-istifade-icin.html>
- Âsım, Mütercim. *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Düzenleyen Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Muhammed İsti'lâmî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1376.
- Avcı, Abdullah Sami. “Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 96-124.
- Baybal, Mehmet Hulusi. “Kalbini İhya Eden Ölmez”. *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/kalbini-ihya-eden-olmez.html>
- Bilgin, İbrahim Ethem. “Bir Yağmur Damlası Gibi”. *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/bir-yagmur-damlasi-gibi.html>
- Câmî, Nureddin Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1370.
- Cebecioğlu, Ethem. “Murâkabe Örnekleri - 1”. *Altinoluk*. Erişim 12 Ocak 2024. <https://www.altinoluk.com.tr/murakabe-ornekleri---1.html>
- Cebecioğlu, Ethem. *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2019.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Dânâ, Sâdik. “Sami Efendi ve Sohbet İtina”. *Altinoluk*. Erişim 22 Ocak 2024.
- Dânâ, Sâdik. *Altinoluk Sohbetleri-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Dânâ, Sâdik. *Altinoluk Sohbetleri-5*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- Dânâ, Sâdik. *Sultânü'l-Ârifin eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Dural, Nail. “Nail Dural Hocaefendi ile” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2022). <https://www.altinoluk.com.tr/nail-dural-hocaefendi-ile-26879.html>
- Eliboyalı, Mustafa. “Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/merhum-mustafa-eliboyali-agabeyle.html>

- Erbîlî, Muhammed Esad. *Mektûbât*. Düzenleyen Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ergül, Adem. “Bir Mürebbî Olarak Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu”. *Altınoluk*. Erişim 18 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/bir-murebbi-olarak-mahmud-sami-ramazanoglu.html>
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Ertaş, Ahmet. “Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/allah-icin-iki-kisi-bir-araya-gelse-ucunculerini-mevla-gonderir.html>
- Ertuğrul, Muzaffer. “Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu (1892-1984) Örneği”. *Sufiyye 16* (Haziran 2024), 85-120.
- Ertuğrul, Muzaffer. “Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun (1892-1984) Tasavvuf Anlayışında Altı Temel Prensiptir”. *Balikesir İlahiyat Dergisi 19* (Haziran 2024), 139-168.
- Es, İbrahim. “Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi”. *Altınoluk*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/denge-ummeti-ornegi-olarak-sami-efendi.html>
- Es, İbrahim. “Susan Kurtuldu”. *Altınoluk*. Erişim 11 Aralık 2023.
- Göktaş, Vahit. *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*. Çeviren Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.
- Hüsrevoğlu, Ali. “Ramazanoğlu Mahmud Samî (k.s.)”. *Altınoluk*. Erişim 14 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-ks.html>
- İç, Selim. *Mahmud Sâmi Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İslam, Abdurrahman. “Allah'a Giden Yol Kapanmadı” (Görüşmecî: Selma Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Nisan 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/allah-a-giden-yol-kapanmadi.html>
- Kalemdar. “Güzel Ahlâk”. *Yenidünya*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://yenidunyadergisi.com/blog/guzel-ahlak-1>
- Kamer, Mustafa. “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/mustafa-kamer-agabey-ile-vefatindan-once-1-teheccud-gecenin-anasidir.html>
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*. thk. Ma'ruf Mustafa Zerrîk. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018.
- Nemengani, Fadlullah. “Nemengan'dan Haremeyn'e 68 Yıl” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 1999).

- <https://www.altinoluk.com.tr/fadlullah-nemenganiden-hatiralar-nemengandan-haremeyne-68-yil.html>
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. “Bir Bayram Sohbeti”. *Altinoluk* (Erişim 1 Eylül 2024). <https://www.altinoluk.com.tr/bir-bayram-sohbeti.html>
- Safi, Fahreddin Ali, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*. Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kışor, 1315/1897.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvuf Notları*. Çeviren Dilara Yabul. İstanbul: Sûfi Kitap, 2018.
- Sert, Abdullah. *İrfan Sohbetleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. “Ramazanoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/442-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Topbaş, Osman Nuri. “Örnek Bir İmân Ehli Olmak”. *Altinoluk*. 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ornek-bir-iman-ehli-olmak.html>
- Topbaş, Osman Nuri. *Altın Silsile*. İstanbul: Altinoluk Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. “Ramazanoğlu, Mahmut Sami”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Altın Silsile*. İstanbul: Eriş Vakfı, 2017.
- Tosun, Necdet. *Mahmud Sami Ramazanoğlu*. Köln: Plural Publications, 2018.
- Turan, İbrahim. “Ehl-i Zikrin Kalbi Böle Olur” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/ehl-i-zikrin-kalbi-bole-olur.html>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2016.
- Vett, Carl. *Kelâmi Dergâhından Hatıralar*. çev. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Muradiye Yayınları, 1992.
- Yardımedici, Osman Şevket. “Şam Günleri” (Görüşmecisi: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2003). <https://www.altinoluk.com.tr/sam-gunleri.html>
- Yatman, Tahsin. “Sami Efendi ile Buluşma Yolunda”. *Altinoluk*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/sami-efendi-ile-bulusma-yolunda.html>
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi”. *Altinoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-efendi--kuddise-sirruh--16820.html>
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Altın Silsile*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2003.

el-Asma'î ve İbn Sellâm el-Cumahî'ye Göre Fuhûle Kavramı Kriterleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Alaaddin KİRAZ | 0000-0003-0475-8911 | alaa.alkaraz@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | KTO Karatay Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça
Mütercim ve Tercümanlık Bölümü | Konya, Türkiye

ROR : 054341q84

Öz

Bu makale, Arap şiirinde el-Asma'î (ö. 216/831) ve İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845) tarafından ortaya konulan fuhûle (usta şairlik) kriterleri hakkında bir karşılaştırmalı incelemeyi ele almaktadır. el-Asma'î ve İbn Sellâm, Arap edebiyatının en önemli eleştirmenlerindedir. Fuhûle kavramı, eski şiir eleştirisinin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilirdi ve şairin yaratıcılık gücünü ve yenilik ortaya koyabilme yeteneğini belirlemek için bir ölçüydü. Bu terim, el-Asma'î'nin Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ adlı eserinde ortaya çıkmış, ardından İbn Sellâm'ın Tabakâtu's-Şuarâ adlı eserinde de yer almıştır. Bu kavram önemli bir gelişim göstererek bir teori hâline gelmiştir. Araştırma, bu iki eleştirmenin, şairleri değerlendirme esaslarındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerine yoğunlaşmakta ve bir şairin fahl (usta şair) olabilmesi için sahip olması gereken nitelikleri belirlemeye çalışmaktadır. Çalışma, el-Asma'î'ye göre fuhûle kavramının sunulmasıyla başlamaktadır. Şöyle ki el-Asma'î, fuhûlenin kelimelerin gücü ve dil üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. el-Asma'î, şairin güçlü ve etkileyici kelimeler kullanabilme yeteneğine sahip olması gerektiğini savunur. Aynı zamanda fahl olan şairin değerlendirilmesinde temel ölçüt olarak dilsel beceriye ve eski şiir bilgisine vurgu yapar. Buna karşılık, İbn Sellâm, fuhûle kavramına daha geniş bir açıdan bakarak sosyal ve tarihsel arka plana odaklanır. Ona göre fahl, çağına ait sorunları samimiyetle ve gerçekçi bir şekilde dile getiren kişidir. O, şairleri, şiirsel yetkinliklerine göre farklı sınıflara ayırmıştır. Bu çalışma, zikredilen iki eleştirmen arasındaki ortak ve farklı noktaları incelemeyi ve bu farklılıkların içerdiği eleştirel anlamları analiz etmeyi amaçlamaktadır. el-Asma'î, fuhûle için sabit bir yaklaşım benimsemiş ve şairleri fahl ve fahl olmayan şairler olarak iki gruba ayırmıştır. el-Asma'î'nin yorumları özlü ve kısa bir biçimdedir. Bu da eserin elli sayfayı geçmeyen boyutuna yansımıştır. el-Asma'î, şairin fahl kabul edilmesi için şiir sayısının çok olmasını ve şiirlerinin uzunluğunu bir ölçüt olarak belirlemiş, şiirlerinde bedevi hayatının sadeliğini güçlü ifadelerle ve açık bir dille yansıttıkları için Cahiliye dönemi şairlerini diğerlerine tercih etmiştir. Buna karşılık İbn Sellâm, farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre tüm şairlerin fahl olduklarını kabul ederek onları Cahiliye dönemi ve İslami dönem olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Ancak bunu, kronolojiyle kesin bir bağlantı olmadan, genel bir tarihi sıralamayla, her sınıfa en meşhur dört şairi koyarak yapmıştır. Böylece o, farklı dönemlerden şairleri bir araya getirmiş, bundan dolayı da yöntemi konusunda bazı eleştiriler almıştır. İbn

Sellâm, şairleri değerlendirirken benzerlik ilkesini esas alarak aynı sıradaki Cahiliye dönemi şairleri ile İslami dönem şairleri arasında müstehcenlik, şiirin akıcılığı, dilin gücü ve tema çeşitliliği gibi ortak özelliklere göre paralellik kurmuştur. Ayrıca, şairlerin dini kimliğini de bir benzerlik unsuru olarak kullanıp Yahudi şairleri aynı sınıf altında toplamıştır. el-Asma'î ile İbn Sellâm'ın inceleme ve analiz yöntemleri arasındaki bu farklılık, eski Arap düşüncesindeki eleştirel yaklaşımların çeşitliliğini ortaya koymaktadır. el-Asma'î, fahl kavramına dilin zenginliği ve ifadelerin gücüne odaklanan dilsel bir perspektiften yaklaşırken İbn Sellâm bu kavrama, şairin yaratıcılığını ve özgünlüğünü yaratıcılık gücünü ve yenilik ortaya koyabilme yeteneğini yansıtan daha derin bir eleştirel boyut kazandırmıştır.


