



RECEP TAYYIP
ERDOĞAN
ÜNİVERSİTESİ

Rize İlahiyat Dergisi

Rize Theology Journal

SAYI: 28 YIL: 2025
e-ISSN 2980-0331

Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



SAYI: 28

Nisan 2025

ISSUE: 28

April 2025

Yayıncı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapsam

Dini Araştırmalar

Periyot

Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim)
yayınlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı
çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.

Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi
bir ücret ödenmez.

Derginin Eski Adı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayınlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022)

Önceki e-ISSN: 2147-2823

İletişim

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

[A](https://www.facebook.com/rid_rteilahiyat) [f](https://www.instagram.com/rid_rteilahiyat) [X](https://www.twitter.com/rid_rteilahiyat) [rid_rteilahiyat](mailto:rid_rteilahiyat@erdogan.edu.tr) • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

+90 464 214 1120

Publisher

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Scope

Religious Studies

Period

Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal
published biannually (20 April-20 October).

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer
review that has the duty of at least two reviewers.

Identities of reviewers are hidden and not published.

Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.

Authors have the copyright to their work.

Legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of the Rize Theology Journal are covered by
Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the authors whose articles are published
in the journal.

Previous Title

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University

Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022)

Former e-ISSN: 2147-2823

Contact

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr • [rid_rteilahiyat](mailto:rid_rteilahiyat@erdogan.edu.tr) [A](https://www.facebook.com/rid_rteilahiyat) [f](https://www.instagram.com/rid_rteilahiyat) [X](https://www.twitter.com/rid_rteilahiyat)

+90 464 214 1120

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmet.demir@erdogan.edu.tr

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Editör | Editor

Prof. Dr. Süleyman TURAN

<https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Yardımcı Editörler | Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

<https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Sekreteryası | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN KARAOSMAN

<https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

<https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Dr. Mustafa TURAN

<https://orcid.org/0000-0002-1792-5494>

The Ministry of Education, Samsun, Türkiye

mustafaturan7@gmail.com

Öğr. Gör. Barış TÜZÜNER

<https://orcid.org/0000-0001-8167-3204>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

baris.tuzuner@erdogan.edu.tr

Öğr. Gör. Nevzat TORUN

<https://orcid.org/0000-0003-3348-995X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

nevezat.torun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

<https://orcid.org/0000-0002-0675-6154>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Arş. Gör. Dr. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN
ID <https://orcid.org/0000-0002-9952-0414>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER
ID <https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN
ID <https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Emine BATTAL
ID <https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emine.battal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE
ID <https://orcid.org/0000-0002-4535-4043>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Şeyma TURAN
ID <https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Zehra Betül DİNDAROĞLU
ID <https://orcid.org/0000-0003-1091-3164>
Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hanefi SULUOĞLU
ID <https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mhaneft.suluoglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ
ID <https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ
ID <https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ
ID <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN
ID <https://orcid.org/0000-0002-2681-0584>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ
ID <https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Yazım Editörleri | Redactors

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN DEREÇİ
ID <https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN
ID <https://orcid.org/0000-0001-5850-0452>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL
ID <https://orcid.org/0000-0002-6698-786X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.uyisal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI
ID <https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ
ID <https://orcid.org/0000-0002-5929-685X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN
ID <https://orcid.org/0000-0002-4137-2690>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sibel.dincaslan@erdogan.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Doç. Dr. Abbas PANAHI

 <https://orcid.org/0000-0002-9114-3351>

University of Guilan, İran

panahi76@yahoo.com

Yrd. Doç. Dr. Aitmammat KARIYEV

 <https://orcid.org/0000-0001-8976-3685>

Turkish Manas University, Kırgızistan

kaytmamat@gmail.com

Prof. Dr. Dina ŠIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

 <https://orcid.org/0009-0000-3677-5746>

University of Sarajevo, Bosna Hersek

dinanadarevics@hotmail.com

Doç. Dr. Gabriel RABO

 <https://orcid.org/0009-0003-0150-6361>

Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Almanya

gabrielrabo@hotmail.com

Prof. Dr. Giovanni CASADIO

 <https://orcid.org/0009-0002-5410-1459>

Salerno University, İtalya

gcasadio@unisa.it

Doç. Dr. Jolaman BULAN

 <https://orcid.org/0000-0003-4595-1830>

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakistan

jolamanbulan@gmail.com

Dr. Josep SUÑÉ ARCE

 <https://orcid.org/0000-0002-5741-4402>

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, İspanya

josep.sune@cchs.csic.es

Prof. Dr. Kemal POLAT

 <https://orcid.org/0000-0002-9259-8016>

Manas University, Kırgızistan

kemal.polat@manas.edu.kg

Dr. Nurgül ÇELEBİ

 <https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>

Eötvös Loránd University, Macaristan

nurgul.clb@gmail.com

Prof. Dr. Pietro MANDER

 <https://orcid.org/0009-0003-3637-2420>

Università Degli Studi Di Napoli, İtalya

pietro_mander@libero.it

Doç. Dr. Sayfulla BAZARKULOV

 <https://orcid.org/0000-0003-3902-9938>

Osh State University, Kırgızistan

sbazarkulov@mail.ru

Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU

 <https://orcid.org/0000-0002-7385-9188>

Kilis 7 Aralık University, Kilis, Türkiye

abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Ahmet ÇAKMAK

 <https://orcid.org/0000-0002-4351-156X>

Kocaeli University, Kocaeli, Türkiye

ahmetckmk86@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN

 <https://orcid.org/0000-0001-5319-058X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye

ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

 <https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

 <https://orcid.org/0000-0002-2421-5300>

Ege University, İzmir, Türkiye

bekirzakir@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN

 <https://orcid.org/0000-0001-6184-7393>

Trabzon University, Trabzon, Türkiye

betulbaslisaylan@gmail.com

Doç. Dr. Enes BÜYÜK

 <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Samsun University, Samsun, Türkiye

enesby_55@outlook.com

Doç.Dr. Erol SUNGUR

 <https://orcid.org/0000-0002-7311-3415>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye

erol.sungur@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ

 <https://orcid.org/0000-0002-1295-9281>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye

fatih.gumus@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ

 <https://orcid.org/0000-0002-3040-1249>

Dokuz Eylül University, İzmir, Türkiye

fatih.toktas@deu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil ARSLAN

 <https://orcid.org/0000-0002-0196-2020>

Artvin Çoruh University, Artvin, Türkiye

halil.arslan@artvin.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

<https://orcid.org/0000-0002-5932-1314>

Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye

hasan.atsiz@omu.edu.tr

Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

<https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL

<https://orcid.org/0000-0003-0297-3765>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye

muhammet.vural@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0002-5428-792X>

Tokat Gaziosmanpaşa University, Tokat, Türkiye

muharrem.yilmaz@gop.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa IRMAK

<https://orcid.org/0000-0002-3884-3252>

Samsun University, Samsun, Türkiye

mustafa.irmak@samsun.edu.tr

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR

<https://orcid.org/0000-0001-7656-5348>

Ordu University, Ordu, Türkiye

sevketpekdemir@odu.edu.tr

Prof. Dr. Şevket TOPAL

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

sevket.topal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. İlyas UÇAR

<https://orcid.org/0000-0002-7125-8995>

Amasya University, Amasya, Türkiye

ilyasucar@gmail.com

Prof. Dr. Latif TOKAT

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye

latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye

muammer.iskenderoglu@ibu.edu.tr

Doç. Dr. Muhammet YEŞİLYURT

<https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>

İzmir Katip Çelebi University, İzmir, Türkiye

25yesilyurt@gmail.com

Dr. Murat ÇİNİCİ

<https://orcid.org/0000-0001-6736-0762>

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye

mmurat234@hotmail.com

Doç. Dr. Sait KAR

<https://orcid.org/0000-0002-0001-4184>

Ordu University, Ordu, Türkiye

saitkar@odu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN

<https://orcid.org/0000-0001-5614-9822>

Ordu University, Ordu, Türkiye

s_karahuseyin@outlook.com

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>

Hitit University, Çorum, Türkiye

yakupcostu@hitit.edu.tr

Dr. Öğr.Üyesi Ali TEKKOYUN

<https://orcid.org/0000-0001-7073-8105>

Dokuz Eylül University, İzmir, Türkiye

ali.tekkoyun@deu.edu.tr



Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.





İçindekiler

Sayı: 28 - Nisan 2025

Table of Contents

Issue: 28 - April 2025

Araştırma Makaleleri | Research Articles

1-15

Yaşar Emrah KOŞDAŞ - Nebi GÜMÜŞ

The Relationship Between Military Organization and Economic Structure in the Umayyad State in al-Andalus | *Endülü's Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ile Ekonomik Yapı Arasındaki İlişki*

<https://doi.org/10.32950/rid.1610314>

17-32

Neslihan ER

Fransa'da Müslüman Toplulukların Çeşitliliği ve Entegrasyon Süreçleri Üzerine Bir İnceleme | *An Analysis of the Diversity and Integration Processes of Muslim Communities in France*

<https://doi.org/10.32950/rid.1598884>

33-46

Ümit ERKAN

19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinin Kızılbaşlıkla Mücadele Argümanı: Tashih-i İtikad | *The Argument of the 19th-Century Ottoman Bureaucracy in Combating Kizilbashism: The Correction of Faith*

<https://doi.org/10.32950/rid.1596085>

47-64

Mehmet Ozan AHNAS

İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi | *Conceptual Framework of Islamic/Muslim Masculinity and Bibliographic Content Analysis of Related Literature*

<https://doi.org/10.32950/rid.1597341>

65-80

Fatmanur KESKİN KARAOSMAN -İlyas YILDIRIM

Mehir Konusu Özelinde Hanefî Fırû Literatürünün Gelişimi | *The Development of Hanafî Furu Literature Specific to the Issue of Mahr*

<https://doi.org/10.32950/rid.1610140>

81-96

Rıfat Resul SEVİNÇ

Dîvân-ı Lügati't-Türk'te Türkçe ve Arapça Arasında Mukayese Edilen Unsurlarda Benzer ve Farklı Yönlerin Değerlendirilmesi | *Evaluation of Similar and Different Aspects in the Comparative Elements Between Turkish and Arabic in Dîvân-ı Lügati't-Türk*

<https://doi.org/10.32950/rid.1604422>

- 97-112** Abdulkadir KİŞMİR
İbn Mâlik'in Şerhu't-Teshîl'inde İbn Uşfûr'a Yönelik Eleştirileri / *Ibn Mâlik's Criticisms of Ibn 'Uşfûr in Sharḥ at-Tashîl*
<https://doi.org/10.32950/rid.1589349>
- 113-138** Mustafa CAN
Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesindeki Kıraat Yazmalarına Dair Bir Değerlendirme / *A Review of the Qiraat Manuscripts in the Bursa Inebey Manuscript Library*
<https://doi.org/10.32950/rid.1601151>
- 139-153** Mustafa Sait KAPLAN
Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürünün Erken Dönem Tefsir Literatüründen Ayrışmasının Bir Örneği Olarak Bedenî İbadetler / *Physical Worship as an Example of the Divergence of the Literature of Ahkām al-Qur'ân from the Early Tafsir Literature*
<https://doi.org/10.32950/rid.1587159>
- 155-169** Üveys ATEŞ
Hanefî Fıkhdında ve Usûlünde Sözü'n Mûcebi-Muhtemeli Ayrımı / *The Distinction Between the Necessary (mujab) and Probable (muhtamal) Meaning of Words in Hanafî Fiqh and Usul*
<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>
- 171-184** Abdullah ÖNDER
İyâs b. Muâviye ve Fıkıh Tarihindeki Yeri / *Iyâs b. Muâwiya And His Place in The History of Fiqh*
<https://doi.org/10.32950/rid.1608468>
- 185-199** Veli TATAR
Hadisler Hakkında Kullanılan 'Sâbit Değildir' İfadesinin İstilahî Durumu / *The Status of Authenticity Implied by the Expression "Not Fixed" Used About Ḥadīths*
<https://doi.org/10.32950/rid.1601209>
- 201-215** Nisa Nur ÇARDAKLI - Salih Sabri YAVUZ
Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu / *Indian Thought and Islamic Sufism in Search of Truth*
<https://doi.org/10.32950/rid.1496803>
- 217-227** Mevlüde KÖROĞLU YETKİN
Denizin Japon Halk İnançlarına Etkisi: Maitreya'nın Gemisi Örneği / *The Effect of The Sea on Japanese Folk Beliefs: The Example of Maitreya's Ship*
<https://doi.org/10.32950/rid.1490140>
- 229-246** Recep UÇAR - Tuba KURT
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Becerileri ile Gelecek Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi / *Examining the Relationship Between Life Skills and Future Concerns of Faculty of Theology Students*
<https://doi.org/10.32950/rid.1595751>
- 247-262** Yasemin ÖZBEK ÇALOĞLU-Semra ÇİNEMRE
DKAB Dersinin Fen Lisesi Öğrencilerinin Gözünden Değerlendirilmesi - Nitel Bir Araştırma / *Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course from the Perspective of Science High School Students - A Qualitative Research*
<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

- 263-278** Burak ÖZTÜRK - Osman TAŞKIN
Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Vaizlerin Sorun ve Beklentileri (Trabzon İli Örneği) | Problems and Expectations of Preachers in the Context of Nonformal Religious Education (Trabzon Province Example)
<https://doi.org/10.32950/rid.1507829>
- 279-294** Osman ÜLKER
Din Sosyolojisinde Güncel Yaklaşımlar: Son On Yılda Avrupa ve Amerika'da Din Sosyolojisi Alanında Yapılan Çalışmaların Analizi | Contemporary Approaches in the Sociology of Religion: An Analysis of Sociological Studies on Religion Conducted in Europe and America in the Last Decade
<https://doi.org/10.32950/rid.1501802>
- 295-312** Nuh Mustafa BEĞENMEZ - Orhan Kemâl TAVUKÇUOĞLU
Kaygulu Halil Efendi'nin Hâdi'l-uşşâk Adlı Eserinde Muhammediye Etkisi | The Muhammediye Influence in Kaygulu Halil Efendi's Work Hâdi'l-uşşâk
<https://doi.org/10.32950/rid.1609150>
- 313-327** Madinabonu MOIDINOVA
Nakşbendî Şeyhlerinin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları | Naqshbandî Sheikhs Kalimât Al-Qudsiyya Commentary
<https://doi.org/10.32950/rid.1603353>
- 329-341** Muhammed Nur KAPLAN –Ahmad ALSHAMAM
The Tribe and the Sufi Orders: Structural Resemblances and Distinctions | Kabile ve Tasavvuf Tarikatı: Yapıların Benzerlik ve Farklılıkları
<https://doi.org/10.32950/rid.1586667>
- 343-358** Ali BİRİNCİ - Şerife ERİCEK MARAŞLIOĞLU
The Mediating Role of Attitudes Towards Psychology of Religion Course in the Relationship Between Theology Students' Levels of Religious Attitude and Finding Meaning in Life İlahiyat | Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayatta Anlam Bulma Düzeyleri Arasındaki İlişkide Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutumların Aracı Rolü
<https://doi.org/10.32950/rid.1589886>

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

- 361-365** Beyza Nur KARADENİZ
Psychology and Islam, Ali Ayten-Amjad M. Hussain (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 144 sayfa, 9789755485119 | Psychology and Islam, Ali Ayten- Amjad M. Hussain (Istanbul: Marmara University Theology Faculty Waqf Press, 2020), 144 pages, 9789755485119
<https://doi.org/10.32950/rid.1589422>
- 367-372** Halil İbrahim GÖRGÜN
Tefsirde Yorum ve Öznellik, Şeyma Altay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 sayfa, 9786254281242 | Interpretation and Subjectivity in Tafsir, Seyma Altay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 pages, 9786254281242
<https://doi.org/10.32950/rid.1601147>



Editörden...

Değerli okurlarımız;

Rize İlahiyat Dergisi'nin 28. sayısıyla sizlerle yeniden buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Farklı disiplinlerden özgün ve nitelikli akademik çalışmaları bir araya getirmeye özen gösteren dergimiz, bu sayıda da zengin bir içerikle karşınızda. Gerek ulusal gerekse uluslararası akademik camiaya katkı sunma gayesiyle hazırlanan bu sayıda, İslami ilimlerin farklı alanlarına dair derinlemesine analizler, güncel yaklaşımlar ve disiplinlerarası perspektifler sunan makalelere yer verilmiştir.

Her biri titizlikle yürütülen değerlendirme süreçlerinden geçen bu çalışmaların, alanlarındaki boşlukları doldurmasını ve yeni araştırmalara ilham vermesini diliyoruz. Hakemlik sürecinde görev alan akademisyenlere ve emeği geçen yazarlarımıza bu vesileyle teşekkür ederiz. Bilimsel yayıncılığın temel taşı olan etik ilkelere bağlı kalarak sürdürdüğümüz bu süreç, dergimizin güvenilirliğini ve akademik kalitesini güçlendirmeye devam etmektedir.

Rize İlahiyat Dergisi olarak her sayıda daha nitelikli ve kapsamlı içerikler sunma gayesiyle yolumuza devam ediyor; siz değerli araştırmacılarımızdan Türkçe ve yabancı dillerde kaleme aldığınız bilimsel makalelerinizi bekliyoruz. İslami ilimlerin gelişimine katkı sağlayacak her türlü akademik çalışmaya kapımızın açık olduğunu bir kez daha hatırlatır; yeni sayılarda tekrar buluşmayı temenni ederiz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

From the Editor...

Dear readers;

We are delighted to meet you once again with the 28th issue of Rize Theology Journal. Our journal, which strives to bring together original and high-quality academic studies from various disciplines, presents a rich and diverse content in this issue as well. Prepared with the aim of contributing to both national and international academic communities, this issue includes in-depth analyses, contemporary approaches, and interdisciplinary perspectives on various fields of Islamic studies.

Each of these studies has undergone a meticulous peer-review process, and we hope they will fill gaps in their respective fields and inspire new research. We would like to extend our sincere thanks to the authors for their valuable contributions and to the reviewers for their careful evaluations. By adhering to fundamental ethical principles of scholarly publishing, we continue to enhance the credibility and academic quality of our journal.

As Rize Theology Journal, we remain committed to offering increasingly qualified and comprehensive content in each new issue. We warmly welcome your academic articles written in Turkish or foreign languages that contribute to the development of Islamic sciences. We look forward to meeting again in future issues.

See you in our next issue...

Prof.Dr. Süleyman TURAN

Editör / Editor

20 Nisan / April 2025

The Relationship Between Military Organization and Economic Structure in the Umayyad State in al-Andalus

Yaşar Emrah KOŞDAŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>

Res. Asst. Dr. | Corresponding Author | yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j163>

Islamic History and Arts | Rize, Türkiye

Nebi GÜMÜŞ |  <https://orcid.org/0000-0001-9913-783X>

Prof. Dr. | Author | nebi.gumus@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j163>

Islamic History and Arts | Rize, Türkiye

Abstract

This study examines the relationship between the military organization and the economic structure in the Umayyad State in al-Andalus, analyzing the impact of the military establishment on the state's economic prosperity and wealth. In the medieval Islamic world, military power played a critical role in the collection, protection and sustainability of economic resources, serving as a determinant factor in preserving the political stability of states. Within this context, the primary aim of the study is to comprehensively analyze the relationship between the military organization and the economic structure across the various historical phases of the Umayyad State in al-Andalus, spanning from the period of the Great Fitna to the caliphal era and the post-“Amirid decline. The present study employs an analytical approach to historical data to compare the economic conditions during periods of strong and weak military organizations. During the period known as the Great Fitna, the occurrence of uprisings led to a weakening of central authority. This, in turn, had an adverse effect on military organization. The subsequent challenges, including declining tax revenues and the closure of trade routes, were not effectively addressed by the central administration, which lacked sufficient military might to do so. This sequence of events contributed to a marked economic decline, leading the state to the threshold of a substantial crisis. Conversely, during the caliphal era, the robust military forces established by ‘Abd al-Rahmān III and his son al-Hakam II effectively suppressed rebellions, safeguarded trade routes and promoted agricultural production. Notably, the disciplined central army established under ‘Abd al-Rahmān III ensured the regular collection of taxes, significantly enriching the state treasury. The collection of taxes from newly conquered territories, in conjunction with the strengthening of commercial activities, directly contributed to an economic boom. The period also saw significant advancements in naval strength and the strategic development of port cities, enhancing the influence of Qurṭuba on Mediterranean trade routes and fostering commercial relations with the Maghreb and Europe. At the same time, in the Umayyad State of al-Andalus, agricultural production was safeguarded through the construction of fortified structures known as hisn, alongside the development of irrigation systems, thereby ensuring the security of trade-related agricultural activities. During the “Amirid era, the military reforms initiated under the leadership of al-Mansūr initially did not adversely affect the functioning of the army. However, the abolition of the military-based iqta system eventually weakened the military structure. Although the augmentation of the military with new groups provided short-term success, prolonged civil wars significantly undermined the army's strength, disrupting economic stability and accelerating the state's collapse. The findings of this study underscore the indispensable role of a well-functioning military organization in ensuring economic stability, as a strong military establishment facilitates the regular collection of tax revenues, safeguards trade routes and fosters economic prosperity. Conversely, periods of military weakness are marked by deepening economic crises, whereas periods of military strength witness peak economic affluence. Consequently, it can be concluded that the economic stability and prosperity of the Umayyad State in al-Andalus were inextricably linked to the strength of its military organization.

Keywords

Islamic History, Umayyad State in al-Andalus, Military Organization, Economic Prosperity, Tax Revenues, Trade Activities.

Citation

Koşdaş, Yaşar Emrah- Gümüş, Nebi. “The Relationship Between Military Organization and Economic Structure in the Umayyad State in al-Andalus”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 1-15.

<https://doi.org/10.32950/rid.1610314>

Publication Information

Type

Research Article

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 30.12.2024

Date of Acceptance: 19.03.2025

Date of Publication: 20.04.2025

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. This study is derived from the doctoral dissertation entitled “The Military Organization in the Umayyad State of al-Andalus and Its Impacts on Political and Economic Life”.

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes – iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Auth. Contribution Rates

Corresponding author (YEK) %60 , author (NG) %40.

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.



Abstracting and Indexes



Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ile Ekonomik Yapı Arasındaki İlişki

Yaşar Emrah KOŞDAŞ | <https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>

Arş. Gör. Dr. | Sorumlu Yazar | yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j163](https://ror.org/0468j163)

İslam Tarihi ve Sanatları | Rize, Türkiye

Nebi GÜMÜŞ | <https://orcid.org/0000-0001-9913-783X>

Prof. Dr. | Yazar | nebi.gumus@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j163](https://ror.org/0468j163)

İslam Tarihi ve Sanatları | Rize, Türkiye

Öz

Bu araştırma, Endülüs Emevî Devleti'nde askerî teşkilat ile ekonomik yapı arasındaki bağıntıyı ele almakta, askerî teşkilatın devletin ekonomik refahı ve iktisadî zenginlik üzerindeki etkilerini incelemektedir. Orta Çağ İslam dünyasında askerî gücün, ekonomik kaynakların toplanması, korunması ve sürdürülebilirliği üzerindeki kritik rolü, devletlerin siyasî istikrarını koruma açısından belirleyicidir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, Endülüs Emevî Devleti'nin büyük fitne döneminden başlayarak hilâfet dönemine ve Âmirler dönemi sonrası çöküş sürecine kadar uzanan farklı tarihsel evrelerinde, askerî teşkilat ile ekonomik yapı arasındaki ilişkiyi kapsamlı bir şekilde incelemektir. Çalışmada tarihî veriler, analitik bir yaklaşımla ele alınmış; askerî teşkilatın güçlü ve zayıf olduğu dönemler arasındaki ekonomik farklar karşılaştırılmıştır. Büyük fitne döneminde meydana gelen isyanlar, merkezi otoritenin zayıflamasına ve bu durumun askerî teşkilatı da olumsuz etkilemesine yol açmıştır. İsyanların ardından vergi gelirlerinin azalması ve ticaret yollarının kapanması gibi sorunlarla karşılaşan merkezi yönetim, yeterli askerî güce sahip olmadığı için bu sorunları çözmekte başarısız olmuştur. Bu zayıflık, ekonomik çöküşü hızlandırmış ve devleti derin bir krizin eşiğine getirmiştir. Bunun karşısında, hilâfet döneminde III. Abdurrahman ve oğlu II. Hakem'in kurduğu güçlü ordular ile isyanlar bastırılmış, ticaret yollarının güvenliği sağlanmış ve tarımsal üretim teşvik edilmiştir. Özellikle III. Abdurrahman döneminde kurulan disiplinli merkezî ordu, vergilerin düzenli toplanmasını güvence altına almış ve devlet hazinesi büyük ölçüde zenginleşmiştir. Fethedilen bölgelerden alınan vergiler ve güçlenen ticarî faaliyetler, ekonomik refahın yükselmesine doğrudan katkı sağlamıştır. Zamanla donanmanın güçlendirilmesi ve liman şehirlerinin stratejik olarak yapılandırılması, Akdeniz ticaret yollarında Kurtuba yönetiminin etkisini artırmış, Mağrib ve dönemin Avrupa'sıyla olan ticarî ilişkilerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda Endülüs Emevî Devleti'nde ziraî üretimin güvenliği için sulama sistemleriyle birlikte, hisn adı verilen tahkimatlar inşa edilmiş ve ticarete konu olan tarımsal faaliyetler emniyet altına alınmıştır. Alınan önlemler, üretim kapasitesini artırarak ekonomik büyümeye katkı sağlamıştır. Âmirler dönemine gelindiğinde, Ebû Âmir el-Mansûr'un liderliğinde askerî teşkilatta gerçekleştirilen reformlar, başlangıçta ordunun işleyişini olumsuz etkilememiştir. Ancak bu reformlardan biri olan askerî temelli iktâ sisteminin kaldırılması, ilerleyen dönemlerde askerî yapının zayıflamasına neden olmuştur. Bu dönemde, askerî teşkilatın yeni gruplarla takviye edilmesi kısa vadede bazı başarılar sağlamış olsa da uzun süren iç savaşlar ordunun gücünü önemli ölçüde kırmıştır. Bu durum, ekonomik istikrarın bozulmasına yol açarak devletin çöküş sürecini hızlandırmıştır. Çalışmanın bulguları, düzenli işleyen bir askerî teşkilatın ekonomik istikrarın sağlanması açısından mutlak bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Güçlü askerî teşkilatın vergi gelirlerin düzenli toplanması, ticaret yollarının güvence altına alınması ve ekonomik refahın artması gibi hususları sağladığı görülmektedir. Endülüs Emevî Devleti'nin askerî gücünün zayıfladığı dönemlerde ekonomik krizlerin derinleştiği; güçlü olduğu dönemlerde ise ekonomik refahın en yüksek düzeye ulaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Endülüs Emevî Devleti, Askerî Teşkilat, Ekonomik Refah, Vergi Gelirleri, Ticarî Faaliyetler.

Atıf

Koşdaş, Yaşar Emrah- Gümüş, Nebi. "Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ile Ekonomik Yapı Arasındaki İlişki". Rize İlahiyat Dergisi 28 (Nisan 2024), 1-15.

<https://doi.org/10.32950/rid.1610314>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 30.12.2024

Kabul Tarihi: 19.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. "Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ve Siyasî-İktisadî Hayata Etkileri" isimli Doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (YEK) %60, yazar (NG) %40.

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.



Dizinlenme Bilgisi



Introduction

The Umayyad State of al-Andalus, with its military organization structured under strong leadership and centralized authority, played a crucial role in ensuring security and maintaining economic stability. The efficient functioning of the military organization supported key elements of the financial structure, such as the security of trade routes, the protection of agricultural production and the continuity of tax revenues. Conversely, weaknesses within the organization led directly to economic crises and social unrest.

The primary objective of this research is to examine the relationship between the military organization and the economic structure of the Umayyad State of al-Andalus within the framework of tax revenues and commercial activities. The study will focus on comparing the periods of strength under ‘Abd al-Raḥmān III and al-Hakam II with the periods of decline following the Fitna and the post-‘Āmirid era. The objective is to reveal the connection between the military structure and the economy in this context.

Existing literature on the economic and military structures of the Umayyad State of al-Andalus often addresses these two elements independently, neglecting to delve deeply into their interactions and interconnections. Notable works such as *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* by Mehmet Özdemir, *Endülüs Siyasi Tarihi* by Nizamettin Parlak and *Endülüs Emevî Devleti’nin İdarî Yapısı* by Orhan Küskü offer valuable insights into the economic system of the Umayyad State. However, these studies do not specifically explore the impact of military organization on economic prosperity. This lacuna in the extant literature underscores the necessity for original research in this area.

The primary research problem of this study revolves around understanding how the functioning of the military organization impacts the economic structure. The study employs a qualitative research methodology, utilizing data collected through an extensive literature review. To obtain the necessary data for the research, historical sources were first determined and then analyzed. The collected data was then categorized, dividing the periods into phases of strong and weak military organization. During these phases, the study examines the relationship between the amount of taxes collected by the state, construction and infrastructure activities and the intensity of military campaigns.

The primary indicators that offer the most concrete insights into the economic structure, namely tax revenues and commercial activities, constitute the main focus of this study. A thorough review of historical sources reveals that systematic and chronological data concerning these two indicators in the Umayyad State of al-Andalus commences primarily with the caliphate period, particularly under the rule of the first caliph, ‘Abd al-Raḥmān III. In contrast, the preceding emirate period is characterized by a paucity of such data. Systematic records for the emirate period are available only for the reign of Amīr ‘Abdallāh, when the military organization was at its weakest and these records pertain solely to the amount of taxes collected.

Consequently, the present study is predominantly constrained to the caliphate period, thereby facilitating a more comprehensive evaluation of the available data and the presentation of concrete indicators for the era. However, despite being outside the caliphate period, the systematic economic data available for the reign of Amīr ‘Abdallāh, when the military organization was at its weakest, necessitated the inclusion of this period in the analysis. This methodological decision was made to facilitate a more comprehensive evaluation of the relationship between economic prosperity and military organization within the broader framework of the available historical data.

1. The Relationship Between Military Organization and Economy in the Umayyad State of al-Andalus in the Context of Tax Revenues

In the Umayyad State of al-Andalus, taxation constituted a critical element of economic prosperity, serving to replenish the state treasury and facilitate the payment of soldiers’ salaries, in addition to addressing the other needs of the military. This approach to taxation enabled the state to effectively suppress potential threats, thereby ensuring its stability and order. The fair and equitable collection of taxes, without oppressing the people, was regarded as a paramount responsibility of the head of state.¹ Another key aspect of the financial structures was the allocation of revenues. In the Umayyad State of al-Andalus, revenues derived from the aforementioned sources were primarily allocated to military expenses, followed by construction activities, while the remaining portion was transferred to the treasury as a reserve fund.² Military expenditures encompassed

¹ Abū al-Hasan ‘Ali ibn Bassam al-Shentarinī, *al-Zahira fī meḥāsini al-ḥira*, Critical ed. Ihsan Abbas (Beirut: Dār al-sekāfa, 1978), 1/120.

² Ibn al-Khatīb, *A’māl al-a’lām fī men būyi’a kable al-ihlām min mulūki al-Islām*, Critical ed. L. P. Lévi-Provençal (Beirut: Dār al-Meksūf, 1956), 38; *Zikru bilād al-Andalus*, Critical ed. Luis Molina (Madrid: 198), 163; Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Izārī al-Marrakushi, *Bayān al-Mughrib* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyya, 1985), 2/231.

initiatives aimed at safeguarding the state's security, fortifying its borders and constructing fortifications, roads, bridges and other infrastructure projects. The reserve fund, which was accumulated in the treasury, was intended to ensure the state's financial stability during periods of economic crises or under unforeseen circumstances.

The collection of taxes in al-Andalus was carried out through tax officials, who were typically the eldest individuals within the community, the commanders of local military units, centrally appointed amil, governors or tribal leaders granted *iqta*. In major regions of al-Andalus, taxes such as *kharāj* and *jizya* were levied on the local Christian population, primarily derived from the agricultural produce of their lands.³ In instances where taxes were collected by a regional commander, one-third of the collected taxes was allocated to the soldiers stationed in the area, while the remaining two-thirds were remitted to the central authority.⁴ During certain periods, *qāḍīs* (judges), *hisbe officials* and *shurṭa* also participated in tax collection activities.⁵

The Umayyad State of al-Andalus derived its primary revenue from two sources: taxes and commercial activities. The state implemented various measures to encourage domestic production and enhance the export of agricultural goods. To ensure the safe storage and subsequent export of agricultural products, strategic military structures were constructed. Merchants from France and Eastern Europe played an active role in trade within markets of al-Andalus. These commercial activities stimulated market dynamics and increased state revenues through taxes collected from these merchants.

The collection of taxes, which constitutes a fundamental pillar of economic prosperity and the secure continuation of commercial activities are contingent upon the efficient and well-organized functioning of the military structure. The existence of a robust and deterrent military force has been instrumental in ensuring the uninterrupted collection of taxes. Furthermore, military campaigns have played a pivotal role in safeguarding trade routes, thereby creating a conducive environment for the revitalization of economic activities.

1.1. The Great Fitna Period

The period between 852 and 912 within the Emirate era is referred to by historians as the "Great Fitna".⁶ During this time, the reign of Amīr 'Abdallāh (882–912) was marked by rebellions, internal conflicts, social divisions, a lack of meritocracy, famine, natural disasters and the societal unrest caused by heavy taxation. These issues severely undermined the stability and order of the state. Notably, the recurrent famines and droughts of 849 and 888 had a profound impact on social life, further weakening the state's already fragile structure. The culmination of the Great Fitna period coincided with the rise of northern kingdoms, such as Asturias, León, Navarre and the County of Catalonia, contributing to the complexity of the socio-political landscape. Compounding the situation, armed forces that were unpaid and uncontrollable began to launch attacks on the local population, further exacerbating the prevailing social and economic crisis.⁷

During the reign of Amīr 'Abdallāh, numerous insurrection activities occurred in al-Andalus. In addition to these insurrectionist movements in the southern regions of al-Andalus, Deysem b. Ishāq perpetuated his insurrectionist activities in the territories of Tudmīr, Lūrka and Murcia. Concurrently, 'Ubaydullāh b. Umayya instigated insurrection in and around Jayyān, while Saīd b. Walīd b. Mestene incited unrest in Bāge and its surrounding fortresses, strategically positioned between Qurṭuba (Córdoba) and Jayyān. In the northeast of Jayyān, Banū Hābil led a rebellious uprising, while Ḥayr b. Shākīr led a separate insurrection within the castle of Shūzer, situated in the rural environs of Jayyān.⁸ In Isbīliya (Sevilla), the governor of the central government, Umayya b. 'Abd al-Ghāfir from the *mawālī* Ibn 'Abda family, was deposed by an alliance formed by the rebel Arab tribes of Banū Hajjaj, Banū Khaldūn and Banū Kerīb. Ibrāhīm b. Hajjāj, a prominent figure within the alliance bloc, was appointed to the governorship in his stead. Amīr 'Abdallāh, unable to muster a military response, adopted a passive stance, acknowledging his governorship.⁹ Subsequently, Ibrāhīm proceeded to consolidate his dominion.¹⁰

³ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/13; 'Abd al-Majīd Munāvir al-Majālī, *Jaish al-Andalusi* (Urdun: Külliyyātu Dirāsāti al-Ulyā fi Jāmiati Urdun, 1995), 42.

⁴ Munāvir, *Jaysh al-Andalusi*, 42; Husayn Mūnis, *Fajr al-Andalus* (Jeddah: Dār al-Saudiyya, 1985), 532.

⁵ Muḥammad Hanāwī, *Nizām al-asker* (Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 2008), 110-114.

⁶ For a comprehensive analysis of the underlying causes of the great fitna, consult the following sources: Ibn al-Khatīb, *A'mal*, 22, 23, 36; 'Abd al-Majīd Na'na'i, *Tārīh al-Devlet al-Umayya fi al-Andalus* (Beirut: Dār al-nahdā al-Arabiyya, 1986), 254, 255, 290, 291.

⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Diyanet Vakfı yayınları, 2016), 101, 105-161; M. Watt ve P. Cachia, *Endülüsi Tarihi*, trans. Adıgüzel ve Şükürova (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 45-62.

⁸ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/122, 135.

⁹ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 124, 125, 129; Muḥammad 'Abdallāh Inān, *Devlet al-Islam fi al-Andalus* (Kāhīrah: Mektebet al-Khanjī, 1969), 1/333; Na'na'i, *Tārīh al-Devlet al-Umayya fi al-Andalus*, 305.

¹⁰ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/125-129; Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Khaldūn al-Hadramī, *Kitāb al-Ibar wa diwān al-mubtada wa al-haber fi ayyāmi al-Arab wa al-Ajam wa al-Berber wa men āsaruhum min zawī al-sultān al-akbar* (Beirut: Dār al-fikr, 1988), 4/135-7/380-381; Inān, *Devlet al-Islam*,

During the reign of Amīr ‘Abdallāh, in addition to Arab and muwallad leaders, there were also rebels of Berber descent. Banū Zī al-Nun, members of the Berber Hawwara tribe, inhabited the city of Santaver, which had previously been under his rule. During the reign of Amīr ‘Abdallāh, Banū Zī al-Nun gained power and influence in the region. The head of the tribe, Mūsā b. Zī al-Nun, led an army of approximately twenty thousand men and successfully overcame Lubb b. Terbishā and solidified his position of authority in the region. Subsequently, Muzaffar, a member of the same lineage, rebelled and renounced his allegiance. Concurrently, the Christians in the north exploited this upheaval to stage another revolt.¹¹

‘Umar b. Hafsūn, a native of Muwelled and a resident of southern al-Andalus, participated in significant rebellions that undermined the central authority during the reign of Amīr ‘Abdallāh. He expanded his rebellion movement by taking control of the Ronda-Mālaqa region. Ibn Hafsūn, a leader of Christian Gothic descent, inherited a substantial fortune from his father and, leveraging his ambitious and shrewd personality, managed to exercise significant control over a portion of southern al-Andalus until the reign of ‘Abd al-Raḥmān III. In 278/891, Ibn Hafsūn led a military campaign aimed at capturing the capital city of Qurṭuba, employing a force of thirty thousand men. In response, the Amīr of the time, ‘Abdallāh, mobilized his troops and was able to raise an army of eighteen thousand men under the command of ‘Ubaydullāh b. Muḥammad b. Abī ‘Abda, a *mawālī*. The confrontation between the two forces culminated in a decisive battle, wherein the amīr’s army, comprising the populace of Qurṭuba, effectively impeded Ibn Hafsūn’s advance.¹²

As demonstrated by the aforementioned information, the military weakness during the Amīr ‘Abdallāh period and the absence of deterrence from the military led to the state’s incapacity to effectively suppress the rebellion. Consequently, the power and influence of the rebellious groups reached proportions that jeopardized the state’s very existence. By the conclusion of the pertinent period, only Qurṭuba and its environs remained under central governance,¹³ while insurgent leaders such as Ibn Hafsūn amassed an army of thirty thousand men and endeavored to capture the capital. This development underscores the state’s inability to effectively deter such insurrections, highlighting a critical vulnerability in its governance. To address this vulnerability, Tangier troops of Berber origin from North Africa were recruited and integrated into the military structure of al-Andalus.¹⁴ However, the lack of centralized authority during this period hindered the effectiveness of this initiative to strengthen the military organization.