Anahtar Kelimeler: Arap Edebî Tenkidi, Fuhûle, Asma'î, İbn Sellâm, Karşılaştırmalı İnceleme.

Atıf Bilgisi


Kiraz, Alaaddin. "el-Asma'î ve İbn Sellâm el-Cumahî'ye Göre Fuhûle Kavramı Kriterleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 910-930. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.20>

Geliş Tarihi	26.09.2024
Kabul Tarihi	28.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Criteria for the Concept of Fuḥūla According to al-Aṣmaʿī and Ibn Sallām al-Jumahī: A Comparative Study

Alaaddin KĪRAZ |  0000-0003-0475-8911 | alaa.alkaraz@gmail.com

Assist. Prof. | KTO Karatay University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences,
Arabic Translation and Interpreting | Konya, Türkiye

ROR : 054341q84

Abstract

This article is a comparative study of the criteria for fuḥūla in Arabic poetry as put forward by al-Aṣmaʿī (d. 216/831) and Ibn Sallām al-Jumahī (d. 231/845). Al-Aṣmaʿī and Ibn Sallām are two of the most important critics of Arabic literature. The concept of fuḥūla is considered one of the main pillars of ancient poetry criticism and was a measure to determine the poet's power, creativity and ability to innovate. The term originated in al-Aṣmaʿī's "Ṭabaqāt al-fuḥūla al-Shuʿarā" and then appeared in Ibn Sallām's "Ṭabaqāt al-Shuʿarā", where it developed significantly into a unified theory. This study focuses on the differences and similarities between these two critics' principles of evaluating poets and tries to identify the qualities that a poet must possess in order to be a Fahl (master poet). The study begins by presenting the concept of fuḥūla/master poet according to al-Aṣmaʿī. Al-Aṣmaʿī believes that Fuḥūla is related to the quality of words and mastery over language. He argues that the poet must have the ability to use powerful and impressive words. Al-Aṣmaʿī emphasizes linguistic skill and knowledge of ancient poetry as the main criteria for evaluating the poet who is Fahl. Ibn Sallām, on the other hand, takes a broader view of the concept of fuḥūla and focuses on the social and historical background. According to him, a Fahl is a person who sincerely and realistically articulates the problems of his age. He categorized poets into successive classes according to their poetic competence. This study aims to examine the commonalities and differences between these two critics and to analyze the critical meanings these differences contain. This article examines the fixed approach of al-Aṣmaʿī in evaluating fuḥūla, where he classifies poets into two categories: fuḥul and non-fuḥul. His comments are characterized by brevity, reflected in the concise nature of his work, which does not exceed fifty pages. al-Aṣmaʿī used the large number of poems and the length of the poems as a criterion for a poet to be considered a fahl, and he preferred the poets of the Jahiliyyah period to others because they reflected the simplicity of Bedouin life in their poems with strong expressions and clear language. Ibn Sallām, on the other hand, adopted a different approach. According to this approach, he accepted that all poets were fahl and divided them into two classes: the Jahiliyyah period and the Islamic period. However, he did so in a general historical order, without a strict connection to chronology, by placing the four most famous poets in each class. In this way, he brought together poets from different periods, for which he received some criticism about his method. Ibn Sallām based his evaluation of the poets on the principle

of similarity, drawing parallels between the poets of the Jahiliyyah period and the poets of the Islamic period according to common characteristics such as obscenity, fluency of poetry, power of language, and diversity of themes. This difference between al-Aşma'i and Ibn Sallâm's methods of examination and analysis reveals the diversity of critical approaches in ancient Arabic thought. While al-Aşma'i approaches the concept of faḥl from a linguistic perspective focusing on the richness of language and the power of expressions, Ibn Sallâm approaches it from the perspective of the poet's creativity and originality, the power of creativity and the ability to innovate.

Keywords: Arabic Criticism, Fuḥûla, Al-Aşma'i, Ibn Sallâm, Comparative Analysis.

Citation

Kiraz, Alaaddin. "The Criteria for the Concept of Fuḥûla According to al-Aşma'i and Ibn Sallâm al-Jumahî: A Comparative Study". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 910-930. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.20>

Date of Submission	26.09.2024
Date of Acceptance	28.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

معايير الفحولة بين الأصمعي وابن سلام الجُمحي: دراسة مقارنة

ملخص

تناول هذه المقالة دراسة مقارنة بين معايير الفحولة في الشعر العربي كما طرحها كلٌّ من الأصمعي (ت. 216 / 831) وابن سلام الجُمحي (ت. 231 / 845)، وهما من أبرز نقّاد الأدب العربي. يأتي مفهوم "الفحولة" كأحد الركائز الأساسية في النقد الشعري القديم؛ حيث كان مقياساً لتحديد قوة الشاعر وقدرته على الإبداع والابتكار. وقد ظهر هذا المصطلح مع الأصمعي في كتابه "طبقات فحول الشعراء"، ثم ابن سلام في كتابه "طبقات الشعراء" وشهد المصطلح تطوراً ملحوظاً حتى أصبح نظرية. يتركز البحث على تحليل الفوارق والتقارب بين هذين الناقدين في أسس تقييمهما للشعراء، ومعرفة الصفات التي يجب أن تتوفر في الشاعر ليصبح فحلاً. وتبدأ الدراسة بعرض لمفهوم الفحولة عند الأصمعي الذي يرى أنّ الفحولة ترتبط بجودة الألفاظ والقدرة على التحكم في اللغة، بحيث يكون الشاعر قادراً على استخدام كلمات قوية ومؤثرة. ويؤكد الأصمعي على أهمية البراعة اللغوية والمعرفة بالشعر القديم كمعيار أساسي لتقييم الشاعر الفحل. وفي المقابل يتبنى ابن سلام مفهوماً أوسع للفحولة، حيث تتركز دراسته على الخلفية الاجتماعية والتاريخية للشاعر، ويعتبر أنّ الشاعر الفحل هو الذي يعبر عن قضايا عصره وينقل هموم مجتمعه بصدق وواقعية، وصنّف الشعراء إلى طبقات متتالية وفقاً لمستوى إتقانهم الشعريّ. وتسعى هذه الدراسة إلى استعراض النقاط المشتركة والمختلفة بين هذين الناقدين، وتحليل الدلالات النقدية التي تنطوي عليها هذه الاختلافات. فالأصمعي تبنى نهجاً ثابتاً في تقييم الفحولة، حيث صنّف الشعراء إلى فئتين: فحول وغير فحول، وأتسمت تعليقاته بالإيجاز والاختصار، ممّا انعكس على حجم كتابه الذي لم يتجاوز خمسين صفحة. واشترط الأصمعي غزارة الشعر وطوله ليعتبر الشاعر فحلاً، وفضّل شعراء العصر الجاهلي على غيرهم؛ لما في شعرهم من جزالة ووضوح يُستدان حياة البدو البسيطة. بالمقابل فقد تبنى ابن سلام نظرة مختلفة؛ إذ صنّف الشعراء إلى طبقات من العصرين الجاهلي والإسلامي وفقاً لبراعتهم الشعرية، معتبراً أنّ جميعهم من الفحول لكن بدرجات متفاوتة واضحاً في كل طبقة أربعة من أبرز الشعراء بترتيب تاريخي عام دون التزام صارم بالتسلسل الزمني، أدى ذلك إلى جمعه بين شعراء من فترات مختلفة، ممّا عرض منهجه لبعض الانتقادات. كذلك اعتمد ابن سلام في تقييمه للشعراء على مبدأ التشابه، ووازى بين شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين ونظرائهم من الإسلاميين وفقاً لصفات مشتركة، كالفحش، وسلاسة الشعر وجزالة الألفاظ، وتنوع الأغراض الشعرية. وتظهر أيضاً ملامح المشابهة في دين الشاعر، حيث جمع الشعراء اليهود في طبقة واحدة. وهذا الاختلاف بين منهج الأصمعي وابن سلام في تناول والتحليل، يعكس تنوع الأساليب النقدية في الفكر العربي القديم؛ حيث ركّز الأصمعي على الفحولة من منظور لغوي يُعنى بجزالة الألفاظ وقوة العبارة، بينما قدّم ابن سلام للفحولة بُعداً نقدياً أعمق يجسّد التفوق الإبداعي للشاعر وقدرته على التميز في ميدان الشعر.

الكلمات المفتاحية: النّقد العربي، الفحولة، الأصمعي، ابن سلام، دراسة مقارنة.

تمهيد

لم يكن النَّقد اللغوي مجالاً مستقلاً بذاته عن العلوم اللغوية، والنحوية، والأدبية، بل تجلّت ممارساته النقدية من خلال تناول النقاد اللغويين لقضايا متصلة مباشرة بالنقد الأدبي، مثل قضية انتحال السرقات الشعرية والموازنة بين الشعراء والنصوص الشعرية القديمة والحديثة. وقد تركزت الحركة النقدية اللغوية على النصوص الشعرية والشعراء، ولا يمكن حصر جميع الآراء النقدية لِلغويين القدامى في مجال الشعر وحده. ولم يقتصر النَّقد اللغوي على جيل محدّد من العلماء، بل ساهم فيه العديد من علماء اللغة والنحو، حيث قدّموا اجتهادات مهمّة في هذا المجال. ومع ذلك، كان من بينهم من تميّز بالتمعق في النَّقد الأدبي، مثل الأصمعي وابن سَلَام اللذين يُعدّان نموذجين للنقاد اللغويين القدامى من خلال كتابيهما "فحولة الشعراء" و"طبقات فحول الشعراء". هذان الكتابان أقرب إلى النقد الأدبي منهما إلى علم اللغة، إضافة إلى آرائهما المتناثرة في مصادر التراث العربي القديم.¹ ويشكّل مفهوم الفحولة في الشعر العربي جزءاً من التراث الأدبي العريق الذي يعكس معايير الجمال والقوة في الشعر. وقد احتلّت "الفحولة" مكانة مرموقة في النقد الأدبي القديم، باعتبارها مقياساً للحكم على جودة الشعر وقوة الشاعر. ومن أبرز النُّقاد الذين تناولوا هذا المفهوم الأصمعي وابن سَلَام الجمحي؛ حيث قدّم كل منهما رؤى ومعايير متباينة حول الفحولة، وهذا التنوع في الآراء يفتح آفاقاً جديدة لفهم الظاهرة بشكل أعمق. وفي هذا السياق نجد من بين الدراسات التي تناولت مفهوم الفحولة في الأدب العربي بحث الدكتور إسماعيل كولر بعنوان مفهوم الفحولة في نقد الشعر عند الأصمعي.² إذ ركّزت الدراسة على مفهوم الفحولة عند الأصمعي تحديداً. ومع جودة الدراسة إلا أنّها جاءت في مقالة موجزة، ممّا جعل التحليل فيها محدوداً من حيث العمق والتفصيل، خاصة عند مقارنتها بدراسات أوسع حول الفحولة. إضافة إلى ذلك قدّم الدكتور إسماعيل أراز مقالين مهمتين في هذا المجال؛ فقد تناولت المقالة الأولى العوامل التي قد تعيق الشاعر في الوصول إلى مرتبة الفحل وفقاً للأصمعي.³ بينما خصصت الثانية لدراسة الاشتقاقات والمصطلحات المرتبطة بمفهوم الفحولة.⁴ وتجدد الإشارة إلى أنّ هاتين المقتلتين قد ركّزتا على الأصمعي من زاوية محددة دون تقديم مقارنة أو ربط بمناهج نقدية أخرى، وهذا ما تسعى دراستي لتخطيته بتوسّع. وبالنسبة لأعمال الدكتور يوسف سيلر، فقد لاحظت أنّ مقالتيه تناولتا كلاً من الأصمعي وابن سَلَام، إلا أنّ كلّ واحدة منهما قدمت منظوراً منفصلاً؛ فالمقالة الأولى ركّزت على موقف الأصمعي التّقدي حول مفهوم الفحل.⁵ بينما تناولت الثانية إسهامات ابن سَلَام في النقد الأدبي، خاصة في كتاب الطبقات.⁶ ومع ذلك تفتقر المقتلتان

¹ سميرة بوجرة، "إسهام النقد اللغوي القديم في نشأة النقد الأدبي عند العرب"، مجلة الباحث 17/4 (2018)، 73.

² İsmail Güler, "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 129-135.

³ İsmail Araz, "Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletu'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (2023), 281-310.

⁴ İsmail Araz, "En Üstün Şair Kimdir? Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022), 4-25.

⁵ Yusuf Seller, "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu Fuhûletu'ş-Şu'arâ' Örneği", *Turkish Studies Language and Literature* 18/1 (2023), 529-531.

⁶ Yusuf Seller, "İbn Sellâm El-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir

إلى التحليل المقارن بين الشخصيتين، وهو ما تسعى دراستي إلى تقديمه بشكل أوسع ومن منظور مختلف. أما رسالة الماجستير للباحثة حورية بن حدة، بعنوان "الفحولة بين الأصمعي وابن سلام الجُمحي"⁷ فقدّمت معالجة لمفهوم الفحولة، لكنّها ركّزت على الجوانب الأدبية دون التعمق في المنهجية التي اتبعتها الأصمعي وابن سلام في تقييم الفحولة. وتركّز دراسة "مفهوم الفحولة في القرن الثالث الهجري ومكانته في النقد الأدبي العربي" للدكتور أحمد كرك على تطور مفهوم "الفحولة" في النقد الأدبي، وتستعرض كيفية تشكّل هذا المفهوم في أعمال نقّاد القرن الثالث الهجري ودورهم في تصنيف الشعراء، إلى جانب تناولها أسس النقد والعوامل الثقافية المؤثرة في تشكيل هذا المفهوم، ممّا يجعلها من الدراسات المفيدة.⁸ وتبرز أيضًا دراسة بعنوان "الفحولة في النقد العربي: المفهوم والإجراء النقدي"، والتي تتبعت تطور مصطلح الفحولة عند النقاد، وصولاً إلى مفهوم "عمود الشعر" الذي بدأ مع الأمدى وتطوّر مع الجرجاني والمرزوقي؛ حيث وصل إلى مرحلة النضج لهذا المفهوم.⁹ اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي، بينما تتبنى دراستي المنهج المقارن بهدف تحليل الفروق وتقديم فهم أعمق للمفهوم. ومن هذا المنطلق جاء بحثي؛ ليقدم تحليلاً مقارناً أتاح الوصول إلى نتائج جديدة تُسهّم في فهم تطور معايير الفحولة في النقد الأدبي العربي القديم. كما أنّ هناك أسئلة سعت الدراسة للإجابة عنها:

ما هي المعايير التي اعتمد عليها الأصمعي وابن سلام في تقييم الفحولة؟

كيف اختلفت معايير ابن سلام الجُمحي عن الأصمعي؟

ما الأثر الذي تركه كلّ من الأصمعي وابن سلام على النقد الأدبي العربي فيما يتعلق بمفهوم الفحولة؟

وتأتي أهمية هذا البحث من كونه يسلط الضوء على المعايير النقدية التي وضعها كلّ من الأصمعي وابن سلام الجُمحي؛ لتقييم الشعر والشعراء، ويفتح نافذة لفهم تطور النقد الشعري في العصر العباسي. كما يسعى البحث إلى تقديم دراسة مقارنة بين نظرتين مؤثرتين في الساحة الأدبية، ممّا يساعد على توضيح نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما. تمّ اختيار هذا الموضوع نظرًا لندرة الدراسات المقارنة التي تُعنى بتقديم رؤية متكاملة حول مفهوم الفحولة بين اثنين من أبرز نقّاد الشعر العربي القديم. كما أنّ الخلافات والتباينات بين الأصمعي وابن سلام في معاييرهما للفحولة تضيف بُعدًا فكريًا مهمًا يستحق الوقوف عنده وتحليله. وتمثّل مشكلة البحث في بيان معايير الأصمعي وابن سلام الجُمحي للفحولة في الشعر العربي.

Analiz", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 127-155.

⁷ حورية بن حدة، الفحولة بين الأصمعي وابن سلام الجُمحي (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2017)، 60-1.

⁸ Ahmet Gezek, "Hicri Üçüncü Yüzyılda Fuhûle Kavramı ve Bu Kavramın Arap Edebî Tenkidindeki Yeri", *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Prof. Dr. Hidayet AYDAR vd. (b.y.: IKSAD, 2023), 511-523.

⁹ منال، مريخي - منى، عميريش، الفحولة في النقد العربي: المفهوم والإجراء النقدي (الجزائر: جامعة محمد الصديق بن يحيى، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2020)، 80-1.

1. التعريف بكتابي الأصمعي وابن سَلام

1.1. التعريف بكتاب فحولة الشعراء للأصمعي عبد الملك بن قريب

كتاب فحولة الشعراء من أقدم المصنفات النقدية العربية، وقد صنّف الأصمعي في هذا الكتاب الشعراء، وضبط معايير تصنيفهم، إضافة إلى هذا تطرق مجموعة من القضايا النَّقدية التي سادت في عصره.

يُعدّ كتاب "فحولة الشعراء" من أبرز نوازل الأدب العربي وأولى المدونات النقدية في تاريخه. يحتوي هذا الكتاب على مجموعة من التدوينات والتعليقات التي جمعها أبو حاتم السجستاني (ت. 862/248)، استناداً إلى إجابات شيخه الأصمعي عن أسئلة طرحها عليه. وقد أضاف السجستاني بعض الإضافات إلى هذه الإجابات، وحذف منها ما رأى مناسباً، ممّا أدى إلى نسبة الكتاب إليه بجانب نسبه إلى الأصمعي. يتناول كتاب "فحولة الشعراء" آراء الأصمعي في فحولة مجموعة من الشعراء الجاهليين والإسلاميين، حيث رواها عنه تلميذه أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان، والذي نقلها عنه تلميذه ابن دريد اللغوي.¹⁰

يُقَدِّم الكتاب تقييمات لعدد كبير من الشعراء، متضمناً معايير مختلفة للفحولة التي يجب أن تتحقق قبل الحكم على الشاعر بأنه "فحل". على سبيل المثال، عُدّ طفيل الغنوي فحلاً لتمييزه في الوصف، بينما لم يُعتبر ليبد فحلاً؛ لأنّ شعره برغم جودته كان يفتقر إلى الخلاوة والإبداع، كما شبهه بالطيلسان الطبراني (وهو جيد الصنعة لكن بلا جاذبية). أمّا كعب بن سعد الغنوي فقد اعتُبر فحلاً بمرثيته التي لا نظير لها.¹¹

فالأصمعي من أوائل من أشار لمصطلح الفحولة الشعرية في كتابه، وقد يكون أول من نادى به ويدور كتاب الفحولة كما يدل عليه اسمه حول مفهوم الفحولة الشعرية والتمييز بين الشعراء من خلال هذا المقياس، ويمكننا من خلال تصفّح محتوى الكتاب أن نسجّل الملاحظات التالية: الأصمعي عند قياسه فحولة الشعراء يقلّل من استعمال مصطلح الفحولة كلّما تحدّث عن الشعراء الإسلاميين، في حين يُكثر من استعماله كلّما تحدّث عن الشعراء الجاهليين. إنّ رسالة فحولة الشعراء بُنيت على منهج المحاورّة المبني على مجموعة من الأسئلة والاستفسارات التي تبحث عن إجابات، وقد كانت حوصلة لقاءات متعددة بين الأصمعي وتلميذه أبي حاتم. وهناك شعراء عدّهم الأصمعي فحولاً، وهناك شعراء آخرون نزع عنهم صفة الفحولة ونفاها، فعُدّوا شعراء غير فحول. وعدّ الأصمعي الفحولة الشعرية بأنّها امتياز، وقد اختار الأصمعي النموذج الأمثل وهو الشاعر الفحل صاحب الحجّة الذي لا يتقدّمه شاعر آخر وهو امرؤ القيس (ت. 540م) الذي لم ير في الدنيا لأحد مثله.¹²

كما شملت الفحولة أيضاً مجموعة من الشعراء منهم: النابغة الذبياني (ت. 605م)، وزهير ابن أبي سلمى (ت. 609م)، والأعشى (ت. 628م)، وحسان بن ثابت (ت. 674/54) وغيرهم من الشعراء الذين أطلق عليهم

¹⁰ عبد الملك بن قريب الأصمعي، فحولة الشعراء، تحقيق: المستشرق ش. توزي (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1980)، 1-15.