The military organization’s weak structure during Amīr ‘Abdallāh’s reign had a profound impact on the state’s economic prosperity. The emergence of insurrectionist movements within the peninsula precipitated a dual process: the gradual weakening of military power and the deepening of the financial imbalance. During the reign of Amīr ‘Abdallāh, the annual tax revenue collected from al-Andalus remained at a mere three hundred thousand dinars. Of this total, one hundred thousand dinars were allocated to meet the needs of soldiers, servants and the amīr’s inner circle. However, when taxes could not be collected at a sufficient level due to the breakaways from the regions, all expenses were funded from the state treasury, leading to its rapid depletion.¹⁵ A comparison of these figures with the figures from the periods of strong military organization that would follow makes the economic crisis of this period clearer. During the reign of Amīr ‘Abdallāh, a decline in tax collections led to the state’s inability to meet its financial obligations, including soldier salaries, which constituted the primary expenditure of taxes.¹⁶ The issuance of directives to rebels, demanding the settlement of outstanding taxes, was derided by rebel leaders.¹⁷

1.2. The Reigns of ‘Abd al-Raḥmān III and al-Ḥakam II

Following the period of upheaval known as the Great Fitna, ‘Abd al-Raḥmān III ascended to the throne. He inherited a state with

1/333-334; Na’naī, *Tārih al-Devlet al-Umayya fi al-Andalus*, 303-304.

¹¹ Abū Marwān Ḥayyān b. Khalaf b. Ḥusayn b. Ḥayyān b. Muḥammad Ibn Ḥayyān, *Muqtebes fi anba’i al-Andalus*, Critical Ed. Muḥammad Mekki (Beirut: Dār al-kitāb, 1973), 111, 112, 342, 620, 621; Abū Marwan Khayyān b. Khalaf b. Husayn b. Ḥayyān b. Muḥammad Ibn Ḥayyān, *al-Muqtebes fi ahbāri bilādi al-Andalus*, Critical Ed. Salah al-Dīn al-Hawwārī (Beirut: Mektebat al-asrī, 2006), 37; Abū al-Hasan Izz al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. Muḥammad al-Shaybānī al-Jazari Ibn al-Asīr, *al-Kāmil fi al-tārih* (Beirut: Dār al-Sādir, 1982), 7/289; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Iber*, 4/131; Na’naī, *Tārih al-Devlet al-Umayya fi al-Andalus*, 1/256-257, 307.

¹² Ibn Ḥayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Makkī 104, 324-325; Inān, *Devlet al-Islam*, 1/324-325. It is also stated in historical sources that this army formed by Amīr ‘Abdallāh consisted of fourteen thousand people (Ibn Ḥayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Makkī 104; Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 23/395).

¹³ Inān, *Devlet al-Islam*, 1/322-323.

¹⁴ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/141, 147, 148.

¹⁵ Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 23/395; Shihābüddīn Ahmed Makkārī, *Nefhu al-tib min ḡusni al-Andalus al-ratib* (Beirut: Dārü Sādir, 1988), 1/352. See also. *Akhbār majmū’a* (Kāhīrah: Dār al-Kitāb al-Misrī, 1989), 150-151; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Iber*, 4/288; Makkārī, *Nefh*, 1/146.

¹⁶ *Akhbār majmū’a*, 150-151; Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 23/396; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Iber*, 4/288; Makkārī, *Nefh*, 1/146.

¹⁷ Ibn al-Kūtiyya, Abū Bakr Muḥammad b. ‘Umar, *Tārihu iftitāhi al-Andalus*, Critical ed. ‘Abdallāh Enis Tabba’ (Beirut: Messesat al-maarif, 1994), 135-136; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/124-125.

a weak central authority. The efforts to re-establish the central authority initiated during the reign of 'Abd al-Raḥmān III first yielded results with advances in the economic field.

From the moment he assumed office, 'Abd al-Raḥmān III engaged in intensive military activity with the objective of re-establishing central authority. Immediately following his ascension to the caliphate in 300/912, he undertook an expedition against the long-standing Ibn Hafsūn rebellion in the southern region of al-Andalus. After this initial campaign, 'Abd al-Raḥmān III led additional expeditions to the same region in 301/913 and 306/918, intending to decisively suppress the ongoing resistance.¹⁸ In 304/916, a substantial military force, under the command of Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī 'Abda, initiated a campaign into the domain of *Dār al-Harb* (territory of war). This campaign culminated in a substantial Muslim victory, accompanied by considerable spoils of war and the capture of numerous prisoners.¹⁹ In the summer expedition to Kıştāle in 305/917 under the leadership of Aḥmad b. Muḥammad b. Abī 'Abda, bureaucrats working in the divan also participated. These military campaigns were of paramount importance in terms of both consolidating authority and ensuring economic enrichment through booty and captives.²⁰

Gradually consolidating his authority over the regions through a central army, 'Abd al-Raḥmān III also placed a high priority on collecting taxes from all the regions and cities he subjugated and brought under his central authority. According to the extant sources, during his campaigns in 306/918, tax revenues from the capture of strategically important cities such as Rayya began to increase, thereby significantly enriching the state treasury. This information is provided immediately following the final suppression of the rebellion movement initiated by 'Umar b. Hafsūn during the imāret period and continued by his son Ja'far during the caliphate period.²¹ The provision of this information following the suppression of a rebellion that had occupied the central administration for many years constitutes one of the strongest pieces of evidence of the parallel relationship between military successes and tax revenues.

'Abd al-Raḥmān III's efforts to strengthen the state treasury by asserting central authority in both the southern and northern regions of al-Andalus are noteworthy. The subjugation of the rebellious Banū Zī al-Nun in the north, facilitated by military intervention, led to a notable increase in tax collections from this area. Concurrently, the expeditions to Batalyevs (Badajoz) and Ushbūna (Lisbon) led to the establishment of central authority in these regions, ensuring the collection of taxes. In the northern territories, the most systematic tax collection occurred when Banū al-Tujīb, who wielded the greatest influence in the region, joined the central authority as a result of an agreement. This agreement led to the further enrichment of the central treasury through the transfer of tax revenues from the Banū al-Tujīb to the central authority. The Banū al-Tujīb, who were settled in Saraqusta, the capital of al-Saghru al-a'lā, were given control of the relevant places by the central authority in exchange for their cooperation.²²

'Abd al-Raḥmān III demonstrated an uncompromising stance toward groups that rebelled to avoid paying taxes. Through the implementation of military interventions, he effectively ensured these groups' resumption of tax payments. In Lārida (Leida), a notable example is that of Abū Ahwaz, a rebel leader who had refused to pay taxes. Through a military campaign, he was subdued and compelled to resume his tax payments. A similar incident occurred with Yusuf ibn Suleiman, who initially demonstrated allegiance but subsequently defied his pledges, leading to his subjugation by an army under the command of the renowned general Ibn Basil. This ensured his compliance and the resumption of his tax payments.²³ Through these campaigns, 'Abd al-Raḥmān III effectively secured the state's economic interests.

During the reign of 'Abd al-Raḥmān III, the military organization emerged as an effective force in establishing central authority. The army achieved significant success in various areas, ranging from suppressing rebellions to gaining control over strategic cities. It was distinguished by its robust organizational structure, discipline during prolonged campaigns and its ability to establish authority in newly conquered regions. These factors demonstrated the highest level of effectiveness. These military achievements not only guaranteed political stability but also directly contributed to the strengthening of the state treasury and the enhancement of the economic well-being of the populace.

A comparative analysis of the reigns of 'Abd al-Raḥmān III and Amīr 'Abdallāh, the final ruler of the Great Fitna period, reveals that the tax revenue collected during 'Abd al-Raḥmān III's reign was substantially higher. While the annual tax revenue collected

¹⁸ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta (Madrid: CSIC, 1975), 62-63, 103; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/160, 163, 166, 168, 169, 170, 174.

¹⁹ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 127; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/169.

²⁰ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/169, 170.

²¹ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/174.

²² Abū Marwān Ibn Hayyān, *Muqtebes fi Enbāi ehli al-Endelūs*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 203-204, 406-407; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/191, 201.

²³ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 486; Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Hevārī, 175-176.

during ‘Abdallāh’s period amounted to 300,000 dinars, this figure rose to 5,480,000 dinars under ‘Abd al-Raḥmān III. Additionally, the taxes collected from markets amounted to 765,000 dinars.²⁴ This example clearly illustrates the economic prosperity during the rule of strong authoritarian leaders and highlights the effective functioning of the military organization, which operated in an orderly manner and fulfilled its duties comprehensively during this period.

A thorough examination of the construction and architectural activities that took place during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III reveals the immense wealth of the treasury of the period. Among the most notable projects of the era were the expansion of the Great Mosque of Qurṭuba and the construction of the lavishly designed and highly complex Madinat al-Zahrā palace. The construction of military fortifications, garrison cities,²⁵ and other structures with the aim²⁶ of re-establishing the central authority further underscores the substantial affluence of the state treasury during this time. This prosperity also had a significant societal impact, benefiting the general populace. During this period, the population of Qurṭuba increased significantly, and numerous residential structures were built. According to historical records, during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III, the population of Qurṭuba reached a total of 130,000 inhabitants, and there were 3,000 mosques in the city.²⁷

Another indicator of the robust structure of the treasury during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III was the reduction or removal of certain taxes. The population, which had initially been burdened with various additional taxes to enrich the treasury and fully establish central authority, was relieved of these heavy tax obligations once central authority was secured and the treasury had reached a prosperous state. For instance, taxes in cities such as Ṭulayṭula (Toledo) were reduced by one-sixth. Similarly, substantial tax reductions were authorized for cities situated on the frontier that were engaged in combat with enemy forces. In 328/939, the inhabitants of Tortosa, a northern port city in al-Andalus, traveled to Qurṭuba to request assistance from the caliph, citing their perpetual state of warfare with external enemies. In response, the caliph mitigated their tax burden, acknowledging their unique circumstances.²⁸

During the reign of Caliph (*ḥalīfa*) al-Hakam II, who succeeded ‘Abd al-Raḥmān III, the military organization maintained its power and influence. The strength and functionality of the central army during the reign of al-Hakam II remained consistent with its operation under ‘Abd al-Raḥmān III. During this period, the absolute authority over the regions ensured that all elements of the military organization could operate in a coordinated and unified manner during military campaigns. Loyal commanders, entrusted by the central administration, spearheaded expeditions with the central army, while soldiers from *iqta* lands joined them, thereby enabling these campaigns to be executed with greater strength. A notable commander of the central army, Ḡhālīb ibn ‘Abd al-Raḥmān, played an active role not only in the struggle for dominance in North Africa but also in the southern regions. In these efforts, he utilized *ṣaqālība* (Slavic) soldiers from the central army. In 361/971, Sāḥib al-shurṭa Ahmed ibn Nasr led a military campaign in Jaén against the rebellious amir ‘Abd al-Raḥmān ibn Jūmhūr. Similarly, Sāḥib al-shurṭa amir al-Bahr Ibn Rumāḥiṣ initiated military expeditions in the eastern regions, including Tudmir, Balansiya (Valencia) and Tortosa achieving substantial military successes. ‘Abd al-Malik ibn Munzir ibn Said also undertook an inspection campaign in Sheris (Jerez), Isbiliya, Niebla, Carmona, Murūr and Ēcija. During this period, rebellions that re-emerged in Isbiliya, led by Arab aristocrats from Banu Khaldūn, Banū Hajjaj and the Quraysh, were swiftly suppressed by the central army. Troops sent under the leadership of Sāḥib al-Ṣaqālība and Shurṭa al-ulya Muḥammad ibn Qasim ibn Tumlas apprehended the rebels and brought them to Qurṭuba.²⁹ The extant records demonstrate that, during the reign of al-Hakam II—a caliph who wielded as much authority and power as his father, ‘Abd al-Raḥmān III—the central army fulfilled its duties against both internal and external threats, ensuring stability and order at the highest level.

During the reign of Caliph al-Hakam, the robust military organization facilitated a sustained augmentation in state revenues.³⁰ The escalation in the emoluments of commanders³¹ and the erection of Gormaz Fortress, a preeminent military edifice of the caliphate period, further substantiate the state’s economic affluence.³² This era is distinguished by its opulent and resplendent

²⁴ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/231-232; Makkārī, *Nefh*, 1/379; Yasar Emrah Koşdaş, *Endülüs Emevî Devleti’nde Askerî Teşkilat ve Siyasî İktisadî Hayata Etkileri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü), 301.

²⁵ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 199-202, 209, 211; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/190-194; Wafā ‘Ubayd al-Rihlī, ‘Devr al-askerî li al-hisni Andalusī’, *Majallat al-jāmiati Malik ‘Abd al-Azīz* 26/12 (2018), 296; Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 200; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/190.

²⁶ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 167, 455, 456; Leopoldo Torres Balbás, “Cities Founded by the Muslims in al-Andalus”, *The Formation of al-Andalus: History and Society*, Critical Ed. Manuela Marín (Aldershot: Ashgate, 1998), 278, 279-286.

²⁷ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/229, 230-232; Makkārī, *Nefh*, 1/354; Koşdaş, *Endülüs Emevî Devleti’nde Askerî Teşkilat*, 303.

²⁸ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 468; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/249.

²⁹ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Hevvārī, 75, 70, 95, 96, 132, 169, 170; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/240.

³⁰ Muḥammad b. ‘Abdallāh b. ‘Abdallāh Himyerī, *Sifātu Jazīrat al-Andalus* (Beirut: Dār al-Jayl, 1988), 24.

³¹ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Hevvārī, 79. See also. Makkārī, *Nefh*, 1/380.

³² Bashīr Radhi, *el Ejercito en la Epoca del Califato de al-Andalus* (Madrid: Complutense, 1990), 2/873, 874.

architectural achievements. The most comprehensive account of this phenomenon is found in Ibn Hayyan's narration, which details the impressions of delegations from the Maghreb upon their visit to the Madinat al-Zahrā palace during Hakam's reign. Before meeting the caliph, the delegations traversed an area referred to as munya, where they encountered an array of fruits, opulent furnishings and a level of wealth so grand it left them in awe.³³

Another indicator of the economic prosperity experienced during the reign of Hakam II is evidenced by the state's tax reductions for the populace. During this period, the Caliph reduced the taxes of the people living in al-Andalus Provinces by one-sixth, and, in addition, on his deathbed, Hakam II ordered the cancellation of all al-Andalusianes's debts at the same rate. This tax amnesty was applied not only to the general population but also to the laborers and commanders in the provinces.³⁴

1.3. The 'Āmirid Period

The 'Āmirids were a prominent family that wielded significant influence in the administration of the Umayyad State of al-Andalus during its final phase, from 981 to 1009. The most notable leader of this period was Abū Amīr al-Mansūr, a powerful *hājib*. Al-Mansūr effectively weakened the caliphate and seized de facto power, implementing substantial reforms in both the military and administrative structures.³⁵

During the leadership of Abū Amīr al-Mansūr and his son al-Muẓaffar, the military organization maintained its strength and influence at the highest levels. The period of Abū Amīr al-Mansūr witnessed substantial transformations in the realm of administrative policies, with one of the most salient changes being the abolition of the *iqta* system.³⁶ This system, which had been instituted during the early governorships, played a pivotal role within the military organization. In its stead, al-Mansūr established a new army comprising Berbers from Tangier, who were brought in from North Africa. This shift precipitated a comprehensive overhaul of the military organization's policies. The newly constituted army successfully demonstrated the power and authority of the state, launching numerous successful campaigns, particularly in the northern regions, effectively suppressing revolts by the *ṣaqāliba* and previous Berber factions. Military campaigns against northern kingdoms such as Castille and León not only neutralized threats to Muslim territories but also shifted the political balance in favor of the Muslims. A notable campaign was the expedition to Medinat al-Salim, which resulted in significant victories and spoils, thereby further enhancing Muslim military superiority. Similarly, campaigns in the al-Saghr al-a'la region, including victories against the Franks, led to a notable strengthening of Muslim presence and influence in the area. Commanders such as Ghālib ibn 'Abd al-Raḥmān and Sa'id ibn Hakam al-Jafari achieved remarkable military successes during this period. Abū Amīr al-Mansūr's role as *hājib* was instrumental in the Umayyad State of al-Andalus's maintenance of strength and continuity, as evidenced by his leadership of fifty-seven military campaigns. This legacy positions al-Mansūr as a pivotal figure in the state's military and political history.³⁷

During the tenure of *hājib* 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, who succeeded Abū Amīr al-Mansūr, the influence of the Berbers, who had been brought from North Africa and who had become a central component of the army, continued within the central forces. In 393/1003, al-Muẓaffar led a campaign to Barcelona, capturing Mumaksar Fortress³⁸ and resettling Muslims in the area.³⁹ The campaign against Martīn Fortress in 398/1007 was won through the significant efforts of the central army's archery units. The use of mangonels during this campaign greatly facilitated the army's success. Furthermore, in 396/1005, al-Muẓaffar attained substantial success during the campaigns to Hısnu Bawānish and Hādrū Ibnīyūnish, resulting in the destruction of numerous regions and the capture of a considerable number of prisoners and spoils.⁴⁰

During the 'Āmirid period, despite the occurrence of various administrative and military changes, the military organization

³² Antonio Almagro, "La Puerta Califal del Castillo de Gormaz", *Arqueología de la Arquitectura*, 5 (2008), 55, 56.

³³ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Hevvārī, 33, 34.

³⁴ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Hevvārī, 162; Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/249.

³⁵ Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/278; Makkārī, *Nefh*, 1/397.

³⁶ Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Walīd Turtūshī al-Mālikī, *Sirāj al-mulūk* (Mısır: s.n. 1289/1872), 123, 124; D. Munire bint 'Abd al-Raḥmān Sharī, 'al-Mansūr bin Abī Āmir: Bayna al-hedm wa al-bīnā', *Majallat al-ulūm al-insāniyya wa al-itimāiyya* 40 (1437/2016), 246).

³⁷ Ibn al-Asīr, *al-Kāmil*, 9/113, 114, 176; Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/284, 301.

³⁸ Hısn al-Mumaksar : The geographical (buldān) books provide no information regarding this location. However, Shakib Arslan associates this fortress with a location called al-Qasr, situated in a mountainous area west of Turkuhne (Tarragona). He asserts that the name of this location has undergone changes over time. (Shakib Arslan, *al-Hulal al-Sundusiyya fi Akhbari wa Athar al-Andalusiyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997), 2/214).

³⁹ Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 3/5-7.

⁴⁰ Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 3/13, 18-23. See also. Muḥammad Bashīr Hasan, *Tārīh al-baladi al-Andalus fi al-asri al-Islami* (Beirut: Dār al-kutubi al-ilmiyye, 1971), 153-159; Imāmuddin, S. M. *Siyasi Tarih*, (Ankara: Rehber, 1990), 236.

maintained its strength and influence, thereby enabling an increase in tax revenues and the level of economic prosperity. According to historical sources, tax revenues from Qurṭuba alone amounted to 1,300,000 mithqals of gold during this period.⁴¹ As Abū Amīr al-Mansūr's power and influence grew while he governed the state with the title of hājib, the treasury's revenues also continued to increase, reaching a total of 4,000,000 mithqals.⁴² This period also saw significant rises in the salaries paid to soldiers and other allowances.⁴³ This figure is notably close to the tax revenues collected during the reign of 'Abd al-Raḥmān III, which is considered the peak of the Umayyad State of al-Andalus.

The economic prosperity of the 'Āmirid period is evident in the construction and restoration projects undertaken during this time. Significant structures such as the Great Mosque of Qurṭuba and the Qurṭuba Bridge underwent extensive restoration. Notably, the restoration of the bridge alone cost 140,000 dinars. Additionally, a bridge was constructed in Écija and roads were built in various regions, further reflecting the economic strength of this period.⁴⁴

1.4. The Period from The Decline of the 'Āmirids to The Fall of The Umayyad State of al-Andalus

During the tenure of the last hājib of the 'Āmirid dynasty, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Amīr, indulgence in luxury and political indiscipline accelerated the dynasty's collapse. The Berbers of North African origin, who had been integrated into the army during the reign of Abū Amīr al-Mansūr, were unpopular among the people of Qurṭuba. The discontented population, in alliance with Muḥammad ibn Hisham from the Umayyad family, looted the Madinat al-Zahira palace, marking the end of the 'Āmirid dynasty.⁴⁵ Following this event, the power disputes and civil wars that unfolded until the fall of al-Andalus resulted in the military organization losing its strength and authority.

Muḥammad II's success in overthrowing the 'Āmirid dynasty, achieved with the aid of various groups within the Qurṭuba populace, marked a significant turning point in the region's political landscape. However, his failure to establish a professional military apparatus that could translate his gains into a lasting centralized authority is arguably a major factor in the subsequent decline of his reign. Prior to this juncture, pivotal elements that had formerly held substantial influence over the military apparatus, including the *mawālī*, the aristocracy and the Berbers, did not endorse Muḥammad II. The sole source of support for the latter came from the civilian population of Qurṭuba. This disadvantage became a primary factor that eroded his authority. Concurrently, the Berbers united under the leadership of Sulaiman ibn al-Hakam, a member of the Umayyad family and endeavored to assert their dominance through a joint effort with Sancho ibn García, the King of León in the north. Faced with this insurrection, Muḥammad II found himself unable to counter the movement, as his civilian supporters lacked the military capabilities necessary to prevail. Consequently, Muḥammad II was ultimately defeated and deposed in his efforts to challenge Sulaiman ibn al-Hakam. Moreover, sources from the period also highlight the involvement of Christian soldiers in these conflicts.⁴⁶ However, Sulaiman ibn al-Hakam's success was ephemeral. The deposed caliph Muḥammad II, with the support of the Count of Barcelona, raised an army of 20,000 soldiers and regained control of the government. Upon returning to power, Muḥammad II sought to establish a strong army and consolidate his authority. To secure the financial resources needed for this effort, he attempted to collect taxes from the populace. However, this initiative encountered profound public resistance, leading to the deposing of Muḥammad II and the subsequent restoration of Hisham al-Mu'ayyad to the caliphate by the commanders of the *ṣaqāliba* origin.⁴⁷ During the reign of Muḥammad II, the Berbers, who had been expelled from Qurṭuba and dispersed to various regions of al-Andalus, formed alliances with the Hammudids in an attempt to regain power. Under the leadership of Ali ibn Hammud, the Berbers regained strength, launched an attack on Qurṭuba and seized control of the government. However, due to the weak rule of Ali and the ineffectiveness of his successor Qasim, the people of Qurṭuba expelled the Hammudids and Berbers from the city, proclaiming 'Abd al-Raḥmān ibn Hisham from the Umayyad family as caliph. Despite this, the Hammudids regrouped and reoccupied the capital. However, upon witnessing the severe economic and political crises within the state, they abandoned the city once more. 'Abd al-Raḥmān, unable to establish a strong army, sought to collaborate with the unpopular

⁴¹ Aḥmad b. 'Umar b. Anas, Uzrī, *Nusūṣ ani al-Andalus min kitābi al-tersī'u al-ahbār wa tenviu al-asar, wa al-bustān fī ḡara'ib al-buldān wa al-masālik ilā cami'i al-mamālik* (Madrid: Catedrático de Universidad Kāhīrah, n.d.), 121.

⁴² This figure, expressed in the relevant period, encompasses not only tax revenues but also those derived from booty and other revenues. Ibn al-Khatīb, *A'māl*, 98.

⁴³ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/296-297; Koşdaş, *Endülüsi Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat*, 305.

⁴⁴ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/288; Makkarī, *Nefh*, 1/408; *Zikru bilād al-Endelüs*, 182.

⁴⁵ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 8/679; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 3/48, 49; Makkarī, *Nefh*, 1/426; Nizamettin Parlak, *Endülüsi'ün Çöküşü* (İstanbul: Hikmetevi, 2021), 24, 25.

⁴⁶ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 8/680; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 3/51; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 153, 155.

⁴⁷ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 9/217; Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 3/52; Makkarī, *Nefh*, 1/428; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 155.

Berbers, which led to his removal from power.⁴⁸ Similarly, the last Umayyad caliph, Hisham III, faced public backlash when he attempted to form a central army relying on the Berbers. Eventually, the people revolted and deposed him as well. This event marked the complete end of the Umayyad State of al-Andalus.⁴⁹

Ibn Khaldūn's observation that "the tax revenues of al-Andalus increase during times of peace and stability but decline during periods of chaos and social crises"⁵⁰ vividly illustrates the societal and economic impacts of political and military crises. In this context, it becomes evident that the state, grappling with political instability and military turmoil, also faced a severe economic crisis. Following the dissolution of the *iqta* system, the populace was subjected to considerable pressure from tax collectors, which included the confiscation of property, resulting in economic weakness and the abandonment of agricultural lands.⁵¹ The state treasury was left depleted due to the inability to collect taxes, thereby severely restricting the capacity of successive political administrations to establish and maintain a functioning army.⁵² When new administrations attempted to strengthen the treasury by increasing taxes, public dissatisfaction grew, often leading to uprisings.⁵³

The shortcomings of the short-lived rulers in establishing a formidable military apparatus inevitably led to the brevity of their reigns. The prevailing military forces were inadequate to uphold the state's legitimacy, engage in military campaigns and ensure security and public order within urban centers. During this period, the breakdown of public order prevented the people of Qurtuba from opening their shops and cultivating their fields.⁵⁴ The aforementioned issues underscore the military organization's inadequacy in fulfilling its pivotal role in maintaining security and public order. Furthermore, the Hammudids' attempt to regain power by regrouping and reoccupying the capital, only to subsequently abandon Qurtuba after encountering the city's chaos, highlights the extent of instability and insecurity characterizing this period.⁵⁵ This situation stems from the inability of successive leaders to establish a strong military organization, thereby failing to consolidate their authority. These findings highlight the critical role of the military organization in ensuring the sustainability of the economic structure.

During this period, other indicators of economic prosperity, such as military campaigns and construction activities, also ceased. The state treasury was depleted, military operations could no longer be conducted and security in the cities could not be maintained. As Ibn Khaldūn observed, the *kharāj* revenues, which increased during times of peace, significantly declined during this chaotic period. Consequently, the state was unable to fulfill its fundamental functions.

2. Impact on Commercial Activities

The Umayyad State of al-Andalus's military organization directly influenced two fundamental elements that contributed to the development of trade. The first was the construction of military fortifications in agricultural regions for the protection of crops. The second was the establishment of a secure trade environment through the maintenance of public order across the country. The military organization undertook vital tasks such as ensuring the safety of trade routes, protecting ports and promoting maritime trade. By ensuring the security of both overland and Mediterranean trade routes, the military organization established the foundation for a robust economic structure, attracting both Muslim and foreign merchants to the lands of al-Andalus.⁵⁶ This, in turn, fostered trade growth and contributed to economic prosperity.

In the Umayyad State of al-Andalus, agricultural activities, which provided the foundation for traded goods, held significant importance from the period of conquest onwards. During the conquest, military groups of Shamī origin were settled in rural areas. As these groups lacked agricultural experience, land ownership was granted to them, but the agricultural production was carried out by the lands' former owners, Christian farmers. The Syrian soldiers sustained their livelihoods through shares of the produced crops.⁵⁷

The importance of agriculture is further underscored by the presence of *hisn*, fortified structures known for their socio-military characteristics. These structures were equipped with irrigation systems tailored to the era's conditions, thereby fostering the

⁴⁸ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 9/277-279; Makkarī, *Nefh*, 1/436; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 160. See also. İnān, *Devlet al-Islam*, 2/665-666.

⁴⁹ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 9/217, 242, 269-271, 273, 277, 279; Makkarī, *Nefh*, 1/436, 438; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 155-161; Na'naī, *Tārih al-Devlet al-Umayya fī al-Andalus*, 562, 563, 566, 567; İnān, *Devlet al-Islam*, 2/664, 669

⁵⁰ İbn Haldūn, *Kitāb al-Iber*, 4/288.

⁵¹ Turtūshī, *Sirāj al-mulūk*, 23, 124.

⁵² Na'naī, *Tārih al-Devlet al-Umayya fī al-Andalus*, 562, 563; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 160. See also. İnān, *Devlet al-Islam*, 2/664.

⁵³ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 9/217; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 155.

⁵⁴ Makkarī, *Nefh*, 1/435; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 159.

⁵⁵ Ibn al-Asīr, *el-Kāmil*, 9/277-279; Makkarī, *Nefh*, 1/436; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 160.

⁵⁶ For detailed information on the establishment and development of the navy in the Umayyad State of al-Andalus, see Osman Curuk, "İlk Dönem Endülüs Denizciliği ve Endülüs Donanmasının Teşekkülü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (Mart 2025), 679-711.

⁵⁷ Hanāwī, *Nizām al-asker*, 86.

sustainability of agriculture. The irrigation systems in the hills of Majrit, Tiscar and Munakkab provide tangible evidence of the emphasis placed on agriculture in this region.⁵⁸

During periods of effective military organization, the protection of trade routes and agricultural areas facilitated the consistent exchange of goods in the marketplace.⁵⁹ As in the Roman period, the trade of agricultural products was made possible by the protection of farmland by soldiers of that era.⁶⁰ A similar system was in place in al-Andalus, where the security of agricultural activities in rural regions, particularly in areas referred to as *kuwar*, was ensured by *hisn* (fortified structures) under the oversight of the central administration.⁶¹ These *hisn* were equipped with structures such as storage towers (*albacar*), which played a pivotal role in the protection of agricultural lands. Through these structures, production was sustained securely and the preservation of agricultural products as trade commodities was also ensured.⁶²

The military organization's effective functioning established a secure environment, which proved instrumental in the revitalization of trade. This contribution was facilitated by fortified structures, which also played a significant role in protecting agricultural areas. However, the chaos experienced during the Great Fitna period in al-Andalus led to the collapse of security and public order, negatively impacting commercial activities. A notable example of this disruption was the rebellion of Ibn Hafsūn in southern al-Andalus, which led to the seizure of key trade routes and the obstruction of access to Qurṭuba. This disruption had the additional effect of creating a need for merchants to travel in large caravans for protection and in some cases, to pay tribute to bandits to ensure their safety.⁶³ Furthermore, coastal cities and trade routes experienced adverse effects due to the rebellions, exacerbating the challenges associated with trade activities. The political crises and the weakening of the military organization during this period also resulted in widespread security vulnerabilities and an escalation in crime rates across the country. Rebel groups engaged in banditry, targeting travelers at strategic intersections, such as those connecting Jayyān and Elvira in southern al-Andalus, leading to the seizure of their lives and property. These activities severely disrupted the region's stability and economic operations.⁶⁴

During the period known as the Great Fitna, when the military organization was particularly weak, these events significantly disrupted commercial activities. The weakening of military power and the subsequent breakdown of the security and public order system resulted in the collapse of economic stability. This situation persisted until the accession of 'Abd al-Raḥmān III. After his ascension to power, 'Abd al-Raḥmān III initiated military campaigns intending to restore central authority and suppress rebellions. These campaigns enabled the re-establishment of security and order in southern al-Andalus. In addition to these campaigns, 'Abd al-Raḥmān III constructed military fortifications at strategic passage points. These fortifications were intended to prevent banditry in previously troubled areas and defend against potential sea threats.⁶⁵

The construction of these structures directly contributed to ensuring the safety of trade caravans. Historical sources describe the southern regions of al-Andalus, referred to as the gateway to the Maghreb and the broader Islamic world in the east,⁶⁶ as having largely broken away from central authority during the Great Fitna period due to Ibn Hafsūn's rebellion. During this period, the city of Algeciras (Jazirat al-Khadra), situated at the southernmost point of the Iberian Peninsula, came under the dominion of Ibn Hafsūn. There, he engaged in diverse military and commercial endeavors, employing his own fleet.⁶⁷ The actions

⁵⁸ Sonia Villar Mañas, "La fortaleza de Tiscar: La Organización del Espacio de Hábitat, Agrícola y Ganadero en un Asentamiento de Montaña en Época Andalusí", *Al-Qanṭara* 44/2 (2023), 15.

⁵⁹ Uzrī, *Nusūs*, 65, 66; Hanāwī, *Nizām al-asker*, 86; Antonio Malalana Ureña, "Mayrit Durante los Siglos IX-XI. Arquitectura Militar, Población Territorio". *Espacio Tiempo Forma Serie I Prehistoria Arqueología* 10 (2017), 231; Sonia, "La fortaleza de Tiscar", 7-8.

⁶⁰ Ata Atabey-Baki Yılmaz-Halenur Yılmaz, "Ortaçağ Avrupa'sında İktisadi ve Siyasi Tarih Çerçevesinde Muhasebe İhtiyacı ve Çift Taraflı Kayıt Tekniği: Lisans ve Lisans Üstü Öğrenciler İçin Bir Rehber", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 15 (2018), 11, 12; Koşdaş, *Endülü's Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat*, 308.

⁶¹ Hasan 'Abd al-Raḥmān al-'Attās, "al-Awāmīl al-siyāsiyya wa al-intisādiyya al-muessire "ala al-tijāret bayna al-Andalus and al-Khalij al-Arabi (831-244H/813-1257M)", *Majellet kulliyāti al-luġāti al-'Arabī*, 35/2 (2022), 4212, 4213.

⁶² Mikel Epalza, 'Las Funciones Ganaderas de los Albacares en las Fortalezas Musulmanas.' *La Toponimia Árabe en la Península Ibérica* (Madrid: Universidad Complutense, 1984), 10-11. See also. Hanāwī, *Nizām al-asker*, 207.

⁶³ 'Attās, "al-Awāmīl al-siyāsiyya wa al-iktisādiyya al-muessire "ala al-tijāret beyne al-Andalus and al-Khalij al-Arabi (831- 244H/813-1257M)", 4212, 4213.

⁶⁴ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Makkī, 343-345; Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 179.

⁶⁵ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 179, 211, 223-224. See also. Leopoldo Torres Balbás, "Cities Founded by the Muslims in al-Andalus", 269-270.

⁶⁶ Ibn Izārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/204, Makkārī, *Nefh*, 1/363. See also. Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 256-258; Jorge Lirola Delgado, *el-Poder Naval de al-Andalus en la Epoca de Califato Omeya* (Granada: Universidad de Granada, 1991), 179-188.

⁶⁷ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 87; Inān, *Devlet al-Islam*, 1/322, 323; Koşdaş, *Endülü's Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat*, 312.

of Ibn Hafsūn exerted a substantial adverse influence on the economic relations between the Rustamids of North Africa and the Qurṭuba administration, particularly concerning trade.⁶⁸ Following the re-establishment of central authority under ‘Abd al-Raḥmān III and suppressing rebellions in the southern regions, the strategically significant port of Algeciras (Jazirat al-Khadra) was recaptured. It was subsequently transformed into a naval base, with sailors and ships brought in from various parts of al-Andalus. Military equipment and pitch were also delivered to the area for use as weapons on the ships stationed there. In the wake of these developments, caliphal ships initiated patrols of the Mediterranean and the Strait of Gibraltar, effectively severing Ibn Hafsūn's access to the sea. These actions unequivocally demonstrate that the endeavors undertaken during this period were aimed at revitalizing trade activities, particularly with the Maghreb region.⁶⁹ Under the robust and commanding leadership of ‘Abd al-Raḥmān III, these endeavors guaranteed security and stability both on land and at sea. On land, insurrections were repressed and the construction of *hisn* fortified the security of trade routes. At sea, naval bases were established and patrol missions were executed to maintain order and security.

Following the restoration of order and stability in the southern regions by ‘Abd al-Raḥmān III, merchants from both Maghrebi and European regions began to flock to al-Andalus. The strengthening of both land and naval forces played a crucial role in this process. During his reign, trade with the Maghreb expanded significantly, particularly with the trade of livestock from the region. In the west, following a conflict with Count Sunyer ibn Wilfred of Barcelona, a peace treaty was reached. As part of this agreement, delegations from Barcelona and the surrounding kingdoms visited Qurṭuba to establish peace and forge alliances with the caliph. Among these visitors was Ence, identified as the King of Arles or Navarre, who negotiated a commercial agreement with ‘Abd al-Raḥmān III, requesting that merchants be allowed to trade freely in al-Andalus. These agreements granted freedom of trade across the Maghreb and all coastal regions of al-Andalus. The state guaranteed the safety of merchant's lives and property, further promoting commercial activity in the area.⁷⁰ In the same year, a fleet of ships belonging to fabric known as the “Malfiyyin” arrived in al-Andalus. These merchants, visiting al-Andalus for the first time for trade purposes, brought with them a special type of fabric “Birfir”, made from silk and characterized by a blend of red and blue hues. This commercial agreement proved to be a significant source of satisfaction for the people of al-Andalus and following this initial visit, the merchants began to travel to al-Andalus regularly, fostering a sustained trade relationship.⁷¹

An examination of the periods of peak commercial activity in al-Andalus reveals a concurrence with times when the military organization was at its strongest. Similarly, periods marked by increased naval investments and the stringent security of ports, naval bases and cities correspond to times of a robust military structure.⁷² The naval bases constructed during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III in Pechina, Almeria and Málaga facilitated the establishment of a powerful navy in al-Andalus. This development, in turn, contributed to the enhancement of regional stability and security, thereby establishing a conducive environment for the flourishing of commercial activities.⁷³ Indeed, during this period, the tax revenue collected solely from markets and bazaars rose to 765,000 dinars, providing a concrete illustration of this phenomenon.⁷⁴ These figures reveal that the bazaar tax revenue during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III, when the military organization was strong, was more than twice the total revenue of 300,000 dinars collected from all of al-Andalus during the reign of Amīr ‘Abdallāh, when the military organization was weak. This comparison is directly linked to the presence of a strong military organization. During periods of robust military strength, the establishment of security measures has been shown to facilitate the establishment of commercial activity, thereby driving economic prosperity.

⁶⁸ İbrāhīm Kadir Butshish, ‘Ezmet al-tijāra fi al-Andalus fi awāhiri asri al-imāra: 250-300 H.’, *Divān al-kān: Tekārīr al-tārihiyye*, 12/44 (2019), 111.

⁶⁹ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 88, 368-369.

⁷⁰ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 454; Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Makkī, 277.

⁷¹ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Chalmeta, 478. This information, as presented in Nizamettin Parlak's work, is based on the analysis of commercial developments during the specified period and provides a comprehensive perspective on the scope of these activities. Notably, the discovery of a dirham minted in Qurṭuba on the remains of a skeleton found in the Cerne Abbey mines in the Dorset region of England towards the end of the 10th century holds great significance. This finding offers invaluable insights into the extent of commercial relations between England and al-Andalus along the Bay of Biscay (Parlak, *Endülüs'ün Yükselişi*, 142-143).

⁷² In al-Andalus, to ensure the security of ports, watchtowers were constructed along the coastline, the navy conducted regular patrols, and strict control regulations were enforced for trade ships for detailed information, see Olivia Remie Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 112-133.

⁷³ Ibn Hayyān, *Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Makkī, 518.

⁷⁴ Ibn İzārī, *Bayān al-Mughrib*, 2/231-232; Makkarī, *Nefh*, 1/379.