¹¹ الأصمعي، فحولة الشعراء، 15.

¹² الأصمعي، فحولة الشعراء، 12.

2.1.2. التعريف بكتاب: طبقات فحول الشعراء محمد بن سلام الجمحي

يُعدّ كتاب طبقات فحول الشعراء من أهم المصادر في النقد الأدبي، ولم يُعرف تاريخ تأليفه. يقول طه إبراهيم: "لا ندري في أي تاريخ ألف ابن سلام كتابه (طبقات الشعراء) ولكننا نعرف أنّ تدوين الشعر أخذ ينشط في أوائل القرن الثالث، فدوّن الشعر الجاهلي والإسلامي، ودوّنت سير الشعراء وأخبارهم وحوادثهم، ولعل هذا الوقت هو العهد الذي ألف فيه ابن سلام كتابه".¹⁴

وتُعدّ مقدّمة كتاب "طبقات فحول الشعراء" من أبرز أقسامه؛ حيث تتناول مجموعة متنوعة من القضايا النقدية والأدبية. تعكس هذه المقدمة ثقافة ابن سلام الواسعة، والمعارف التي امتلكها، وتطرح إشكاليات وقضايا نقدية تتماشى مع العصر الذي عاش فيه. كانت المقدمة بمثابة المدخل لمشروع نقدي متكامل يتناول الشعر العربي في مختلف جوانبه. في مقدمة الكتاب، قال ابن سلام: "ذكرنا العرب وأشعارها، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها، إذ كان يُحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها، فاقصرنا من ذلك على ما لا يحمله عالم، ولا يستغني عن علمه ناظر في أمر العرب، فبدأنا بالشعر".¹⁵

من خلال هذا، يتضح أنّ ابن سلام لم يكن يهدف فقط إلى جمع أشعار العرب القدامى، بل كان هدفه الأساسي هو تنقية تلك الأشعار مما علق بها من شوائب وما أضيف عليها من التكلف، سعيًا للحفاظ على أصالة الشعر العربي القديم وتحقيق فهم أدق لجوهره، ومن ثمّ الإشارة إلى قيمة الشاعر ومكانته بين شعراء عصره، كما أنّ ابن سلام استعرض بعض المقاييس النقدية التي تزامنت مع عصره وقبل أن يبدأ في بناء طبقاته أشار إلى مجموعة من القضايا النقدية، من بينها قضية الانتحال والسرقات. فالكتاب موسوعة نقدية في الأدب العربي نظرًا لشموليته للمعارف والأخبار التي يحتويها، فهو موسوعة نقدية شاملة فقد استطاع ابن سلام البحث في عدد كبير من القضايا وتحليلها والكشف عن حقائق متعلقة بالشعر العربي. وقبل أن يبدأ ابن سلام في الحديث عن موضوع كتابه أشار إلى المنهج الذي اعتمده في تصنيف الشعراء؛ حيث قال: "اقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعرًا، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات، أربعة رهط كل طبقة، متكافئين معتدلين".¹⁶

وفي مقدمة الكتاب، تناول ابن سلام مسألة الشعر المنحول، داعيًا إلى ضرورة تنقية التراث الشعري من التزييف والانتحال. وقد صنّف في كتابه 114 شاعرًا إلى عدة طبقات. تشمل هذه التصنيفات عشر طبقات من شعراء الجاهلية،

13 الأصمعي، فحولة الشعراء، 19، 29.

14 طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (مكة: المكتبة الفيصلية، 2004)، 76.

15 ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء (القاهرة: مطبعة المدني، 2002)، 3.

16 ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 23.

تتألف من أربعين شاعرًا، وعشر طبقات من شعراء الإسلاميين، تضم نفس العدد. كما خصّص طبقة لشعراء المرثي، وتحتوي على أربعة شعراء، وطبقة لشعراء القرى، تضم 22 شاعرًا، وطبقة لشعراء اليهود، تشمل ثمانية شعراء.¹⁷

هذا المنهج يعكس حرص ابن سلام على وضع مقاييس نقدية واضحة لتصنيف الشعراء وفق مستواهم الشعري، وسعيه للحفاظ على نقاء التراث الشعري العربي من أي تزيف أو تضليل.

ومن عنوان الكتاب نلاحظ أنّ كتاب ابن سلام بُني على أساس فكرة الطبقة، حيث قام بالمفاضلة والتدرج بين الشعراء على أساس الفحولة، فقد اعتبر أنّ الشعراء كلهم فحول إلا أنّ فحولتهم تفاوتت من شاعر لآخر.

ومن القضايا التي تناولها ابن سلام في كتابه طبقات الشعراء الشعر المصنوع أو قضية الانتحال التي تعدّ من أكثر القضايا النقدية انتشارًا في عصره، ففي هذا العصر ازدهرت حركة التدين وبدأ علماء العربية في جمع النصوص والأشعار العربية والإسلامية، والتأكد من صحتها، فلاحظ بعض الدارسين أنّ الشعر الجاهلي مصنوع ومنهم ابن سلام الذي له الفضل في الإشارة إلى قضية الانتحال وخطورتها على الشعر الجاهلي وإمكانية ضياعه.¹⁸

2. التطور الدلالي للفحولة:

من بين المصطلحات النقدية البارزة التي نجدها متداولة بقوة في بيئة الشعراء، والتي تعكس وعيًا نقديًا واضحًا، مصطلح "الفحولة" وما يقابله من مصطلحات مثل "الفحول" و"الفحل". ارتبط هذا المصطلح في البداية بالأصمعي الذي اعتمد في تقييمه للشعراء على هذا المفهوم، حيث قسّمهم إلى فئتين: فحلًا وغير فحل، ثمّ تبعه في هذا النهج ابن سلام الذي واصل تصنيف الشعراء بنفس الأسلوب، فُعتمدًا على معايير الفحولة كركيزة أساسية في تمييز الشعراء وتقدير مكانتهم في الأدب العربي.¹⁹

الفحولة لغة:

جاء في المقاييس أنّ الفحل الفاء، والحاء، واللام أصل صحيح يدلّ على الذكورة والقوة، ومن ذلك الفحل من كلّ شيء، وهو الذكر الشجاع والقوي²⁰. وورد في معجم ابن منظور (ت. 1311/711) أنّ الفحل هو الذكر من كلّ حيوان، ويُجمع على (فحول) بالضم أفحل كأفلس، ويجمع على فحول بالكسر وفحولة مثل الجمالة، ومن مجاز الفحل، لقب علقمة بن عبدة الشاعر (ت. 603م)؛ لأنّه تزوّج من أم جندب لما طلقها امرؤ القيس حين غلبته عليه في الشعر. وفحول الشعراء الغالبون بالهجاء من هجاءهم مثل: جرير (ت. 728/110) والفرزدق (ت. 728/110)، وكان يقال لهما: فحلا مضر، وكذلك كلّ من عارض شاعرًا آخر وتفوّق عليه. والفحول: الرواة.²¹

¹⁷ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 3-51.

¹⁸ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 46، 47.

¹⁹ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1، 4.

²⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1979)، 4/478.

²¹ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1994)، 11/518.

الفحولة اصطلاحاً:

تتفق معظم الدلالات المعجمية لمصطلح "الفحولة" على ارتباطه بالاستعمال الطبيعي (البيولوجي)، حيث كان مرتبطاً في البداية بذكر الحيوان كمعنى أولي. ثم انتقل هذا المفهوم إلى مجال الشعر لتصبح "الفحولة" دلالة على القدرة والافتتاد في نظم الشعر، ولتصبح بذلك مقياساً للموازنة والمفاضلة بين الشعراء. فالفحول في مجال الشعر هم أولئك الذين يمتلكون القوة والافتتاد على إنتاج شعر جيد ومتميز.²²

يدور المعنى اللغوي لمصطلح "الفحولة" حول: الذكورة، والقوة، والشجاعة، والتميز. أما في المعنى الاصطلاحي، فهو يشير إلى الشعراء الذين تغلبوا في الهجاء على منافسيهم، مثل جرير والفرزدق، أو الذين عارضوا شعراء آخرين وتفوقوا عليهم، مثل علقمة بن عبدة. يُعد الفحل أعلى مرتبة بين الشعراء وأرفعهم في الفن والشأن. وقد صنّف النقاد العرب القدامى الشعراء إلى أربع طبقات: الفحل، الشاعر الملقق، الشاعر فقط، والشعورور. والشاعر الفحل هو الذي يتفنن في شعره ويجيده، ويُحسن القول في جميع جوانبه. وقد قسّم الأصمعي الشعراء إلى فئتين: فحول وغير فحول. وعند سؤال تلميذه أبي حاتم السجستاني عن معنى الفحل، قدّم الأصمعي تعريفاً للفحل بصفته الشاعر الذي يمتلك القدرة على التميز والتفوق في شعره.²³

وبالرغم من أنّ صفة القوة التي ينطوي عليها مصطلح الفحولة هي القاسم المشترك لدى البعض من النقاد، فإنّ هناك وجهاً نقدياً آخر يعطي للفحولة مقياساً يتعلق بإطار خلقي تحت صفة "التخنث" وهذا يتمثل بقول أبي عبدة (ت. 209 هـ) عندما سمع شعر قطري بن الفجاءة قال: "هذا الشعر إلا ما تعلقون به نفوسكم من أشعار المخنثين."²⁴ ثم بعد ذلك استقرّ مصطلح الفحولة عند الأصمعي في كتابه النقدي (فحولة الشعراء) مصطلحاً نقدياً ينطوي على خصائص، ومميزات فنية كان الشعراء الفحول هم الأقوى فيها، والفحل عنده له مزية على غيره، كميزية الفحل على الحقائق، والحقائق: ما استكمل ثلاث سنوات من الإبل.²⁵

من الشعراء الفحول امرؤ القيس والنابعة الذبياني، وطفيل الغنوي، وعلقمة بن عبدة والحارث بن حلزة وغيرهم، فمعيار الفحل عند الأصمعي هو الكثرة التي ينظم فيها الشاعر قصائده والتي بدورها تكفل له خاصية التفرد بدليل قوله (وفرة الشعر)، وبذلك تكون الفحولة لديه بمثابة رقم وعدد. وهذان الرقم والعدد ينطويان على وجهين: وفرة الأبيات في القصيدة الواحدة، وكثرة الطوال لدى الشاعر، هذا ما يدلُّ عليه قول الأصمعي عندما سُئل عن معقر بن حمار البارقي (ت. 580): "لو أتمّ خمساً أو ستاً لكان فحلاً."²⁶

في حين نجد أنّ ابن سلام الجُمحي يتبنّى مصطلح الفحولة في كتابه "طبقات فحول الشعراء" تحت معيار الجودة

²² الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (بيروت: دار القلم، 1993)، 279.

²³ طامي دغليب، مصطلح الفحولة من خلال كتاب فحولة الشعراء للأصمعي، موقع انترنت (20 يوليو 2024).

²⁴ أبو علي إسماعيل القاضي، الأمالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 1/163.

²⁵ أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، الموشح مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: علي محمد الجواوي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1965)، 6.

²⁶ غازي طليعات، على محك النقد خواطر وتعليقات نقدية وأدبية (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، 2012)، 85/2.

والشهرة معتمداً قول أبي عمرو بن العلاء (ت. 771/154): "أوس بن مضر فحل مضر."²⁷

وقوله هذا يدلُّ على خاصية الشهرة والتي تتمثل أيضاً في قوله: فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً. كما تعني عنده الفحولة كثرة النتاج في عدد القصائد كما في قوله: "وقياسها الكثرة والنتاج"²⁸ ويستمر مصطلح الفحولة مقترناً بمعايير أخرى بعيدة عمّا سبقها من أطروحات النقاد السابقين ومعاييرهم. إذ شهد هذا المصطلح تطوراً ملحوظاً لافتاً عند الملاحظ (ت. 869/255) إذ ربط مصطلح الفحولة بمعايير الصنعة إذ يقول: "ومن الشعراء من يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كزيتاً وزمناً طويلاً... ليصير قائلها فحلاً خنذيلاً وشاعراً مُفْلِطاً."²⁹

3. الشروط التي يجب أن تتوفر في الشاعر ليكون فحلاً

1.1.3. شرط الاقتدار:

الاقتدار أو القوة هو أول شرط رئيس في مفهوم الفحولة؛ حيث يُعتبر الشاعر الفحل هو الذي يمتلك القوة والشجاعة والقدرة على قول الشعر بإتقان. وتعني القوة الشعرية هنا قوة المعاني والألفاظ وجودتها، فالجودة الشعرية دليل على قوة الشعر، والتي تجعل الشاعر متفوقاً على الشاعر المبتدئ، وتتضح قوته في أسلوبه وفي ألفاظه ومعانيه. فالأديب الذي يدرك الحقائق بوضوح، ويؤمن بما يصدق، ويعمل على إيصالها إلى القلوب والعقول، يتميز أسلوبه بقوة وتأثير عاطفي يعكس إحساسه الداخلي. وتتحقق هذه القوة في الأسلوب من خلال قوة الصورة الشعرية والتراكيب البلاغية التي تعزز من تأثير النص وتجعل الشعر متميزاً وحيوياً.³⁰

وتُطلق كلمة الفحول على الذكور دون الإناث، وليس من المستساغ أن يُقال مثلاً: شاعرة فحلة، وإن كانت هذه الصفة تصح في المؤنث المجازي فذلك الوصف مما يعدّ ذمّاً للمرأة؛ لأنه يُشير إلى التشبّه بالرجال في الزي والهيمه. والقوة الشعرية يجب أن تخلو من المصطلحات والألفاظ اللينة والاصطلاحية، كما يعتقد النقاد أنّ الشعر إذا دخل في باب الخير واللين ضعيف، وإذا دخل باب الشر قوي، أي أنّ الشعر اللين ضعيف وبعيد عن الفحولة. فالشاعر ينال درجة تفوّقه وفحولته حسب درجة قوته الشعرية وتماسك ألفاظه ومعانيه. إنّ قوة الألفاظ والمعاني تزيد من قوة الشعر، وقوة أسلوب الشاعر، فالشعر يكتسب درجة فحولته من قوة ألفاظه ومعانيه.³¹

ومعيار الجودة في الشعر مقياس نقدي قامت على أساسه الكثير من المفاضلات والموازنات بين الشعراء، فجودة الشعر نموذج جميل يعبر عن رفعة الشاعر وفحولته. فالأصمعي يضع امرئ القيس في مكانة مرموقة عن غيره من الشعراء ويظهر هذا من خلال قوله: ما أرى في الدنيا لأحد مثل امرئ القيس؛ وذلك لما له من إبداع شعري من جهة وبراعة في

²⁷ غازي طليمان، على محث النقد خواطر وتعليقات نقدية وأدبية، 85/2.

²⁸ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 24.

²⁹ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 9/2.

³⁰ حسين الحاج حسن، النقد الأدبي في آثار أعلامه (بيروت: المؤسسات الجامعية، للدراسات، 1996)، 52.

³¹ مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2002)، 18-20.

التشبيه، ومن جهة أخرى كان السَّباق الأول لأبواب الشعر، وله السبق على الشعراء لما فتح لهم من أبواب الإبداع.³² فضَّل الأصمعي أيضًا النابغة الذبياني قبل أن يتحدث عن امرئ القيس وفضَّله عليه.³³ ولربما جودة شعره التي تتخذ معيارًا لقياس الشاعرية هي ما تسببت في هذا التفضيل الذي خصَّ به النابغة الذبياني من قبل علماء الشعر ونقادهم وعلى رأسهم الأصمعي. وقد اهتمَّ الأصمعي أيضًا بالأغراض الشعرية فنجده يشيد بكعب بن سعد الغنوي (ت. 611م) في مرثيته الشهيرة التي رثى فيها أخاه، فقال أبو حاتم السجستاني: "وسألت الأصمعي عن كعب بن سعد الغنوي قال: ليس من الفحول إلا في مرثيته، فإنه ليس في الدنيا مثلها، قال: وكان يقال له: كعب الأمثال"³⁴ وإعجاب الأصمعي بالمرثية منحها درجة الفحولة، ولا شك أنَّ جودة القصيدة وروعة سبكها هما ما أكسبها هذا الامتياز. فالقوة تُعتبر من أهم المعايير التي يعتمد عليها أيُّ ناقد في دراسته النقدية فهي المقياس الذي يحكم به على الشعر من حيث جودته وريادته، واستحسانه وقبحه، ولا يمكن الحكم على أيِّ شعر أو عمل أدبي دون اللجوء إلى مقاييس الجودة فهي التي تبيِّن مواطن الجودة والريادة في هذا الإبداع، ولكن ابن سلام يربط جودة الشعر بكثرة، أي أنه يفضِّل الكثرة الشعرية، ولكن مع جودتها للحكم على الشعر.

وذكر ابن سلام أنَّ امرئ القيس سبق العرب إلى أشياء ابتدعها، واستحسنها العرب، واتبعه فيها الشعراء، وقيد الأوايد وأجاد في التشبيه، وفصل بين النسب وبين المعنى³⁵. فهو هنا يبرز تقدم امرئ القيس على شعراء الجاهلية وإتباع الشعراء له لجودة شعره واستحسانه.

لقد أولى ابن سلام معيار الجودة اهتمامًا بالغًا، وجعله العامل الأساسي للتفضيل أو التأخير في تصنيفه للطبقات الشعرية، وحتى في تفضيل الشعراء داخل الطبقة الواحدة. فعلى سبيل المثال، قدَّم "علقمة الفحل" إلى الطبقة الرابعة بسبب امتلاكه ثلاث قصائد رائعة تعتبر من الجياد، ولو لم تكن هذه القصائد موجودة، لتراجع إلى مرتبة أدنى. إذ إنَّ علقمة لم يُعرف بشعر جيد آخر سواها، ولو كان لديه المزيد من القصائد الجياد لتَّم تصنيفه في طبقة أعلى.³⁶

2.3. الزمن:

وضع الأصمعي الزمن معيارًا للمفاضلة بين الشعراء، وللرفع من مكانة وقيمة شعراء العصر الجاهلي، الذي يُعدُّ مبعث الشعر. وقد ورد في كتاب فحولة الشعراء أنَّ أبا حاتم سأل الأصمعي فقال: "فجرير والفرزدق والأخطل (ت. 708/90)، فقال: هؤلاء لو كانوا في الجاهلية كان لهم شأن، ولا أقول فيهم شيئاً لأهم إسلاميون."³⁷

فالأصمعي يقرُّ بعظمة هؤلاء الشعراء، لكنَّه لا ينسبهم إلى الفحول ومن الظَّاهر أنَّه يحترم الشعراء الإسلاميين

³² الأصمعي، فحولة الشعراء، 12، 13، 55.