Conclusion

The Umayyad State of al-Andalus offers a compelling historical case study, underscoring the intricate relationship between military organization and economic prosperity. Research has demonstrated that robust and well-coordinated military organization directly contributes to economic stability by safeguarding tax revenues, trade routes, and agricultural production. Conversely, weaknesses in the military apparatus, as observed during the Great Fitna and subsequent periods of political instability, precipitate widespread economic crises and social unrest.

During the reigns of ‘Abd al-Rahmān III and al-Hakam II, the establishment of centralized authority and military discipline facilitated remarkable economic growth, as evidenced by increased tax revenues, the flourishing of trade, and expansive architectural projects. These accomplishments underscore the critical role of a robust military in sustaining not only political order but also economic vitality. The military's efficacy in safeguarding agricultural regions, ensuring the security of trade routes, and maintaining public order fostered an environment conducive to prosperity.

In contrast, periods of military and political disarray—such as the late ‘Amirid era and the ultimate decline of the Umayyad State—exposed the fragility of the economic structure in the absence of security and stability. The inability to collect taxes, protect trade routes, and sustain agricultural productivity resulted in the depletion of the state treasury and widespread public dissatisfaction. The findings underscore the indispensable role of a robust and disciplined military in fostering economic resilience and societal well-being.

Kaynakça | References

- Akhbār majmū'a. Kāhīrah: Dār al-Kitāb al-Misrī, 1989.
- Almagro, Antonio. 'La Puerta Califal del Castillo de Gormaz'. *Arqueología de la Arquitectura* 5 (2008).
- Arslan, Shakib. *al-Hulal al-Sundusiyya fi Akhbār wa Athār al-Andalusīyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1997.
- Atabey, Ata. Yılmaz, Baki, Yılmaz, Halenur. "Ortaçağ Avrupa'sında İktisadi ve Siyasi Tarih Çerçevesinde Muhasebe İhtiyacı ve Çift Taraflı Kayıt Tekniği: Lisans ve Lisans Üstü Öğrenciler İçin Bir Rehber", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 15 (2018).
- Balbás, Leopoldo Torres. 'Cities Founded by the Muslims in al-Andalus. *The Formation of al-Andalus: History and Society*. Critical Ed. Manuela Marín. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Butshish, İbrāhīm Kadir. 'Ezmet al-tijāra fi al-Andalus fi awahiri asrī al-imāra: 250-300 H.' *Dīwān al-Kān: Tekārīru al-Tārīhiyye* 12/44 (2019).
- Constable, Olivia Remie. *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Curuk, Osman. "İlk Dönem Endülüs Denizciliği ve Endülüs Donanmasının Teşekkülü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (Mart 2025): 679-711.
- Delgado, Jorge Lirola. *El Poder Naval de al-Andalus en la Epoca de Califato Omeya*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Epalza, Mikel. 'Las Funciones Ganaderas de los Albacares en las Fortalezas Musulmanas.' *La Toponimia Árabe en la Península Ibérica*. Madrid: Universidad Complutense, 1984.
- Hanāwī, Moḥammad. *Nizām al-Asker bi al-Andalus*. Rabat: Dārū Abī Rikrāk, 2003.
- Hasan, Muḥammad Bashīr. *Tārīh al-baladī al-Andalus fi al-asrī al-İslamī*. Beirut: Dār al-kutubī al-İlmiyye, 1971.
- Himyerī, Muḥammad bin 'Abdallāh. *Sifātu Jazīrat al-Andalus*. Beirut: Dār al-Jayl, 1988.
- Ibn al-Asīr, Abū al-Hasan İzz al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Muḥammad al-Shaybānī al-Jazari. *al-Kāmil fi al-tārīh*. Beyrūt: Dār al-Sidr, 1982.
- Ibn al-Khatīb. *A'māl al-a'lām fi men büyi'a kable al-ihtilām min mulūki al-Islam*. Critical ed. L. P. Lévi-Provençal. Beirut: Dār al-Meksūf, 1956.
- Ibn al-Kūtiyya, Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar. *Tārīhu iftitāh al-Andalus*. Critical ed. 'Abdallāh Enis Tabba'. Beirut: Messesat al-maarif, 1994.
- Ibn Hayyān, Abū Marwān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *Muqtebes fi anbā'i aḥli al-Andalus*. Critical ed. Muḥammad Ali Mekki. Beirut: Dār al-kitāb, 1973.
- Ibn Hayyān, Abū Marwān. *Muqtebes fi Ahbārī Bilādī al-Andalus*. Critical ed. Salah al-Din al-Hawwārī. Beirut: Mektebat al-Asrī, 2006.
- Ibn Hayyān, Abū Marwān. *Muqtebes fi Anbā'i ehli al-Andalus*. Critical ed. Pedro Chalmeta. Madrid: CSIC, 1975.
- Ibn İzārī, Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. İzārī al-Marrakushī. *Bayān al-Mughrib*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1985.
- Ibn Khaldūn, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Khaldūn al-Hadramī. *Kitāb al-Iber wa dīwān al-mubtada wa al-haber fi eyyāmi al-Arab wa al-Ajam wa al-Berber and men āsarahum min zawī al-sultān al-akbar*. Beirut: Dar al-fikr, 1988.
- İmāmuddīn, S. M. *Siyasi Tarih*. Ankara: Rehber, 1990.
- İnān, Muḥammad 'Abdallāh. *Devlet al-Islam fi al-Andalus*. Kāhīrah: Mektebet al-Khanjī, 1969.
- Koşdaş, Yasar Emrah. *Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ve Siyasî İktisadî Hayata Etkileri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024.
- Makkārī, Shihābüddīn Ahmed. *Nefhu al-Tib min ḡusni al-Andalus al-ratīb*. Beirut: Dārū Sādir, 1988.
- Mañas, Sonia Villar. 'La Fortaleza de Tíscar: La Organización del Espacio de Hábitat, Agrícola y Ganadero en un Asentamiento de Montaña en Época Andalusí.' *Al-Qanṭara* 44/2 (2023).
- Munāvir, 'Abdul Majid Munāvir al-Majāli. *Jaish al-Andalus. Jaish al-Andalusī*. Urdun: Külliyyātu Dirāsāti al-Ulyā fi Jāmiati Urdun, 1995.
- Mūnīs, Husayn. *Fajr al-Andalus*. Jeddah: Dār al-Saudiyya, 1985.
- Na'naī, 'Abdūlmecīd. *Tārīh al-Devlet al-Umayya fi al-Andalus*. Beirut: Dār al-Nahdā al-Arabiyya, 1986.
- Nuwayrī, 'Abd al-Wahhab b. Muḥammad. Nuwayrī. *Nihāyat al-arab fi funūni al-adab*. Kāhīrah: Dārū al-Kitāb, 1992.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Çöküşü*. İstanbul: Hikmetevi, 2021.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Yükselişi*. İstanbul: Hikmetevi, 2021.
- Radhi, Bashīr. *el Ejercito en la Epoca del Califato de al-Andalus*. Madrid: Complutense University, 1990.
- Rihlī, Wafa 'Ubeyd. 'Devr al-asker li al-hısn Andalusī'. *Majellat al-Jāmiatu Malik 'Abd al-Aziz* 26/12 (2018).
- Sarkī, D. Munire bint 'Abd al-Raḥmān. 'al-Mansūr bin Abī Āmir: Bayna al-hedm wa al-binā'. *Majellat al-ulūm al-insanāniyya wa al-ijtimāiyya* 40 (1437/2016).
- Shentarinī, Abū al-Hasan Ali bin Bassam. *al-Zahira fi Mahāsini ehli al-Hira*. Critical Ed. İhsan Abbas. Beirut: Dār al-Sekāfa, 1978.

Turtūshī, Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad b. Walīd. *Sirāj al-Mulūk*. Mısır: s.n., 1289/1872.

Ureña, Antonio Malalana. “Mayrit Durante los Siglos IX-XI. Arquitectura Militar, Población Territorio”. *Espacio Tiempo Forma Serie I Prehistoria Arqueología* 10 (2017),

Uzrī, Aḥmad b. ‘Umar. *Nusūs ani al-Andalus min kitābi al-tersī’u al-ahbār wa tenviu al-asar, wa al-bustān fī ġara’ib al-buldān wa al-masālik ilā cami’i al-mamālik*. Madrid: Catedrático de Universidad Kāhīrah: n.d.

Watt M. - P. Cachia. *Endülüs Tarihi*. trans. Adigüzel and Şükürov. Istanbul: Küre, 2009.

Zikru bilād al-Andalus. Critical ed. Luis Molina. Madrid: 1981.

‘Abd al-Raḥmān, Hasan al-‘Attās. ‘al-Awāmīl al-siyāsiyya wa al-iktisādiyya al-muessire ‘ala al-tijāret beyne al-Andalus wa al-khalij al-Arabi (831-244H/813-1257M).’ *Majellat Kulliyyat al-Lughāt al-Arabī* 35/2 (2022).

Fransa'da Müslüman Toplulukların Çeşitliliği ve Entegrasyon Süreçleri Üzerine Bir İnceleme

Neslihan ER | <https://orcid.org/000-0003-3434-5253>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | nesli_er@hotmail.com

Ordu Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04r0hn449](https://ror.org/04r0hn449)

Sosyoloji | Ordu, Türkiye

Öz

Fransa'da İslam, sömürgecilik sonrası dönemde artan göçlerle birlikte ülkenin toplumsal dokusunun ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Göçmenlerin entegrasyon süreçlerinde kimlik ve aidiyet meseleleri önemli bir yer tutarken, özellikle Kuzey ve Batı Afrika'dan gelen Müslüman topluluklar, dinî pratiklerini sürdürme ile toplumsal normlara uyum sağlama arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede, dinî ritüeller yalnızca ibadet niteliği taşımamakta, aynı zamanda bireylerin kimlik inşası ve kültürel süreklilik sağlamasında hayati bir rol üstlenmektedir. Çalışma, Fransa'daki Müslüman toplulukların çeşitliliğini ve entegrasyon süreçlerini dinî pratikler üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Literatürde dinî ritüeller ve gündelik pratikler genellikle göz ardı edilmektedir. Jocelyne Cesari, Olivier Roy ve Vincent Geisser gibi araştırmacılar, İslam'ın siyasallaşması ve radikal akımlar gibi konulara odaklanırken, Fransa'daki geniş Müslüman nüfusun dinî ve kültürel zenginlikleri yeterince incelenmemiştir. Bu eksiklik, İslam'ın Fransa'daki gündelik tezahürlerini anlamada sosyolojik ve siyasal bağlamda önemli bir boşluk bırakmıştır. Çalışmanın temel sorunsalı, Fransa'daki Müslüman toplulukların entegrasyon süreçlerinde karşılaştıkları zorluklar ve bu süreçlerin dinî pratiklere etkisidir. Fransa'nın katı laiklik anlayışı, dinin kamusal alandan dışlanması öngörmekte, bu durum ise Müslüman topluluklar için hem uyum sağlama hem de kimliklerini koruma mücadelesi anlamına gelmektedir. Özellikle dinî aidiyetin bireyselleşmesi, sekülerleşme eğilimleri ve toplumsal önyargılar bu süreci daha da güçleştirmektedir. Çalışmanın teorik çerçevesinde Nancy Venel'in "çok katmanlı kimlik" yaklaşımı temel alınmıştır. Venel, bireylerin farklı aidiyet unsurlarını bir arada yaşayabildiği ve bu unsurlar arasında stratejik seçimler yapabildiği bir model sunmaktadır. Bu teori, Fransa'daki Müslüman göçmenlerin kimlik mücadelesini ve toplumsal uyum süreçlerini anlamada temel bir araç olarak kullanılmaktadır. Araştırma, nitel yöntem ve doküman incelemesi tekniği çerçevesinde ikincil materyaller veri analizine tabi tutulmuştur. Fransa'da yapılan çeşitli anket verileri yeniden değerlendirilerek Müslüman toplulukların dinî bağlılık düzeyleri ve entegrasyon süreçleri incelenmiştir. Analizler, bireylerin kimlik stratejilerinden toplumsal uyuma kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Venel'in çok katmanlı kimlik teorisi, bu süreçlerin çok yönlü doğasını çözümlemede çalışmaya bir teorik temel sunmaktadır. Ancak çalışmanın kapsamı tüm Müslüman nüfusu değil, belirli bölgeler ve örneklem gruplarını kapsamaması nedeniyle sınırlılık göstermektedir. Bu durum, sonuçların genellenebilirliğini kısmen kısıtlamakta olup bulguların yorumlanmasında bu sınırlılığın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çalışmanın amacı, Fransa'daki Müslüman toplulukların dinî ve kültürel zenginliklerini daha iyi anlamak ve bu entegrasyon süreçlerinde karşılaştıkları sorunları sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmektir. Araştırma, yalnızca İslam'ın toplumsal görünürlüğüne artırmayı değil, aynı zamanda Fransa'nın çoğulcu yapısına katkı sağlayacak politikalar geliştirilmesine ışık tutmayı hedeflemektedir. Müslüman bireylerin kimliklerini koruyarak topluma uyum sağlamalarının mümkün olduğunu ortaya koyan bulgular, bu çalışmanın önemli sonuçları arasında yer almaktadır. Araştırma, Fransa'daki Müslüman toplulukların dinî ve toplumsal yapısını inceleyerek laiklik, kimlik ve dinî pratikler arasındaki çok yönlü ilişkiyi çözümlemeye katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Ahahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Fransa Müslümanları, Çok Katmanlı Kimlik, Entegrasyon, Laiklik

Atıf Bilgisi

Er, Neslihan. "Fransa'da Müslüman Toplulukların Çeşitliliği ve Entegrasyon Süreçleri Üzerine Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 17-32.

<https://doi.org/10.32950/rid.1598884>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 09.12.2024

Kabul Tarihi: 27.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



An Analysis of the Diversity and Integration Processes of Muslim Communities in France

Neslihan ER |  <https://orcid.org/000-0003-3434-5253>

Asst. Prof. | Author | nesli_er@hotmail.com

Ordu University |  <https://ror.org/04r0hn449>

Sociology | Ordu, Türkiye

Abstract

Islam in France has become an integral part of the country's social fabric, particularly following the post-colonial period marked by increasing migration. Issues of identity and belonging occupy a central place in the integration processes of migrants. Muslim communities, especially those from North and West Africa, strive to balance the continuation of their religious practices with adapting to societal norms. In this context, religious rituals are not merely acts of worship but also play a vital role in identity construction and the preservation of cultural continuity. This study aims to examine the diversity of Muslim communities in France and their integration processes through the lens of religious practices. In the literature, religious rituals and everyday practices are often overlooked. Researchers such as Jocelyne Cesari, Olivier Roy and Vincent Geisser have focused on topics like the politicization of Islam and radical movements, yet the religious and cultural richness of the broader Muslim population in France remains underexplored. This gap has created a significant void in understanding the everyday manifestations of Islam in France within sociological and political contexts. The core issue of this study is the challenges faced by Muslim communities in France during their integration processes and the impact of these processes on religious practices. France's strict secularism, which envisions the exclusion of religion from the public sphere, presents a dual struggle for Muslim communities: adapting to societal norms while preserving their identities. This challenge is further exacerbated by the individualization of religious affiliation, trends toward secularization and social prejudices. The theoretical framework of the study is based on Nancy Venel's "multilayered identity" approach. Venel proposes a model in which individuals can simultaneously navigate multiple dimensions of identity and make strategic choices among them. This theory serves as a key tool for understanding the identity struggles and social integration processes of Muslim immigrants in France. The research was conducted using qualitative methods and the document analysis technique, with secondary materials subjected to data analysis. Various survey data conducted in France have been re-evaluated to examine the levels of religious commitment and integration processes of Muslim communities. The analyses encompass a wide range, from individual identity strategies to social cohesion. Venel's multilayered identity theory provides a theoretical foundation for unraveling the multifaceted nature of these processes. However, the study's scope is limited to specific regions and sample groups rather than the entire Muslim population. This limitation partially restricts the generalizability of the findings, and it is essential to consider this constraint when interpreting the results. The aim of the study is to gain a deeper understanding of the religious and cultural richness of Muslim communities in France and to evaluate the challenges they face in integration processes from a sociological perspective. The research seeks not only to enhance the social visibility of Islam but also to inform the development of policies that contribute to France's pluralistic structure. Findings that demonstrate the possibility for Muslim individuals to maintain their identities while integrating into society are among the significant outcomes of this study. By examining the religious and social structures of Muslim communities in France, the study aims to contribute to the analysis of the multifaceted relationship between secularism, identity and religious practices.

Keywords

Sociology of Religion, Muslims in France, Multilayered identity, Integration, Secularism

Citation

Er, Neslihan. "An Analysis of the Diversity and Integration Processes of Muslim Communities in France". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 17-32.

<https://doi.org/10.32950/rid.1598884>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 09.12.2024	Date of Acceptance: 27.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Fransa, sömürgecilik sonrası artan göçlerle birlikte çok kültürlü bir yapıya dönüşmüş, bu süreçte İslam da ülkenin toplumsal dokusunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kuzey ve Batı Afrika'dan gelen Müslüman göçmenler, dinî kimliklerini korumaya çalışırken aynı zamanda Fransa'nın laik toplum yapısına uyum sağlamak durumunda kalmıştır. Entegrasyon süreci, kimlik, aidiyet ve ayrımcılık gibi çeşitli sorunlarla örülmüştür. Dinî pratikler ise bireysel ibadetin ötesinde, kültürel devamlılığı ve toplumsal aidiyeti destekleyen unsurlar olarak öne çıkmıştır. Ancak Fransa'nın katı laiklik anlayışı, ayrımcılık ve dışlanma gibi sorunlara yol açarak Müslüman toplulukların uyumunu zorlaştırmıştır.

Fransa'da İslam'a dair yapılan çalışmalar çoğunlukla sınırlı bir bakış açısıyla ele alınmakta ve bireylerin günlük dinî pratiklerine yeterince odaklanmamaktadır. Jocelyne Cesari, John L. Esposito,¹ Olivier Roy² ve Vincent Geisser³ gibi akademisyenlerin çalışmaları, ağırlıklı olarak siyasi ve tarihsel boyutlarıyla azınlık Selefi akımlarına yoğunlaşmaktadır. Söz konusu metodolojik sınırlamalar, sosyolojide “seçim yanlılığı” olarak bilinen eksikliğe işaret etmektedir. Sonuç olarak, gündelik hayatta yaşanan çeşitli dinî deneyimlere dair çalışmaların kısıtlılığı, bu alandaki analitik ihtiyacı artırmaktadır.

Fransa'ya yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen göçlerle gelen Müslümanlar, kökenlerine göre farklı entegrasyon süreçleri deneyimlemektedir. Kuzey Afrikalı Müslümanlar, ulusal düzeyde daha örgütlü bir yapı sergilerken, Batı Afrikalı Müslümanlar anavatanlarındaki dinî liderlerle bağlarını sürdürmektedir. Türk kökenli Müslümanlar ise Fransa Türk Diyanet Vakfı ve Millî Görüş gibi dinî cemaatlerle ilişkilerini koruyarak kimlik stratejilerini bu ekseninde şekillendirmektedir.⁴

Nancy Venel'in çok katmanlı kimlik teorisi, Fransa'daki Müslüman toplulukların entegrasyon süreçlerini anlamak için etkili bir analitik çerçeve sunmaktadır. Venel, bireylerin kimliklerini sabit ve tek boyutlu yapılar olarak değil; değişken, bağlama duyarlı ve çok katmanlı bir biçimde ele alır. *Musulmans et Citoyens* (Müslümanlar ve Vatandaşlar) adlı eserinde, özellikle genç Müslümanların dinî kimlikleri ile Fransız vatandaşlığı arasındaki ilişkilere odaklanır.⁵ Bu yaklaşım, bireylerin farklı sosyal bağlamlarda din, vatandaşlık ve modernlik gibi kimlik unsurlarını stratejik biçimde öne çıkarabildiğini gösterir.

Çalışma, Venel'in teorik modeli doğrultusunda, Fransa'daki Müslüman toplulukların kimlik inşa süreçleri ile toplumsal entegrasyon pratiklerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Kuzey Afrika, Batı Afrika ve Türk kökenli Müslüman göçmenlerin, dinî pratiklerini sürdürme ile Fransa'nın katı laiklik anlayışı arasında denge kurma çabaları incelenmiştir. Laiklik politikaları dinî kimliklerin kamusal alandaki ifadesini sınırlaması, Müslüman bireyleri kimliklerini koruma ve topluma uyum sağlama arasında stratejik tercihler yapmaya yöneltmektedir.

Araştırma kapsamında ikincil veri analizi yöntemi kullanılarak Fransa'da yapılmış anket çalışmaları değerlendirilmiş, dinî bağlılık düzeyleri ile entegrasyon süreçleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Ayrıca, doküman incelemesi tekniğiyle akademik literatür, resmi raporlar ve medya söylemleri üzerinden Müslüman kimliğin toplumsal temsili analiz edilmiştir. Dinî pratikler, kimlik stratejileri ve sekülerleşme eğilimleri, yorumsamacı paradigma çerçevesinde ele alınmıştır.

Betimsel, içerik ve karşılaştırmalı analiz teknikleri bir arada kullanıldığı çalışmada, farklı göçmen gruplarının entegrasyon stratejileri ve dinî pratikleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, bireysel ve toplumsal düzeyde yürütülen kimlik müzakerelerini ortaya koymayı hedefleyen teorik ve betimsel bir nitel araştırma olarak yapılandırılmıştır.

Venel'in çok katmanlı kimlik yaklaşımı, Müslüman bireylerin kimlik stratejilerini anlamak için kapsamlı bir bakış açısı sunarken, Fransa'daki laiklik anlayışının bu kimlikler üzerindeki etkisini çözümlemeye de olanak tanımaktadır. Bu bağlamda çalışma, Müslüman toplulukların kimlik mücadelesi, dinî aidiyetin bireyselleşmesi, sekülerleşme süreçleri ve toplumsal önyargılar karşısında geliştirdikleri stratejiler gibi başlıklar etrafında bir analiz sunmaktadır.

1. Müslümanların Dinî Bağlılığı ile Dinî Uygulamaları Arasındaki İlişki

Çalışma, Fransa'daki Müslüman toplulukların dinî bağlılıkları ile vatandaşlık algıları arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlamaktadır. Mevcut literatürde Müslümanların entegrasyon süreçleri sıklıkla güvenlik, radikalleşme ve laiklik tartışmaları çerçevesinde ele alınmıştır. Jocelyne Cesari, Olivier Roy ve Vincent Geisser gibi araştırmacıların odaklandığı bu alanlarda,

¹ Jocelyne Cesari – John L. Esposito, *İslam'dan Korkmalı mı* (İstanbul: Birey Yayınları, 1999).

² Olivier Roy, *Küreselleşen İslam* (İstanbul: Metis Yayınları, 2024).

³ Vincent Geisser, *İslamo Fobi* (İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010).

⁴ John R. Bowen, “Schémas Fonctionnels et Modèles Normatifs dans la Politique Française en Matière d'İslam”, *Migrations Société* 122/2 (Mart 2009), 121.

⁵ Nancy Venel, *Musulmans et Citoyens* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004).

Müslüman toplulukların gündelik dinî pratikleri ve bu pratiklerin kimlik inşası üzerindeki etkileri ise görece ihmal edilmiştir. Bu bağlamda çalışma, dinî pratiklerin bireysel ve kolektif kimliklerin oluşumundaki rolüne odaklanarak literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Araştırma, Nancy Venel'in çok katmanlı kimlik yaklaşımını teorik zemin olarak benimsemektedir.⁶ Venel, bireylerin farklı bağlamlarda kimlik unsurlarını müzakere etme ve çok katmanlı kimlik yapıları içinde stratejik tercihler yapma biçimlerini analiz eder. Bu yaklaşım, bireylerin dinî aidiyet, vatandaşlık ve kültürel kimlikleri bir arada taşıyabildiğini ve bu unsurlar arasında çeşitli stratejiler geliştirerek kimliklerini yapılandırabildiklerini ortaya koyar.

Venel'in çalışmasında tanımladığı dört temel strateji, bireylerin kimliklerini şekillendirme biçimlerini açıklamada önemlidir: Laik değerlere bağlı kalıp dinî kimlikten uzaklaşanlar, Fransız ve Müslüman kimliklerini uyumlu hale getirmeye çalışanlar, tek kimliğe indirgenmeyi reddederek kimlikler arasında esneklik geliştirenler ve İslami değerleri merkeze alarak yeni topluluk yapıları oluşturanlar.⁷ Bu stratejiler, Müslüman bireylerin topluma uyum sağlama süreçlerinde dinî kimliklerini ifade etme ve yeniden tanımlama biçimlerini göstermektedir. Özellikle Fransız ve Müslüman kimliklerini bağdaştırmaya çalışan bireylerin, potansiyel çatışmaları dengeleyerek "hibrit kimlik" yapılarını geliştirdikleri gözlemlenmektedir.

Hibrit kimlikler, bireylerin farklı kültürel ve dinî unsurları bir araya getirerek oluşturduğu, bağlamsal olarak şekillenen yapılarıdır.⁸ Bu çerçevede Venel'in yaklaşımı, bireysel kimliğin yalnızca özel alanda değil, sosyal bağlamda ve kolektif aidiyetler içinde de biçimlendiğini vurgular. Venel'in bu bakış açısı, din sosyolojisinde yer alan Daniele Hervieu-Léger'in "brikolaj kimlik"⁹, Jean-Louis Schlegel'in "à la carte kimlik"¹⁰ ve literatürde geçen "patchwork identity" (yamalı kimlik) ya da "patchwork religion" (yamalı din) gibi kavramlarla da örtüşmektedir. Bu kavramlar, bireylerin farklı gelenek ve deneyimlerden parçalar olarak kimliklerini eklektik biçimde yapılandığını ifade eder.¹¹

Venel'in dört stratejisini temel olarak oluşturulan alt başlıklar, bireylerin kimliklerini ve vatandaşlık algılarını şekillendirme biçimlerini detaylandırarak, Fransa'daki Müslümanların çeşitlilik içeren kimlik yapılarını anlamayı kolaylaştıracaktır.

1.1. Tek Kimliğe İndirgenmeyi Reddetmek: Çok Katmanlı Kimliklerin İnşası

Venel'in yaklaşımı, genç Müslümanların vatandaşlık ile dinî kimlikleri arasında denge kurarak geleneksel kalıpları aştığını göstermektedir. Venel'in kimlik inşası üzerine geliştirdiği dört temel stratejiden biri olan "tek kimliğe indirgenmeyi reddetmek", bireylerin kimliklerini tek bir kategoriye sıkıştırmak yerine, farklı aidiyetlerini bir arada yaşama eğilimini vurgulamaktadır. Bu strateji, bireyin hem Fransız hem de Müslüman kimliği arasında bir sentez oluşturmaya çalışmadığı, bunun yerine her iki kimliğin bağımsız varlığını kabul ederek kimlik müzakeresi yürüttüğü bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Fransa'da ikinci nesil Müslümanların uyum süreci büyük ölçüde başarılı olmuş, birçok birey çoklu aidiyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Sosyal zorluklar ve İslam'a yönelik bazı olumsuz algılara rağmen, Müslüman topluluklar ciddi bir toplumsal gerilim yaratmamış, aksine topluma uyum sağlama yönünde ilerleme kaydetmiştir. Bu bağlamda, Fransa'daki Müslüman sivil toplum kuruluşları, toplumsal entegrasyonun sağlanmasına katkıda bulunarak sosyal yardımlaşma, eğitim ve kültürel etkinlikler düzenlemektedir. Örneğin, Collectif Contre l'Islamophobie en France (CCIF) ve Musulmans de France gibi örgütler dinî özgürlükleri savunmakta ve radikalizme karşı mücadele etmektedir.

Müslüman vatandaşların kamusal alandaki tanınma talepleri ise giderek daha belirgin hale gelmektedir. 1989 yılında Creil'de üç Müslüman kız öğrencinin başörtüsü nedeniyle okuldan uzaklaştırılması, Fransa'da laiklik ve dinî görünürlük üzerine büyük bir tartışmayı başlatmıştır. Bu tür olaylar, bireylerin kamusal alanda haklarını savunma ihtiyacını artırmış ve kimliklerini özgürce ifade etme taleplerini güçlendirmiştir.¹² Venel'in "hibrit kimlikler" kavramı tam da bu noktada devreye girerek, bireylerin vatandaşlık ve dinî kimlikleri arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamalarına olanak tanımaktadır.

Araştırmalar, Fransa'daki Müslüman kimliğinin farklı inanç seviyelerini kapsadığını ve dindarlık düzeylerinde çeşitlilik

⁶ Nancy Venel, *Musulmans et Citoyens: Appropriations, Usages et Agencements des Appartenances chez les Jeunes Français d'Origine Maghrébine* (Lille: Lille 2 Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora Tezi, 2002).

⁷ Venel, *Musulmans et Citoyens: Appropriations, Usages et Agencements des Appartenances chez les Jeunes Français d'Origine Maghrébine*, 5.

⁸ Marie-Claude Lutrand - Behdjat Yazdekhasi, "Laïcité et Présence Musulmane en France: Des Dynamiques d'Influence Réciproque", *Cahiers de la Méditerranée* 83 (Aralık 2011), 6.

⁹ Daniele Hervieu-Léger, *Le Pelerin et le Converti. La Religion en Mouvement* (Paris: Flammarion, 2001), 42.

¹⁰ Jean-Louis Schlegel, *Religions à la Carte* (Paris: Hachette, 1995).

¹¹ Nida Sümeyya Çetin, *Gençlerin Dini Kimlik İnşasında Medyanın Rolü* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 28.

¹² Felice Dassetto, *La Construction de l'Islam Européen: Approche Socio-Anthropologique* (Paris: L'Harmattan, 1996), 11.

bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kendini Müslüman olarak tanımlayan bireyler arasında sıkı dinî pratiklere bağlı olanlar kadar ibadet etmeyen, agnostik veya deist olanlar da bulunmaktadır. Medeniyet mirasına duyulan saygı, bireysel özgürlük ve bağımsızlıkla dengelenerek toplumsal uyumu desteklemektedir.¹³ 2005 yılında yapılan bir araştırma, Afrika'nın farklı bölgeleri, Kuzey Afrika ve Türkiye kökenli 1003 Fransız vatandaşıyla yürütülmüş ve bu grup, 18 yaş ve üzeri genel Fransız nüfusunu temsil eden 1006 kişilik bir kontrol grubuyla karşılaştırılmıştır. Çalışmada, din ve laiklik ilişkisi, siyasi entegrasyon, gelenekler, ırkçılık ve kimlik gibi konular ele alınmıştır. Araştırma sonuçları, Afrika ve Türkiye kökenli Fransız vatandaşları arasında dinin beklenenden daha göreceli bir rol oynadığını göstermektedir. Katolik veya Protestan topluluklarında olduğu gibi, Müslümanlar arasında da dinî pratiklere bağlılık düzeyi bireysel farklılıklar göstermektedir.¹⁴ Düzenli ibadet edenler olduğu gibi, dinî pratiklere daha gevşek yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bu gruplar, Fransa'daki yaşamlarını huzurlu bir şekilde sürdürme arzusuyla hareket etmektedir.

Brouard ve Tiberj'in araştırmasına göre, göçmen kökenli 1003 bireyin %20'si kendini herhangi bir dine bağlı hissetmediğini ifade etmiştir. Genel Fransız nüfusunda ise bu oran %28'dir. Ayrıca, araştırmaya katılan göçmenlerin çoğunun, geleneklere karşı daha açık ve hoşgörülü bir tutum sergilediği gözlemlenmiştir.¹⁵ Genç nesillerde dindarlık, kimlik inşası ve topluluk hissi ile ilişkilendirilirken, dinî bireyselleşme süreci ikinci ve üçüncü nesillerde daha belirgin hale gelmiştir. Araştırma, 18-24 yaş grubundaki bireylerde dinî inançlara olan ilginin daha yüksek olduğunu, ancak yaş ilerledikçe bu ilginin azaldığını göstermektedir.

Eğitim düzeyi ile dindarlık arasında ilişki konusunda yaygın görüş, yüksek eğitim seviyelerinin sekülerleşmeyi teşvik ettiği yönündedir. Ancak araştırmalar, Fransa'da bu ilişkinin çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Müslüman kimliği, yalnızca eğitim seviyesiyle açıklanamayacak kadar çeşitli bir yapıya sahiptir. Lise ve üniversite mezunları ile daha düşük eğitim seviyesine sahip bireyler arasında kendini Müslüman olarak tanımlama oranları benzerdir. Bu durum, İslam'ın yalnızca eğitilmiş elitler veya bilgisiz bireyler tarafından sahiplenilen bir olgu olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁶

Fransa'daki Müslüman nüfus büyük ölçüde Fransız vatandaşlığına sahiptir. Bu grup içinde Harki¹⁷ kökenliler, Harki çocukları, Fransa'da doğanlar, vatandaşlık kazanmış bireyler ve din değiştirenler bulunmaktadır. Ancak, resmi istatistikler bireylerin Müslüman olup olmadığına, dindarlık derecelerine veya kültürel Müslümanlık anlayışlarına dair detaylı bilgi sunmamaktadır. "Müslüman" olarak tanımlanan bireyler, dinî inançlarını sıkı bir şekilde uygulayanlardan, kültürel Müslümanlara ve tamamen seküler bireylere kadar geniş bir çeşitlilik göstermektedir.¹⁸

Fransa'daki İslam pratiği, Müslüman topluluklarının coğrafi çeşitliliği ve İslam'ın kültürel tarihi nedeniyle farklı yaşam tarzlarını içermektedir. Mezhepsel ayrımlar, özellikle Şii ve Sünni farkları, Fransız bağlamında büyük bir önem taşımazken, Kuzey Afrika kökenli Müslümanlar arasında Maliki mezhebi yaygındır. İlk nesil göçmenlerin popüler İslam anlayışı ve sosyal koşullarla şekillenen gelenekleri, dinî yaşamın çeşitliliğine katkıda bulunmuştur. Genç nesillerde ise dindarlığın bireyselleşmesi ve kimlik inşasında görülen değişimler dikkat çekicidir.

Genç Müslümanlar arasında dindarlık düzeyi incelenirken, Müslüman olmanın her zaman sıkı bir dinî pratikle örtüşmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Yeniden İslamlaşma süreci, bireylerin dine olan bağlılıklarını, kimliklerini inşa etme biçimlerini ve kişisel ibadet pratiklerini farklı şekillerde ortaya koymaktadır. Ancak bu süreç her birey için aynı derecede etkili olmayabilir. Dinî kimlik ile dindarlık arasındaki ayrımın net bir şekilde görülmesi önemlidir; zira dinî kimlik, bir aidiyet hissini ifade ederken, aktif inanç ve ibadet pratikleri her bireyde farklılık göstermektedir.¹⁹

Fransa'da doğmak, kalıcı olarak yaşamak veya Fransız vatandaşlığına sahip olmak, bireylerin dinî veya etnik kökenlerine dayalı kimlikleriyle uyum sağlamasını destekleyen önemli faktörler arasındadır. Lamchichi'nin bulgularına göre, özellikle genç ve eğitilmiş bireyler arasında kendini Müslüman ve dindar olarak tanımlayanların oranı yüksektir. Kültürel çeşitliliğin ve farklı

¹³ Ferhat Değer, *Fransa'daki Türk Göçmenler ve Kuşaklar Arasındaki Etkileşimde Eğitimin Rolü: Sosyolojik bir Araştırma* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 18.

¹⁴ Sylvain Brouard - Vincent Tiberj, "L'Incorporation Politique "à la Française": Modèles Explicatifs des Alignements Politiques des Français d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque", *Migrations Société* 19/111 (Eylül 2007), 133.

¹⁵ Sylvain Brouard - Vincent Tiberj, *Français Comme les Autres? Enquête sur les Citoyens d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque* (Paris: Presses De Sciences Po, 2005), 135.

¹⁶ Brouard - Tiberj, *Français Comme les Autres? Enquête sur les Citoyens d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque*, 26.

¹⁷ Arapça *Hain* anlamında kullanılan, bağımsızlık savaşında Fransa'nın yanında olan, Fransız ordusunda kendi soydaşlarına karşı savaşan binlerce Cezayir asıllı Fransız'a verilen isimdir. Ancak Fransa bu vatandaşlarını unutup ölüme terk etmiş ve bu nüfusun çok azı zor şartlar sonucu Fransa'ya göç edebilmiştir.

¹⁸ Sossie Andezian, "L'Islam Dans la France d'Aujourd'Hui", *Autres Temps* 10 (Eylül 1986), 42.

¹⁹ Abderrahim Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", *Confluences Méditerranée* 57/2, 30.

kimliklerin Fransız toplumu içinde daha olumlu bir şekilde kabul edilmesi, bu bireylerin sosyal ve kültürel entegrasyon süreçlerine katkıda bulunmaktadır. 1990'lardan itibaren İslami derneklerin kamusal alanda tanınma çabaları, genç Müslümanların sosyal ve kültürel taleplerini daha görünür hale getirmiştir.²⁰ Bu talepler dinî kimliğin yanı sıra sosyal ve kültürel hakların tanınmasına yönelik bir mücadeleyi yansıtmaktadır. Fransa'da toplumsal uyumun sağlanabilmesi için çok katmanlı kimliklerin tanınması ve çeşitliliğin ortak değerler temelinde kabul edilmesi önemli bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir.

1.2. Kimlikler Arasında Köprü Kurmak: Fransız ve Müslüman Kimliklerini Uyumlu Hale Getirme Çabası

Venel'in teorisi bağlamında genç Müslümanlar Fransız laikliği ile İslami kimliklerini uyumlu hale getirmeye çalışırken vatandaşlık haklarını da savunmaktadır. Bu süreç, kimliklerin toplumsal bağlamda yeniden müzakere edilmesini sağlamakta ve bireylerin Fransız ve Müslüman kimliklerini bir arada tanımlamalarına olanak tanımaktadır. Venel'in kimlik stratejilerinden biri olarak ele alınabilecek bu yaklaşım, bireylerin kimlikleri arasında denge kurarak farklı aidiyetlerini uyumlu hale getirme çabalarına odaklanmaktadır.

Fransa'daki göçmen Müslüman topluluklar üzerinde sekülerleşmenin belirgin bir etkisi olduğu gözlemlenmekte, ancak Venel'in teorisi doğrultusunda, sekülerleşme yalnızca dinî pratiklerin azalması olarak değil, aynı zamanda dinî kimliğin yeni bağlamlarla müzakere edilmesi olarak da anlaşılmalıdır. Uyumlu bir birlikte yaşam, farklılıkların kabul edilmesini, çeşitliliğe saygıyı ve bireylerin sorumluluk bilinciyle hareket etmesini gerektirirken, hibrit kimliklerin oluşumunu teşvik etmektedir. Bunun yanı sıra, ortak bir ahlak ve siyasi dil etrafında uzlaşa sağlanması, toplumsal uyum açısından önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.²¹

Lamchichi'nin çalışmasına göre, Fransa'daki Müslümanların büyük çoğunluğu bireysel eğilimleri ile toplumsal aidiyeti birleştirerek entegrasyonu desteklemektedir. Cumhuriyet değerlerine bağlı kalarak topluma uyum sağlamayı hedefleyen bu bireyler, sosyoekonomik koşulların etkisiyle siyasal olarak daha çok sol eğilimler sergilemektedir. Ancak, Lamchichi'nin çalışması bu eğilimleri destekleyen doğrudan bir örneklem sayısı ya da istatistiksel veri sunmamaktadır; dolayısıyla ilgili değerlendirmeler, yazarın gözlemlerine ve daha geniş sosyolojik bağlamdaki analizlere dayanmaktadır.²² Venel'in yaklaşımı doğrultusunda değerlendirildiğinde, bu durum Müslüman bireylerin yalnızca dinî kimlikleri üzerinden tanımlanmadığını, aynı zamanda toplumsal ve siyasi aidiyetlerinin de belirleyici olduğunu göstermektedir.