³³ الأصمعي، فحولة الشعراء، 55.

³⁴ الأصمعي، فحولة الشعراء، 27.

³⁵ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 55.

³⁶ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 139.

³⁷ الأصمعي، فحولة الشعراء، 13.

ويقدرهم، فقد كان في أغلب الأحيان لا يصدر أحكاماً فيهم، وهذا يُبين لنا مكانتهم ومنزلتهم الخاصة عنده، بالرغم من ميله للشعراء الجاهليين، يقول الأصمعي: "سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: لو أدرك الأخطل من الجاهلية يوماً واحداً ما قدّمته عليه جاهلياً ولا إسلامياً"³⁸ ونفهم من سياق حديثه أنه معجب بالأخطل فقد فضّله على جميع الجاهليين والإسلاميين لكن بشرط إدراكه للجاهلية ولو بيوم فالزمن هو سبب تنحيه عن الفحول. فالأصمعي هنا يُبين ميله لشعر الجاهلية وشعرائه ويميزهم عن غيرهم.

يعتبر الشاعر الجاهلي شاعرًا فحلاً، وذلك لما امتاز به شعره من فطرة وطبع وجودة العبارات وجزالة الألفاظ ذلك هو المنهج الذي انتهى إليه الشعر الجاهلي يوم نضج في أوزانه وقوافيه، ويوم أصبحت اللغة معبدة تتسع لكلّ المعاني ولكلّ الأفكار، وذلك هو القالب الذي وضعت فيه أمّات القصائد، ووضعت فيه فيما بعد أمّات الأراجيز، فالتقاد لم يميزوا الشعر القديم لقدمه فقط، وإنما لكونه شعرًا فطرياً مطبوعاً له عبارات سهلة وواضحة تصوّر حياتهم البسيطة والبدوية فالمعاني هي التي تأسرهم وتحركهم وتقودهم.³⁹

أما ابن سلام فقام بتقسيم الشعراء الفحول إلى طبقات في عصر الجاهلية وأخرى في الإسلام ووضع في كل طبقة أربعة شعراء متكافئين، ولم يتطرق إلى جميع الشعراء، بل ركّز على الأسماء البارزة والمشهورة، ورتبها ترتيباً تاريخياً متسلسلاً ومع ذلك لم يلتزم كلياً بالتسلسل الزمني؛ ففي الطبقة الثانية من فحول الجاهلية، جمع بين شاعرين من العصر الجاهلي وشاعرين مخضرمين.⁴⁰

3.3. شرط التصرف في الأغراض الشعرية:

ممكننا عدّ أغراض شعرية كثيرة عُرفت في العصر الجاهلي، فظهر الشعر الغنائي، وشعر المديح، وشعر الهجاء وشعر الرثاء وشعر الحكمة، وعلى رأس هذه الأغراض المديح والهجاء.

"قال ذو الرّمة (ت. 735/117) للفردق: ما لي لا ألحق بكم معاشر الفحول؟ فقال له: لتجافيك عن المدح والهجاء، واقتصارك على الرسوم والديار."⁴¹

وتنوّع الأغراض الشعرية إمّا هو دال على تمكّن الشاعر وفحولته. فالأصمعي جعل طفيلًا الغنوي (ت. 610م) فحلاً لبراعته في الوصف، وأدخل كعب بن سعد الغنوي وأعشى باهلة (ت. 610م) في الفحول؛ لأنّ لكل منهما مرثية ليس في الدنيا مثلها. فالشاعر الفحل هو الذي يستطيع قول الشعر في مختلف الأغراض. وعلى الشاعر الفحل أن يكون بارعاً في كتابة الأغراض الشعرية وألا يختصّ بفن شعري دون الآخر، بل عليه أن يكتب في شتى الفنون وهذا ما يميّز شعر الشعراء الفحول.⁴²

38 الأصمعي، فحولة الشعراء، 22.

39 طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 90.

40 ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 68، 91.

41 المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، 207.

42 مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، 29.

ومعيار تعدّد الأغراض الشعرية من المعايير المهمة المعتمدة في الحكم على جودة الشعر وفحولة الشعراء، فقد تطرّق لهذا المعيار ابن سلام الذي اعتمد على هذا المقياس في توزيع الشعراء والمفاضلة بينهم، فتمتّ غرض أو أغراض شعرية قد تكون سبباً في تأهيل الشاعر للفحولة، لكن تلك الأغراض مختلف فيها، وتفضيلها منوط بالذوق الذاتي للتأقّد، فإنّ الغرض الشعري مقياس أساسي في تأهيل الشاعر إلى منزلة الفحولة.⁴³

وإنّ أغلب التّقاد يركزون على تعدّد الأغراض الشعرية، ويجعلون القدرة على القول في أشهرها معياراً؛ لتقدّم الشاعر، وفي ذلك يقول ابن سلام: وقال أصحاب الأعشى: "هو أكثرهم عروصاً وأذهبهم في فنون الشعر وأكثرهم طويلة جيدة وأكثرهم مدحاً وهجاءً وفخرًا ووصفًا، كلّ ذلك عنده. وكان أول من سأل بشعره، ولم يكن له مع ذلك بيت نادر على أفواه الناس كأبيات أصحابه."⁴⁴ فالأعشى كان يُكثر من الأغراض الشعرية، فلذلك يُعدّ من فحول الشعراء، وهو أفضل من الشعراء الذين ليس لهم في تعدد في الأغراض الشعرية، فبكثره الأغراض يقترّب الشاعر من درجة الفحولة وبقوّتها يتأخّر عن هذه المنزلة المميزة في الشعر العربي.

4.3. شرط الرواية:

يعني أنّ الشعراء الفحول هم الذين يروون الشعر، إذ تمكّنهم الرواية من اكتساب المهارة والخبرة في نظم الشعر. ويمكن أن نستشهد في هذا السياق بالخطيئة الذي كان راوية لزهير بن أبي سلمى. فقد أسهمت روايته لشعر زهير في تعزيز معرفته بالشعر، ممّا جعله شاعرًا متمكّنًا وقادرًا على النّظم في مختلف ألوان الشعر دون تردد. كما يمكن أن نستحضر قول رؤبة: "الفحولة هم الرواة"⁴⁵ لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الرواية والفحولة في الشعر.

وأشار ابن رشيقي القيرواني (ت. 1064/456) في كتابه "العمدة" إلى أهمية الرواية كشرط أساسي لدى الشعراء؛ حيث اعتبر أنّ لقب "الفحل" يُطلق على الشاعر الرواية. وقد عزّز ابن رشيقي هذا الرأي باستشهاده بما ذكره الأصمعي بأنّه لا يصير الشاعر فحلًّا في نظم الشعر إلا إذا روى أشعار العرب، وسمع الأخبار، وأدرك المعاني، وجرت في مسامعه الألفاظ⁴⁶ فرواية الشعر كانت الوسيلة الأبرز لنشره وذيوعه، والعرب لم تعرف التدوين إلا بعد عهد من الزمن. ومنذ ظهور الشعر الجاهلي كان له رواة ينقلونه، فقد كان الشاعر يتخذ راويًا يروي شعره أمام الناس أو يقوم هو بنفسه برواية شعره وشعر غيره، فالرواية هي من أنتجت الشعراء. وشرط الرواية من الشروط التي لم يشترطها ابن سلام في كتابه.

5.3. الكم الشعري (الكثرة):

وهو أحد المعايير التي اتخذها الأصمعي في تصنيفه للشعراء، فهو يرى أنّ فحولة الشاعر تكمن في كثرة شعره، فكلّما زاد إنتاجه زادت درجة فحولته الشعرية، وبالتالي الأصمعي لا يعترف بقلة القصائد وقصرها، بل يتّخذ من القصائد الكثيرة والطويلة نموذجًا أمثل للشاعر الفحل "فالشاعر الحق الذي تستحق قصائده الامتحان فيعرف إذا كان فحلًّا أم

43 مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، 29.

44 ابن سلام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء، 65.

45 الجاحظ، البيان والتبيين، 9/2.

46 ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر آدابه وتقده، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية، 2004)، 1/197.

لا، ليس من أكمل عشرين قصيدة فحسب، بل من كانت قصائده طووالاً في الوقت نفسه، أي تستكمله قصائده أو أكثرها طووالاً.⁴⁷

فالأصمعي لا يعترف بقصر القصائد، وإنما ينسب الفحولة لأصحاب القصائد الطوال. فالخويدرة من الشعراء الجاهليين الذين أعجب بهم الأصمعي وأقرّ براعتهم الشعرية إلا أنّ قصر قصائد الخويدرة لم تمكنه من أن يصير فحلاً، ولو قال على منوال قصيدته خمس قصائد لصار مع الفحول.⁴⁸

فالأصمعي يوضّح النّصاب اللازم الذي يرتقي بالشعراء إلى مرتبة الفحولة، فالشاعر قد يجيد كتابة بعض القصائد، ولكنّه لا يصل إلى منزلة الفحولة إلا بعد أن يكون قد أجاد في كتابة عدد منها، ولهذا السبب لم يدرج ضمن قائمة الفحولة. وكذلك أوس بن غلفاء الهجيمي (ت. 596م)، لو كان قال عشرين قصيدة كان لحق بالفحول.⁴⁹ فشعر أوس بن غلفاء الهجيمي كان قليلاً جدّاً؛ ولهذا قال الأصمعي: لو قال عشرين قصيدة لكان فحلاً، فيما حدّد لباقي الشعراء المقلين خمس أو ست قصائد على منوال النموذج الذي ذكره إلا أنه لم يحدد النموذج لأوس.

ويذكر الأصمعي أيضاً ثعلبة بن صُعيّر المازني (ت. 490م) حيث يقول: "لو قال ثعلبة بن صُعيّر المازني مثل قصيدته خمساً كان فحلاً"، وقصيدته هي الرائية المشهورة، ودُكرت في المفضليات.⁵⁰ فالأصمعي قدّر لنا كمّ الشعر الذي ينبغي لثعلبة بن صُعيّر المازني بخمس قصائد محددًا له النموذج، ويشترك ثعلبة بن صُعيّر في هذا مع الخويدرة (ت. 626/5) إذا أعطى لهما نفس النصاب. كما أتى سلامة بن جندل (ت. 599م) الذي قال فيه: "لو زاد شيئاً كان فحلاً."⁵¹ فلم يعدّه هو الآخر من الفحول لقلّة شعره، بالرغم من أنّه دُكر في الأصمعيات وله اختيار يبلغ الأربعين بيتاً، وهنا أشار أيضاً إلى الزيادة في القصائد دون تحديد العدد.

فمعيار الكثرة مرتبط عادة بمعيار الجودة عند الأصمعي، لكن لا يتساوى قليل الشعر مع كثيره، فقد حدّد الأصمعي النّصاب والنموذج الذي يرقى بالشاعر إلى مرتبة الفحولة، وقدر النصاب يختلف من شاعر لآخر، فجودة الشعر إضافة لكثرتة تشكل نموذجاً شعرياً متميّزاً، فالأبيات القليلة بالرغم من جودتها إلا أنّها لا تُؤهل الشاعر ليصير من الفحول. ويُعتبر معيار الكم والكثرة من أهم معايير الفحولة عند ابن سلام، فهو أحد المعايير المعتمدة في المفاضلة بين الشعراء والحكم على جودة شعرهم فقد دفعه ذلك إلى تأخير شعراء في الترتيب بسبب قلة أشعارهم في حين أن تلك "القلة" قد يكون سببها ضياع شعره. يقول ابن سلام: "وهم أربعة رهط فحول الشعراء موضعهم مع الأوائل، وإنما أخلّ بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة."⁵²

47 مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، 29.

48 الأصمعي، فحولة الشعراء، 22.

49 الأصمعي، فحولة الشعراء، 26.

50 الأصمعي، فحولة الشعراء، 23.

51 الأصمعي، فحولة الشعراء، 30.

52 ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 138، 139.

ويذكر ابن سلام الفحول الأربعة الذين تأخروا إلى الطبقة الرابعة وهم: عبيد بن الأبرص (ت. 555م)، وطرفة بن العبد (ت. 569م)، وعلقمة بن عبدة، وعدي بن زيد (ت. 587م). ويعلق على عبيد بن الأبرص بأنه قديم، عظيم الذكر والشهرة، ولكن شعره غير مستقر ومضطرب، ويضيف أنه لا يعرف له سوى قوله: (بحر البسيط)

"أفقر من أهله ملحوب ... فالقُطبيات فالذنوب"

ثم يشير إلى أنه غير متأكد مما يلي هذا البيت من أبيات.⁵³

وخلاصة الفرق بين الأصمعي وابن سلام حول معيار الكم الشعري، نجد أنّ الأصمعي كان متشدداً في اشتراط غزارة الشعر وطوله لاعتبار الشاعر فحلاً، بينما اتّسم منهج ابن سلام بمرونة أكبر، حيث أعاد سبب قلة شعر بعض الشعراء إلى ضياعه بمرور الزمن، مما دفعه لوضعهم في طبقة أدنى بين الفحول، رغم اعترافه بمكانتهم الأدبية.

6.3. الكمال الشعري:

يقصد بالكمال الشعري أن يكون خالياً من العيوب والأخطاء الشعرية واللغوية وأن لا تختل أوزانه وقوافيه، فالشعر الذي تتخلله هذه العيوب والشوائب لا يعدّ شعراً مميّزاً، يقول مصطفى الجوزو: "ومن الكمال الشعري أن يخلو الشعر من عيوب القافية أيضاً، ولا سيما الإقواء فمن يقوٍ يكن دون الفحول رتبة، إلا إذا عرض الإقواء في شعره مرة واحدة، فيغتفر له هذا العيب، مثلما حدث للشاعر المخضرم سحيم بن وثيل ولأُموي جرير وقد أقوى كثير من كبار الشعراء، غير هذين، وأشهرهم النابغة الذبياني".⁵⁴ فالشاعر الفحل هو الذي يتمكن من تأليف شعره ويكون خالياً من العيوب والأخطاء الشعرية فهذه العيوب تسقطه من رتبة الفحولة.⁵⁵ ورغم أنّ الأصمعي وابن سلام لم ينصّا على هذا الشرط صراحة، إلا أنه يندرج ضمناً في معايير الفحولة التي اعتمداها في تصنيف الشعراء.⁵⁶

7.3. معيار المشابهة (التشابه):

المشابهة هي إحدى المعايير التي اعتمد عليها ابن سلام في مفاضلته بين الشعراء، فنلاحظ أنّ ابن سلام يحاول المشابهة بين الشعراء في طبقاتهم المختلفة. كما نجد الأصمعي يكرّر وصف بعض الشعراء بأنّ شعرهم أقرب ما يكون إلى شعر الأقدمين.⁵⁷ وقد وزن ابن سلام بين شعراء الطبقة الأولى في العصر الجاهلي وشعراء الطبقة الأولى في العصر الإسلامي، فجعل الفرزدق نظيراً لامرئ القيس، وجريراً نظيراً للأعشى، والأخطل نظيراً للنابغة. وتستند هذه المقارنات غالباً إلى السمات البارزة أو الصفات المشتركة بين هؤلاء الشعراء؛ فقد يشترك الفرزدق وامرؤ القيس في سمة الفحش في الشعر، وجرير والأعشى في سهولة الشعر، بينما يتفق الأخطل والنابغة في مدح الملوك وجزالة الشعر. وهذا جانب من التشابه الذي يعتمد عليه ابن سلام في تقييمه للشعراء أكثر من مجرد مقارنة تقليدية لمستوى الشعر أو مضمونه. فهو هنا

⁵³ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 138، 139.

⁵⁴ مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، 21.

⁵⁵ المرزباني، الموشح في ما أخذ العلماء على الشعراء، 107.

⁵⁶ الأصمعي، فحولة الشعراء، 12.

⁵⁷ الأصمعي، فحولة الشعراء، 4.

يقوم بالمشابهة بين الطبقات المختلفة، ويحدّد النقاط التي يتشابه فيها الشعراء كالأغراض والسهولة والجزالة وغيرها. والفعولة والمشابهة مقياس للتمييز بين شاعرين من حيث الخلفيّة الاجتماعية والفكرية لهما وفي فترتين زمنيتين مختلفتين.⁵⁸

ويؤكد ابن سلام أيضاً على ضرورة التّخصّص، وفرض الشروط الواجب توفرها في الناقد، كما يبرز أهمية الدّوق والاستعداد الفطري في الإبداع الشعري.⁵⁹ كما أنّه تطرّق إلى ثقافة الشاعر وبيئته التي تُساهم في جودة شعر فذكر أنّ للشّعر صناعة وثقافة، كغيره من العلوم والصناعات يختصّ بها أهل المعرفة. ومثله مثل اللؤلؤ والياقوت، فلا يُمكن معرفتهما إلّا بمعاينة مباشرة من قِبَل الخبير الذي يُجيد تمييزهما.⁶⁰ فيجب على الناقد أن يكون على معرفة بجيد الشيء من رديئه، ويكون سريع الفهم أيضاً فيدرك الشيء ويعلم بحقيقته.

إنّ ابن سلام جعل الشعراء الفحول في طبقات على التوالي فالفعولة تتفاوت بالنسبة له، فختلفت من شاعر إلى آخر وتصنّف إلى درجات، وقد قام ابن سلام بوضع معايير نقدية تقاس على أساسها فحولة الشاعر، فهي تبيّن جودة الشعر وتُصنّف الشاعر في طبقة المناسبة له إمّا مع المتقدمين أو المتأخرين وأهم هذه المعايير هي: الجودة، والكم والكثرة، والمشابهة، وتعدد الأغراض.

خاتمة

تعدّ الفحولة مبدأ أساسياً في التمييز بين الشعراء؛ ومقياساً للمفاضلة بينهم وتصنيفهم إلى مراتب وطبقات، والفعولة بدورها تتطلب مجموعة من الشروط تستوجب حضورها في الشاعر؛ ليصير فحلاً له مكانة عالية بين الشعراء، والوصول إلى مرتبة الفحولة في الشعر ليس أمراً هيئياً، فقد وجب على الشاعر أن يتّصف بجملة من المميزات والصفات التي تجعل إنتاجه الشعري متميزاً، وهذا ما دفع النقاد القدامى إلى وضع الشاعر الفحل في طليعة الشعراء، وبالقراءة المتأنية لمختلف الكتب والمصادر النقدية يُمكن استخلاص الشروط التي ينبغي توفرها في الشعراء الفحول. ويُعدّ معيار الجودة من أهم المعايير التي تبرز براعة الشعر، وتُظهر حسن إبداعه الفني ومقدرته من خلال جزالة الألفاظ وبراعة النظم، مما يُعزّز مكانة الشاعر بين أقرانه.