Brouard ve Tiberj'in araştırmaları, Fransa'daki İslam'ın güçlü entegrasyon süreçleriyle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu süreç, Venel'in teorisine uygun olarak farklı bireysel stratejiler içermektedir. Bazı bireyler Fransız ve Müslüman kimlikleri arasında uyum sağlarken, bazıları yalnızca bir kimliği ön plana çıkarabilmektedir. Bununla birlikte, entegrasyona direnç gösteren küçük grupların varlığı da dikkat çekmektedir. Venel'in kimlik stratejileri bağlamında bu direnç, bireylerin kimliklerini homojenleştirme baskısına karşı geliştirdikleri bir tepki olarak yorumlanabilir. Entegrasyon, göçmen ve azınlık gruplarının Fransız toplumuna sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan katılım süreçlerini ifade ederken, direniş kavramı, farklı kimlikleri, kültürleri veya ideolojileri koruma çabalarını tanımlamaktadır. Ancak Fransa'da tamamen ayrı bir İslam anlayışının veya komünitarizmin yaygın olduğu söylenemez.²³

Brouard ve Tiberj'e göre, radikalleşme eğilimleri genellikle marjinalleşme ve toplumsal dışlanma hissiyle bağlantılıdır. Buna karşılık, Müslüman toplulukların büyük çoğunluğunun laiklik konusundaki tutumları, dinî inançlardan çok bireysel ve toplumsal etkenlerle şekillenmektedir. Afrikalı ve Türk kökenli Fransız vatandaşlarının milliyet algıları, hukuki mesele olarak görülmekte ve genel Fransız nüfusuyla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Bu grupların dinî kimlikleri, Fransız toplumunun temel değerleriyle çatışmamaktadır. Ayrıca, azınlık kimliği bağlamında milliyetçilikten uzak durdukları, özel hak taleplerinde bulunmadıkları ve ayrıştırıcı tutumlar sergilemedikleri gözlemlenmektedir.²⁴ Venel'in hibrit kimlik kavramı bağlamında değerlendirildiğinde, bu bireylerin dinî kimliklerinin Fransız toplumunun temel değerleriyle çatışmadığı, aksine bu kimliklerin yeniden tanımlanarak toplumsal uyuma katkı sağladığı söylenebilir.

Lamchichi, çoğulcu, demokratik ve laik değerlerin İslami kimlikle uyum içinde var olabileceğini vurgulamaktadır. Venel'in teorisine uygun olarak, bu süreç yalnızca bireylerin kendi kimliklerini korumaları değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde yeni kimlik müzakereleri gerçekleştirmeleriyle de ilgilidir. Kamusal tartışmalara aktif olarak katılan genç Müslümanlar, dinî

²⁰ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 32.

²¹ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 25.

²² Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité".

²³ Brouard - Tiberj, *Français Comme les Autres? Enquête sur les Citoyens d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque*, 135.

²⁴ Brouard - Tiberj, "L'Incorporation Politique "à la Française": Modèles Explicatifs des Alignements Politiques des Français d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque".

kimliklerinin tanınmasını ve kurumsallaşmasını talep etmekte, bu süreçte Cumhuriyet değerlerine bağlılıklarını da ifade etmektedir. Venel'in yaklaşımı doğrultusunda bakıldığında, entegrasyonun bireylerin kimliklerini koruyarak topluma uyum sağlamalarına olanak tanınması gerektiği görülmektedir. Başarılı bir entegrasyon süreci, genç Müslümanların dinî kimliklerini kamusal alanda özgürce ifade edebilmeleri ve bu kimliklerin toplumsal olarak tanınmasıyla mümkün olabilir. Çeşitliliğin, ortak değerler temelinde paylaşılması ve korunması gerektiği vurgulanmaktadır. Venel'in teorisi çerçevesinde, bu süreç çok katmanlı kimliklerin tanınması ve bireylerin farklı aidiyetlerini sürdürme özgürlüğüyle doğrudan ilişkilidir. Kamusal alan, yalnızca bireylerin izole olduğu bir yer değil; tarihî derinliği, güçlü aile bağlarını, zengin kültürel kimlikleri ve dinî inançları barındıran bir alan olarak değerlendirilmelidir. Toplumsal uyumun sağlanabilmesi için farklılıklara ve özgürlüklere saygı gösterilmesi gerektiği açıkça belirtilmektedir.²⁵ Dinî kimlik ise bireysel tercihler ve toplumsal aidiyetlerin birleşimiyle şekillenmektedir.

1.3. Laiklik ve Dinî Kimlik Arasında Radikal Ayrışma: Dinî Bağdan Uzaklaşan Bireyler

Venel'in teorisi bağlamında, Fransa'da en az bir nesildir yaşayan Müslümanların dindarlık düzeylerinin farklılıklar göstermesi, bireylerin kimlik inşa süreçlerinde sekülerleşmenin etkisini ortaya koymaktadır. Venel'in teorisine göre, kimlik stratejileri arasında yer alan laiklik ile dinî kimlik arasında radikal ayrışma, bireylerin dinî kimliklerini seküler bağlamda yeniden müzakere etmeleriyle şekillenmektedir.

Boissiere'in araştırmasına göre, sayı belirtmeksizin genel olarak Fransız Müslümanların %65'i Ramazan ayında oruç tutarken, %70'i helal olmayan et tüketmemekte, ancak yalnızca %10'u düzenli olarak namaz kılmaktadır. Bu veriler, Venel'in hibrit kimlik anlayışı doğrultusunda, dinî pratiklerin bireyselleştiğini ve toplumsal beklentilerden bağımsız olarak kişisel yaklaşımlar doğrultusunda yeniden tanımlandığını göstermektedir. Genel olarak, uzun süredir Fransa'da yaşayan Müslümanların dindarlık seviyelerinin, Fransız toplumunun genel seküler eğilimlerine paralel olduğu gözlemlenmektedir. Venel'in teorik çerçevesiyle değerlendirildiğinde, bu gözlem İslam'ın entegrasyonunun yalnızca kültürel kimlikler üzerinden değil, bireylerin dinî tutumlarını seküler bağlamda yeniden yorumlamalarıyla da gerçekleştiğini göstermektedir.²⁶

Lamchichi'nin çalışması, Fransa'daki Müslümanlar arasında dinî kimliğin bireyselleşmesini ve sekülerleşmenin etkilerini incelemektedir. Venel'in teorisi çerçevesinde bireylerin kimlik inşasında bireysel eğilimlerin öne çıkması, topluluk merkezli bir kimlikten uzaklaşarak daha esnek kimlik formlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Araştırma, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan ancak herhangi bir topluluk bağlamında dinî aidiyet hissetmeyen bireylerin sayısının giderek arttığını göstermektedir.²⁷ Venel'in perspektifinden bakıldığında, bu bireyler, kimliklerini tek bir kategoriye indirgememekte, bunun yerine dinî ve seküler unsurları birlikte müzakere etmektedirler.

Bireysel tercihler doğrultusunda yeniden tanımlanan inanç ve pratikler, ibadetlerin yalnızca ara sıra yerine getirilmesiyle kendini göstermektedir. Venel'in yaklaşımına göre, Fransız toplumuyla kurulan bağların dinî kimlikten çok bireysel deneyimlere dayanması, sekülerleşen Müslüman kimliklerinin yeni bir formunu ortaya çıkarmaktadır. İbadet yerleri etrafında güçlü kolektif yapılar oluşmazken, bazı dinî kurallar günlük yaşamlarında etkili olmaya devam etse de toplumun genel yapısı üzerindeki etkileri sınırlı kalmaktadır.²⁸

1.4. İslami Değerleri Merkeze Alarak Yeni Topluluklar Oluşturmak

Venel'in teorisi çerçevesinde, Fransız banliyölerinde yaşanan sosyal huzursuzluk ve eşitsizlikler, bireylerin kimliklerini müzakere etme biçimlerini önemli ölçüde etkilemektedir. 2005'te Clichy-sous-Bois'de Zyed Benna ve Bouna Traoré'nin polis takibinden kaçarken hayatlarını kaybetmesi, Fransa'nın çeşitli banliyölerinde geniş çaplı protestolara ve isyanlara yol açmıştır. Gençler arasındaki yüksek işsizlik oranı, ekonomik ayrımcılık, sosyal dışlanma ve konut edinme süreçlerinde karşılaşılan engeller, bu huzursuzlukların temel nedenleri arasında yer almaktadır. Fransa'nın genel işsizlik oranı %7 civarında seyretmesine rağmen, banliyölerde gençler arasında oran %40'lara kadar çıkmaktadır. Özellikle Seine-Saint-Denis gibi bölgelerde, Müslüman ve Afrika kökenli gençlerin iş bulmada ciddi zorluklar yaşadığı gözlemlenmektedir.²⁹ Venel'in hibrit kimlik yaklaşımı bağlamında bu durum, Müslüman gençlerin entegrasyon sürecinde bireysel ve kolektif kimliklerini müzakere ederken karşılaştıkları yapısal engellerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

²⁵ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 32.

²⁶ Thierry Boissiere, "L'Islam en France: Les Défis de l'Adaptation", *Les Cahiers Français: Documents d'Actualité* 340 (Eylül 2007), 3.

²⁷ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 28.

²⁸ Brouard - Tiberj, "L'Incorporation Politique "à la Française": Modèles Explicatifs des Alignements Politiques des Français d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque", 137.

²⁹ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 26.

Toplumsal dışlanma, yalnızca ekonomik fırsatları değil, sosyal uyumu da etkilemekte; ortak değerlerin aşınmasına ve aile ile okul gibi temel otorite yapılarını zayıflatmaktadır. Ancak, şiddet olayları çoğunlukla küçük bir azınlık tarafından gerçekleştirilmekte olup İslam ile doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Europol'ün 2020 Terörizm Raporu'na göre, Avrupa'da 2019 yılında gerçekleşen 119 terör saldırısından yalnızca 21'i radikal İslamcı gruplara atfedilmiştir. Bu veriler, terör olaylarının büyük çoğunluğunun diğer ideolojik gruplar tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir.³⁰ Van Bruinessen ve Allievi'nin belirttiği gibi, bir bireysel olay, bir etnografik fragmanın etnolojik bir tür olarak algılanmasına yol açabilmekte ve bir eğilimi göstermek için yeterli sayılmaktadır. Böylelikle, münferit olaylar, Müslümanların doğasına içkin bir unsur gibi sunulmakta ve kanıtlanmasına gerek duyulmadan, doğrudan bir nedensellik ilişkisi kurulmaktadır. Örneğin, bir televizyon tartışmasında İslam hakkında olumsuz görüşler dile getiren bir yorumcuya, daha önce bir Müslümanla tanışıp tanışmadığı sorulduğunda, "Hayır, ama önemli değil bu..." şeklinde yanıt vermesi, bu durumun çarpıcı bir göstergesidir. Burada mesaj açıktır: İslam ve Müslümanlar hakkında önceden oluşturulmuş imgeler, gerçekler yerine geçmekte ve kamuoyu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmaktadır.³¹

Lamchichi, banliyölerdeki olayların yalnızca dinî bakış açısıyla değerlendirilemeyeceğini, sosyal ve ekonomik faktörlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bu olaylar, Müslüman toplulukların ayrımcılık ve dışlanma algısını pekiştirmekte ve yoksul kesimlerin haksız suçlamalara maruz kalmasına neden olmaktadır.³² Fransa'da göçmenler, yerli nüfusun istihdam olanaklarını tehdit eden unsurlar olarak görülürken, Müslümanlar ise "asimilasyona dirençli" ve "cumhuriyetçi değerlere karşı" olmakla suçlanmaktadır. 1980'lerde eğitim ve istihdam alanlarındaki yapısal sorunlarla ilişkilendirilen entegrasyon problemleri, günümüzde ayrımcılık pratikleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir.³³

Çoğunlukla Müslümanların yaşadığı mahallelerde meydana gelen olaylar, kamu binalarından ulaşım araçlarına kadar geniş çaplı zararlara yol açmıştır. Ancak 2005 ayaklanmaları, gençlerin karşılaştığı sorunların İslam ile doğrudan bir bağı olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Şiddet olaylarının kökeninde dinî motivasyon değil, sosyal ve ekonomik faktörler belirleyici rol oynamaktadır.³⁴

Brouard ve Tiberj'in araştırmaları, Fransız toplumuna entegrasyon sürecinde genç Müslümanların bir kısmının direnç gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu direnç, aktif azınlık grupları tarafından manipüle edilmekte ve toplumsal güvensizlik duyguları söz konusu grupların çıkarlarına hizmet edecek şekilde kullanılmaktadır. Venel'in teorik çerçevesine göre, bu direnç, bireylerin kimliklerini yalnızca bireysel düzeyde değil, kolektif anlamda da yeniden tanımlama sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, İslami değerlerin merkeze alınarak yeni sosyal bağlamlar oluşturulmasına olanak tanımaktadır.

Sekülerleşmeye karşı çıkış, bazı genç Müslümanlar için bir protesto aracı olarak değerlendirilmekte ve baskın kültürel normlara meydan okuma biçiminde tezahür etmektedir. Venel'in yaklaşımı çerçevesinde bu durum, bireylerin dinî kimliklerini yalnızca inançsal bir aidiyet olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir duruş olarak yeniden inşa etmeleriyle ilgilidir. Bu bağlamda, grup üyelerinin toplum içindeki rollerini yeniden tanımlama çabası, İslami kimliği merkeze alan yeni topluluklar oluşturma eğilimini beraberinde getirmektedir.³⁵

Lamchichi, İslam'ın bir protesto aracı olarak kullanılmasının Fransız toplumundaki entegrasyon sorunlarına eleştirel bir bakış sunduğunu ifade etmektedir.³⁶ Ancak direnişin bazı olumsuz yönlerine de dikkat çekmektedir. Özellikle kadın haklarına karşı çıkan, homofobik tutumlar sergileyen gruplar toplumsal sorunlara yol açmaktadır. Lamchichi'ye göre, bu gruplar içinde cinsel hoşgörüsüzlük ve anti-Semitik görüşler, genel Müslüman nüfusa oranla daha yaygın olarak dile getirilmektedir.³⁷ Öte yandan, radikal eğilimlerin aksine, İslam'ın farklı yorumları arasında daha uzlaşmacı ve toplumla barışık yaklaşımlar da dikkat çekmektedir. Nitekim, fiilen bir Sufi tarikata katılanların sayısı sınırlı olsa da İslamcılık ve Selefilğe kıyasla çok daha uzlaşmacı bir seçenek olan Sufiliğe yönelik derinleşen ve giderek büyüyen bir ilgi gözlemlenmektedir. Ayrıca, Sufi mesajlar taşıyan vaazlar veren vaizler diğerlerine kıyasla daha fazla ilgi görmektedir ve takip edilmektedir.³⁸ Venel'in yaklaşımı çerçevesinde

³⁰ Europol, *Avrupa Birliği Terörizm Durumu ve Eğilim Raporu* (Lüksemburg: Avrupa Birliği Yayın Ofisi, 2021).

³¹ Martin Van Bruinessen - Stefano Allievi, *Avrupa'da Müslüman Özenin Üretimi*, çev. Atilla Tuygan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 72.

³² Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 27.

³³ Kadir Canatan - Şebnem Cansun, "Göç Politikalarının Değersel Temelleri Hollanda ve Fransa'da Büyük Siyasal Partilerin Göç Politikaları Üzerine Bir Çözümleme", *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu*, ed. Kadir Canatan vd. (İstanbul: İZÜ Yayın, 2015), 426.

³⁴ Raphael Draï - Jean-François Mattei, *La République Brûle-t-elle? Essai sur les Violences Urbaines Françaises* (Paris: Michalon, 2006), 35.

³⁵ Brouard - Tiberj, "L'Incorporation Politique "à la Française": Modèles Explicatifs des Alignements Politiques des Français d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque".

³⁶ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 30.

³⁷ Lamchichi, "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité", 30.

³⁸ Van Bruinessen - Allievi, *Avrupa'da Müslüman Özenin Üretimi*, 40.

değerlendirildiğinde, bu eğilimler, bireylerin yalnızca bir kimlik kategorisine sıkıştırılmadan, dinî ve seküler unsurlar arasında müzakere yaparak kimliklerini yeniden şekillendirdiklerini göstermektedir.

2. Kamusal Alanda Çoğulculuğun ve Eşitliğin İnşası

Fransa'daki İslam'ın toplumsal ve siyasal algısını sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için, Müslüman toplulukların kamusal alanda görünürlük kazandıkları süreçlerin analizine ihtiyaç vardır. Olivier Voirol'un ifade ettiği gibi, toplumsal ve siyasal algının biçimlenmesinde “görünürlüğün oluşum aşamaları” temel bir rol oynamaktadır.³⁹ Müslümanların kamusal görünürlüğü; göç tarihi, entegrasyon deneyimleri ve mekânsal yerleşim pratikleri gibi içsel unsurlar ile medya temsilleri, siyasi söylemler ve kamuoyu algıları gibi dışsal etkenlerin etkileşimiyle şekillenmektedir.⁴⁰ Bu çerçevede, Fransa'daki Müslümanların toplumsal ve siyasal görünürlüğünü analiz etmek; fiziksel varlıklarının yanında, söylemsel konumlarının, kimlik müzakerelerinin ve kamusal alandaki temsil biçimlerinin de dikkate alınmasını gerektirir. Toplulukların hangi bağlamlarda görünür hâle geldikleri ve bu görünürlüğün nasıl karşılandığı, onların toplumsal konumunu ve entegrasyon süreçlerini doğrudan etkilemektedir.

Bu bağlamda, Jürgen Habermas'ın “post-seküler toplum” kavramı önemli bir kuramsal perspektif sunmaktadır. Habermas, modern sekülerleşmenin dini bütünüyle dışlayan bir süreç olmadığını; aksine, dinî söylem ve pratiklerin kamusal alanda yeniden müzakere edilmesi gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşım, Fransa'daki katı laiklik anlayışının dinî kimliklerin kamusal tanınmasını sınırlandıran bir çerçeve sunduğunu ve bunun entegrasyon önünde bir engel teşkil edebileceğini göstermektedir.⁴¹

Post-seküler toplum modeli, dinî inanç ve pratiklerin demokratik kamusal alanla çatışmak yerine diyalog içinde var olabileceği bir toplumsal düzeni öngörür. Bu model, Fransa'da Müslüman toplulukların dinî pratiklerini kamusal alanda sürdürme yönündeki taleplerini ve bu taleplerin karşılaştığı hukuki ve toplumsal sınırlamaları değerlendirmeye imkân tanır.

Habermas'ın yaklaşımı, entegrasyonun bireysel dinî özgürlüklerin korunmasıyla sınırlı olmadığını, çoğulcu ve kapsayıcı bir kamusal alanın inşasıyla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koyar. Bu doğrultuda, Fransa'daki Müslüman toplulukların kamusal görünürlüğü, sadece bir toplumsal varoluş meselesi değil, demokratik katılım ve tanınma hakkının bir göstergesi olarak da ele alınmalıdır.

2.1. Göç Politikaları ve Toplumsal Algı

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'nın göç politikalarında köklü değişimler yaşanmış ve söz konusu dönüşüm, 2 Kasım 1945 tarihli kararnameyle kurulan Ulusal Göçmenlik Bürosu gibi düzenlemelerle somutlaşmıştır. Partick Weil'in belirttiği üzere, dönemin göç politikaları iki temel ilkeye dayanmaktadır: Bir yandan, göçmenler için daha esnek yasal düzenlemeler getiren eşitlikçi yaklaşım, diğer yandan ise kültürel olarak yakın hissedilen ülkelerden gelen göçmenlerin kalıcı yerleşimine öncelik tanıyan etnik yaklaşım. Bu çerçevede, Cezayir, Fas, Tunus ve Türkiye gibi ülkelerden gelen göçmenler genellikle geçici iş gücü olarak değerlendirilmiş ve göç olgusuna kalıcılığı dışlayan bir perspektiften yaklaşılmıştır. Ancak söz konusu algı, yalnızca resmi politikalarla sınırlı kalmamış, daha geniş bir siyasal ve toplumsal bağlamda da şekillenmiştir.⁴²

Özellikle Kuzey Afrika'dan gelen göçmenlerin diğer göçmen gruplardan farklı bir statüye sahip olmaları, sömürgecilik ve sömürge sonrası dönemlerdeki özel sembolik konumlarıyla ilişkilidir. Menşe ülkelerde imzalanan anlaşmalar, bu farklılığın kurumsal bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bağımsızlık öncesinde sömürge politikalarına dayanan göç hareketleri, bağımsızlık sonrası dönemde ise ilgili ülkenin kalkınma ihtiyaçlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, “Noria modeli” olarak bilinen göç yapısı çerçevesinde, belirli sürelerle Fransa'ya gelen işçiler, yerlerine yeni göçmenler gönderilerek sürekli bir döngü oluşturulmuştur. Başlangıçta, model içinde göçmenlerin dinî kimlikleri ve yükümlülükleri dikkate alınmamış, aksine yaşamları tamamen ekonomik gereklilikler çerçevesinde şekillenmiş ve Fransa, göçmenler açısından “vatana dönüş” fikrinin baskın olduğu geçici bir sürgün alanı olarak görülmüştür.⁴³ Kamu otoriteleri de bu çerçevede sadece iş gücü perspektifinden değerlendirmiş, Müslüman kökenli göçlerin dinî ve kültürel boyutlarını büyük ölçüde göz ardı etmiştir. Solenne Jouanneau'nun çalışmaları, 1950-1960 yılları arasındaki genel istihbarat raporları ve valilik belgelerinin, dinî meseleleri ele almadığını ve konuyu yerel halkın sorunlarından bağımsız bir mesele olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁴⁴ Dolayısıyla, Fransa'da

³⁹ Olivier Voirol, “Présentation”, *Reseaux* 129-130/1 (Ocak 2005), 30.

⁴⁰ Marc-Olivier Del Grosso, “Les Musulmans dans l'Espace Social et Politique Français: Modalités et Enjeux de Leur Mise en Visibilité”, *Confluences Méditerranée* 95/4 (Ocak 2015).

⁴¹ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

⁴² Patrick Weil, *La France et ses Étrangers: L'Aventure d'une Politique de l'Immigration, 1938-1991* (Paris: Éditions Calman-Lévy, 1991).

⁴³ Rémy Leveau - Catherine Wihtol De Wenden, “La Deuxième Génération”, *Pouvoirs* 47 (Kasım 1988), 66.

⁴⁴ Solenne Jouanneau, “Faire Émerger un “Islam Français”: Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)”, *Sociologie* 8/3 (Ekim 2017), 251.

göçmenlerin toplumsal varlığı, esasen ekonomik ve demografik bir mesele olarak ele alınmış, dinî ve kültürel aidiyetleri ise ikincil bir unsur olarak kalmıştır.

Bu indirgemeci yaklaşım, Abdelmalek Sayad'ın göçmen statüsüne dair analizlerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Sayad'a göre, göçmenler esasen geçici iş gücü olarak görülmekte ve ev sahibi ülkeye yalnızca ekonomik ihtiyaçları karşılamak amacıyla gelen bireyler olarak algılanmaktadır. Böyle bir bakış açısı, göçmenlerin toplumsal ve siyasal varlıklarının görünmez kılınmasına yol açmakta ve onların sosyal entegrasyonunu önemli ölçüde sınırlandırmaktadır. Parlamento tartışmaları ve siyasî söylemlerde "göçmen", "işçi" ve "yabancı emek" terimlerinin birbirinin yerine kullanılması, ekonomik indirgemeci bakış açısının açık bir göstergesidir. Sayad, söz konusu anlayışın, göçmenlerin yalnızca iş gücü açısından değerli görüldüğü ve kültürel ya da toplumsal varlıklarının göz ardı edildiği bir yapı oluşturduğunu eleştirmektedir.⁴⁵

Sayad'ın analizine göre, göçmenler geçici iş gücü olarak tanımlandığında, toplumsal hayattaki varlıkları da geçici ve marjinal olarak kabul edilmektedir. Böyle bir algı, onların sosyal yapının tam anlamıyla bir parçası olmasını engellemekte ve onları "yerinden edilmiş" ve "kimliksizleştirilmiş" bireyler hâline getirmektedir. Sayad, çalışmasının önsözünde Pierre Bourdieu'den alıntı yaparak göçmeni "atopos" yani "yersiz, yerinden edilmiş, sınıflandırılmaz" olarak tanımlamaktadır.⁴⁶ Bu kavramsallaştırma, kamu otoritelerinin göçmenleri yalnızca iş gücü bağlamında değerlendirdiğini ve onların mevcut kültürel, toplumsal ve dinî kimliklerini tanımakta yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.⁴⁷

Bauman'ın *Küreselleşme* eserinde yaptığı "yakın" ve "uzak" kavramsallaştırması, Sayad'ın göçmenlerin toplumsal konumuna ilişkin analizleriyle bir paralellik göstermektedir. Sayad'a göre, göçmenler geçici iş gücü olarak tanımlandığında, toplumsal hayattaki varlıkları da geçici ve marjinal olarak kabul edilmekte, bu durum onların tam anlamıyla sosyal yapının bir parçası olmalarını engellemektedir. Bauman'ın "yakın" ve "uzak" kavramsal ayırımı, göçmenlerin dışlanmış konumunu anlamlandırmak için açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.⁴⁸

Bauman'a göre, "yakın", bireyin kendini evinde hissettiği, bildik ve öngörülebilir bir alan iken; "uzak", belirsizlik ve öngörülemezlik barındıran, bireyin kendini güvende hissetmediği bir mekândır. Göçmenler, geldikleri yeni toplumda "uzak" kategorisine yerleştirildiklerinde, yalnızca mekânsal olarak değil, toplumsal ve kültürel olarak da yabancılaştırılırlar. Onların varlığı, yerel halk için öngörülemez ve "belirsiz" olarak algılanır; dolayısıyla göçmenlerin sosyal yapıya tam anlamıyla dâhil edilmesini engeller. Sayad'ın kavramsallaştırdığı gibi, göçmenlerin yalnızca iş gücü bağlamında değerlendirilmesi, onların kimliksizleşmesine yol açarken, Bauman'ın bakış açısıyla, göçmenlerin sürekli "uzak" kılınmasıyla daha da pekiştirilir. Bu bağlamda, Sayad'ın göçmenleri "yersiz, yerinden edilmiş, sınıflandırılmaz" olarak tanımlaması, Bauman'ın "uzak" kavramı ile örtüşmektedir. Göçmenler, yeni toplumda yalnızca ekonomik işlevleri üzerinden tanımlandıkça, onlara dair toplumsal ve kültürel bir aidiyet inşa edilememekte, böylece bireysel ve kolektif düzeyde bir kimlik krizine yol açmaktadır. Göçmenlerin sürekli olarak "uzak" konumda tutulmaları, onların topluma entegre olmasını değil, yalnızca geçici bir unsur olarak varlık göstermelerini beraberinde getirmektedir.

Özellikle Fransız ve Müslüman kimliklerini bağdaştırmaya çalışan bireyler, iki kimlik arasında denge kurarak olası çatışmaları yönetmeye çalışmaktadır. Sayad ve Bauman'ın göçmenleri ekonomik ve sosyal bağlamda "uzak" konumda değerlendiren analizleriyle paralel olarak, Venel'in çalışması, göçmen bireylerin yalnızca ekonomik bir varlık olarak görülmekten çıkıp, dinî ve kültürel kimliklerini de sürdürerek vatandaşlıklarını yeniden tanımlama biçimlerini göstermektedir. Venel'in "hibrit kimlik" kavramsallaştırması, Sayad'ın "kimliksizleştirme" ve Bauman'ın "uzaklık" anlayışını tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Fransız göç politikalarının başlangıçtaki indirgemeci yaklaşımına karşın, göçmen bireylerin dinî ve kültürel kimliklerini koruyarak vatandaşlıklarını yeniden inşa etmeleri, onların sosyal yapıdaki yerlerini değişken ve müzakereye açık bir süreç hâline getirmektedir. Dolayısıyla, göçmenler yalnızca ekonomik bir iş gücü olarak görülmekten çıkıp, sosyal ve kültürel olarak da var olabilme mücadelelerini sürdürmektedirler.

2.2. Dinî Kimlik ve Kamusal Alan

Fransa'da göçmenlerin siyasî temsili ve toplumsal entegrasyonuna yönelik kapsamlı politikalar, 1970'lerin ekonomik krizine kadar geliştirilmemiştir. Ancak İran Devrimi sonrası, dinî kimliklerin toplumsal ve siyasal alanda daha görünür hâle gelmesi, bu süreçte belirleyici bir kırılma noktası oluşturmuştur. 1980'lerden itibaren İran Devrimi'nin yarattığı küresel etkiler, Fransa'da

⁴⁵ Abdelmalek Sayad, *La Double Absence. Des Illusions de l'Émigré aux Souffrances de l'Immigré* (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 9.

⁴⁶ Sayad, *La Double Absence. Des Illusions de l'Émigré aux Souffrances de l'Immigré*, 10.

⁴⁷ Del Grosso, "Les Musulmans dans l'Espace Social et Politique Français: Modalités et Enjeux de Leur Mise en Visibilité", 61.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 20.

dinî kimlikleri belirgin bir toplumsal aktör kategorisi hâline getirmiştir.⁴⁹ Bu gelişme, özellikle eğitimlerini Fransa'da tamamlayan ikinci nesil Müslüman gençler açısından kimlik inşasında önemli bir eşik olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰ İkinci neslin kimlik talepleri ve kamusal alandaki etkin rolleri, dinî kimliklerini yeniden yorumlama ve çoğulcu bir toplum içinde ifade etme çabalarının bir yansımasıdır. Venel, yaşanan değişimi, kimliklerin birbirine eklemlendiği ve dışlanmadan bir arada var olabileceği bir alanın oluşumu olarak tanımlamaktadır.⁵¹

1980'lerde ortaya çıkan Beur Hareketi,⁵² ikinci nesil göçmenlerin kimliklerini kamusal alanda daha güçlü bir şekilde ifade etmelerine zemin hazırlamıştır. Etnisite temelli sivil hareketler, özellikle 15 Ekim-1 Aralık 1983 tarihleri arasında gerçekleşen yürüyüşlerle dikkat çekmiş ve Beur Hareketi'nin görünürlüğünü artırmıştır. Venel'in teorisi çerçevesinde, hareket, bireylerin dinî ve etnik kimliklerini birleştiren bir platform sunmuş; kimlik mücadelesini, sosyal katılım ve çoğulculuğu destekleyen bir araca dönüştürmüştür. Ancak süreç içerisinde dinî kimliğin rolü de tartışmaya açılmış, kimlik mücadelesi etnik ve dinî aidiyet arasında müzakere edilen bir niteliğe bürünmüştür.⁵³

Venel, özellikle ikinci nesil Müslüman gençlerin kimlik stratejilerine odaklanarak, dinî kimliklerin vatandaşlık algılarıyla uyumlu hale getirilme biçimini analiz etmektedir. Beur Hareketi, çok kültürlülük politikalarının pasif öznesi olarak görülen gençleri, taleplerini açıkça dile getiren ve siyasal aktör olarak tanınan bir konuma taşımıştır. Hareket, Sosyalist Parti'nin dikkatini çekmiş ve François Mitterand hükümetinin çok kültürlülük politikalarını stratejik olarak benimsemesinde etkili olmuştur. Sosyalist Parti, yerel seçimlerde belediye yönetimlerinde güç kazanmak ve sağ koalisyona karşı avantaj sağlamak amacıyla, Beur kültürünü seçim stratejisinde bir araç olarak kullanmıştır. Ancak bu süreç, hareketin siyasi taleplerinin göz ardı edilmesine ve iç bölünmelere yol açmıştır.⁵⁴

Bu bağlamda Fransa'daki Müslüman gençlerin kamusal alandaki kimlik mücadelesi, yalnızca siyasal katılım ve çok kültürlülük politikalarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda dinî semboller ve kamusal görünürlük üzerinden de şekillenmiştir. Özellikle başörtüsü, dinî kimliğin kamusal alandaki sembolik ifadesi açısından önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Venel'in teorisi, başörtüsünü bireylerin kimlik stratejilerinin önemli bir bileşeni olarak ele alır. Başörtüsü, dinî bir pratik olmanın ötesinde, toplumsal aidiyetin ve kimlik mücadelesinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁵⁵ Venel'e göre, başörtüsü takmak, Müslüman kadınlar için vatandaşlık haklarını talep etmenin ve kamusal alanda dinî kimliklerini ifade etmenin bir aracıdır. Başörtüsünün bireysel motivasyonları farklılık gösterse de araştırmalar 1980'lerden itibaren Fransa'daki ulusal kimlik tartışmalarının merkezinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Kimlik sembolleri, grupların kendilerini tanımlamalarında ve ötekilerden ayırmalarında belirleyici bir rol oynar. Bu bağlamda başörtüsü, bir yandan Müslümanların Fransız toplumunda "öteki" olarak konumlandırılmasına katkıda bulunurken, diğer yandan topluluk içindeki aidiyet duygusunu pekiştiren bir unsur hâline gelmiştir.

9 Ekim 1989'da Creil'deki Gabriel Havez Lisesi müdürü Ernest Chêniere, başörtüsünü çıkarmayı reddeden üç kız öğrenciyi okuldan uzaklaştırma kararı almıştır. Olay, "başörtüsü meselesi" olarak adlandırılarak Fransa genelinde geniş yankı uyandırmış ve kamuoyunda dinî kimliğin kamusal alandaki yeri üzerine hararetle tartışmalara yol açmıştır. Venel'in kuramı çerçevesinde, bu süreç, ikinci nesil Müslüman gençlerin kimlik inşasında bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Özellikle benzer durumlarla karşılaşan Müslüman kız öğrencilerin deneyimleri, başörtüsü meselesini kimlik mücadelesi ve sembolik kopuşun somut bir örneği hâline getirmiştir. Bu gelişmeler, Müslümanların kamusal alanda daha görünür hâle gelmesini, geçici varlık algısından uzaklaşarak toplumsal tanınma taleplerini açıkça dile getirmelerini simgelemiştir.⁵⁶ Aynı zamanda başörtüsü, Müslüman kadınlara bireysel kimliklerini ifade etme ve toplumsal önyargılarla mücadele etme fırsatı tanımıştır. Creil olayları ve sonrasında yaşanan tartışmalar, Venel'in tanımladığı dört stratejiden özellikle Fransız ve Müslüman kimliklerini uyumlu hale getirmeye çalışanlar ve tek bir kimliğe indirgenmeyi reddedenler bağlamında değerlendirilmelidir.

Başörtüsü meselesinin kamusal tartışmalarda öne çıkması, Fransa'daki Müslüman toplulukların örgütlenme ve kolektif hareket

⁴⁹ Leveau - Wihtol De Wenden, "La Deuxième Génération", 65.

⁵⁰ Müşerref Yardım, "Aşırı Sağ ve Çokkültürlülük: Avrupa'da Ötekileştirilen "Göçmenler", *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (Ekim 2017), 220.

⁵¹ Venel, *Musulmans et Citoyens: Appropriations, Usages et Agencements des Appartenances chez les Jeunes Français d'Origine Maghrébine*.

⁵² "Beur" kelimesi, Arap kökenli göçmenlerin çocukları için kullanılan bir terimdir. Beur Hareketi, 1980'lerde Fransa'da ikinci nesil göçmen gençler tarafından başlatılan bir toplumsal harekettir. Özellikle Cezayir ve diğer Kuzey Afrika kökenli gençlerin ayrımcılığa karşı mücadelesini ve kimliklerini kamusal alanda daha güçlü bir şekilde ifade etmelerini amaçlamıştır.

⁵³ Venel, *Musulmans et Citoyens: Appropriations, Usages et Agencements des Appartenances chez les Jeunes Français d'Origine Maghrébine*.

⁵⁴ Lorraine Klein, *Fransız Popüler Sinemasında Fransız Müslümanların Temsili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 59.

⁵⁵ Havva Çevikbaş - Ahmet Soyyer, "Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Kadın", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2022), 264.

⁵⁶ Del Grosso, "Les Musulmans dans l'Espace Social et Politique Français: Modalités et Enjeux de Leur Mise en Visibilité", 63.

etme yönündeki eğilimlerini de güçlendirmiştir. 1980'lerden itibaren Fransa'daki Müslüman topluluklar kamusal alanda daha güçlü bir şekilde örgütlenmeye başlamış ve kendilerini temsil eden kurumsal yapılar inşa etmeye yönelmiştir. Bu sürecin erken örneklerinden biri, Mart 1983'te, Müslüman Kardeşler'e yakınlığıyla bilinen Tunuslu Ahmed Jaballah ve Abadallah Benmansour tarafından Meurthe-et-Moselle'de kurulan Fransa İslami Örgütler Birliği (UOIF) olmuştur. Ardından, Aralık 1985'te, Dünya İslam Birliği'nin desteği ve Fas hükümetiyle yakın bağları bulunan Fransa Ulusal Müslümanlar Federasyonu (FNMF) kurulmuştur. 1990 yılına gelindiğinde, Fransa'da 1000 ile 1100 arasında Müslüman derneğin faaliyet gösterdiği tespit edilmiştir.⁵⁷ Venel'in "hibrit kimlik" kavramı çerçevesinde, bu örgütlenme süreci, Fransa'da Müslüman kimliğin kamusal alandaki görünürliğini artırırken, aynı zamanda bireylerin dinî ve ulusal kimlikleri arasında yeni sentezler oluşturmaya olanak tanımıştır.

Creil'deki başörtüsü meselesi, Müslüman toplulukların örgütlenme kapasitelerini ve toplumsal tartışmalardaki rollerini ön plana çıkarmıştır. FNMF, olayın kamuoyuna duyurulması, gösterilerin organize edilmesi, Danıştay'a başvurular yapılması ve kurumsal ilişkilerin geliştirilmesi süreçlerinde aktif bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte, başörtüsü meselesi yalnızca bireysel bir hak talebi olmaktan çıkıp, Fransa'daki Müslüman toplulukların kolektif kimlik inşasında ve siyasal mobilizasyonunda bir dönüm noktası hâline gelmiştir. Ancak bu dönemde İslam'ın kamusal alandaki görünürlüğü artarken, Müslüman topluluklarla ilişkilendirilen çeşitli şiddet ve güvenlik meseleleri, Fransa'daki toplumsal bilinçte kalıcı izler bırakmıştır. Özellikle Cezayir'de beş Fransız'ın öldürülmesi, uçak kaçırma eylemleri, bombalı saldırılar ve Tibhirine keşiflerinin suikastı gibi olaylar, İslam'ın Fransa'daki imajı üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Ayrıca, Müslümanların yoğun olarak yaşadığı mahallelerde artan suç oranları ve Yahudi karşıtlığı, dönemin en önemli toplumsal meseleleri arasında yer almıştır.⁵⁸ Dolayısıyla, Müslüman kimliğinin kamusal alanda daha fazla görünür hâle gelmesi, yalnızca entegrasyon ve hak mücadeleleri ekseninde değil, aynı zamanda güvenlik kaygıları çerçevesinde de tartışılmaya başlanmıştır.