وتتجلّى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأصمعي وابن سلام الجمحي في معايير الفحولة من خلال رؤيتيهما المتباينتين للشعر والشعراء. فعلى الرغم من اختلاف المنهجية والتحليل، إلا أنّ كلا النّاقدين يتفقان على أنّ الفحولة هي المعيار الرئيس لتقييم الشاعر الفحل، والذي يتميّز بتفوقه على أقرانه من خلال جودة السّبك، وبراعة المعنى، وغزارة الإنتاج الشعري. وكان كلاهما حريصاً على الاعتناء بالشعر القديم، وتقديم رؤية نقدية تركز على ربط الشعر بالجزالة والمتانة، معتبرين أنّ الشعر اللين أو الذي يدخل في باب الخير يفقد قوته. كما تجاهل كل من الأصمعي وابن سلام بعض الشعراء الكبار في عصرهم، والفعولة تكمن عند ابن سلام في النّفن في القول والتنوع في الأغراض.

وأما من حيث أوجه الاختلاف، فقد اعتمد ابن سلام على معيار المشابهة في تقييم الشعراء، فكان يقارن بين شعراء

⁵⁸ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 24.

⁵⁹ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 7.

⁶⁰ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 5.

من طبقات مختلفة، مثل مقارنة الفرزدق بامرئ القيس، مستندًا إلى صفات مشتركة كالفحش في الشعر. وبالمقابل أتبع الأصمعي مقارنة مشابهة؛ حيث كان يصف بعض الشعراء بأنّ شعرهم أقرب ما يكون إلى أسلوب الأقدمين.

ومن جهة أخرى اشترط الأصمعي غزارة الشعر وطوله ليُعتبر الشاعر فحلًا، بينما اتّسم منهج ابن سلام بمرونة أكبر؛ إذ أرجع قلّة شعر بعض الشعراء إلى ضياعه مع الزمن، ممّا دفعه إلى تصنيفهم ضمن طبقة أدنى بين الفحول رغم اعترافه بمكانتهم الأدبية. كما اعتمد الأصمعي الزمن كمعيار للمفاضلة بين الشعراء، مفضّلًا شعراء العصر الجاهلي بوصفه منبع الشعر. ورغم تقديره لشعراء العصر الإسلامي مثل: جرير والفرزدق والأخطل، فإنّه لم يصنّفهم ضمن الفحول مكتفياً بإظهار احترامهم لهم دون إصدار أحكام قاطعة، ممّا يعكس مكانتهم المميزة لديه، رغم ميله إلى تفضيل الشعراء الجاهليين.

وفي المقابل، قسّم ابن سلام الشعراء الفحول إلى طبقات، موجّهاً تركيزه نحو الأسماء البارزة في العصرين الجاهلي والإسلامي، ومعتمدًا ترتيبًا تاريخيًا عامًا دون الالتزام الكامل بالتسلسل الزمني. ومع ذلك ظهرت بعض المآخذ في تصنيفه للشعراء وترتيبهم، إذ لم يتبع منهجًا تحليليًا دقيقًا لكلّ الشعراء.

يُوصي الباحث بمواصلة دراسة مفاهيم الفحولة ومعايير تقييم الشعراء عبر فترات تاريخية متعدّدة، مع التركيز على مقارنة المعايير التي اعتمدها النقاد العرب القدامى بمثلاتها الحديثة، وتحليل تأثير العوامل الاجتماعية والسياسية على تطورها ضمن سياقات ثقافية متنوعة. كما يقترح إجراء دراسات معمّقة حول تأثير القيم الثقافية السائدة على تجلّيات مفهوم الفحولة في شعر النّساء، خاصة فيما يتعلّق باستخدام الشاعرات لأساليب مثل صيغة الجمع، ولغة الستار الثقافي للتعبير عن مواقفهنّ تجاه القيم الإقصائية.

المصادر

- ابن رشيق القيرواني، الحسن. العمدة في محاسن الشعر آدابه وتقدمه. تحقيق. عبد الحميد هندواي. بيروت: المكتبة العصرية، 2004.
- ابن سلام، محمد. طبقات فحول الشعراء. القاهرة: مطبعة المدني، 2002.
- ابن فارس، أحمد. مقاييس اللغة. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن منظور، محمد. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1994.
- أحمد إبراهيم، طه. تاريخ النقد الأدبي عند العرب. مكة: المكتبة الفيصلية، 2004.
- أراز، إسماعيل. "العوامل المانعة من أن يكون الشاعر فحلاً عند الأصمعي: دراسة في إطار فحولة الشعراء". مجلة إسطنبول للدراسات العربية 2/6 (2023)، 281-310.
- أراز، إسماعيل. "من الشاعر الفحل؟ تقييم لمجال المفهوم الإيتيمولوجي والمصطلحي للفحل عند الأصمعي". مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة 63 (2022)، 4-25.
- الأصمعي. عبد الملك. فحولة الشعراء. تحقيق. ش، توري. بيروت: دار الكتاب الجديد، الطبعة 2، 1980.
- بن حدة، حورية. الفحولة بين الأصمعي وابن سلام الجمحي. الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2017.
- بوجرة، سميرة. "إسهام النقد اللغوي القديم في نشأة النقد الأدبي عند العرب". مجلة الباحث 4/17 (2018)، 66-88.
- البوشخي، الشاهد. مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين. بيروت: دار القلم، 1993.
- الجاحظ، عمرو. البيان والتبيين. تحقيق. عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 7، 1998.
- دغليبي، طامي. مصطلح الفحولة من خلال كتاب فحولة الشعراء للأصمعي موقع انترنت. الوصول: 20 يوليو 2024: <https://www.al-jazirah.com/2020/20200320/cm34.htm>
- سيلر، يوسف. "إسهام ابن سلام الجمحي في النقد الأدبي العربي: تحليل خاص حول الطبقات". مجلة الدراسات الإسلامية 1/12 (2022)، 127-155.
- سيلر، يوسف. "الموقف النقدي للأصمعي حول مفهوم الفحل: فحولة الشعراء نموذجاً". مجلة الدراسات التركية للغة والأدب 1/18 (2023)، 529-531.
- طليمات، غازي. على محك النقد خواطر وتعليقات نقدية وأدبية. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة، 2012.
- القالبي، إسماعيل. الأمالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- كرك، أحمد. "مفهوم الفحولة في القرن الثالث الهجري ومكانته في النقد الأدبي العربي". العلوم الإسلامية في القرن الثالث الهجري. تحرير: الأستاذ الدكتور هداية أيدار وآخرون. 511-523. إكساد، الطبعة 1، 2023.
- كولر، إسماعيل. "مفهوم الفحولة في نقد الشعر عند الأصمعي". مجلة كلية الإلهيات أنقرة. 2/52 (2011)، 129-135.
- المرزباني، محمد. الموشح مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر. تحقيق. علي محمد البجاوي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.
- مرنجي، منال-عميريش، منى. الفحولة في النقد العربي: المفهوم والإجراء النقدي. الجزائر: جامعة محمد الصديق بن يحيى، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2020.

Kaynakça | References

- Araz, İsmail. "Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletu'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (2023), 281-310.
- Araz, İsmail. "En Üstün Şair Kimdir? Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022), 4-25.
- Aşmaî, Abdu'l-Melik. *Fuhûletu'ş-Şuarâ*. thk. Ş. Turrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, 2. Basım, 1980.
- B. Hidde, Hûriye. *el-Fahûle beyne el-Asmaî ve İbn Sellâm el-Cumahî*. Cezayir: Kâsdî Merbâh Üniversitesi, Yüksek Lisans, Tezi 2017.
- Bûcera, Semîra. "İshâmu'n-Nağdi'l-Luğaviyyi'l-l-Çadîm fi Neş'eti'n-Nağdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab". *Mecelletu'l-Bâhis* 4/17 (2018), 68-88.
- Bûşihî, eş-Şâhid. *Muştalâhu'n-Nağd el-'Arabî lede'ş-Şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn ve'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Çalem, 1993.
- Câhiz, Amr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Gezek, Ahmet. "Hicri Üçüncü Yüzyılda Fuhûle Kavramı ve Bu Kavramın Arap Edebî Tenkidindeki Yeri". *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*. ed. Prof. Dr. Hidayet AYDAR vd. 511-523. b.y. IKSAD, 1. Basım, 2023.
- Güler, İsmail. "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/ 2 (2011), 129-135.
- İbn Fâris, Ahmed. *Meğâyisü'l-Luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-Hasan. *el-'Umde*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2004.
- İbn Sellâm, Muhammed. *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 2002.
- Çâlî, İsmâ'îl. *el-'Amâlî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- Menal, Merrihi - Munâ, Umeyriş. *el-Fuhûle fi'n-Nağdi'l-'Arabî el-Mefhûm ve'l-İcrâu'n- Nağdî*. Cezayir: Muhammed es-Siddîk b. Yahya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Merzebânî, Muhammed. *el-Muvaşşah: Me'âhazu'l-'Ulemâ 'alâ'ş-Şu'arâ fi 'Uddeti Envâ' min Şinâ'ati'ş-Şi'r*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965.
- Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletu'ş-Şu'arâ' Örneği". *Turkish Studies: Language and Literature* 18/1 (2023), 529-531.
- Seller, Yusuf. "İbn Sellâm El-Cumahî'nin Arap Edebî Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özeline Bir Analiz". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 127-155.
- Çâhâ Ahmed, İbrâhîm. *Târîhu'n-Nağdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*. Mekke: el-Mektebetu'l-Fayşaliyye, 2004.
- Tugayyilîb, Çâmî. "Muştalâhu'l-Fuhûle min Hilâli Kitâbi Fuhûletu'ş-Şuarâ li'l-'Aşmaî". Erişim: 20 Temmuz 2024. <https://www.al-jazirah.com/2020/20200320/cm34.htm>
- Çalaymât, Çazî. *'Alâ Mağakkî'n-Nağd: Havâtır ve Te'likât Nağdiyye ve Edebiyye*. Dimaşk: Dâr Çalâs li'd-Dirâsât ve't-Tercüme, 2012.