Bu tartışmalar, 2000'li yıllara gelindiğinde İslam'ın kamusal konumunu daha da belirginleştirmiştir. Bu süreçte, Müslüman Kardeşler, Tebliğ Cemaati ve Selefilik gibi çeşitli İslami hareketler, örgütsel bir bütünlük arz etmese de belirli dinî söylemin Fransa'da kamusal alanda daha görünür hâle gelmesine katkıda bulunmuştur. Beur Hareketi ile başlayan etnik temelli kimlik mücadeleleri, 1990'lı yıllarla birlikte dinî odaklı bir yapıya dönüşmüştür. Böylece, Avrupa'daki Müslümanların karşılaştığı sosyal sorunlar artık etnik ve ırksal bir perspektiften değil, dinî farklılıklar üzerinden tanımlanmaya başlanmıştır.⁵⁹ 1990'lar ve 2000'ler boyunca İslam ve laiklik tartışmaları, göç meseleleriyle yarışır hâle gelmiş ve zamanla Fransa'nın ulusal değerler sistemini yeniden şekillendiren bir faktör hâline gelmiştir.⁶⁰ Venel'in kuramsal çerçevesinde ele alındığında, bu süreç, Müslüman kimliğinin artık sadece etnik bir mesele olmaktan çıkıp, aynı zamanda dinî kimliğin de yeniden müzakere edildiği bir kamusal mesele hâline geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Fransa'daki İslam ve laiklik tartışmaları, sadece göç meselesi üzerinden değil, dinî kimliklerin kamusal alandaki yeri çerçevesinde de derinleşmiştir.

3. Fransa'da İslam'ın Çeşitliliği ve Dernek-Cemaat Ağlarının Rolü

Entegrasyon Yüksek Konseyi'nin verilerine göre, Fransa'da İslam yaklaşık beş milyon Müslüman tarafından benimsenmekte olup, ülkenin ikinci büyük dini konumundadır. Müslüman nüfusun yarısının Fransız vatandaşı olduğu belirtilirken, Müslüman topluluğun Avrupa'daki genel eğilimlerden farklı olarak homojen bir yapı sergilemediği, aksine etnik ve ulusal köken açısından büyük bir çeşitlilik barındırdığı vurgulanmaktadır. Buna rağmen, Müslümanların entegrasyon süreçlerinde artan bir başarı kaydettiği ve toplum tarafından kabul edilme oranlarının yükseldiği gözlemlenmektedir. Fransa'daki Müslüman nüfusun büyük bir bölümünü Kuzey Afrika kökenliler oluştursa da kimlik inşasında etnik ve ulusal kökenlerin belirleyici bir unsur olmaya devam ettiği görülmektedir.⁶¹

Fransa'da İslam, Müslümanlar için öncelikli olarak manevi bir aidiyet olarak deneyimlenirken; aynı zamanda kültürel ve sosyal bir boyut da taşımaktadır.⁶² Genç nesiller arasında neo-fundamentalist akımlar belirli ideolojik alternatifler sunsa da Müslüman topluluğun geneli politik İslam'a kayıtsız bir tutum sergilemektedir. Çoğu Müslüman, temel insan haklarının korunması, kadın-erkek eşitliğinin sağlanması ve kapalı kimlik anlayışına karşı durulması gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede, Fransa'daki Müslümanlar, İslam'ı manevi bir miras olarak görme eğiliminde olup, tartışmaya ve açık fikir alışverişine dayalı bir kimlik inşası benimsemektedir.

⁵⁷ A. Moustapha Diop - Riva Kastoryano, "Le Mouvement Associatif Islamique en Ile-de-France", *Revue Européenne des Migrations Internationales* 7/3 (1991), 93.

⁵⁸ Şeyma Merve Tandoğan, *Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi: Almanya ve Fransa Örnekleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36.

⁵⁹ Merve Ar, *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2023), 46.

⁶⁰ Del Grosso, "Les Musulmans dans l'Espace Social et Politique Français: Modalités et Enjeux de Leur Mise en Visibilité", 64.

⁶¹ Abderrahim Lamchichi, "L'İslam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", *Confluences Méditerranée* 2/41 (Mart 2002), 142.

⁶² Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 53.

Fransa'daki Müslüman toplulukların çeşitliliği, Venel'in dört stratejisinin farklı bireyler ve gruplar arasında değişkenlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Çalışmada, özellikle genç nesillerin büyük bir kısmının Fransız ve Müslüman kimliklerini bir arada yaşatma çabası içinde olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, neo-fundamentalist hareketlerin toplumsal entegrasyon üzerindeki etkisi sınırlı kaldığını ve bu hareketlerin, sosyal entegrasyon ve vatandaşlık arzusu taşıyan bireyler tarafından genellikle marjinal bir olgu olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Araştırma sonuçları, Müslüman bireylerin yaşam projelerini menşe ülkelerindeki siyasi çalkantılardan ziyade sosyal entegrasyon ve ev sahibi toplumun bir parçası olma hedefi üzerine inşa ettiklerini ortaya koymaktadır. Avrupa'da yapılan çeşitli araştırmalarla da örtüşen bulgular, Müslüman toplulukların çeşitliliğini ve demokratik, seküler toplumlara entegrasyon eğilimlerini doğrulamaktadır. Veriler, yalnızca bir nesil içinde yüksek adaptasyon kapasitesi gösteren Müslümanların, topluma uyum sağlama konusunda dikkate değer bir başarı sergilediğini ortaya koymaktadır. Ancak, araştırmada elde edilen bulgular, İslam'ın kamuoyundaki algısının belirli aktivistlerin ve radikal grupların eylemleri nedeniyle olumsuz etkilendiğini de göstermektedir. Bununla birlikte, bu tür olayların Müslümanların topluma sağladığı sosyoekonomik katkıları gölgelememesi gerektiği vurgulanmaktadır. Çalışmada, Müslüman işçiler, girişimciler, öğretmenler, doktorlar ve entelektüellerin ev sahibi toplumların gelişimine doğrudan katkıda bulunduğu tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, toplumsal katılımın başarısının, bireylerin sunduğu katkı düzeyi ve toplumun bu bireyleri kabul etme biçimiyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir.⁶³

Bu dönüşüm süreci, Müslüman topluluklar içinde yalnızca bireysel düzeyde değil, kurumsal düzeyde de önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Radikal olarak değerlendirilen belirli İslami dernekler, Avrupa bağlamına uyum sağlama sürecinde kayda değer dönüşümler geçirmiş ve daha kapsayıcı bir yaklaşımla faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu yapılar, vatandaşlık hakları ile İslami kimliği bir arada ele alan bir nesil yetiştirme çabası içindedir. Yeni nesil Müslümanlar, Avrupa toplumlarıyla ortak değerleri paylaşan bir yaklaşım benimseyerek, İslam'ın eşit haklara ve statüye sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Müslüman liderler ve sivil toplum kuruluşları, İslam'ın entegrasyonunun toplumsal bütünleşme ve sivil toplumun güçlenmesine katkı sağladığını vurgulamaktadır. Bu aktörler, Müslümanların demokratik süreçlere katılımını teşvik etmeyi ve İslam'ın hoşgörü ve barış ilkeleri doğrultusunda Avrupa toplumlarında daha uyumlu bir imaj kazanmasını sağlamayı amaçlamaktadır.⁶⁴ Venel'in teorisi doğrultusunda, bu tür organizasyonlar, Müslüman kimliğini radikal ayrışma yerine, çoğulcu ve kapsayıcı bir şekilde yeniden tanımlayan kurumsal aktörler olarak değerlendirilebilir.

Göçmen kökenli aileler için oluşturulan dernekler, sosyal sermaye üretimi ve entegrasyon süreçlerinde etkili bir rol oynamakla kalmayıp, Müslüman kimliğinin kamusal alanda görünürlüğünü artıran ve topluluk içindeki aidiyet bağlarını güçlendiren bir yapı olarak da işlev görmektedir. Söz konusu dernekler, bireylerin toplumsal ve ekonomik entegrasyonunu desteklerken, kimliklerin yeniden tanımlanmasına ve müzakere edilmesine de zemin hazırlamaktadır. Özellikle kültürel ve dinî kimliklerin korunmasını teşvik eden projeler, eğitim programları, sosyal yardım çalışmaları ve hukuk danışmanlığı gibi faaliyetler, Müslüman toplulukların kendi iç dinamiklerini güçlendirmesine ve yerli toplumla entegrasyonunu kolaylaştırmasına katkıda bulunmaktadır. Camiler, kültür merkezleri, gençlik kulüpleri ve kadın dernekleri gibi yapılar, Müslüman toplulukların dinî ve kültürel kimliklerini yaşatmasına imkân tanırken, aynı zamanda Fransız toplumuyla iletişim ve etkileşim köprüleri kurmalarına da olanak sağlamaktadır.⁶⁵

Bu bağlamda, Fransa'daki Müslüman toplulukların çeşitliliği, yalnızca dinî pratiklerin korunması ve örgütlenmesi düzeyinde değil, aynı zamanda farklı etnik ve coğrafi kökenlerin bir arada varlık göstermesiyle de kendini hissettirmektedir. Müslüman nüfusun kökenleri öncelikli olarak Kuzey Afrika'ya dayanırken, zamanla Sahra Altı Afrika, Türkiye ve Pakistan gibi bölgelerden gelen göçlerle çeşitlenmiştir. Bu farklı kökenler, İslam'ın çeşitli yorumlarının bir arada bulunduğu zengin ve heterojen bir yapı oluşturmalarına neden olmuştur.

Dinî ritüellerin uygulanışındaki farklılıklar zaman zaman gerginliklere yol açsa da Müslüman toplulukların sosyal örgütlenme biçimleri, diğer Akdeniz dinî topluluklarıyla belirgin benzerlikler taşıdığı ifade edilmektedir.⁶⁶ Ancak, bazı araştırmalar bu benzerlikten ziyade göçmen grupların farklılaştığını ve hatta kendi geldikleri ülke değerlerinden uzaklaştıklarını öne sürmektedir.⁶⁷ Özellikle ikinci ve üçüncü nesil göçmenler hem ev sahibi toplumun kültürel normlarıyla hem de ebeveynlerinin taşıdığı geleneksel değerlerle etkileşim içinde, kendilerine özgü yeni kimlikler inşa etmektedir. Bu durum, yalnızca etnik ve dinî aidiyet temelinde değil, sosyal sınıf, eğitim düzeyi ve bireysel tercihlerin şekillendirdiği yeni kimliklerin oluşumuna da işaret etmektedir.

⁶³ Lamchichi, "L'Islam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", 145.

⁶⁴ Lamchichi, "L'Islam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", 145.

⁶⁵ Andezian, "L'Islam Dans la France d'Aujourd'Hui", 42.

⁶⁶ Jocelyne Cesari, *Musulmans et Républicains. Les Jeunes, l'Islam et la France* (Brüksel: Editions Complexe, 1998), 28.

⁶⁷ Van Bruinessen - Allievi, *Avrupa'da Müslüman Özenin Üretimi*, 16.

Fransa'daki Müslümanlar arasında helal gıda tüketimi, başörtüsü ve oruç gibi dinî pratikler geniş çapta benimsenirken, evlilik normları ve karma evlilikler gibi konularda nesiller arası belirgin farklılıklar gözlemlenmektedir. Genç nesiller, geleneksel dinî uygulamaları modern yaşam tarzlarıyla harmanlayarak, İslam'ı kültürel ve ahlaki bir referans çerçevesinde yeniden tanımlamaktadır. Bu dönüşüm, aile yapılarındaki rollerin ve toplumsal güç dengelerinin değişimini de beraberinde getirmektedir.⁶⁸

Sonuç

Fransa'daki Müslüman toplulukların kimlik inşası ve entegrasyonu, çok katmanlı bir süreç olarak şekillenmektedir. Tarihsel göç hareketleri, laiklik politikaları ve toplumsal dönüşümler, Müslüman bireylerin kimlik tanımlamaları ve kamusal alandaki ifade biçimleri üzerinde belirleyici olmuştur. Özellikle ikinci ve üçüncü nesil göçmenler, bir yandan kökenlerinden gelen dinî aidiyetlerini korumaya çalışırken, diğer yandan Fransız toplumu içinde kabul gören bir kimlik inşa etme çabası içindedir. Bu süreçte bireyler, dinî kimlik, vatandaşlık ve toplumsal aidiyet arasında sürekli bir denge arayışı içerisinde.

Çalışma, Fransa'daki Müslüman toplulukların kimlik inşası ve entegrasyon süreçlerini Nancy Venel'in çok katmanlı kimlik teorisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Venel'in teorisi, bireylerin kimliklerini sabit ve tek boyutlu yapılar olarak değil, sosyal bağlamlara göre farklılaşan ve müzakere edilen değişken süreçler olarak ele almasını sağlamaktadır. Fransa'daki Müslüman topluluklar açısından bakıldığında, bu yaklaşım, bireylerin dinî aidiyetlerini, vatandaşlık algılarını ve sosyal uyum mekanizmalarını şekillendirme biçimlerini anlamamıza kayda değer katkılar sunmaktadır.

Araştırma bulguları, Fransa'daki Müslüman bireylerin kimliklerini farklı stratejiler aracılığıyla inşa ettiklerini göstermektedir. Venel'in ortaya koyduğu dört strateji (laiklik değerlerine bağlı kalma, Fransız ve Müslüman kimliklerini uzlaştırma, tek bir kimliğe indirgenmeyi reddetme ve İslami değerleri merkeze alarak yeni topluluklar oluşturma) bu bağlamda ele alınmış ve göçmen Müslümanların söz konusu stratejiler doğrultusunda farklı entegrasyon yolları geliştirdiği tespit edilmiştir. Özellikle genç Müslümanların Fransız laikliği ile dinî kimliklerini uyumlu hale getirme çabası gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde kimlik müzakerelerini beraberinde getirmektedir.

Çalışma, Müslüman göçmenlerin kimlik inşasında üç temel unsurun belirleyici olduğunu ortaya koymuştur. Birincisi, toplumsal uyum ve çoğulculuk çerçevesinde, bireylerin kimliklerini hibrit formlar içinde yeniden inşa etmeleri, entegrasyonu kolaylaştırmaktadır. İkincisi, sekülerleşme ve bireyselleşen dinî kimlik süreçleri, toplumsal baskılardan bağımsız olarak bireylerin dinî aidiyetlerini farklı şekillerde yorumlamalarına neden olmaktadır. Üçüncüsü ise Müslüman toplulukların kolektif kimliklerini inşa etmek için oluşturdıkları sivil toplum ağları, kimlik müzakerelerini kurumsal düzeye taşımakta ve kamusal alandaki temsiliyetlerini güçlendirmektedir.

Fransa'daki Müslüman topluluklar, vatandaşlık kimlikleri ile dinî kimlikleri arasında denge kurarak entegrasyona yönelik yeni yaklaşımlar geliştirmektedir. Venel'in teorik çerçevesi, bu sürecin hibrit kimlikler yoluyla mümkün olabileceğini göstermektedir. Araştırmalar, genç Müslümanların önemli bir kısmının Fransız vatandaşlığıyla uyumlu bir İslam anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır.

Venel'in modeli doğrultusunda incelendiğinde, Fransa'daki Müslüman kimliği belirli bir sekülerleşme eğilimi göstermektedir. Dinî pratiklerin bireyselleştiği, toplumsal baskılardan bağımsız olarak içselleştirildiği ve bireylerin inançlarını seküler bağlamda yeniden yorumladığı gözlemlenmiştir. Bu süreç, ikinci ve üçüncü nesil Müslümanlar arasında belirgin bir kimlik dönüşümüne yol açmıştır.

Fransa'daki Müslüman toplulukların dernekler, vakıflar ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla kimliklerini kamusal alanda daha görünür hale getirdiği görülmektedir. Bu süreç topluluk içi dayanışmayı olduğu kadar Fransa'nın laik ve çoğulcu yapısıyla uyumlu bir kimlik inşasını teşvik etmektedir.

Çalışmanın ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, Fransa'daki Müslüman göçmenlerin entegrasyon sürecinde homojen bir grup olarak değerlendirilemeyeceğidir. Aksine, Venel'in teorisinin de vurguladığı gibi, bireyler farklı aidiyetleri bir arada taşıyabilir ve bunları bağlamsal olarak yeniden müzakere edebilirler. Fransa'daki Müslüman toplulukların kimlik inşası, sadece dinî pratiklerle değil, sosyoekonomik koşullar, göç politikaları ve toplumsal algılar gibi çok boyutlu faktörlerle şekillenmektedir.

Fransa'daki Müslüman toplulukların kimliklerini şekillendirme süreçleri, Venel'in çok katmanlı kimlik teorisinin öngördüğü gibi, sabit ve değişmez yapılar olmaktan çok, sürekli müzakere edilen ve dönüşüm geçiren aidiyet biçimlerinden oluşmaktadır. Fransa'daki laiklik politikalarının, göçmen kökenli bireylerin dinî kimliklerini kamusal alanda ifade etme biçimleri üzerindeki etkisi devam ederken, Müslüman topluluklar da bu çerçevede kimlik stratejilerini çeşitlendirmekte ve entegrasyon süreçlerini kendi koşulları doğrultusunda yönlendirmektedir. Ortaya çıkan tablo, Fransa'daki Müslümanların bir uyum sürecinin pasif öznesi olmanın ötesinde, kimliklerini aktif olarak inşa eden toplumsal aktörler olduklarını göstermektedir.

⁶⁸ Boissiere, "L'İslam en France: Les Défis de l'Adaptation", 2.

Kaynakça | References

- Andezian, Sossie. "L'Islam dans la France d'aujourd'hui". *Autres Temps. Les cahiers du Christianisme Social* 10/1 (Eylül 1986), 38-44. <https://doi.org/10.3406/chris.1986.1083>
- Ar, Merve. *İslamofobinin Dini ve Kültürel kökenleri*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2023.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 4. Basım, 2012.
- Boissière, Thierry. "L'Islam en France: Les Défis de l'Adaptation". *Les Cahiers Français: Documents d'Actualité* 340 (Eylül 2007), 1-6. <https://hal.science/hal-01942347>
- Bowen, John R. "Schémas Fonctionnels et Modèles Normatifs dans la Politique Française en Matière d'Islam". *Migrations Sociét*, 122/2 (Mart 2009), 107-136. <https://shs.cairn.info/revue-migrations-societe-2009-2-page-107?lang=fr>
- Brouard, Sylvain - Tiberj, Vincent. *Français Comme les Autres? Enquête sur les Citoyens d'Origine Maghrébine, Africaine et Turque*. Paris: Presses De Sciences Po, 2005.
- Brouard, Sylvain - Tiberj, Vincent. "L'Incorporation Politique "à la Française": modèles explicatifs des alignements politiques des Français d'Origine Maghrébine, africaine et turque". *Migrations Société* 19/111 (Eylül 2007), 127-148. <https://hal.science/hal-03570262>
- Canatan, Kadir - Cansun, Şebnem. "Göç Politikalarının Değersel Temelleri Hollanda ve Fransa'da Büyük Siyasal Partilerin Göç Politikaları Üzerine bir Çözümleme". *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu*. ed. Kadir Canatan vd.. 409-440. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü, 29-30 Mayıs 2015.
- Cesari, Jocelyne. *Musulmans et Républicains. Les Jeunes, l'Islam et la France*. Brüksel: Editions Complexe, 1998.
- Cesari, Jocelyne - Esposito, John L. *İslam'dan Korkmalı mı*. İstanbul: Birey Yayınları, 1999.
- Çetin, Nida Sümeyya. *Gençlerin Dini Kimlik İnşasında Medyanın Rolü*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Çevikbaş, Havva - Soyger, Ahmet. "Nilüfer Göle'nin Eserlerinde Kadın". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2022), 256-270. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2770676>
- Dassetto, Felice. *La Construction de l'Islam Européen: Approche Socio-Anthropologique*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Değer, Ferhat. *Fransa'daki Türk Göçmenler ve Kuşaklar Arasındaki Etkileşimde Eğitimin Rolü: Sosyolojik bir Araştırma*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2008. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=TNPrFGIwtThPsNcCgbdocw&no=1l5ejYAmi-rLQmF4K4Zweg>
- Del Grosso, Marc-Olivier. "Les Musulmans dans l'Espace Social et Politique Français: Modalités et Enjeux de Leur Mise en Visibilité". *Confluences Méditerranée* 95/4 (Ocak 2015), 59-68. <https://doi.org/10.3917/come.095.0059>
- Diop, A. Moustapha, & Kastoryano, Riva. "Le Mouvement Associatif Islamique en Ile-de-France". *Revue Européenne des Migrations Internationales* 7/3 (1991), 91-117. <https://hal.science/hal-01370810>
- Drai, Raphael - Mattei, Jean-François. *La République Brûle-t-elle? Essai sur les Violences Urbaines Françaises*. Paris: Michalon, 2006.
- Europol. *Avrupa Birliği Terörizm Durumu ve Eğilim Raporu*. Lüksemburg: Avrupa Birliği Yayın Ofisi, 2021. https://www.europol-europa-eu.translate.goog/publication-events/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2021-te-sat?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=tr&_x_tr_hl=tr&_x_tr_pto=tc
- Geisser, Vincent. *İslamo Fobi*. İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. çev. Mithat Sancar - Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Hervieu-Léger, Daniele. *Le Pèlerin et le Converti. La Religion en Mouvement*. Paris: Flammarion, 2001.
- Jouanneau, Solenne. "Faire Émerger un "Islam Français": Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)". *Sociologie* 8/3 (Ekim 2017), 247-264. <https://journals.openedition.org/sociologie/3291>
- Klein, Lorraine. *Fransız Popüler Sinemasında Fransız Müslümanların Temsili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=F4NQrDwmZwRFK8tzIwbzw&no=GPVnERk3YgWR8GqO2avrFg>
- Lamchichi, Abderrahim. "L'Islam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble". *Confluences Méditerranée* 41/2 (Mart 2002), 141-160. <https://shs.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-2-page-141?lang=fr>
- Lamchichi, Abderrahim. "Musulman de France, Politique de Reconnaissance et Éthique de Responsabilité". *Confluences Méditerranée* 57/2 (Eylül 2006), 25-47. <https://shs.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2006-2-page-25?lang=fr>
- Leveau, Rémy - Wihtol De Wenden, Catherine. "La Deuxième Génération". *Pouvoirs* 47 (Kasım 1988), 61-73. <https://revue-pouvoirs.fr/la-deuxieme-generation/>
- Lutrand, Marie-Claude, Yazdekhesti, Behdjat. "Laïcité et Présence Musulmane en France: Des Dynamiques d'Influence Réciproque".

- Cahiers de la Méditerranée* 83 (Aralık 2011), 327-335. <https://doi.org/10.4000/cdlm.6321>
- Nebati, Nureddin. "Ortadoğu'da Demokrasiyi Geliştirme Hareketi Olarak Arap Baharı". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (Nisan 2019), 178-190. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/685295>
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Roy, Olivier. *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2024.
- Sayad, Abdelmalek. *La Double Absence. Des Illusions de l'Émigré aux Souffrances de l'Immigré*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Schlegel, Jean-Louis. *Religion a la Carte*. Paris: Hachette, 1995.
- Tandoğan, Şeyma Merve. *Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi: Almanya ve Fransa Örnekleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=QdjTpxtrUhvDXj4Mg0zeyQ&no=sbS3X_yWMOqWyIjtO4heHA
- Türkdoğan, Orhan - Gökçe, Orhan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2015.
- Van Bruinessen, Martin - Allievi, Stefano. *Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi*. çev. Atilla Tuygan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Venel, Nancy. *Musulmans et Citoyens: Appropriations, Usages et Agencements des Appartenances chez les Jeunes Français d'Origine Maghrébine*. Lille: Lille 2 Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora tezi, 2002. <https://theses.fr/2002LIL20002>
- Venel, Nancy. *Musulmans et Citoyens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Voirol, Olivier. "Présentation". *Reseaux* 129-130/1 (Ocak 2005), 9-36. <https://shs.cairn.info/revue-reseaux1-2005-1-page-9?lang=fr>
- Weil, Patrick. *La France et ses Étrangers: L'Aventure d'une Politique de l'Immigration, 1938-1991*. Paris: Éditions Calman-Lévy, 1991.
- Yardım, Müşerref. "Aşırı Sağ ve Çokkültürlülük: Avrupa'da Ötekileştirilen "Göçmenler". *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (Ekim 2017), 217-234. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.342429>

19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinin Kızılbaşlıkla Mücadele Argümanı: Tashih-i İtikad

Ümit ERKAN | <https://orcid.org/0000-0001-6583-0767>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | umit.erkana@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/0468j1635>

İslam Mezhepleri Tarihi | Rize, Türkiye

Öz

19. yüzyılda Osmanlı Devleti, toplumsal ve siyasal düzenin istikrarını temin etmek amacıyla Ehl-i Sünnet inancı dışındaki çeşitli dini ve mezhebi gruplara yönelik politikalar geliştirmiştir. Bu çerçevede, Kızılbaş topluluklarına da belirli düzenlemeler ve tedbirler uygulanmıştır. Kızılbaş gruplar, dinî ayrışma ve İran etkisine bağlı bir siyasi tehdit olarak değerlendirilmiş ve özellikle II. Abdülhamid döneminde (1876-1909), Kızılbaşların inanç pratiklerini Ehl-i Sünnet inançlarına uygun hale getirmek amacıyla “tashih-i itikad” politikaları uygulanmıştır. Ancak bu politikalar, yerel direnişler ve devletin uygulama yetersizlikleri nedeniyle beklenen sonuçları verememiştir. Osmanlı'nın mezhepsel farklılıklarla baş etme çabaları, dinî birlikteliği sağlama ve merkezi otoriteyi güçlendirme hedefleri çerçevesinde şekillenmiş de sahadaki uygulamalar bu hedeflerle uyumlu sonuçlar doğurmamıştır. Bu araştırma, II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlara yönelik tashih-i itikad politikalarının ideolojik gerekçelerini, tarihsel arka planını ve toplumsal yansımalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, dönemin dinî ve siyasal kaygıları ile mezhepsel farklılıklar arasındaki ilişki, tarihî belgeler üzerinden analiz edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin farklı inanç gruplarına yönelik din-siyaset politikalarının uygulanış biçimleri ve bu politikaların toplumsal etkileri ele alınarak, mezhepsel farklılıkların yönetimi konusundaki tarihsel deneyimler ortaya konmuştur. Osmanlı Devleti'nin farklı inanç gruplarıyla ilişkilerini anlamak açısından özgün bir katkı sunulmuştur. Kızılbaş gruplara yönelik politikaların mezhepsel ayrışmayı nasıl etkilediği ve dönemin toplumsal yapısı üzerindeki yansımaları, arşiv belgeleri ve tarihsel veriler ışığında değerlendirilmiştir. Osmanlı tarih yazımı İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden ele alınarak, bu döneme dair dinî ve siyasal politikalarla vurgu yapılmıştır. Osmanlı arşiv belgeleri, resmî yazışmalar ve İslam Mezhepleri Tarihi ve diğer ilim dallarına ait araştırmalar temel alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Tarihî belge analizi ve nitel yöntemlerin bir araya getirilmesiyle, Kızılbaş gruplara yönelik tashih-i itikad politikaları, tarihî ve sosyolojik bağlamda değerlendirilmiştir. İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının ilkeleri doğrultusunda, Kızılbaşların inanç yapıları, toplumsal konumları ve Osmanlı bürokrasisinin bu gruplara yaklaşımı analiz edilmiştir. Osmanlı Devleti, Kızılbaşlara yönelik politikalarında Ehl-i Sünnet inancını tahkim etmeyi amaçlamıştır. Eğitim reformları, cami-mescit inşası, din görevlilerinin istihdamı ve dinî risalelerin hazırlanması gibi adımlar bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için temel araçlar olarak öne çıkmıştır. Ancak, dedelerin toplumsal etkisi, yerel direnç ve devletin uygulama yetersizlikleri bu politikaların başarısını sınırlamıştır. Eğitim kurumlarının yetersizliği, imam ve müderris eksikliği gibi yapısal sorunlar, tashih-i itikad çabalarının etkisini azaltmıştır. Ayrıca, Kızılbaş grupların tarihî, kültürel ve coğrafi farklılıklarının dikkate alınmaması, bu politikaların toplumsal kabul görmesini zorlaştırmıştır. Elde edilen bulgular, tashih-i itikad politikalarının yalnızca dinî bir çaba değil, aynı zamanda İran etkisi, misyoner faaliyetler ve mezhepsel ayrışma gibi siyasi tehditlere karşı bir strateji olarak uygulandığını göstermektedir. Bu politikaların sert müdahalelerle şekillendirilmesi, mezhep gerilimlerini azaltmak yerine artırmış, Kızılbaşların devlete karşı daha dirençli bir duruş sergilemesine yol açmıştır. Eğitimsizlik ve dinî bilgi eksikliği gibi nedenlerle şekillenen toplumsal sorunlar, mezhepsel ayrışmanın derinleşmesine katkı sağlamıştır. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıldaki tashih-i itikad politikaları, mezhepsel farklılıkları kontrol altına almayı ve toplumsal düzeni korumayı amaçlamış; ancak yerel dinamiklerin ve toplumsal gerçekliklerin göz ardı edilmesi, bu çabaların başarısını sınırlamıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı Devleti, Ehl-i Sünnet, Tashih-i İtikad, Kızılbaşlık

Atıf Bilgisi

Erkan, Ümit. “19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinin Kızılbaşlıkla Mücadele Argümanı: Tashih-i İtikad”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 33-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1596085>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 04.12.2024

Kabul Tarihi: 21.02.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



The Argument of the 19th-Century Ottoman Bureaucracy in Combating Kizilbashism: The Correction of Faith

Ümit ERKAN |  <https://orcid.org/0000-0001-6583-0767>

Asst. Prof. | Author | umit.erkani@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University |  <https://ror.org/0468j1635>

History of Islamic Sects | Rize, Türkiye

Abstract

In the 19th century, the Ottoman Sultanate developed policies that aimed to provide the stability of the social and political order by addressing various religious and sectarian groups outside the Sunnism. In this conjecture, specific regulations and measures were also implemented concerning the Kizilbash communities. The Kizilbash groups were perceived as a religious divergence and a political threat due to their association with Safavid influence. These policies, particularly during Sultan Abd al-Hamid II's reign (1876-1909), were part of the “*tashih-i itikad*” (correction of faith) strategy aimed to align Kizilbash practices with Sunni Islamic doctrines. However, resistance from local communities and inefficiencies in policy execution hindered these efforts. The Ottoman state established religious unity and strengthened central authority through these measures, but the outcomes often deviated from these goals. The article investigates the ideological rationale, historical context, and social consequences of the “*tashih-i itikad*” policies that were pursued regarding Kizilbash/Alevi communities under Sultan Abd al-Hamid II. It analyses historical documents to bring out the interplay between religious and political concerns of the time and their connection to sectarian diversity. Providing insight into the management of sectarian differences, the article examines the practical application of Ottoman religion-politics policies and their social ramifications. Consequently, it offers a nuanced understanding of the Ottoman Empire's relationship with religious groups. Key elements of the analysis include the policies' impact on sectarian divisions and their broader social reflections. It is relied on archival documents, official correspondence, and historical accounts, and also employed historical document analysis and qualitative research methods. Within the framework of the History of Islamic Sects, it investigates the belief structures of the Kizilbash and the Ottoman bureaucracy's strategies toward these groups. The state's policies aimed to strengthen Sunni Islamic beliefs and to reduce Safavid influence through educational reforms, mosque construction, the employment of religious officials, and of disseminating treatises. However, structural challenges, such as inadequate educational institutions, imams, leaders, teachers and their strong influence, limited their effectiveness. Additionally, the failure of policies to account for the historical, cultural, and geographical diversity within Kizilbash communities further restricted their success. Findings reveal that “*tashih-i itikad*” policies extended beyond religious objectives to address political threats like Safavid influence and sectarian divisions. These measures, shaped by harsh interventions, often heightened tensions, leading the Kizilbash to adopt a more resistant stance toward the state. Ignorance and insufficient religious education within these communities further deepened sectarian divisions. In preserving social order, the 19th-century efforts of the Ottoman Sultanate aimed to manage sectarian diversity through “*tashih-i itikad*” policies. However, the neglect of local dynamics and social realities undermined these objectives. The article highlights the structural challenges that was faced by the Sultanate in addressing sectarian diversity and the consequences of these shortcomings within the broader context of religion-politics relations.

Keywords

History of Islamic Sects, the Ottoman Sultanate, *Ahl al-Sunnah*, Correction of Faith, Kizilbash

Citation

Erkan, Ümit. “The Argument of the 19th-Century Ottoman Bureaucracy in Combating Kizilbashism: The Correction of Faith”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 33-46.

<https://doi.org/10.32950/rid.1596085>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 04.12.2024	Date of Acceptance: 21.02.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısında tarih boyunca farklı inanç ve mezhep grupları, dinî çeşitliliğin yanı sıra siyasî ve sosyal ilişkilerde de belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, özellikle Kızılbaşlar, Osmanlı idaresi açısından hem inanç esasları hem de siyasî düzen bakımından yoğun bir tartışma konusu olmuştur. Kızılbaşlık kavramı, yalnızca dinî sapma olarak değil, aynı zamanda devlet otoritesine yönelik bir meydan okuma şeklinde algılanmış; bu zümrelerin dinî inançları ve sosyo-politik yapıları, Osmanlı yönetiminin kontrol mekanizmalarını güçlendirme çabaları kapsamında sürekli izlenmiştir. Özellikle 19. yüzyılda, Osmanlı'nın merkezîyetçi politikalarının ve İran etkisini bertaraf etme çabalarının bir parçası olarak, Kızılbaşlar'a yönelik tashih-i itikad (itikadı düzeltme) politikaları geliştirilmiştir. Tashih-i itikad, Osmanlı Devleti'nin yalnızca dinî ve ahlâkî bir meselesi olmasından ziyade, aynı zamanda siyasî ve toplumsal düzenin muhafazası için bir zorunluluk olarak gördüğü bir uygulamadır. Bu uygulamalar, Kızılbaşların şer'î esaslara uygun bir inanç sistemi ile bütünleşmesini sağlamayı, aynı zamanda İran'ın propagandalarının etkisinin yayılmasını önlemeyi hedeflemiştir. Ancak, tarihsel ve sosyo-kültürel bağlam göz önüne alındığında, bu çabalar pek çok zorlukla karşılaşmıştır.¹ Osmanlı yönetimi, Kızılbaşların dinî inançlarını cehalet, yanlış yönelim ve toplumsal bir tehdit olarak değerlendirmiş ve bu nedenle eğitimin modernizasyonu, dinî otoritelerin yeniden yapılandırılması ve yerel nüfuz unsurlarının etkisinin azaltılması gibi bir dizi tedbir öngörmüştür.

Alevîlik, tarih boyunca farklı dönemlerde ve coğrafyalarda, çeşitli dinî, mezhebî, kültürel ve toplumsal bağlamlarda ele alınmış ve bu nedenle farklı tanımlamalarla anılmıştır. Din, mezhep, tarikat, yaşam biçimi veya felsefe gibi kategoriler altında sınıflandırılmaya çalışılan Alevîlik, özellikle Osmanlı arşiv belgelerinde sıklıkla "Kızılbaşlık" kavramıyla ifade edilmiştir.² Kızılbaşlık, tarihsel süreçte Safevî tarikatıyla olan ilişkisi çerçevesinde anlam kazanan bir kimlik olarak dikkat çekmektedir. Kavram, 15. yüzyılda Safevî Tarikatı lideri Şeyh Haydar'ın müritlerinin giydiği 12 dilimli kızıl başlık (tâc-ı haydarî) ile sembolleşmiş ve bu gruplar Safevî etkisindeki bir yapılanma olarak tanımlanmıştır.³ 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı belgelerinde Kızılbaşlık, yalnızca bir inanç farklılığı değil, Osmanlı merkezî otoritesine karşı siyasi bir muhalefet unsuru olarak ele alınmıştır. Osmanlı Devleti, Kızılbaşları "zındık" ve "mülhid" gibi kavramlarla nitelendirerek, onları hem dinî hem de siyasî bir ayrışma olarak tanımlamış; bu zümreler, Osmanlı düzenine meydan okuyan bir tehdit olarak değerlendirilmiştir.⁴ 19. Yüzyıla gelindiğinde, "Kızılbaşlık" kavramı, tarihsel ve siyasi çağrışımlarından arındırılarak, daha nötr bir anlam taşıyan "Alevîlik" terimiyle ifade edilme sürecine girmiştir.⁵

II. Abdülhamid dönemi (1876-1909) modernleşme politikalarının önemli bir boyutunu, İslam birliğini sağlama hedefi oluşturmuştur. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin merkezî otoritesini tahkim etme çabaları, ana akım mezhep çizgisi dışına çıkan toplulukların Sünnî İslam dairesine entegre edilmesi üzerinden şekillenmiştir. Kızılbaşlara yönelik tashih-i itikad politikası, bu hedefin somut tezahürlerinden biri olmuştur. Dinî ve toplumsal ayrışmaların devlete yönelik bir tehdit oluşturabileceği gerçeğinden hareketle, Kızılbaşlar hem İslam birliğinin bir parçası olarak görülmüş hem de eğitim yoluyla bu kitlenin Osmanlı ideolojisine dâhil edilmesi hedeflenmiştir.⁶

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin II. Abdülhamid dönemi boyunca Kızılbaş gruplarına yönelik olarak yürüttüğü tashih-i itikad politikalarının ideolojik dayanaklarını, uygulama yöntemlerini ve toplumsal etkilerini ele almayı amaçlamaktadır. İnceleme alanı, yalnızca Kızılbaş/Alevî⁷ gruplarla sınırlı olup, Bektâşilik kapsam dışı bırakılmıştır. Bu bağlamda, araştırma dönemin dinî ve siyasî dinamiklerinin Kızılbaşlık kimlikleri üzerindeki etkisini değerlendirmesi ve Osmanlı modernleşme sürecinde farklı inanç gruplarına yönelik yaklaşımları yeniden düşünmeye zemin hazırlamaktadır. Araştırmada İslam Mezhepleri Tarihi

¹ Safevî propagandaları için bk. Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 135-207; Mehmet Çelenk, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 101-138.

² Kızılbaşlık/Alevîlik isimlendirmesi için bk. İlyas Üzümlü, "Kızılbaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/546-547; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat* 6/3 (2003), 111-118; Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 15-68; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 69-77; Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 141-159; Sönmez Kutlu - Ömer Faruk Teber (ed.), *Alevîlik Kızılbaşlık Bektâşilik* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 87-97.

³ Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, 109; Çelenk, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri, 76; Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 100-101.

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 109-111.

⁵ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 141-159; Sönmez Kutlu - Ömer Faruk Teber (ed.), *Alevîlik Kızılbaşlık Bektâşilik* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 87-97.

⁶ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Doğan Kitap, 2014), 29-31, 59-63, 107-121; Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, çev. Zehra Savan (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 42-57.

⁷ II. Abdülhamid dönemine ait belgelerde hem Kızılbaş hem de Alevî kavramları kullanıldığından, daha yaygın olan Kızılbaş kavramının kullanımı tercih edilmiştir.

yazıcılığının temel ilkeleri çerçevesinde tarihî belge analizi ve nitel araştırma tekniklerinin bir araya getirildiği bir yöntem benimsenmektedir. Araştırmanın temel kaynakları, Osmanlı Arşiv belgelerinden oluşturulmuştur. Bu bağlamda, İslam Mezhepleri Tarihi başta olmak üzere diğer ilmi disiplinlere yönelik gerçekleştirilen araştırmalar da kaynaklarımız arasında yer tutmaktadır. II. Abdülhamid dönemi⁸ Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri ile ilgili literatüre baktığımızda bir kısmı Tarih bilim dalı çerçevesinden konuyu ele almakta⁹ diğer bir kısmı ise spesifik bazı konular veya bölgeler¹⁰ üzerinden dönem politikalarına değinmektedir. Bu araştırma ise Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara yönelik politikalarını İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisiyle bütüncül ele alarak yeni belge ve bilgiler ışığında özgün bir bakış açısı sunmaktadır.

1. Tashih-i İtikad'ın Gerekçeleri

Osmanlı Devleti'nin dinî ve toplumsal yapısında, farklı inanç ve mezhep gruplarıyla kurulan ilişki ve bu gruplara yönelik uygulanan politikalar hem devletin merkezi otoritesini hem de İslâmî kimliğini muhafaza etme çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Kızılbaşlara yönelik izlenen politikalar, yalnızca mezhepsel farklılıkların yol açtığı dinî bir mesele olarak değil, toplumsal düzenin ve siyasal otoritenin sürekliliğini tehdit eden bir olgu olarak da görülmüştür. II. Abdülhamid döneminde bu zümrelere yönelik "tashih-i itikad" politikaları, inanç ve amel düzleminde İslam'ın esaslarıyla bağdaşmayan unsurları düzeltmeyi hedeflemiş, aynı zamanda toplumsal bütünlüğün sağlanması amacını taşımıştır. Kızılbaşların dinî uygulamaları, telakkileri ve sosyal pratikleri, Osmanlı yönetiminin İslam'a aykırı bulduğu uygulamalar olarak dikkat çekmiş; bu mesele hem dinî bir yozlaşma algısını hem de siyasal tehdit unsurlarını beraberinde getirmiştir. Cem ayinleri, dedelik müessesesi, ulûhiyet ve mehdilik iddiaları gibi unsurlar, Kızılbaşların inançlarına dair tartışmalarda merkezi bir yere sahip olmuştur.

1.1. Ehl-i Sünnet Perspektifinden Sorun Alanları

Döneme ait raporlarda Kızılbaşların belirli bir dine sıkı bir bağlılık göstermemeleri nedeniyle diğer dinlere yönelme eğilimi taşıdıkları belirtilmektedir. Ayrıca Kızılbaşların, dinî bağlılıklarında esneklik göstermeleri ve farklı düşünce akımlarına kolayca uyum sağlayabilmeleri, bir isyan veya başka bir toplumsal hareket söz konusu olduğunda devlet nezdinde güvenlik kaygılarına yol açtığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, ilgili raporlarda farklı din ve mezheplere meyletme ihtimalinin, Osmanlı toplum yapısında iç meselelerin doğmasına neden olabileceği değerlendirilmiştir.¹¹ Sivas bölgesindeki olaylar, bu durumun somut bir örneğini teşkil etmektedir. Misyoner bir öğretmen olan Hubert'in, Kızılbaş gruplar arasında dört halifeye yönelik hakaret içerikli Türkçe risaleler dağıtması, dinî hassasiyetleri zedelemekle kalmamış, dinî bir mesele üzerinden örgütlü bir siyasî başkaldırıyı tetiklemiştir. Özellikle Kangal bölgesinde söz konusu risalelerin dağıtımı, Kızılbaşların Osmanlı yönetimine karşı direncini artırmıştır. Bu bağlamda Kızılbaş grupların "Biz Protestan milletindeniz" şeklindeki beyanları, Osmanlı Devleti açısından yalnızca bir itikadî sapma olarak görülmemiş, aynı zamanda dinî bir zeminde şekillenen siyasî bir muhalefet olarak değerlendirilmiştir.¹² Misyonerlik faaliyetlerinin Kızılbaş grupları Osmanlı'dan uzaklaştırarak alternatif bir kimlik inşasını teşvik ettiği ve bu durumun Osmanlı yönetimi tarafından dinî-siyasî bir tehdit olarak algılandığı söylenebilir.

⁸ II. Abdülhamid dönemi, özellikle İslam Mezhepleri Tarihi bağlamında, Şîlik ve Sünnilik arasındaki ilişkiler ile bu ilişkilerin siyasî, sosyal ve dini etkileri açısından da önemli bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı yönetimi tarafından Irak bölgesinde Şîliğin yayılmasına yönelik yapılan çeşitli araştırmalar dikkat çekmektedir. Söz konusu araştırmalarda, Osmanlı devletinin Şîlik karşısında benimsediği tedbirler ve bu politikaların arka planında yer alan dini, siyasî ve toplumsal dinamikler ele alınmıştır. Bu bağlamda bk. Habip Kartaloğlu, "Osmanlı Irak'ına Dâir II. Abdülhamid Dönemi Lâyhalarında Şîlik", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 577-600; Ümit Erkan "II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şîliğin Yayılma Dinamikleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 121-145.

⁹ Selim Deringil, *The Well Protected Domains Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (London: I.B.Tauris Publishers, 1998), 44-177; Yalçın Çakmak, *II. Abdülhamid Devrinde Sürgün Siyaseti ve Uygulamaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 101-195, 281-301, 307-337, 387-430; Hava Selçuk, "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş(Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 26-26; Hava Selçuk, "Merkezi Otoritenin Sünnileştirme Yöntemlerinden Biri Akl-ı Selim Hocaları", *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan*, ed. Burak Kocaoğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 359-366; Ali Emre Korkmaz, "Tashih-i İtikad" Policies Towards The Kızılbaş and Shiites in The Late Ottoman Empire (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 42-87.

¹⁰ Ragıp Çiçek, *II. Abdülhamid Döneminde Şîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67-84; Ahmet Hikmet Kıvrak, *II. Abdülhamid Devrinde Sürgün Siyaseti ve Uygulamaları* (Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 93-229; Ramazan Balcı, "Medreselerin İslahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili", *Tarih Okulu* 12 (2012), 151-191; Hava Selçuk, "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 71-90.

¹¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı* [Y.EE], No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, Hicrî: 17 L. 1316 (Milâdî: 28 Şubat 1899); BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Umumi* [Y.PRK.UM], No. 46, Gömlek No. 44, lef 1, 17 M. 1317 (28 Mayıs 1899).

¹² BOA, Y.PRK.UM, No. 30, Gömlek No. 85, lef 1, 26 Ra. 1312 (27 Eylül 1894).

Sivas vilayetinde yaşayan ve adları Ali, Hasan, Veli gibi İslâmî kimlik taşıyan kişilere dair belirtilen tespitler, Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş grupları İslâm'ın bir parçası olarak görme politikasını yansıtır niteliktedir. Bu grupların İslâmî kimlikleri hükümet nezdinde teyit edilmiş olsa da dönemin sosyal, ekonomik ve dini politikalarının eksikliklerinden kaynaklanan sorunlar, onların cehalet içinde bırakıldıklarını ve böylece farklı etnik ve dini gruplara – örneğin Ermenilere – yakınlık göstermelerine neden olduğunu ortaya koymaktadır. Burada dikkat çeken bir husus, Kızılbaşların İslâmî aidiyetine vurgu yapılmasıdır. Bu vurgu, özellikle "Allah korusun" ifadesiyle, onların Müslüman toplumdan tamamen kopmaması için kaygı duyulduğunu göstermektedir.¹³ Bu çerçevede, Osmanlı Devleti'nin, Kızılbaşları İslâm'ın dışında bir grup olarak değil, aksine Müslüman bir cemaat olarak görmesi, bu zümrelerin İslâmî aidiyetinin korunmasını hedefleyen bir strateji olarak değerlendirilebilir. Ancak yerel düzeyde, Sünnî-Kızılbaş gerilimlerinin mezhepsel kimlikler üzerinden derinleştiği ve Osmanlı iktidarının geliştirdiği "birleştirici" söylemlerin pratikte karşılık bulamadığı da görülmektedir.

Osmanlı idaresi, Kızılbaşları İslâm'ın ana akım normlarına yeniden entegre etmeyi amaçlayarak mezhebî bir kimlik çerçevesinde de değerlendirmiştir. Ma'mûretülazîz (Elazığ) Valisi tarafından gönderilen şifreli bir telgrafta, vilayet sınırları içinde bulunan Hasan Bey adlı köyün, halkının büyük bir kısmının Kızılbaş bir mezhebe mensup olduğu vurgulanmıştır.¹⁴ Malatya/Akçadağ'da Sünnîler ile Kızılbaş arasında meydana gelen bir katliam sonrası yürütülen tahkikatın raporunda yer alan ifadeler, Kızılbaşlığın İslâm'daki mezhep niteliği üzerine tartışmalar açısından dikkate değer ipuçları sunmaktadır. Özellikle, "Akçadağ'da Sünnîlerle Alevîler beyninde vuku bulan katl üzerine cerayan eden tahkikat" ifadesi, Alevîlerin doğrudan Sünnîliğin karşısında konumlanarak İslâmî bir mezhep bağlamında değerlendirildiğine işaret etmektedir.¹⁵ Bu bağlam, dönemin idari ve dini otoritelerinin Kızılbaş kimliğini nasıl algıladığı ve sınıflandırdığı konusunda önemli veriler sağlamaktadır. Konya'daki Mevlâna Dergâhı'nda postnişinlik görevini icra eden Abdülvahid Çelebi Efendi ve dervişleri hakkında yapılan değerlendirmeler, dönemin Osmanlı toplumunda dinî ve mezhebî aidiyetler bağlamında tartışmalı bir alanı ortaya koymaktadır. Çelebi ve dervişlerin rütbe ve nişan vaadiyle bazı kişileri etkileri altına aldığı ifade edilmektedir. Özellikle, "Bismişah" diyerek gerçekleştirilen kurban kesimi ve sonrasında yapılan "Alevî ve Şîî oldun" yönlendirmesi¹⁶ Şîîlik ve Alevîliğin aynı bağlamda değerlendirildiğini göstermektedir. Öte yandan Şîîlik propagandası amacıyla İstanbul'da dolaşıma sokulan Hüsniye Risalesi¹⁷, bu çerçevede Osmanlı merkezi yönetimi tarafından tehdit olarak algılanmış ve ciddi bir endişeye yol açmıştır. Raporlarda, Alevîlerin on iki yıldır Caferî mezhebi adı altında bu tür risaleleri yaydığı ve halkı Ehl-i Sünnet¹⁸ akidesinden uzaklaştırdığı belirtilmekte, bu risalelerin yayılmasına izin verilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Raporlarda ayrıca, Rumeli'de Alevî kılığında Şîîlik propagandası yapan birçok Acem'in mevcut olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Osmanlı yönetimi, Alevîlik ve Şîîlik arasındaki yakınlık iddialarını,²⁰ her iki yapının ortak bir tehdit oluşturduğu algısıyla ele aldığı anlaşılmaktadır.

Döneme ait bir belgeye göre, Kızılbaşlar, Ehl-i Sünnet mensuplarını "Yezid" olarak nitelendirmekte ve bu bağlamda, mezhepsel farklılıkların ötesine geçen bir husumet sergilemektedir. Özellikle, misafirlik gibi sosyal ilişkilerde de görülen bu karşıtlık, Kızılbaşların, evlerine gelen Sünnî misafirlerin yemeklerini tükürükle kirlettiklerine dair örneklerle ortaya konmaktadır.²¹ Elde edilen istihbarat ve gözlemler doğrultusunda, Kızılbaşların köy ve evlerine Sünnîlerin girişine büyük ölçüde engel olunduğu,

¹³ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 40, lef 3, 19 Ş. 1311 (25 Şubat 1894); BOA, *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 384, Gömlek No. 28766, lef 3, 05 L. 1311 (11 Nisan 1894).

¹⁴ BOA, Y.PRK.UM, No. 28, Gömlek No. 70, lef 1, 29 R. 1311 (09 Kasım 1893).

¹⁵ BOA, *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM]*, No. 722, Gömlek No. 4, lef 11, 13 S. 1315 (14 Temmuz 1897); Alevîliğin mezhep olarak değerlendirilmesi örnekleri için bk. BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*, No. 17, Gömlek No. 15, lef 1, 29 L. 1307 (18 Haziran 1890); BOA, *İrade Adliye ve Mezahib [İ.AZN]*, No. 31, Gömlek No. 5, lef 1, 05 B. 1315 (30 Kasım 1897); BOA, *İrade Dahiliye [İ.DH]*, No. 1467, Gömlek No. 1, lef 8, 12 Ca. 1326 (12 Haziran 1908).

¹⁶ BOA, Y.PRK.AZJ, No. 38, Gömlek No. 39, lef 1, 28 Za. 1316 (09 Nisan 1899); Ayrıca bk. BOA, Y.PRK.UM, No. 22, Gömlek No. 80, lef 1, 11 M. 1309 (17 Ağustos 1891).

¹⁷ Hüsniye Risalesi, Şîî-İmâmiyye mezhebinin itikadi ve siyasi görüşlerini sistematik bir şekilde savunan önemli bir eserdir. Bk. Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, *Tezkire-i Şeyh Safi*, 31; Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 137-138.

¹⁸ Osmanlı Devleti'nin Sünnîlik tercihi, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasında dengeli bir ilişki kurmayı gerektirmiştir. Devletin resmi kimliğinde Hanefî-Mâtürîdîlik öne çıkarken, medrese sisteminde Eş'arîlik etkili olmuştur. Osmanlı Sünnîliği için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 72-74,86; Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 114-117; Recep Önal, "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler", *Şarkiyat* 10/4 (2018), 1258-1275.

¹⁹ BOA, *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*, No. 47, Gömlek No. 22, lef 1, 22 Ra. 1294 (06 Nisan 1877); BOA, *MF.MKT*, No. 50, Gömlek No. 139, lef 1, 07 Ş. 1294 (17 Ağustos 1877); BOA, *İ.DH*, No. 958, Gömlek No. 75763, lef 3, 27 L. 1302 (04 Ağustos 1885).

²⁰ Alevîliğin Şîîlikle ilişkisi iddiaları için bk. Reyhan Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevism With Either Shi'ism or Sunnism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 315-338.

²¹ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894).

zaruret ya da seyahat amacıyla gelen Sünnî Müslümanların dahi kabul edilmeyip küçümsendiği kaydedilmiştir.²² Osmanlı yönetimi söz konusu durumu yalnızca bir mesafe koyma çabası olarak değil, aynı zamanda Kızılbaşların, kendilerinden olmayanlara karşı küçümseyici ve dışlayıcı bir tavrın tezahürü olarak algılamaktadır. Osmanlı Arşiv belgelerinde yer alan ve Sivas eski Valisi Memduh Bey'in faaliyetlerini denetlemek amacıyla bir kişinin gizlice görevlendirilmesini öngören raporda, vilayet sınırları içerisinde Hanefilik mezhebinin dışında bir yola sapmış olduğu belirtilen ve Kızılbaş olarak tanımlanan yüz binden fazla kişinin varlığı vurgulanmaktadır.²³ Bu rapor, Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlık özelinde tashih-i itikad politikalarının gerekçelerinin, Hanefilik mezhebiyle çatışan dini pratiklerin düzeltilmesi amacıyla şekillendiğini de açıkça ortaya koymaktadır. Kızılbaşların, Şiîliğe yönelme potansiyeli, özellikle İran'dan gelen Şiî din adamlarının etkisiyle daha da güçlenebilecek bir tehdit olarak algılanmıştır. Bir layihada, bu zümrelerin Sivas'tan İran sınırlarına kadar olan geniş bir coğrafyada yoğun bir nüfusa sahip oldukları ifade edilmektedir. Özellikle, bu nüfusun Hz. Ali'ye bağlılıkları dolayısıyla Şiîliğe yönelme potansiyeli taşıdıkları belirtilmektedir. Bu durumun, İran'dan gelen Şiî ahundların etkisiyle daha da güçlenebileceği öne sürülmektedir. Kızılbaşların Şiîliğe meyletmeleri durumunda, Anadolu'da mezhepsel bir kaymanın kaçınılmaz olacağı ve bunun milyonlarca Müslümanın İran'a siyasi eğilim göstermesine yol açabileceği düşünülmektedir.²⁴ Bu çerçevede, Osmanlı Devleti'nin sadece dini bir müdahalede bulunmadığı, aynı zamanda bu durumun siyasi sonuçlarını da dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda farklı bir belgede Balıkesir çevresindeki Çepni köylerinde, her yıl İran'dan gelen Şiî ahundların²⁵ Kızılbaşlık törenleri icra ettiği yönünde istihbarat alındığı bildirilmektedir. Yapılan soruşturmada, söz konusu şahısların Halep Vilayeti'ne bağlı Rumkale bölgesinden gelen Hüseyin ve Haydar adlarında iki Alevî dedesi olduğu anlaşılmıştır. Bu kişilerin, Çepniler arasında Kızılbaşlık ayinlerini icra etmek ve İran etkisini yaygınlaştırmak amacıyla bölgeye geldikleri tespit edilmiştir.²⁶ Osmanlı Devleti, Şiî alimlerin Anadolu'daki Kızılbaşlar üzerindeki etkisini İran menşeli bir tehdit olarak algılamış ve bu etkinin dinî bir sapma yaratmasını önlemek amacıyla güvenlik tedbirlerine başvurduğu görülmektedir.

1.2. Sosyokültürel ve Toplumsal Unsurlar

Sivas vilayetinin liva ve kazalarında kayda değer bir orana sahip olan Kızılbaşlar, İslam nüfusunun yaklaşık üçte birine tekabül eden bir yoğunluk sergilediği bir raporda ifade edilmektedir. Tokat sancağı özelinde ise bu nüfusun 50.000'i aşması, bölgesel dinamikler açısından önemli bir gösterge teşkil etmektedir.²⁷ Söz konusu durum, Osmanlı merkezi otoritesinin, Kızılbaşların mevcut faaliyetlerini göz ardı edilemez bir mesele olarak görmesine yol açmıştır. Özellikle Koçgiri kazasında toplam nüfusun çoğunun Kızılbaş olduğu tespit edilerek, meselenin ciddiyetine dikkat çekilmektedir.²⁸ Ma'mûretülazîz Vilayeti'ne ait nüfus tahrir kayıtları, vilayet sınırları içerisindeki Müslüman nüfusun demografik yapısına ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Bu tespitler çerçevesinde, vilayette yaklaşık 42.000 kişilik bir Kızılbaş nüfusunun varlığı dikkat çekmektedir. Ma'mûretülazîz Valisi tarafından kaleme alınan raporda, nüfusun kadın ve erkek dağılımı ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir.²⁹ Bölgeye ait farklı bir belgede vilayetin belirli bölgelerinde tarihsel süreçte Kızılbaş olarak nitelendirilen farklı mezheplere mensup grupların mevcut olduğu, bu zümrelerin nesillerinin hâlâ aynı bölgelerde yaşamaya devam ettiği belirtilmektedir. Bölgede "yeni türemiş" bir Kızılbaş kitlenin bulunmadığı vurgulanmaktadır.³⁰ Bu bağlamda, Kızılbaşların Osmanlı coğrafyasındaki tarihsel sürekliliğini ve bölgedeki köklü varlıklarını ortaya koyan tespitler, Osmanlı Devleti'nin söz konusu topluluğun inanç pratiklerine karşı geliştirdiği politikaların gerekçelendirilmesinde temel bir dayanak teşkil etmektedir.

Tashih-i itikad uygulamaları, özellikle bazı dedelerin grup içerisindeki dini otoritelerini istismar etmeleri ve halkın inançlarını bozucu telkinlerde bulunmaları üzerine de odaklanmıştır. Amasya Mutasarrıfı Bekir Sıdkı'nın layihalarında dedelerin, kendilerini Allah tarafından Kızılbaşların hak ve mezhebinin korumakla görevlendirildiğini iddia etmeleri ve "Biz nurdan yaratıldık diğer insanlar ise topraktan yaratıldı ve Allah Teâlâ bizi sizin üzerinize vekil kıldı" şeklindeki telkinleri ileri sürmeleri, inanç üzerinde ciddi bir sapma olarak değerlendirilmektedir. Bu kişiler, "erkân" olarak adlandırdıkları ve kutsiyet atfettikleri

²² BOA, Y.EE, No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, 17 L. 1316 (28 Şubat 1899).

²³ BOA, *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Islahat [DH.TMIK.S]*, No. 32, Gömlek No. 18, lef 1, 5 B. 1318 (29 Ekim 1900); Ehl-i Sünnet karşıtlığı için ayrıca bk. BOA, Y.MTV, No. 166, Gömlek No. 127, lef 1, 06 R. 1315 (04 Eylül 1897).

²⁴ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894).

²⁵ 19. Yüzyıl Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri bağlamında bk. Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 125-141.

²⁶ BOA, Y.PRK.UM, No. 80, Gömlek No. 45, lef 1, 17 Ş. 1325 (25 Eylül 1907).

²⁷ BOA, Y.EE, No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, 17 L. 1316 (28 Şubat 1899); Ayrıca bk. BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 2, 27 M. 1309 (02 Eylül 1891).

²⁸ BOA, M.F.MKT, No. 746, Gömlek No. 6, lef 27, 27 C. 1322 (08 Eylül 1904).

²⁹ BOA, *Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı [DH.ŞFR]*, No. 172, Gömlek No. 52, lef 1, 27 N. 1312 (24 Mart 1895).

³⁰ BOA, *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat [DH.TMIK.M]*, No. 193, Gömlek No. 32, lef 2, 04 L. 1321 (24 Aralık 1903); Kızılbaş nüfusuna dair bulgular için bk. BOA, BEO, No. 2582, Gömlek No. 193576, lef 7, 24 Z. 1322 (01 Mart 1905).

bir değneği kullanarak, değneğin altından geçen ve suyunu içen kişilerin cehenneme gitmeyeceğini ve doğrudan cennete gireceğini söylemekte, bu yolla halkın dini duygularını istismar etmektedirler. Halk, bu tür iddialara inanarak dedelere adak ve hediyeler (Zekât/Hakkullah)³¹ sunmaktadır. Dedeler, cem ayinleri sırasında şariat ve hükümet otoritesine karşı çıkarak, kendilerini "batın-ı padişahi" olarak tanımlamakta ve cennet ile cehenneme yön verme yetkisinin kendilerinde olduğunu iddia etmektedirler. Dedelerin yanlış telkinlerinin engellenmesi durumunda, Kızılbaşların doğru yola ve selamete yönlendirilmesinin daha kolay olacağı düşünülmektedir.³² Dersim bölgesine yönelik hazırlanan arşiv belgelerinde, bölgedeki Kızılbaş aşiretlerin dinî meselelerde rehberlik edebilecek nitelikteki kimselerden mahrum olduğu belirtilmektedir. Bu eksikliğin, toplum içerisinde önemli bir otorite olarak kabul edilen "seyyid" unvanına sahip liderlerin etkisini artırdığı vurgulanmaktadır. Belgelerde, sahte seyyidlik iddiasıyla hareket eden bu kişilerin bölgedeki halk üzerinde sadece manevi bir liderlik değil, aynı zamanda dinî bilgi kaynakları olarak da görüldükleri, ancak bu kişilerin Kızılbaşların inanç sistemlerinde sapmalara yol açtığı ifade edilmektedir.³³ Bu bağlamda, dedelerin ve seyyidlerin faaliyetlerinin inanç üzerindeki bozucu etkileri, devletin müdahalesini zorunlu kılan temel faktörlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Döneme ait arşiv belgelerinde, cem ayinlerinin içerik ve uygulamaları ahlakî yozlaşmaya sebep olduğu ve İslam'ın temel esaslarıyla bağdaşmadığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Ayinler sırasında erkekler ve kadınların bir araya gelmesi, ayinlerde "Bismillah" yerine "Bism-i Şah" denilmesi, kadınların ve erkeklerin ayin öncesinde dedeye yönelik hürmet gösterileri, ardından saz eşliğinde söylenen türküler, içki tüketimi ve sabaha kadar süren eğlenceler, sahabe-i kirama yönelik hakaret içeren ifadeler öğretildiği iddiaları bu eleştirilerin merkezinde yer almıştır. İçki tüketiminin ve cem ayinlerinin dinî bağlamını aşarak ahlâkî problemlere yol açtığı, bidat ve zındıklık olarak değerlendirildiği görüşü, bu uygulamaların tashih-i itikadın bir gerekçesi olarak sunulmasına neden olmuştur.³⁴ Dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş gruplara yönelik tashih-i itikad politikaları, bu tür uygulamaları disipline etmeyi ve İslam'ın Sünnî yorumu çerçevesinde dinî ve toplumsal düzeni sağlamayı amaçlamıştır.

1.3. İnanç ve Akaid Sorunları

Şeyhülislam Mehmed Celaleddin Efendi'nin Sadaret makamına yazdığı bir arşiv belgesinde Kızılbaş nüfusunun dinî kimliklerinin "zahiren Müslüman" olduğu, ancak kendi içlerinde İslam'dan uzaklaşmış bir yaşam biçimini benimsedikleri ifade edilmektedir. Bu grupların, İslamî ölçütlere aykırı bulunan kendi aralarında her türlü yasak fiili meşru kabul gören inanç ve davranışları, dikkat edilmesi gereken bir durum olarak değerlendirilmektedir.³⁵ Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa tarafından hazırlanan bir layihada Kızılbaş köy halkının çoğunluğunun İslam inancına aykırı bir şekilde, kuru bir değneğe mukaddes bir nitelik atfederek taptığı belirtilmektedir. Bu değneğin, inançlarına göre Tuba ağacından alındığına inanılmakta ve yılda iki kez ziyaret edilerek kutsiyetine hürmet edilmektedir.³⁶ Layihanın bu bağlamdaki tespitleri, İslam'ın tevhid ve ibadet esaslarının korunması yönündeki gayretlerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Abdülcabbarzâde Osman Bey'in Layihasına göre Yozgat'ta Kızılbaşların bazı köylerinde gözlemlendiği iddia edilen, eski ağaçlara ve büyük taşlara³⁷ tapınma veya yardım dileme gibi uygulamalar, İslam'ın tevhid ilkesiyle açık bir tezat teşkil etmektedir. Bu tür inançlar, İslam'ın şirk olarak nitelendirdiği uygulamalarla ilişkilendirilmektedir. Benzer şekilde, Kızılbaşların dilinde yer aldığı iddia edilen "Cenâb-ı Hakk sırasıyla Hz. İsa ve Hz. Ali sıfatlarında zuhur etmiştir; bu yüzden Ermenilerle aramızda ince bir perde vardır. Eğer bu perde yırtılsa, biz de Ermeni sayılırız" gibi ifadeler, İslam'ın tevhid anlayışına aykırı bir inancı işaret etmektedir. Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki inanç ve pratik benzerliklerine yapılan atıflar, bu iki grubun İslam dışı bir zeminde birleştiği algısını pekiştirmek amacıyla sıklıkla vurgulanmaktadır. Örneğin, Ermenilerin Paskalya günlerinde yumurta boyama, yeni kıyafetler giyme ve ziyaretleşme gibi Hristiyan ritüelleri ile Kızılbaşların yukarıda belirtilen âdetleri arasında bağ kurulmuş, Kızılbaşların isimlerinin Müslüman olduğu, ancak inanç ve geleneklerinin İslamiyet'le bağdaşmadığı ifade edilmiştir.³⁸ Tokat Mutasarrıfı Bekir Sıdkı Paşa'nın raporunda Kızılbaşların bazı köylerde cami ve okul bulunmasına rağmen namaz ibadetinin

³¹ Kızılbaş/Alevilikte Dedelere sunulan yardımlar için bk. Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 237; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 152-154; Cenksü Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 330.

³² BOA, Y.MTV, No. 131, Gömlek No. 109, lef 4, 23 Ca. 1313 (11 Kasım 1895); BOA, Y.EE, No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, 17 L. 1316 (28 Şubat 1899).

³³ BOA, Y.PRK.AZJ, No. 17, Gömlek No. 80, lef 4, 10 M. 1308 (26 Ağustos 1890); Bölgedeki seyyidlerin etkisi bağlamında ayrıca bk. BOA, İDH, No. 1467, Gömlek No. 1, lef 8, 12 Ca. 1326 (12 Haziran 1908); BOA, *İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS]*, No. 68, Gömlek No. 3183, lef 4, 07 Za. 1297 (11 Ekim 1880); BOA, Y.EE, No. 131, Gömlek No. 33, lef 1, 17 Z. 1313 (30 Mayıs 1896).

³⁴ BOA, Y.PRK.AZJ, No. 17, Gömlek No. 15, lef 1, 29 L. 1307 (18 Haziran 1890); BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894).

³⁵ BOA, *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı [Y.A.RES]*, No. 70, Gömlek No. 33, lef 5, 17 Za. 1311 (22 Mayıs 1894).

³⁶ BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 9, 26 Z. 1308 (13 Ağustos 1891).

³⁷ Kızılbaşlıktaki Taş ve Ağaç kültürü için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 122-140.

³⁸ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894).

yerine getirmedikleri, alkol ve benzeri sarhoş edici maddeleri yaygın olarak kullandıkları dile getirilmektedir.³⁹

Dersimle ilgili bir raporda bölgedeki, Kızılbaşların Şiîliğe bağlı oldukları dönemin ardından inançlarının daha da bozuk bir hâl aldığı ifade edilerek, Aliyyullâhî (Aliilâhî)⁴⁰ mezhebinin benimsemeleri, Hz. Ali'yi ilahi bir konumda⁴¹ kabul etmeleri tashih-i itikadın gerekçeleri arasında zikredilmektedir.⁴² Söz konusu dönemde tashih-i itikad politikalarının bir yandan dini bir meşruiyet söylemiyle, diğer yandan ise merkezi otoritenin toplumsal ve kültürel birliğini koruma amacını güttüğü dikkate alındığında, İslam akaidinin muhafazası gerekçesinin bu politikaların temel dayanağı olarak işlev gördüğü görülmektedir.

Malatya/Akçadağ'a bağlı Dümüklü köyünde meydana gelen bir hadisede Kızılbaşların geleneksel uygulamalarını gerçekleştirirken gürültü çıkarıp Ali Allah nidasında bulundukları, başları açık ve üzerlerinde yalnızca bir don ve gömlekle çeşitli uygulamalar sergiledikleri belirtilmektedir. Osmanlı otoriteleri bu durumu, "ilahlık ve peygamberlik iddiaları" üzerinden fitne ve kargaşa çıkarma olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, Kızılbaşların esrarkeş olduğu ve bozuk inançlarının sebep olduğu bir yönelim içinde bulunduğu ifade edilmiştir.⁴³ Bu tür hadiseler, Osmanlı Devleti'nin itikadi birliklik ve kamu düzenini sağlama gayesiyle bu zümrelere yönelik kontrol politikalarını ve müdahalelerini meşrulaştırıcı bir zemin olarak kullanılmaya devam etmiştir.

Tokat Sancağı'na bağlı Zile kazasında ortaya çıkan Ayşe Bacı hareketi, Osmanlı Devleti'nin Mehdilik iddialarına karşı izlediği politikaların anlaşılması bakımından önemli bir örnektir. Tokat Mutasarrıfı'nın raporuna göre, Ayşe Bacı, eşinin vefatından sonra dünyaya gelen oğlu Hasan'ı "Sırrullah" olarak tanıtmış ve halk üzerinde dinî-siyasî bir nüfuz kurma çabası içerisine girmiştir. Bu topluluğun, İslam ve şeriat kurallarına aykırı uygulamaları olduğu iddia edilmektedir. Ayşe Bacı'nın çevre köylerdeki halkı kendisine tabi olmaya davet ettiği, Mehdi sırrının yakında ortaya çıkacağı iddiasını yaydığı rapor edilmektedir. Raporda, bu meseleyle ilgili bir tahkikat yapıldığı bu grubun Mezdekiyye⁴⁴ dini gibi bir mezhep geliştirdiği ve bu mezhebin, halkın dinî inanç ve ahlaki değerlerini yozlaştıran bir etkiye sahip olduğu sonucuna varılmıştır.⁴⁵ Osmanlı yönetimi, Mehdilik iddialarını⁴⁶ dinî bir mesele olarak görmekten öte, toplumsal düzeni bozma potansiyeli taşıyan siyasî bir tehdit olarak değerlendirmektedir.

Sivas valiliği görevindeyken Mehmet Memduh Paşa'nın hazırladığı layihada Kızılbaşların oruç, namaz, nikâh ve tesettür gibi temel dinî yükümlülüklerden muaf bir şekilde yaşadıkları ifade edilmekte ve bu durum "dalalet" olarak nitelendirilmektedir. Kızılbaşların, geleneksel yöntemlerle –örneğin vaaz ve nasihat yoluyla– doğru yola dönmelerinin imkânsız olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷ Devletin bu tür gruplara yönelik tashih-i itikad politikası, iki temel gerekçeye dayandığı görülmektedir: İlki, dinî görevlerin yerine getirilmemesinin, Kızılbaşların dini ve ahlaki yozlaşmasını pekiştirdiği yönündeki inançtır. İkincisi, bu durumun, Osmanlı toplumunun genel dini-manevi yapısında çözümlere yol açacağı ve bunun da siyasî otoriteye yönelik tehdit oluşturabileceği endişesidir.

2. Tashih-i İtikada Yönelik Tedbirler ve Başarısızlıklar

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş halkın dinî bilgi eksikliği hem inançların tashihi hem de devletin ideolojik kontrol mekanizmalarının güçlendirilmesi açısından temel bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, dinî eğitim kurumlarının

³⁹ BOA, Y.EE, No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, 17 L. 1316 (28 Şubat 1899).

⁴⁰ Aliyullah/Alilâhî mezhebinin kendine özgü teolojik ve ritüel özellikleri, Kızılbaş inancından belirgin şekilde ayrılmaktadır. Bk. Mustafa Öz, "Müellih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/475-476; Üzümlü, "Kızılbaş", 25/547; M. Saffet Sankaya, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşiliğin Oluşumu", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 103.

⁴¹ 16. Yüzyılda Safevîler tarafından yürütülen dini propaganda faaliyetleri, Kızılbaş zümresinin On İki İmam inancına yönelmesine ve bu inanç çerçevesinde tecelli, tenasüh gibi tasavvufi ve batınî unsurların benimsenmesine yol açmıştır. bk. Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, 243-247; Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (İstanbul: Demos Yayınları, 2006), 51-52; Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 239-244; Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 197-226.

⁴² BOA, Şura-yı Devlet Evrakı [ŞD], No. 2693, Gömlek No. 13, lef 16, 21 Z. 1313 (03 Haziran 1896); Ayrıca bk. BOA, Y.EE, No. 11, Gömlek No. 4, lef 53, 21 Z. 1313 (03 Haziran 1896); BOA, İ.MMS, No. 68, Gömlek No. 3183, lef 4, 07 Za. 1297 (11 Ekim 1880); BOA, Y.MTV, No. 135, Gömlek No. 19, lef 1, 03 Ş. 1313 (19 Ocak 1896).

⁴³ BOA, A.MKT.MHM, No. 659, Gömlek No. 23, lef 1, 16 B. 1313 (02 Ocak 1896); BOA, ŞD, No. 2679, Gömlek No. 21, lef 4, 4 L. 1314 (08 Mart 1897).

⁴⁴ Mezdekiyye milâttan sonra V. yüzyılda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist bir dinî harekettir. Ayrıntılı bilgi için Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 346-348; Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/523-524.

⁴⁵ BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi Perakende Evrakı [DH.MKT.PRK], No. 1006, Gömlek No. 25, 04 L. 1304 (26 Haziran 1887); BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 1438, Gömlek No. 72, lef 1, 22 Za. 1304 (12 Ağustos 1887).

⁴⁶ Ümit Erkan, *Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları (16. Yüzyıl)* (İstanbul: Okur Tarih Yayınları, 2020), 144, 175, 325.

⁴⁷ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894); BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 9, 26 Z. 1308 (13 Ağustos 1891); BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 2, 27 M. 1309 (02 Eylül 1891).

yaygınlaştırılması, müfredatların sahih İslam anlayışına uygun hale getirilmesi ve nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesi gibi tedbirler öncelikli hale gelmiştir. Fakat, bu politikaların uygulanmasında gerek toplumsal direnç gerekse idari ve ekonomik zorluklar, hedeflenen sonuçlara ulaşılmasını güçleştirmiştir. Kızılbaşlar nezdinde inançların tashihi için izlenen yollar, kimi zaman yerel dinamiklerle uyumamıştır. Eğitim reformlarının başarıya ulaşmasında karşılaşılan yapısal eksiklikler, mezhep kimliklerinin derinleşmesine ve sosyo-politik gerilimlerin artmasına neden olmuştur.

2.1. Dini Yapıyı ve Eğitim Sistemini Geliştirme

Kızılbaşlara yönelik tashih-i itikad politikalarının temelinde yatan sebep, Osmanlı bürokrasisine göre halkın dinî bilgi eksikliği ve eğitimsizliktir. Bu nedenle, bir raporda her köyde okullar açılması, halkın sahih İslam akaidiyle eğitilmesi ve bid'atların önlenmesi için özel hocaların görevlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁸ Kızılbaşların bozuk inançlarını bertaraf etmek amacıyla, Osmanlı Devleti'nin ilgili bölgelerde genel eğitim kurumlarının sayısını artırmayı ve dini ilimlerin yaygınlaştırılmasını öncelikli bir tedbir olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu bağlamda, Hacı Bektaş kasabasında üç yeni okulun açıldığı, sancak merkezi ve köy okullarının durumuna da özen gösterilerek yüz altmış köyde okul onarımlarının tamamlandığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra, öğrencilerin velileri tarafından öğretmenlere yapılan aynı yardımların kaldırılması önerilmiştir.⁵⁰ Eğitim faaliyetlerinin, toplumsal dönüşüm ve inançların ıslahı noktasında bir araç olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Farklı bir raporda Erzurum, Erzincan, Bayezid ve Hınıs sancaklarında 186 mekteb-i ibtidai açılmasının planlandığı belirtilmektedir. Bu okulların masraflarını karşılamak amacıyla geçici olarak farklı gelir kaynaklarına başvurulacağı ifade edilmiştir. Bu bağlamda, Zebhiye Resmi'nin (kesim vergisinin) geçici olarak ve ivedilikle vilayetteki mekteb-i ibtidai okullarının masraflarına tahsis edilmesi önerilmektedir.⁵¹ İslamî ilimler ile modern bilimlerin bir arada öğretileceği medreselerin kurulması ve bu medreselerin özel programlarla desteklenmesi de alınacak tedbirler bağlamında zikredilmiştir. Eğitimdeki bu reformların, sadece İslam dünyasından değil, aynı zamanda Avrupa'dan getirilecek nitelikli ulema ve öğretmenlerin katkılarıyla yeni bir eğitim-öğretim yöntemi uygulanarak güçlendirilmesi planlanmıştır. Bu yenilikçi yaklaşımın, Kızılbaşlarda yerleşmiş batıl inançların ortadan kalkmasına katkı sağlayacağına inanılmaktadır.⁵² Dolayısıyla, eğitim odaklı bu politikalar, bir yandan inanç düzeltilmesine yönelik doğrudan bir araç olarak görülmekte, diğer yandan toplumsal dönüşüm ve birliktelik sağlama çabasının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemde, ilmiye sınıfının etkinliğini artırmak için yeni bir müfredat oluşturulması da öngörülmektedir. Bu bağlamda özellikle on birinci yıl müfredatında "Mezheb-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate Muhelif Olanlarla Münazara" başlıklı bir dersin yer alması önerilmekte, bu dersin öğrencilerin eleştirel ve savunmacı bir düşünce yeteneği geliştirmesi açısından önem arz ettiği ifade edilmektedir.⁵³ Ehl-i Sünnet inancının tahkimi ve savunulması noktasında önemli bir çabanın ortaya konulduğu dikkate değerdir.

Kızılbaşları Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaştırmak amacıyla Kızılbaş köylerine Ehl-i Sünnet'e mensup imamların atanması ve bu köylerde cami ve mektepler inşa edilmesi düşünülmektedir. Ayrıca bu faaliyetlerin, halkın sosyal ve dini yapısında olumlu dönüşümler sağlayacağı yönünde beklentiler dile getirilmiştir.⁵⁴ Kızılbaşların yaşadıkları köylerdeki mescitlerin imamlarının aynı zamanda öğretmen olarak istihdam edilmesi de önerilmektedir. Köylerdeki okullarda İslam akaidi ve İslami yükümlülükler konusunda eğitim verilmesi maksadıyla bazı Kızılbaş köyü imamlarının 40-50 gün süresince yeni eğitim usullerine göre Rüstiye mekteplerinde eğitildiği belirtilmektedir.⁵⁵

Kızılbaşlarla mücadele yöntemlerinden biri de vaaz ve nasihat yoluyla halkın doğru yola yönlendirilmesidir. Bu bağlamda, hazırlanan bir talimatnameye göre hocalar, köylerde imam, muhtar veya ihtiyar meclisi tarafından uygun görülen bir haneye yerleştirileceklerdir. Köy halkını dini açıdan bilinçlendirmek için mescitlerde, namazgâhlarda veya diğer uygun mekânlarda

⁴⁸ BOA, DH.MKT.PRK, No. 1006, Gömlek No. 25, 04 L. 1304 (26 Haziran 1887).

⁴⁹ BOA, MF.MKT, No. 746, Gömlek No. 6, lef 16, 08 N. 1321 (28 Kasım 1903).

⁵⁰ BOA, MF.MKT, No. 746, Gömlek No. 6, lef 17, 09 L. 1321 (29 Aralık 1903).

⁵¹ BOA, BEO, No. 2582, Gömlek No. 193576, lef 3, 7, 09 Ra. 1323 (14 Mayıs 1905), 24 Z. 1322 (01 Mart 1905).

⁵² BOA, DH.TMIK.M, No. 193, Gömlek No. 32, lef 2, 04 L. 1321 (24 Aralık 1903); Eğitim faaliyetlerinin yaygınlaştırılmasına dair tedbirler için ayrıca bk. BOA, BEO, No. 384, Gömlek No. 28766, lef 2, 08 L. 1311 (14 Nisan 1894); BOA, BEO, No. 2228, Gömlek No. 167075, lef 3, 06 Ra. 1321 (26 Kasım 1903); BOA, BEO, No. 2250, Gömlek No. 168719, lef 1, 22 L. 1321 (11 Ocak 1904); BOA, MF.MKT, No. 848, Gömlek No. 62, lef 1, 6 M. 1323 (13 Mart 1905).

⁵³ BOA, Y.PRK.AZJ, No. 25, Gömlek No. 71, lef 4, 29 Z. 1310 (14 Temmuz 1893); Medreselerin ıslahı için bk. Ramazan Balcı, "Medreselerin ıslahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili". *Tarih Okulu* 12 (2012), 155-191.

⁵⁴ BOA, Y.PRK.UM, No. 29, Gömlek No. 77, lef 3, 16 L. 1311 (22 Nisan 1894); Cami ve mescit inşası ile ilgili ayrıca bk. BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 9, 26 Z. 1308 (13 Ağustos 1891); BOA, BEO, No. 384, Gömlek No. 28766, lef 2, 08 L. 1311 (14 Nisan 1894); BOA, *İrade Hususi [İ.HUS]*, No. 24, Gömlek No. 107, lef 31, 11 Za. 1311 (16 Mayıs 1894); BOA, BEO, No. 405, Gömlek No. 30374, lef 2, 06 Za. 1311 (11 Mayıs 1894).

⁵⁵ BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 2, 27 M. 1309 (02 Eylül 1891); Köy imamlarının yeni öğretim yöntemleri ile eğitimi için bk. BOA, DH.TMIK.S, No. 11, Gömlek No. 15, lef 1, 27 M. 1315 (28 Haziran 1897); BOA, DH.TMIK.S, No. 32, Gömlek No. 18, lef 1, 5 B. 1318 (29 Ekim 1900).

vaaz ve nasihatlerde bulunacaklardır. Bu faaliyetler, her köyde ihtiyaç duyulan süre boyunca devam edecek, köy köy dolaşarak kapsamlı bir şekilde yürütülecektir. Bu hocalar Allah'a ibadet ve itaate ek olarak Peygamber Efendimize, Dört Halifeye, diğer Sahâbîlere ve Ehl-i Beyt'e yönelik saygı ve muhabbetin önemini vurgulayacaklardır. Ayrıca ahlak, edep, helal ve haram konularını Kur'an-ı Kerim ayetleri ve sahih hadisler ışığında açık ve anlaşılır bir şekilde izah edeceklerdir. Toplumun doğru yola davet edilmesi sürecinde, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebiyle uyumlu ve faydalı meseleleri ele alacaklardır.⁵⁶

Sivas ve Erzurum valilerinin layihalarında bölgelerindeki birçok köy halkının Kızılbaşlığa eğilim göstermesi nedeniyle köylere alimlerden oluşan vaiz ve nasihatçilerin görevlendirilmesi uygun görülmektedir. Kızılbaş eğilimlerin yoğun olarak gözlemlendiği köylerin tespiti ve bu yerleşim yerlerinde yaşayan nüfusun doğru bir şekilde hesaplanması, alınacak önlemlerin etkinliği açısından zaruri görülmektedir.⁵⁷ Layihalardan anlaşıldığı üzere, ilgili bölgeler içerisinde hangi kazalarda ve köylerde bu durumun vuku bulduğu, bu köylerin nüfus yoğunluğunun hangi seviyede olduğu gibi bilgiler de talep edilmektedir. Vaizlerin görevlendirilmesi, sadece dinî eğitim ve tebliği hedeflemekle sınırlı kalmamış; aynı zamanda, Osmanlı'nın merkezileşme ve toplum üzerindeki ideolojik kontrol politikalarıyla doğrudan ilişkili bir araç olarak kullanılmıştır. Ma'mûretülazîz Valisinin bir raporunda Kızılbaşların Sünnî vaizlere karşı besledikleri olumsuz tutum ve düşmanlığın, âlimlerin bu bölgelerde etkin bir şekilde faaliyet gösteremediğini ifade etmesi bölgede karşılaşılan zorlukları göstermesi açısından önemlidir.⁵⁸

Kızılbaş yerleşim bölgelerinde İslamî değerlerin yaygınlaştırılması ve sahih dini bilgilere ulaşımın sağlanması amacıyla farklı birtakım tedbirler de alınmıştır. Bu tedbirlerin başında, ilgili köylere uygun dini risalelerin gönderilmesi ve bu risalelerin tedricen eğitim süreçlerine dahil edilmesi yer almaktadır. Osmanlı arşiv belgelerinde, bu tür bir yaklaşımın, Kızılbaşların "doğru yol" olarak kabul edilen İslam anlayışına kazandırılacağına dair bir umut taşıdığı açıkça ifade edilmektedir.⁵⁹ Burada öne çıkan tedbirlerin tedrici bir şekilde uygulanması, devletin dine dayalı bir reform sürecini halkın tepkisini minimize ederek yürütme isteğini de göstermektedir. Sadrazam Ferid Paşa'ya ait bir layihada mevcut dini eserlerin, özellikle Türkçe ilmiyal ve risalelerin halkın anlayabileceği bir sadelikte olmadığı vurgulanmaktadır. Bu durumun dini bilgilere erişimi zorlaştırdığı belirtilmektedir. Bu sebeple, tüm Müslümanlar için dini bilgileri sade, anlaşılır ve ikna edici bir üslupla içeren bir ilmiyalin hazırlanmasının gerekliliği dile getirilmiştir. Yeni ilmiyal ve risalelerin hazırlanarak hem Türkçe hem de Arapça olarak basılmasının önemi vurgulanmıştır. Bu eserlerin tüm vilayetlerdeki okullara ulaştırılması gerektiği ifade edilerek, dini bilgilerin yaygınlaştırılması ve doğru inançların halk arasında yerleşik hale getirilmesi amaçlanmıştır.⁶⁰ Bu politikalar çerçevesinde, Osmanlı Devleti yalnızca dini bilginin yaygınlaştırılmasını hedeflememiş, aynı zamanda Kızılbaş inançları etkilemeye çalışan Şîilik propagandasını önlemeye yönelik tedbirler de almıştır. Hoca İshak Efendi'nin hazırladığı bir rapor, Sünnîliğe zarar gelmemesi amacıyla Şîilikle ilgili risalelerin toplatılması ve imha edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Hüsniye Risalesi gibi Şîi risalelerin yasaklanması ve imhası, tashih-i itikad politikalarının somut bir yansıması olarak dikkat çekmektedir.⁶¹

2.2. Siyasi ve Sosyal Önlemler

Ulûhiyyet iddiasında bulunan Ayşe Bacı adlı Kızılbaş bir kadının durumu, Osmanlı döneminde tashih-i itikad çerçevesinde uygulanan siyasi tedbirlere dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Alınan karar doğrultusunda, İslâm inanç esaslarına aykırı görülen bu iddiaların yayılmasını önlemek amacıyla Ayşe Bacı ve taraftarlarının Sivas sınırları (Tokat) içerisinde ikamet etmeleri sakıncalı bulunarak Şam bölgesinde iskân edilmeleri siyaseten uygun görülmüştür. Bu karar, dönemin Suriye vilayetlerine telgrafla bildirilerek uygulamaya konulmuştur. Ancak yapılan müteakip soruşturma ve değerlendirmeler neticesinde, söz konusu kişilerin ıslah edildikleri ifade edilmiş ve memleketlerine geri dönüşlerinde bir sakınca görülmemiştir.⁶²

Alınan tedbirlerin önemli bir ayağını, Kızılbaşlar üzerinde etkileri oldukça kuvvetli olan dedelerin nüfuzunun kırılmasına yönelik girişimler oluşturmaktadır. Hacı İzzet Paşa'nın Sivas valiliği döneminde, bu kapsamda dikkate değer adımlar atıldığı görülmektedir. Paşa, ilk olarak, dedelerle özdeşleşmiş araçlardan biri olan "erkân değnekleri" toplanarak yok edilmiştir. Bu süreçte otuz kırk kadar erkân değneği yakılmış, dedelerin köylere tekrar girişine izin verilmemiş, farklı bölgelere sürgüne gönderilmeleri düşünülmüştür.⁶³ Bu durumu hem uygulama pratiklerinin kesintiye uğratılması hem de dedelerin dini rehberlik

⁵⁶ BOA, Y.A.RES, No. 70, Gömlek No. 33, lef 8, 06 Z. 1311 (10 Haziran 1894).

⁵⁷ BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 5, 02 Za. 1308 (09 Haziran 1891); Vaizlerin görevlendirilmesi ile ilgili ayrıca bk. BOA, BEO, No. 2227, Gömlek No. 166987, lef 2, 06 N. 1321 (26 Kasım 1903); BOA, BEO, No. 2242, Gömlek No. 168092, lef 1, 10 N. 1321 (30 Kasım 1903).

⁵⁸ BOA, DH.TMIK.M, No. 193, Gömlek No. 32, lef 2, 04 L. 1321 (24 Aralık 1903).

⁵⁹ BOA, Y.MTV, No. 53, Gömlek No. 108, lef 5, 02 Za. 1308 (09 Haziran 1891).

⁶⁰ BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS], No. 462, Gömlek No. 44, lef 2, 08 N. 1321 (28 Kasım 1903).

⁶¹ BOA, İ.DH, No. 958, Gömlek No. 75763, lef 3, 27 L. 1302 (04 Ağustos 1885).

⁶² BOA, Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat [Y.PRK.ASK], No. 43, Gömlek No. 104, lef 2, 25 R. 1305 (31 Aralık 1887); BOA, DH.MKT, No. 1524, Gömlek No. 119, lef 1, 15 Za. 1305 (24 Temmuz 1888); BOA, DH.MKT, No. 1558, Gömlek No. 8, lef 1, 19 S. 1306 (25 Ekim 1888).

⁶³ BOA, Y.MTV, No. 131, Gömlek No. 109, lef 5, 23 Ca. 1313 (11 Kasım 1895); BOA, Y.EE, No. 132, Gömlek No. 39, lef 3-4, 17 L. 1316 (28 Şubat 1899).

rolünün zayıflatılmasına yönelik somut bir politika olarak değerlendirmek gerekir. Dersim bölgesi ile ilgili hazırlanan raporlarda, sahte seyyidlerin ve ağaların da etkisinin kırılmasına yönelik bir çözüm olarak, bu şahısların Cezayir, Girit, Yemen, Trablusgarp ve Bingazi gibi Osmanlı'nın uzak vilayetlerine sürgüne gönderilmeleri önerilmektedir.⁶⁴ Bu süreçte, sürgün edilen sahte Seyyid ve ağalardan boşalan yerlere Sünnî muhacirlerin yerleştirilmesi planlanmıştır.⁶⁵ Böylece hem toplumsal direncin kırılması hem de bölgedeki itikadi sapmaların yerine Sünnî bir anlayışın tesis edilmesi amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Dersim bölgesinde yaşayan Kızılbaşların inançlarının düzeltilmesi amacıyla Nakşibendi tarikatına mensup şeyhlerden istifade edilmesi gerektiği yönündeki öneri, dönemin sosyal ve dini politikalarının önemli bir yansımasıdır. Raporda, bu hedefe ulaşmanın doğrudan hükümet müdahalesiyle gerçekleştirilemeyeceği, bunun yerine, Nakşibendi şeyhlerinin bölge halkını irşad etme görevini üstlenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Nitekim Nakşibendiyye şeyhlerinin Ehl-i Sünnet'in esaslarını tarikatın ilk şartları arasında kabul ettiği bilinmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda irşad faaliyetlerinin etkin olabilmesi için Nakşibendi şeyhlerinin belirli merkezlerde tekkeler kurarak halkla doğrudan ilişki kurmaları önerilmektedir. Ancak, bu kişilerin hükümet tarafından resmî bir görevle atanmasının halkın güvenini zedeleyebileceği ifade edilmiş ve bunun yerine gayri resmi yollarla desteklenmeleri gerektiği de belirtilmiştir. Şeyhler, bölgedeki görevlerini adeta kendi inisiyatifleriyle ve Allah rızası için yerine getiriyormuş izlenimi vermelidirler.⁶⁷ Bu bağlamda, Nakşibendi şeyhlerinin tercih edilmesi, bu tarikatın halk üzerindeki manevi etkisini ve Osmanlı yönetiminin bu etkiyi bir araç olarak kullandığını göstermesi açısından önemlidir.

2.3. Yapısal Engeller ve Başarsızlıklar

Tashih-i itikad politikaları, teorik çerçeve ve pratik uygulamalar arasındaki uyumsuzluklar nedeniyle beklenen sonuçları pek verememiştir. Hamidiye alayı yüzbaşlarından Mehmed Bey'in raporunda, Malatya'da yaşayan Kızılbaş grupların itikadının düzeltilmesi amacıyla inşa edilen camilerin, bu kitle tarafından benimsenmediği ve aktif bir kullanım alanı bulamadığı vurgulanmaktadır. Özellikle, devletin teşvik ettiği büyük bir caminin inşasına rağmen, bu camide bir kez dahi namaz kılınmadığı ve minarelerinin leyleklerin yuvalandığı yerlere dönüştüğü ifade edilmektedir.⁶⁸ Layihanın bu eleştirisi, Osmanlı yönetiminin Kızılbaşlarla olan ilişkilerinde yapısal bir sorunu işaret etmekte olup, dinî islah politikalarının, sosyokültürel dinamiklerle uyumlu bir şekilde yeniden ele alınması gerektiğini de ortaya koymaktadır.

Bir raporda Kızılbaşların tarih boyunca dinî muamelelerin daha sert ve bağnaz bir şekilde yürütüldüğü dönemlerde dahi inançlarını değiştirmedikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda, sırf itikad ıslahı amacıyla açılacak okullar gibi projelerden anlamlı bir sonuç beklemenin zorluğu vurgulanmaktadır.⁶⁹ Osmanlı Devleti'nin kırsal bölgelerdeki dini inançları İslami esaslara uygun bir biçimde muhafaza etme çabaları, çeşitli yapısal eksiklikler nedeniyle istenilen başarıya ulaşamamıştır. Bu bağlamda özellikle imamların bilgi eksikliği ve ahlaki zaafiyetleri, tashih-i itikad politikalarının etkinliğini olumsuz yönde etkilemiştir. Medreselerin halkın inançlarını tashih etmek ve İslam'a uygun bir şekilde muhafaza etmelerini sağlamak hususunda etkili olamaması, imamların eğitimine yönelik yeni tedbirlerin alınmasını da zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda imamların bilgi seviyelerini artırmak için açılacak okulların kurulması süreci, bütçe yetersizlikleri nedeniyle sancak merkezlerinde dahi hayata geçirilememiştir.⁷⁰ Sivas Valisi Hüseyin Hilmi tarafından hazırlanan bir raporda tashih-i itikad tedbirleri bağlamında eğitim çalışmalarının sekteye uğramasının iki temel nedenine dikkat çekilmektedir: Birincisi, nahiyelerin bazılarının ulaşım açısından uzak ve erişilmesi güç bölgelerde yer alması, diğeri ise bazı nahiyelerde ahalinin Kızılbaş olması nedeniyle 100 kuruş maaşla muallimlik görevine talip kimsenin bulunamamasıdır.⁷¹ Bir raporda ise Osmanlı Devleti'nin ilgili politikalarının uygulama süreçlerinde karşılaşılan zorluklara dair önemli itiraf niteliğinde değerlendirmeler bulunmaktadır. Raporda uzun bir süredir Sünnî akidelerin yaygınlaştırılması hususunda yeterli çalışmaların yapılmadığının ifade edilmesi, devletin ideolojik hedefleri ile sahadaki pratiklerin arasında ciddi bir uyumsuzluk olduğunu ortaya koymaktadır.⁷² Bu durum Osmanlı idaresinin dini politikalarının yalnızca planlama aşamasında değil, uygulama süreçlerinde de zayıf bir koordinasyona sahip olduğunu göstermiştir.

⁶⁴ BOA, Y.MTV, No. 135, Gömlek No. 19, lef 1, 3 Ş. 1313 (19 Ocak 1896); BOA, ŞD, No. 2693, Gömlek No. 13, lef 13, 21 Z. 1313 (03 Haziran 1896).

⁶⁵ BOA, Y.EE, No. 131, Gömlek No. 35, lef 1, 20 C. 1315 (16 Kasım 1897).

⁶⁶ Osmanlı-Nakşi ilişkileri bağlamında bk. Hasan Gümüşoğlu, "Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye Tarikatı ve Ehl-i Sünnet Hassasiyeti", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2022), 482-509.

⁶⁷ BOA, ŞD, No. 2693, Gömlek No. 13, lef 13, 21 Z. 1313 (03 Haziran 1896).

⁶⁸ BOA, Y.EE, No. 131, Gömlek No. 35, lef 1, 20 C. 1315 (16 Kasım 1897).

⁶⁹ BOA, İ.DH, No. 1467, Gömlek No. 1, lef 9, 23 Ca. 1326 (23 Haziran 1908).

⁷⁰ BOA, M.F.MKT, No. 400, Gömlek No. 4, lef 1, 24 Z. 1315 (16 Mayıs 1898).

⁷¹ BOA, DH.TMIK.S, No. 32, Gömlek No. 18, lef 1, 05 B. 1318 (29 Ekim 1900).

⁷² BOA, DH.TMIK.S, No. 11, Gömlek No. 15, lef 3, 23 S. 1318 (22 Haziran 1900); Ayrıca bk. BOA, *Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı [DH.MUI]*, No. 29/2, Gömlek No. 26, lef 5, 28 N. 1327 (13 Ekim 1909).

Sonuç

Tashih-i itikad politikalarının temelinde, toplumsal düzenin ve siyasal otoritenin korunması, dinî birlikteliğin pekiştirilmesi ve mezhepsel farklılıkların kontrol altına alınması hedefleri yer almıştır. Ancak bu çabalar hem teorik temeller hem de pratik uygulamalar açısından ciddi zorluklar ve başarısızlıklarla karşılaşmıştır. Osmanlı idaresi, Kızılbaş grupları farklı şekillerde tanımlamış ve bu tanımlamalar çerçevesinde değişken politikalar geliştirmiştir. Kızılbaşlık, kimi zaman İslam dışı bir inanç olarak, kimi zaman Ehl-i Sünnet'ten ayrılmış bir mezhep olarak, kimi zaman da Şiîliğin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Bu farklı yaklaşımlar, devletin Kızılbaşlarla ilişkilerinde bir istikrar sağlayamamasına neden olmuş; yerel ve merkezi otoriteler arasında koordinasyon eksikliği ortaya çıkmıştır. Eğitim reformları, dini risalelerin hazırlanması ve dağıtılması, din görevlilerinin görevlendirilmesi ve cami-mescit inşası gibi tedbirler, Kızılbaş toplulukların İslamî esaslarla bütünleşmesini sağlamaya yönelik adımlar olarak öne çıkmıştır. Ancak bu reformlar, çoğunlukla bölgesel direnişle ve kaynak yetersizliğiyle karşılaşmış, mezhepsel farklılıkları giderme noktasında beklenen sonuçları doğuramamıştır. Eğitim kurumlarının ve din görevlilerinin nitelik eksiklikleri, Kızılbaşların yerleşik inanç pratiklerini dönüştürme noktasında yetersiz kalmış; bu da halkın söz konusu politikalara tepkisel yaklaşmasına yol açmıştır. Ayrıca, dedelerin etkisinin kırılması ve sahte seyyidlerin nüfuzunun azaltılması gibi girişimler, toplumsal dengeleri daha da zedelemiş, mezhepsel gerilimleri artırmıştır. Kızılbaşlara yönelik tashih-i itikad politikaları yalnızca dinî bir çerçevede değil, aynı zamanda siyasî bir tehdit algısı bağlamında da şekillenmiştir. Şiîliğin ve İran etkisinin yayılma potansiyeli, misyoner faaliyetler ve toplumsal ayaklanma ihtimalleri, bu politikaların sertleşmesine yol açmıştır. Ancak bu sert müdahaleler, mezhep gerilimlerini azaltmak yerine derinleştirmiş ve Kızılbaşların devlete karşı daha dirençli bir duruş sergilemesine neden olmuştur. Özellikle ulûhiyet ve mehdilik gibi dinî iddiaların siyasal boyut kazanması, bu zümrelerin yalnızca dinî değil, aynı zamanda siyasî bir tehdit olarak algılanmasına da yol açmıştır. Kızılbaşların inanç sistemleri, Osmanlı'nın sahih İslam anlayışıyla uyumlaştırılmaya çalışılmış; ancak tarihsel, sosyo-kültürel ve coğrafi dinamiklerin göz ardı edilmesi, bu politikaların etkisini sınırlamıştır. Dini ve siyasi hedefler arasındaki gerilim, devletin merkezi otoritesini güçlendirme çabaları ile toplumsal farklılıkları bir arada tutma gayreti arasında bir denge kurulamamasına neden olmuştur. Bu süreç, Osmanlı Devleti'nin çok mezhepli bir toplumsal yapı içerisinde, din-siyaset ilişkisini nasıl inşa etmeye çalıştığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, bu politikalarından öğrenilecek dersler, farklı inanç gruplarıyla sağlıklı bir ilişki kurma ve toplumsal düzeni koruma açısından günümüzde de önemini korumaktadır. Bu bağlamda, dinî reformların başarısı, yalnızca teolojik ilkelerin öne çıkarılmasından ziyade, toplumsal gerçeklikleri dikkate alan, kapsayıcı ve uzun vadeli politikaların geliştirilmesine bağlıdır.

Kaynakça | References

- Balcı, Ramazan. "Medreselerin İslahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili". *Tarih Okulu* 12 (2012), 155-191.
- Başaran, Reyhan Erdoğan. "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevi With Either Shi'ism or Sunnism". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 315-338.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2227, Gömlek No. 166987.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2228, Gömlek No. 167075.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2242, Gömlek No. 168092.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2250, Gömlek No. 168719.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2582, Gömlek No. 193576.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 384, Gömlek No. 28766.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 405, Gömlek No. 30374.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı [DH.MUİ]*. No. 29/2, Gömlek No. 26.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 1438, Gömlek No. 72.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 1524, Gömlek No. 119.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 1558, Gömlek No. 8.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi Perakende Evrakı [DH.MKT.PRK]*. No. 1006, Gömlek No. 25.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı [DH.ŞFR]*. No. 172, Gömlek No. 52.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Islahat [DH.TMIK.S]*. No. 32, Gömlek No. 18.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Islahat [DH.TMIK.S]*. No. 11, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Muamelat [DH.TMIK.M]*. No. 193, Gömlek No. 32.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Adliye ve Mezahib [İ.AZN]*. No. 31, Gömlek No. 5.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ.DH]*. No. 1467, Gömlek No. 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ.DH]*. No. 958, Gömlek No. 75763.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ.HUS]*. No. 24, Gömlek No. 107.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS]*. No. 68, Gömlek No. 3183.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 400, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 47, Gömlek No. 22.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 50, Gömlek No. 139.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 746, Gömlek No. 6.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 848, Gömlek No. 62.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM]*. No. 659, Gömlek No. 23.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM]*. No. 722.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet Evrakı [ŞD]*. No. 2679, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet Evrakı [ŞD]*. No. 2693, Gömlek No. 13.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 11, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 131, Gömlek No. 35.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 131, Gömlek No. 33.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 132, Gömlek No. 39.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 131, Gömlek No. 109.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 135, Gömlek No. 19.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 166, Gömlek No. 127.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 53, Gömlek No. 108.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 17, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 25, Gömlek No. 71.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 38, Gömlek No. 39.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat [Y.PRK.ASK]*. No. 43, Gömlek No. 104.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*. No. 22, Gömlek No. 80.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*. No. 28, Gömlek No. 70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*. No. 29, Gömlek No. 40.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*. No. 30, Gömlek No. 85.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi* [Y.PRK.UM]. No. 46, Gömlek No. 44.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi* [Y.PRK.UM]. No. 80, Gömlek No. 45.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı* [Y.A.HUS]. No. 462, Gömlek No. 44.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı* [Y.A.RES]. No. 70, Gömlek No. 33.
- Çakmak, Yalçın. *Sultanın Kızılbaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*. çev. Zehra Savan. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Çiçek, Ragıp. *II. Abdülhamid Döneminde Şiilik*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Deringil, Selim. *The Well Protected Domains Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. London: I.B.Tauris Publishers, 1998.
- Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Doğan Kitap, 2014.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Erkan, Ümit. *Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları (16. Yüzyıl)*. İstanbul: Okur Tarih Yayınları, 2020.
- Erkan, Ümit. "II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şiiliğin Yayılma Dinamikleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 121-145.
- Gümüüşoğlu, Hasan. "Osmanlı'da Nakşibendiyye/Müceddidiyye Tarikatı ve Ehl-i Sünnet Hassasiyeti". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 15/2 (2022), 482-509.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Has, Kenan. "Mezdekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/523-524. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kartaloğlu, Habip. "Osmanlı Irak'ına Dâir II. Abdülhamid Dönemi Lâyhalarında Şiilik". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 577-600.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış". *İlahiyat Akademik Dergisi* 5 (2017), 113-128.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kaplan, Doğan. *Safeviler ve Kızılbaşlık*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Kıvrak, Ahmet Hikmet. *II. Abdülhamid Devrinde Sürgün Siyaseti ve Uygulamaları*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Korkmaz, Ali Emre. "Tashih-i İtikad" Policies Towards The Kızılbaş and Shiites in The Late Ottoman Empire. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kutlu, Sönmez - Ömer Faruk Teber (ed.). *Alevilik Kızılbaşlık Bektaşilik*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslamiyat* 6/3 (2003), 111-126.
- Önal, Recep. "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler". *Şarkiyat* 10/4 (2018), 1258-1275.
- Öz, Mustafa. "Müellih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/475-476. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşiliğin Oluşumu". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. 103-125. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Selçuk, Hava. "Merkezi Otoritenin Sünnileştirme Yöntemlerinden Biri Akl-ı Selim Hocalar". *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan*. ed. Burak Kocaoğlu. 359-366. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.
- Selçuk, Hava. "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş(Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi". *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 26-26.
- Selçuk, Hava. "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 71-90.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. "Kızılbaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.

İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi

Mehmet Ozan AHNAS | <https://orcid.org/0000-0003-2301-9057>

Dr. | Yazar | ozanahnas@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | <https://ror.org/015w2mp89>

Din Sosyolojisi | Diyarbakır, Türkiye

Öz

Müslüman eril kimliklerin inşasına dair sosyolojik ve dini bir bakış açısıyla yapılan az sayıda çalışmadan söz edilmektedir. Türkiye’de cinsiyet ve İslam meselesinde erkeklerin gündelik yaşam pratiklerinin ele alınmasında belirgin bir çalışma eksikliği vardır. Dinin cinsiyet kimliğini şekillendirmede oynadığı rollerin görmezden gelinmesi de İslam toplumlarındaki çoğulcu erkeklik biçimlerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Erkeklik tanımı, daha geniş bir toplumsal cinsiyet anlayışının parçasıdır. Ataerkil zihniyette kadın öteki olarak tasvir edilir. Erkekler insan paradigmasının birincil konumuna yerleştirilerek kadınlar ikincilleştirilir ve ideal erkekliği korumak için kadınlar zihinsel ve sosyal olarak izole edilir. İslami/Müslüman erkekliğin tek ve kesin bir tanımı yoktur. Erkeklik, herhangi bir din veya kültürde sınıf, yaş ve etnik köken gibi koşullara göre şekillenen bir olgudur. Batı’daki Müslüman erkek imajı yekparedir. Nitekim Müslüman erkeklerin efemine olduğu anlayışı, Müslüman kadınlar hakkında inşa edilen stereotiplerle tezat oluşturmaktadır. İslam tarihi örneklerinde sunulan erkeklik biçimlerinde bir ikilik söz konusudur. Bazıları savaşı bir erkeklik modeli sunarken, bazıları bakımlı, şefkatli, güzel koku kullanan bir erkek modeli tasvir etmektedir. İslamic/Muslim masculinity teriminin kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturmayı amaçlayan bu çalışmada, Müslüman erkeklik terimiyle ilişkilendirilen anlam, değer ve idealler ekseninde bir tasvir yapılmaktadır. Farklı coğrafyalarda yaşayan Müslüman erkeklik örneklerinde yapılan İslamic/Muslim masculinity çalışmaları irdelenerek kavramsal ve kuramsal bir çerçeve sunulmaktadır. Araştırmanın diğer bir konusu, Müslüman erkeklik meselesinde oluşan literatürün analizidir. İlgili literatür bağlamında Müslüman erkeklerin hangi konular çerçevesinde analize tabi tutulduğu, bu çalışmaların hangi problematik meseleleri irdelediği açığa çıkarılmaktadır. Bu doğrultuda literatürdeki akademik ilginin, eksikliklerin, teori, yöntem ve saha deneyimlerinin sistematik analizi amaçlanmaktadır. Bu çalışmada Muslim masculinity teriminin açığa çıkarılmasında metin analizi tekniği kullanılmıştır. Belirli bir zaman ve bölge sınırlandırılması yapılmadan benzeşik ve maksimum çeşitlilik örnekleme türü ile taranan literatür, araştırmanın konu ve kapsamı dahilinde analiz edilmektedir. Farklı kültürlerde erkeklik üzerine yapılan çalışmalarda erkekliğin değişik biçimlerde inşa edilmesini ‘çoğulcu İslami Erillikler’ yaklaşımını öne çıkarmaktadır. Nitekim araştırmalarda İslami erkeklik kavramı, dinin geniş ahlaki emirleriyle özetlenmeye çalışılmaktadır. Müslüman bir erkek olmanın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışan bu araştırmalar, dinlerin ve ideolojilerin erkeklik tariflerini ortaya çıkarmak için her zamankinden daha kritik bir önem arz etmektedir. Araştırmada bahsi geçen çalışmalarda Müslüman erkeklerin dini hayatta oynadıkları roller ve ataerkil düşünceyle kurdukları ilişkisel bağlar eleştirel bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bu da tek ve biricik bir erkeklik biçiminin olmadığı anlamına geliyor. Söz konusu çalışmalarda eleştirel ve çoğulcu erkeklik biçimlerinin vurgulandığı görülmektedir. Erkekliğin din, kültür, sınıf, yaş ve etnisite gibi koşullarla şekillenen bir olgu olarak ele alındığı bu çalışmalarda kimi zaman savaşı bir erkeklik modeli sunulurken kimi zaman da bakımlı, sevecen, güzel kokan bir erkek modeli çizilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din sosyolojisi, Toplumsal cinsiyet çalışmaları, Erkeklik çalışmaları, İslami/Müslüman erkeklikler, Çoklu erkeklikler

Atıf Bilgisi

Ahnas, Mehmet Ozan. “İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 47-64.

<https://doi.org/10.32950/rid.1597341>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 06.12.2024

Kabul Tarihi: 19.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



Conceptual Framework of Islamic/Muslim Masculinity and Bibliographic Content Analysis of Related Literature

Mehmet Ozan AHNAS |  <https://orcid.org/0000-0003-2301-9057>

Dr. | Author | ozanahnas@gmail.com

Ministry of National Education |  <https://ror.org/015w2mp89>

Sociology of Religion | Diyarbakır, Türkiye

Abstract

There are few studies on the construction of Muslim masculine identities from a sociological and religious perspective. There is a distinct lack of studies on gender and Islam in Turkey that address men's everyday life practices. Ignoring the role of religion in shaping gender identity also makes it difficult to understand pluralistic forms of masculinity in Islamic societies. The definition of masculinity is part of a broader understanding of gender. In patriarchal mentality, women are portrayed as the other. Women are subordinated by placing men in the primary position of the human paradigm, and women are mentally and socially isolated to preserve the ideal masculinity. There is no single and precise definition of Islamic/Muslim masculinity. Masculinity is a phenomenon that is shaped by circumstances such as class, age and ethnicity in any religion or culture. The image of Muslim men in the West is not uniform. Indeed, the understanding that Muslim men are effeminate contrasts with the stereotypes constructed about Muslim women. There is a dichotomy in the forms of masculinity presented in the examples of Islamic history. While some present a warrior model of masculinity, others portray a well-groomed, caring, fragrant male model. In this study, which aims to establish the conceptual and theoretical framework of the term Islamic/Muslim masculinity, a description is made on the axis of the meanings, values and ideals associated with the term Muslim masculinity. A conceptual and theoretical framework is presented by analysing Islamic/Muslim masculinity studies conducted in the sample of Muslim masculinity living in different geographies. Another subject of the research is the analysis of the literature on Muslim masculinity. In the context of the related literature, it is revealed within which issues Muslim men are analysed and which problematic issues these studies examine. In this direction, it is aimed to systematically analyse the academic interest, gaps, theories, methods and field experiences in the literature. In this research, textual analysis technique is used to reveal the term Muslim masculinity. The literature is analysed within the scope of the subject and scope of the research, which is scanned with a similar and maximum diversity sampling type without limiting a specific time and region. In studies on masculinity in different cultures, the construction of masculinity in different ways brings the 'Pluralist Islamic Masculinities' approach to the fore. As a matter of fact, the concept of Islamic masculinity is tried to be summarised with the broad moral commands of the religion. These studies, which try to explain what it means to be a Muslim man, are more critical than ever to reveal the definitions of masculinity of religions and ideologies. In the aforementioned studies, the roles Muslim men play in religious life and the relational ties they establish with patriarchal thought are critically analysed. This means that there is no single and unique form of masculinity. Critical and pluralist forms of masculinity are emphasised in these studies. In these studies, where masculinity is handled as a phenomenon shaped by conditions such as religion, culture, class, age and ethnicity, sometimes a warrior model of masculinity is presented, while sometimes a well-groomed, loving, good-smelling male model is drawn.

Keywords

Sociology of religion, Gender studies, Masculinity studies, Islamic/Muslim masculinities, Multiple masculinities

Citation

Ahnas, Mehmet Ozan. "Conceptual Framework of Islamic/Muslim Masculinity and Bibliographic Content Analysis of Related Literature". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 47-64.

<https://doi.org/10.32950/rid.1597341>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 06.12.2024	Date of Acceptance: 19.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	


 Abstracting and Indexes


 ULAKBİM
 TRTizin


 philosophy


 EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES


 EBSCO


 DOAJ

Giriş

Müslüman kadınlar hakkında çok fazla araştırma yapılmışken, Müslüman erkekler konusuna ilişkin sosyolojik ve dini bir bakış açısıyla yapılan az sayıda araştırmadan bahsedilmektedir.¹ Kadınları çok eşlilik, örtünme, boşanma, şahitlik, miras vb. bir dizi konuda irdeleyen birçok akademik çalışmadan söz etmek mümkündür. Erkeksi kimliklerin inşası ve incelenmesi son zamanlardan ortaya çıkmasına rağmen Müslüman eril kimliklerin inşası konusunda belirgin bir çalışma eksikliği vardır. Cinsiyet ve İslam meselesinde yapılan araştırmaların büyük bir kısmı, Müslüman erkeklerin cinsiyetlendirilmiş gündelik yaşam pratiklerini görmezden gelerek kadınların rollerine ve statülerine odaklanmaktadır.²

Batı literatüründe geliştirilen sosyolojik teorilerin ve Müslüman bilginler tarafından Kur'an ve hadis metinlerinin yorumlarına dayandırılarak yapılan araştırmaların Türkiye'deki Müslüman erkek kimliklerine uyarlanarak analiz edilmesi, toplumsal yaşamdaki geleneksel ve modern farklılıkların göz ardı edilmesi sorununu doğurmaktadır. Dinin cinsiyet ve cinselliği şekillendirmede oynadığı rollere atıfların yapılmasına dair gereklilik, İslam toplumlarında çoğulcu erkekliklerin görmezden gelinemeyeceği anlamı taşımaktadır. Bu meyanda Türkiye'deki erkekliklerin inşasında ve şekillenmesinde İslam dininin rolüne ilişkin literatür eksikliği göze çarpmaktadır. Nitekim bu araştırma Türkiye'deki İslamic/Muslim masculinity alanındaki boşluğu görmek açısından önem arz etmektedir.

Toplumsal cinsiyet alanında kadına ilişkin din, kültür, gelenek, modernlik vb. farklı parametreler dikkate alınarak yapılan birçok araştırmadan bahsedilmektedir. Bu meyanda İslam'da kadın başlığı altında hacimli bir literatürün biriktiği görülmektedir. Bu alandaki araştırmalara; Anne Sofie Roald'ın *Women in Islam*,³ Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*,⁴ Abou El-Fadl'ın *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*,⁵ Amine Wadud'un, *Kur'an ve Kadın*,⁶ Kecia Ali'nin *Cinsel Ahlak ve İslam* (2015), Hafsa Fidan'ın *Kur'an'da Kadın İmgesi*,⁷ Fatima Mernissi'nin *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, Bekâret ve Ataerki*⁸ başlıklı birçok çalışma örnek gösterilmektedir. İslam ve kadınları irdeleyen uzun bir araştırma geleneği olmasına rağmen, erkeklerin dindarlığı ve dini somutlaştırmaları yeni bir sürece karşılık gelmektedir.

İslam'da kadınların konumu üzerinde yapılan çok sayıda çalışmada, cinsiyet yalnızca kadınlara atıfta bulunarak tarif edilmekteyken, Müslüman erkeklikler dinin onlara yüklediği görev ve sorumluluklar üzerinden tasvir edilmektedir. Son yıllarda İslami erkekliğe ilişkin sosyolojik ve toplumsal cinsiyet analizlerinde İslami içsel cinsiyetçilik ve ayrımcılık kınanmakta, dini yalnızca marjinalleştirilmiş gruplar açısından dikkate alarak erkeklik dinsel olarak meşrulaştırılmaktadır. Müslüman erkeklerin dinsel yaşamda oynadıkları roller ve ataerki düşünce ile kurdukları ilişkisel bağlar eleştirel bir bakış açısıyla irdelenmelidir. Bu meyanda yapılan araştırmalar kültürel, sosyal ve sembolik egemenlik biçimlerinin nasıl tezahür edildiğine dair ikna edici argümanlar sunmaya olanak tanıyabilmektedir.

Dini bir bakışla erkeklik üzerine güncel araştırmaların sosyolojik literatürde yüzeysel bir düzeyde kaldığı söylenebilir.⁹ Bu araştırmalarda erkeksi kimliklerin anlamlarını etkileyen ve yönlendiren dindarlık faktörü ihmal edilmektedir. Yanı sıra sosyal, kültürel ve politik faktörler çerçevesinde Müslüman erkek kimliklerle ilgili araştırmaların kıt olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, "Müslüman erkekleri cinsiyetlendirilmiş özneler olarak görünür kılan ve erkekliklerin bir geçmişi olduğunu ve Müslüman kültürlerindeki cinsiyet ilişkilerinin bir parçası olduğunu gösteren çok az çalışma vardır."¹⁰

Benzersiz ve tek anlamlı bir İslamic/Muslim masculinity tanımından söz edilmemektedir. Erkeklik, herhangi bir din veya kültürde sınıf, yaş, etnik köken gibi koşullarla şekillenen bir olgudur. Batı'daki Müslüman erkek imajının monolitik olduğu düşünülmektedir.¹¹ Nitekim Müslüman erkeklerin efemine olduğu anlayışı Müslüman kadınlar hakkında kurgulanan klişelerle

¹ Mehmet Ozan Ahnas'ın *İmamlarda Erkeklik Algıları ve Din: Diyarbakır Örneği* adlı doktora tezi, Birsan Banu Okutan'ın *Erillik ve Din* adlı eseri ile Esra Aslan Turan'ın *İmamların Erkeklik Anlayışı* adlı çalışmaları bu araştırmalara örnek olarak gösterilebilir.

² Michael G. Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History* 63/3 (2021), 534.

³ Anne Sofie Roald, *Women in Islam: The Western Experience* (London: Routledge, 2001).

⁴ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınevi, 2016).

⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

⁶ Amine Wadud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000).

⁷ Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

⁸ Fatima Mernisse, "Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik", *Bekâret ve Ataerki*, ed. Pınar İlkcaracan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 99-113.

⁹ Quzgane Lahoucine, *Islamic Masculinities (Global Masculinities)* (London: Zed Books, 2006).

¹⁰ Lahoucine, *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*, 231.

¹¹ Abdennur Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", *International Congress on Islamic Feminism Critical Muslim* 6 (2008), 2.

tezat bir durumdadır. İslam tarihi örneklerinde de sunulan erkeklik biçimlerinde bir ikilikten bahsedilmektedir. Bazıları savaşçı bir erkeklik modeli sunarken, diğerleri bakımlı, şefkatli, güzel koku kullanan bir erkek modeli çizmektedir. Özellikle Fas ve Osmanlı kültüründe erkekler genellikle yumuşak, hassas olarak tasvir edilmektedir.¹²

Erkeklik kavramının tanımı, cinsiyetin daha geniş şekilde anlaşılmasının bir parçasıdır. Ataerkil zihniyette kadın öteki olarak tasvir edilmektedir. Erkek, insan paradigmasının birincil konumuna yerleştirilerek kadın ikincilleştirilmektedir. Bazı toplumlarda ve kültürlerde ideal erkekliği korumak için kadınlar zihinsel ve sosyal olarak tecrit edilmektedir. Abdennur Prado'ya göre hâkim Müslüman erkeklik modeli ataerkil olarak tanımlanabilmektedir.¹³ Prado, ideal erkeklik için erkekten yapılması istenen bir dizi eylem kılavuzu mevcuttur. Ona göre ataerkil dini elitlerin söylemi Müslümanların zihinlerinde bir ortodokslik oluşturmakta, kaçmanın imkânsız olduğu bir baskı haline gelmektedir.¹⁴

Islamic/Muslim masculinity teriminin kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturmayı amaçlayan bu araştırma, dinin erkeklik rollerinin inşasında oynadığı işleve dair yeni bir anlayışa katkı sunmayı öngörmektedir. Müslüman erkeklik terimiyle ilişkilendirilen anlam, değer ve idealler ekseninde bir Muslim masculinity tasviri yapmaya çalışan bu araştırma, erkekliğin din ile kurmuş olduğu ilişkisel bağlama atıflar yapmaktadır. Dini, cinsiyet kimliğinin yeniden inşasının merkezine alarak yapılan analizlerin başlangıcı da dindeki cinsiyet kavramına odaklanmaktadır. Bu meyanda farklı coğrafyalarda yaşayan Müslüman erkek örneklerinde yapılan Islamic/Muslim masculinity çalışmalarını irdeleyerek ortaya çıkarılan kavramsal ve kuramsal çerçeve bu araştırmanın temel konusu oluşturmaktadır.

Müslüman erkeklik meselesinde oluşan literatürün değerlendirilmesi araştırmanın diğer bir konusudur. İlgili literatürde özellikle Batı kaynaklı çalışmalarda Müslüman erkeklerin hangi konular çerçevesinde analize tabi tutulduğu, bu çalışmaların hangi problematik meseleleri irdelediği açığa çıkarılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu araştırmalarda; "Hangi konular öne çıkmakta? Müslüman erkek kimlikleri hangi yönleriyle ele alınmakta? Erkeklik ve din ilişkisi sosyal hayatın akışı içerisinde nasıl analiz edilmekte? Islamic/Muslim masculinity terimi nasıl tarif edilmekte?" vb. sorular ekseninde betimsel bir analiz yapılmaktadır. Bu doğrultuda literatürdeki akademik ilginin, eksikliklerin, teori, yöntem ve saha deneyimlerinin sistematik analizi amaçlanmaktadır.

Yöntem

Islamic/Muslim masculinity teriminin geniş bir perspektifle irdelenmesi ve mevcut akademik çalışmaların detaylı bir değerlendirmesinin ortaya konulması için araştırmada nitel bir yöntem tercih edilmiştir. Müslüman erkekler üzerine değişik konularda yayınlanmış çalışmalarda ele alınan Islamic/Muslim masculinity kavramının betimleyici bir analizinin yapılmasında nitel yöntemin çalışmanın amacına uygun olacağı düşünülmüştür. Nitel yöntem, araştırılan konuya ilişkin derinlemesine ve kuşatıcı bir çalışma biçimini öngörmektedir.¹⁵ Diğer bir ifadeyle niteliksel yöntem ile araştırılan konuya ilişkin çok daha geniş bir bakış açısı elde edilebilmektedir.¹⁶ Bu meyanda cinsiyet örüntüsünün dinsel temalarının incelendiği araştırmaların geniş bir düzlemde sorgulanması için nitel yöntemle başvurulmuştur.

Araştırmanın verileri Müslüman erkekleri konu edinen ve Islamic/Muslim masculinity teriminin tarif edildiği çalışmalardan toplanmıştır. Müslüman erkeklik meselesi ekseninde yapılan çalışmaların seçiminde benzeşik ve maksimum çeşitlilik örnekleme türü kullanılmıştır. Belirli bir zaman ve bölge sınırlandırılması yapılmadan, konu kapsamı çerçevesindeki çeşitli çalışmalar analiz edilmiştir. Hacimli bir literatür ile karşı kalınsa bile, ulaşılan sonuçlar bağlamında bir tasnife gidilerek, araştırmanın amaçları ve problemleriyle ilgili olan çalışmalar değerlendirilmiştir. Ayrıca Islamic/Muslim masculinity kavramının tarif edildiği çalışmalara odaklanılarak, araştırmanın kapsamı biraz daha daraltılmıştır. Böylelikle literatür içerisinde boğulmadan bir yorumlama imkânı yakalanmıştır. Araştırmada ilgili literatür taraması yapılırken, öncelikle nitel/nicel yöntemle yapılmış saha çalışmalarına odaklanılmıştır. Böylelikle sahada ulaşılan sonuçların erkeklik literatürü kapsamında biriken teorik çerçeveye ne tür katkılar yapacağı analiz edilmiştir.

Bu araştırmada Muslim masculinity teriminin açığa çıkarılmasında metin analizi tekniği kullanılmıştır. Konu kapsamındaki farklı metinler üzerinden detaylı incelemeler yapılarak sistematik veri setlerine ulaşmak hedeflenmiştir. Yazılı belgelerin içeriğinin derinlemesine ve dikkatli olarak yorumlayabilmek için doküman analizi yapılmıştır.¹⁷ Araştırmanın belirlediği kapsam ve sınır nitel

¹² Abdennur Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", *International Congress on Islamic Feminism Critical Muslim* 6 (2008), 32.

¹³ Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", 33.

¹⁴ Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", 34.

¹⁵ Hasan Şimşek- Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016).

¹⁶ J.W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (New York: Sage Publications, 2007), 80.

¹⁷ Elise Wach, "Learning about Qualitative Document Analysis", (2013).

paradigmaya dayalı betimsel bir analiz ile doküman taraması konu için en uygun teknik olarak gözükmektedir. Doküman analiziyle yazılar ve metinlerin içeriklerinde araştırmanın problemlerine ilişkin anlamlar çıkarmak ve anlayış geliştirmek amaçlanmıştır.¹⁸ Doküman/metinsel içerik irdelenmesi, araştırmacılara zengin bir yorumsama imkânı sunmaktadır.¹⁹

Ulaşılan bilgiler ayrıştırılmış, sentezlenip değişkenlik ve benzerlikler ortaya çıkarılmıştır. Bu süreçte ilk olarak toplanan verilerden bir Islamic/Muslim masculinity tasviri yapılmıştır. Daha sonra irdelenen çalışmalar betimsel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. “Islamic/Muslim masculinity” terimi anahtar kelime olarak tercih edilerek literatür taranmıştır. Müslüman erkeklerin irdelendiği araştırmaların Türkiye özelinde bakir bir literatüre tekabül ettiği görülmüştür. Bu nedenle Birsan Banu Okutan²⁰ ve Esra Aslan Turan’ın²¹ çalışması dışında seçilen araştırmalar Batı’da yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Literatür taraması sonucunda Islamic/Muslim masculinity terimine dair yaklaşımların temel argümanları neden sonuç ilişkisi bağlamında analiz edilmiştir. Bu doğrultuda araştırmanın ortaya koyduğu kavramsal çerçevenin ilgili literatüre katkı sunacağı beklenmektedir. Yanı sıra Müslüman erkeklerin ele alındığı çalışmaların ulaştığı sonuçların benzerlik ve değişkenliklerinin ortaya konulması ileride yapılacak araştırmalara teorik ve yöntemsel bakış açısı kazandırması beklenmektedir. Araştırmada mülakat, görüşme, katılımlı gözlem vb. veri toplama teknikleri kullanılmadığı için etik kurul izni gerekli değildir.

Araştırmada hakkında bilgi verilecek çalışmalar aşağıdaki gibi sıralanmaktadır:

Yazar Adı	Eser/Makale Adı	Yayın Bilgileri
Michael G. Peletz	Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia	Comparative Studies in Society and History 63/3 (2021), 534.
Banu Gökırsel- Anna J. Secor	Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey	Gender, Place & Culture 24/3 (2017), 388.
Asifa Siraj	The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity	(University of Glasgow Department of Sociology, Doktora Tezi, 2006).
Muhammadali P. Kasim	Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia	Norma 12/2 (2017), 181-184.
Amanullah de Sondy	The Crisis of İslamic Masculinities	London: Bloomsbury Publisher, 2015.
Valentina Fedele	The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives	Universidad Complutense de Madrid 40/4 (2013).
Pam Nilan, Mike Donaldson ve Richard Howson	Indonesian Muslim Masculinities in Australia	Asian Social Science 3/9 (2007), 18-27
Colette Harris	Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change	Religion and Gender 2/2 (2012), 207-230
Peter E. Hopkins	Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations	Transactions of the Institute of British Geographers 31/3 (2006), 337-352.
Birsan Banu Okutan	Erillik ve Din	Rağbet yayınları, 2017
Esra Aslan Turan	İmamların Erkeklik Anlayışı	Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 7/3 (2023), 411-432.

¹⁸ Juliet Corbin- Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2008).

¹⁹ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005), 43.

²⁰ Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

²¹ Esra Aslan Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 411-432.

Yukarıda bahsi edilen araştırmalar; “Hangi konuları irdelemekte, bilimsel ve akademik alanlarda yoğunlaşma hangi problemleri içermekte, bu çalışmalarda hangi yöntemler tercih edilmekte, Literatürde toplanan verilen ve ulaşılan sonuçlarda hangi tartışmalı konular öne çıkmakta, Seçilen araştırmalarda örneklem evreni hangi erkekleri temsil etmekte, araştırmalardaki varsayımlar ve sonuçlar nelerden oluşmakta?” vb. boyutlarıyla analiz edilmiştir.

1. Islamic/Muslim Masculinity Teriminin Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi

Erkeklikle ilgili yapılmış tariflerde erkeklik nedir sorusuna dair dinsel, kültürel ve sosyal farklılıklar ekseninde verilen cevapların değişkenlik göstermesi genel bir tanımlamanın yapılmasını zorlaştırmaktadır. Erkeklik deyince imge ve söylem olarak kurgulanmış bir kimlikten mi, erkeklerden beklenen davranışlarından mı ya da doğrudan pratik olarak icra edilen bir erkeklikten mi bahsedildiği açık değildir.²² Diğer bir ifadeyle erkeklik ile ilgili araştırmalara bakıldığında üzerinden uzlaşılmış bir tariftten söz edebilmek mümkün değildir. Çünkü farklı disiplinlerde yapılan çalışmalarda erkeklik, ilgili araştırmanın teorik zemininde tartışılmaktadır. Dolayısıyla erkekliğe dair tanımlamalar da değişiklik göstermektedir.

Maskülen kavramı en basit haliyle erkek/eril anlamına gelmektedir. Maskülenlik terimi ise 19.yüzyıla birlikte görülmeye başlanmakta, erkeklik olarak çevrilmektedir. Maskülenlik, kabaca “erkek cinsine ait olan ve ona atfedilen özellikler” olarak açıklanmaktadır.²³ Matthew Gutmann maskülenliği dört temelde ifade etmektedir: “1- Erkeklerin yaptığı veya düşündüğü herhangi bir şey, 2- Erkeklerin erkek olmak için yaptıkları herhangi bir şey, 3- Bazı erkeklerin doğuştan veya sonradan yakıştırılarak bazı diğer erkeklerden daha erkek oluşu, 4- Kadın –erkek ilişkilerini gözetenek kadınların yapmadığı/olmadığı herhangi bir şey.”²⁴ Diğer bir tarife göre masculinity, tüm kadınsı özelliklerden ve davranışlardan kaçınma, güç, bağımsızlık, cesaret, başarı gibi öbekler içerisinde tanımlanmaktadır.²⁵

Maskülen/erkeklik kavramının izahında bazı tartışmalar öne çıkmaktadır. Özellikle erkeklik deyince “kimlik olarak kurulmuş erkeklikten mi, erkeklerin davranışlarından mı, imge ve söylem olarak kurulmuş erkeklikten mi ya da doğrudan yaşanan, gözlenen ve pratik olarak icra edilen erkeklikten mi bahsedildiği” açık değildir.²⁶ Bu tartışmalar çerçevesinde erkekliğin biyolojik bir unsur mu yoksa kültürel bir olgu mu olduğu konularına da atıflar yapılmaktadır. Deniz Kandiyoti, erkekliğin kültürel olarak inşa edilmiş görel bir pratik olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Çünkü erkekler, erkekliklerini genetik oluşumlarının bir parçası olarak taşımazlar. Erkeklik, onların kültürel olarak belirlenen yollarla yeniden ürettikleri, kültürlenme yoluyla öğrendikleri davranışların bir bileşimidir.²⁸ Serpil Sancar’a göre, erkeklik araştırmalarında erkekliğin beyaz, orta sınıf, heteroseksüel, tam gün iş sahibi özelliklere denk olarak görülmesi, hegemonik erkeklik ve bundan sapan farklı erkeklik deneyimlerinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır.²⁹

R.W. Connell, erkekler arasındaki sınıf farklılıklarını, güç ilişkilerini ve sosyal hiyerarşileri açıklamak için “Hegemonic Masculinity” kavramını geliştirmektedir. Connell bu kavram ile aynı zamanda erkekler arasındaki hiyerarşik bir denetimden bahseder. Bu denetimi güçlü kılan unsur ise kadın denetiminin baskınlık oranından gelir. Bu erkeklik modelinde erkeklerin aralarındaki egemenlik mücadelesi ve erkeklerin kadın üzerindeki tahakkümünü nasıl sürdürdüğü anlatılmaktadır.³⁰ Connell, bu kavram ile erkeklerin de ezildiğine göndermeler yapmaktadır. Nitekim Terrence Real de dediği gibi, erkek hegemonya içerisinde kazanan değilse kaybedendir ve nadiren yatışan bir korkuyu her gün yaşarlar. Connell’a göre bu erkeklerin toplumsal avantajlarının bedelidir. Ayrıca hegemonik erkeklik, bizzat erkeklerin kadınlardan farklı bir konumda olmadıklarını hatta daha zor durumda olduklarını göstermektedir.³¹ hegemonik erkeklik tartışmalara önemli katılar sunan Jefferson, modern dünyada erkeklerin ciddi bir erkeklik krizi ile karşı karşıya kaldığı tezini savunmaktadır. Nitekim bu yaklaşıma göre ataerkillik sadece kadın bedenlerini değil, erkeklerin bedenlerini de şekillendiren ve kuşatan bir toplumsal düzendir. Bu düzen içerisinde erkek sürekli bir erkek olma mücadelesi verir. Erkekler, “bu mücadelede bir yandan ataerkil değerleri, eril kültürü üretirler. Öte yandan paradoksal bir biçimde bu kültürün mahkûmu olurlar. Erkek olmak bir kere elde edilip ömür boyu devam eden bir kimlik değildir. Aksine sürekli icra edilmesi, kadınlar, erkekler topluluğu tarafından devamlı onay alması gereken bir kimliktir. Bu kimlik, diğer kimlikler gibi

²² Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 20.

²³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999), 206.

²⁴ Cenk Özbay- İlkyay Balıç, “Erkekliğin Ev Halleri”, *Toplum Bilim Dergisi* 101 (2004), 92.

²⁵ Tayfun Atay, “Erkeklik En Çok Erkeği Ezer”, *Toplum Bilim* 101 (2004), 16.

²⁶ Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis, 2016), 20.

²⁷ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 14.

²⁸ Şenol Topçu, *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 17.

²⁹ Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, 27.

³⁰ R. W. Connell, James W. Messerschmidt, “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender & Society* 19/6 (2005), 832.

³¹ Atay, “Erkeklik En Çok Erkeği Ezer”, *Toplum Bilim* 101 (2004), 33.

gözetlemeye, tartılmaya, yönetilmeye, sınanmaya, tehdide, dışlanmaya, metalaşmaya, sömürüye ve şiddete maruz kalır.”³²

Connell ve Messerschmidt, hegemonik erkeklik örüntülerinin bölgesel ve küresel ölçekte nasıl bir toplumsal süreçte oluştuğuna ve coğrafi ölçeğin rolüne dikkat çekmekte, zaman ve mekân içinde değişen farklı erkeklik biçimlerine odaklanmaktadır.³³ Erkeklik üzerine bu odaklanma feminist eleştirilere bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Kültürel temelli erkeklik çalışmalarının gündemi erkeklerin karşılıklı ve çok yönlü oluşumunu aydınlatmak olmaktadır.³⁴ Erkekler bu araştırmalarda sınıf, cinsellik, yaş gibi toplumsal cinsiyet performanslarını etkileyen çeşitli sosyal ilişkiler çerçevesinde irdelenmesine rağmen, din ve dindarlık meselesi nispeten az ilgi görmüştür.³⁵

İslam, toplumsal ve gündelik hayatın akışına ilişkin toplumsal cinsiyetle ilgili düşüncelerin şekillenmesinde önemli bir kaynaktır. İslam; din, giyim kuşamdan, cinsel gelenek ve göreneklerine kadar çok çeşitli biçimlerde varlığını hissettirmektedir. Farklı kültürlerde erkeklik üzerine yapılan çalışmalarda erkekliğin değişik biçimlerde inşa edildiğinin görülmesi “Çoğulcu İslami Erillikler” terimini ortaya çıkarmaktadır.³⁶ İslami erkeklik kavramı, dinin geniş ahlaki emirleriyle özetlenmeye çalışılmaktadır. Müslüman bir erkek olmanın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışan bazı araştırmacılar, dinlerin ve ideolojilerin erkeklik tariflerini ortaya çıkarmak için her zamankinden daha kritik bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır.³⁷

İslami erkeklikte bir erkek dinin öğrettiği bütün iyi karakteristik özelliklerini taşımalıdır. Kimi yazarlar Müslüman bir erkeği; adil, merhametli, bağışlayıcı, sabırlı, güvenilir, cesur kişi olarak tarif etmektedir. İslam düşüncesinde erkek hakkında öne sürülen görüşler zaman zaman kadınların zayıflıkları üzerine bina edilmektedir. İbn-i Sina kadını, yaptığı tasnifte, “yaratılışı gereği dehşete düşmeye yatkın ve akıllı kıt olanlar” olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre, kadınlar ve çocuklar, hayal ürünü konuşmaya yatkındır.³⁸ Yine İhvan-ı Safa kadınları avam (Dolayısıyla bu kişilerin soyutlama ve metaforik anlatımı anlamaları mümkün değildir) tabakasında değerlendirmektedir. Bu nedenle de dinin zahir anlatımıyla yetinme zorundadırlar.³⁹ Müslüman erkeklerin toplumsal konumlarını ve kadınlar üzerindeki tahakkümünü güçlendiren görüşleri beslemektedir.

İslam dininin kutsal metinlerinin yorumlanmasında bazı düşünürlerin “Kur’an’ı Erkeklik” modeli oluşturmaya çalışması dikkat çekmektedir. İslam dinin Kur’an bütün Müslümanlar tarafından ilahi bir metin olarak kabul edilmektedir. Bu meyanda Kur’an’ın mesajları İslami/Kur’an’ı erkekliğin ayrılmaz bir parçası olarak düşünülmektedir.⁴⁰ Nitekim Müslüman feminist düşünürler de İslam ve erkeklik meselesinde metinsel yorumları tartışmayı tercih etme eğilimindedirler. Sonday, İslami metinlerden ve geleneklerden idealize edilmiş erkekliğin tüm Müslüman erkeklerin alamet-i farikasıymış gibi ifade edildiğini iddia etmektedir.⁴¹ Din olarak algılanan cinsel davranış biçimleri arasında bazı farklılıklar olduğu bilinse de Sünni paradigma İslam hukuku ve düşüncesi çerçevesinde erkekliğin toplumsal konumlanışını belirleyen bir durumdur. Nitekim bu yapı dışında hareket eden Müslüman erkeklerin eleştirildiği bilinmektedir. Ancak bazı düşünürler sosyal ve kültürel koşulların etkisiyle ve dinin farklı biçimlerde yorumlanmaya müsait yapısı sebebiyle erkeklik algısının değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedirler.

Mevdudi ve El Cibali gibi bazı Müslüman alimlerine göre Kur’an ve hadislerde üç farklı Müslüman erkeklik biçimi tarif edilmektedir. Birinci erkeklik formunda kadınların duygusallıklarından ötürü erkeklerden farklı olduklarına dair bir algı söz konusudur. İkinci algıda sosyal roller açısından farklılıklar vardır. Mesela koca evin geçimini sağlayan kişiyken kadın ev hanımıdır.⁴² Son olarak kadınlar üreyebildiği erkekler üreyemediği için erkekler biyolojik açıdan fiziksel güçlerle donatılmaktadır. Mevdudi’ye göre, “erkekler 'aktif' ve kadınlar 'pasif'tir, bu da 'bir partnerin aktif olması' (erkek) ve 'diğerinin alıcı ve pasif' (kadın) olması, 'birinin Etkilemeye hazır olması' (erkek) ve diğerinin etkilenmeye hazır olması' (kadın), 'birinin harekete geçmeye hazır olması' (erkek) ve diğerinin harekete geçilmeye istekli olması' (kadın) anlamına gelen bir 'cinsiyet ilişkisi' üretir.”⁴³

³² Sevim Odabaş, “İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti”, *Doğu Batı Dergisi* 63 (2019), 207.

³³ Connell- Messerschmidt, “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, 838.

³⁴ Peter E. Hopkins, “Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations”, *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.

³⁵ Hopkins, “Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations”.

³⁶ Amanullah Sonday, *The Crisis of Islamic Masculinities* (London: Bloomsbury Publisher, 2015), 8.

³⁷ Connell’in *Hegemonik Erkeklik* çalışması, Amanullah Sonday, *The Crisis of Islamic Masculinities* adlı araştırması ve Peter E. Hopkins’in *Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations* başlıklı makalesi “çoğulcu erkeklik” biçimlerine ulaşan araştırmalara örnek olarak gösterilebilir.

³⁸ İbn Sînâ, *Resailüş-şeyh er-reis* (Beyrut: Daru Sadr, 2020), 1354.

³⁹ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/1-6.

⁴⁰ Mevdudi, El Cibali, Wadud, Kecia Ali vb. isimler erkeklik tasniflerinde Kur’an ayetlerine sık sık atıflar yapmaktadırlar. Yanı sıra Cemalettin Asabadi (el-Afgani), Muhammed Abduh, Raşid Rıza ve özellikle Kasım Emin gibi erkek düşünürler, İslam’ın ve Kur’an ayetlerinin modern, liberal, reformist ve feminist bakış açılarıyla yeniden yorumlaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Nihai olarak erkeklik modeli Kur’an bakışıyla oluşturulmaktadır.

⁴¹ Sonday, *The Crisis of Islamic Masculinities*, 2.

⁴² Ebu’l Ala Mevdudi, *İslam’da Toprak Mülkiyeti*, çev. Mehmet Yaşar Şahin (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972).

⁴³ Mevdudi, *İslam’da Toprak Mülkiyeti*.

Wadud Muhsin, Kur'an'ın cinsler arasındaki farkların Kur'an yorumlarının kültürel ve tarihsel yönüne ait olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "Kur'an bir taraftan köken itibarıyla erkek ve kadın varlığını aynı zemine eşit derecede indirgerken, diğer taraftan bu zeminin dikkat çeken bir açılımı olan aile içinde erkeği kavram olarak nitelendirmek, çok eşliliğe izin vermek, kadının bakım ve geçimini erkeğe yüklemek, aileyi fiziksel olarak koruma işini büyük ölçüde erkeğe havale etmek ve kadının cezalandırılması görevini kocasına bırakmak gibi birçok noktada, erkek varlığını kadın varlığının açılımı için zemin kılmaktadır."⁴⁴ Wadud'a göre "erkekler daha insandır, insan bireyselliği, motivasyonu ve fırsatı temelinde hareket, istihdam ve sosyal, politik ve ekonomik katılım seçiminden tamamen yararlanırlar"⁴⁵ Böyle bir örüntüde Kur'an evrensel bir metin değil, kültürel bir metne indirgenir. Wadud, erkeklerin temel doğasının; kazanılmış ve Kur'an'ın belirlediği bir nitelikler kümesi olmadığını savunur. Ancak bazı tefsirlerde ideal Müslüman erkeklik modeli, ima edilenlerin aksine Kur'an dayanağı olmaksızın yer almıştır.⁴⁶ Wadud, cinsel farklılıkları tanımlayıp kabul etmesine rağmen, tefsirlerde iddia edilen cinsel farklılaşma pozisyonlarını benimsememektedir.

Müslüman erkekliğin kavramsallaştırılmasında erkek ve kadın arasındaki ilişki ve eşitlik algısı önemli bir yer edinmektedir. Müslüman bir erkeğin erkek kimliğini anlaması için kadınla olan ilişkisini belirlemelidir. Evin reisi olarak Müslüman erkeğin belirli nitelikleri belirlenerek erkeklerin evde nasıl bir erkeklik yapacağı kurgulanmaktadır. Bu pozisyonun sadece erkekler tarafından yerine getirilebileceği algısı, Müslüman eril nitelikleri hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Erkeğin kadına karşı en önemli görevi, onu koruma ve mehrini sağlamasıdır. Kadın da kocasına iyi davranmalı ve itaatkâr olmalıdır. İslamcı cinsiyet olgusunda ve kadınlar 'zayıf cinsiyet' olarak görülmektedir.⁴⁷ Bu algının diğer dinlerde de daha güçlü bir biçimde vurgulandığı görülmektedir. Ataerkil sistemin toplumsal bir norm haline gelmesini sağlayan unsurlardan biri de dindir. Nitekim bazı yaklaşımlara göre Yahudilik ve Hristiyanlık gibi büyük dinler ataerkil normlar taşımaktadır. Çünkü bu dinler erkek otoritesini ve üstünlüğüne vurgular yapmaktadır. Ayrıca ahlakla ilişkilendirilen bütün kötülükler, sadece kadının kusuruymuş gibi kadını kirli, günah yüklü ve aşağılayıcı kabul eder.⁴⁸

Kadın erkek eşitliği hakkında bir dizi literatürde erkekler ve kadınlar, yaratılma eylemi açısından eşit tarif edilmekte ancak bedensel/fiziksel özellikleri farklı tasnif edilmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu tasnife göre; eşitlik ancak farklılıklarla vardır, bu iki terim tamamlayıcılık ilişkisinde yan yana getirilir çünkü kadınlar erkeklerin tamamlayıcı ruhlarıdır. Eşitlik konusunda tartışılan meselelerden biri de erkeğin aile reisi olmasıdır. Erkeğin reis olması öncelik, inisiyatif ve otorite gerektirir. Kur'an'da cinsiyetlerin eşitlik rolleri erkeğin kendisine itaat ermesi gereken kadından sorumlu olması şeklinde konumlandırılmaktadır. Barlas ve Wadud, erkeğin karısı ve çocuklarının velisi olarak atanmadığını, Kur'an'da erkekler ve kadınlar için belirli bir rol tanımlanmadığını savunmaktadırlar.⁵⁰ Aksine Kur'an'da hem erkekler hem de kadınlar için aynı ahlaki davranış standartları belirlenir, kadın ve erkek eşit haklara sahip olarak tasvir edilir.⁵¹ Mevlüde'ye göre ise erkekler kadınların işlerinin yöneticileridir çünkü Allah birini diğerinden üstün kılmıştır. Abdennur Prado, cinsiyetle ilgili olarak erkek ve kadının bir bütün olarak yaratıldığını, Kur'an'da Allah'ın her şeyi çiftler halinde yarattığını ve bu yaratılışa bir denge üzerine kurulduğunu savunmaktadır.⁵² Ona göre, erkek kadın ikiliği, aktif ve pasif, eylem ve tefekkür, cennet ve yeryüzü, ruh ve beden, aşkın ve içkin arasındaki diğer ikiliklerle ilişkilidir. Geleneksel İslami düşüncede erkek aktif, akılcı, cesur ve katı olarak tanımlanır.⁵³ Kadın ise duygusal, hassas ve şehvetli olarak tasvir edilir.⁵⁴

Gelenekselci ekolün büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Seyyid Hüseyin Nasr,⁵⁵ İslam'ın aileye verdiği önemi ifade ederken kadını farklı bir statüde ifade eder; "Kadın, evinde bir kraliçe gibi egemen, kocası ise onun konuğudur."⁵⁶ Ona göre, İslam ümmetinde imanın yeri neyse ailede erkeğin yeri de odur. Yine Nasr, erkeklere yüklenen ağır sorumluluklardan ötürü

⁴⁴ Hafsa Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 150.

⁴⁵ Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 8.

⁴⁶ Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 22.

⁴⁷ Muḥammad Muṣṭafa Badawī, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

⁴⁸ Topçu, *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*, 34.

⁴⁹ Fuad I. Khuri, *The Body in Islamic Culture* (London: Saqi Books, 2000), 40.

⁵⁰ Muhsin, *Kur'an ve Kadın*.

⁵¹ A. Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran* (Teksas: University of Texas Press, 2002), 185.

⁵² Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", 35.

⁵³ Detaylı bakılabilir: Guenon, Rene, *İslam Maneviyatı*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 46, Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992), 31.

⁵⁴ Prado, "Muslim masculinities: An Open Process", 36.

⁵⁵ Murat Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 272.

⁵⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 143.

onlara sosyal ve siyasal otorite ayrıcalığı verildiğini iddia etmektedir.⁵⁷ Hayri Kırbasoğlu, miras ve şahitlik ayetlerinin İslam'ın erkeği kadından üstün tuttuğuna delil olarak getirilmesinin peygamberin kadınlarla ilgili uygulamalarına ters düştüğünü ifade eder. Ona göre kadın-erkek arasında eşitlik değil eşdeğerlilik vardır. Eşdeğerlik, farklılıkların ahengini ve tamamlayıcı özelliğini vurgulayan bir terimdir.⁵⁸ Sufi gelenekte, kadın ve erkeğin tek bir nefisten yaratılmasını, Havva'nın Adem'den yaratılmasını öne çıkarmaktadır. Burada Muhyiddin ibnü'l-Arabi, kadın ya da erkeğin önceliği sonralığı tartışmasından ziyade birlik anlatısı üzerinden bir kurgu yapmaktadır.⁵⁹

Erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkların kurumsallaştırılması, vahiyle birlikte erkekliğin dini yönelimli ifadesini norm haline getirmek için etik, ahlaki, estetik ve davranışsal kalıpların belirlenmesine yol açmaktadır.⁶⁰ Müslüman erkekler için Hz. Muhammed, mükemmel insan ve mükemmel davranış modeli olarak kabul edilmektedir. Onun yüce ahlaki hem erkekler hem de kadınlar için bir örnektir. Ancak aynı erkek olma gerçeği nedeniyle, Hz. Peygamber modeli Müslüman erkeklik inşası için özel bir referanstır. Kuran ve sünnetteki erkeklik kavramının analizi, tavsiye edilen ancak zorunlu olmayan bir dizi davranış normu olan hijyenik, estetik ve kozmetik uygulamalarına dayandırılmaktadır. Böylece mükemmel Müslüman modeli oluşturulmaktadır. Yanı sıra hegemonik Müslüman erkekliği, “özellikle kamusal alanda ana alanı işgal etmiş, iki temel unsur olan erkek olmak ve Müslüman olmak nedeniyle güç ve ayrıcalıklar elde etmiştir.”⁶¹

Erkeklik üzerine Batı literatüründe Müslüman erkeklik göz ardı edilmiş ve yakın zamana kadar çok az ilgi görmüştür. Cinsiyetin İslam'daki rolünü nasıl yorumladıkları hakkında gelenekçi ve modernist argümanlar çalışmalara yeni yeni dahil edilmeye başlanmaktadır. Yanı sıra “Kur'an ve hadis kaynaklarında erkeğin rolünün nasıl algılandığına? Müslüman erkeklerin bu rolü nasıl yorumladıklarına?” dair bir dizi araştırmadan söz edilmektedir. Bu araştırmalarda ulaşılan sonuçların; erkeğin İslam dini içerisindeki konumunu ortaya çıkarmak, cinsiyet ve dinin kesiştiği noktalarda açığa çıkan bu kimliği tanımlamak, erkek ve kadın arasındaki hiyerarşiyi çözümlmek vb. açılardan yeni yapılacak çalışmalara yol gösterici olması beklenmektedir.

2. İslamic/Muslim Masculinity Çalışmalarıyla İlgili Literatür

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik hakkında yapılan araştırmaların (Müslüman toplumlarda) büyük çoğunluğunda kadının “genital kesimi (diğer bir ifadeyle kadın sünneti), başörtüsü, namus cinayetleri, kadınların İslam hukuku altındaki deneyimleri ve tanımlanmış egemenlik yapılarına karşı duruşunu” ele alan tartışmalar yer edinmektedir. Cinsiyet meselesini, erkekliği hesaba katmadan anlamaya çalışmak eksik kalmaktadır. Erkeklik sorununu ele almanın önemi ve gerekliliği son zamanlarda anlaşılrsa da Müslüman erkekleri cinsiyetlendirilmiş özneler olarak görünür kılan ve erkekliklerin bir geçmişi olduğunu ve Müslüman kültürlerindeki cinsiyet ilişkilerinin bir parçası olduğunu gösteren çok az çalışma vardır.”⁶²

Müslüman erkekliklere, onların pratikte sembolize ve temsil edilme biçimlerin yönelik artan ilgi de açıkça görülmektedir. Bazı erkeklik çalışmalarında erkeklikleri ortaya çıkaran şartlar, erkeklerin ürettikleri koşullar ve eril benliklerin oluşturulmasında yer alan psikodinamik süreçler ele alınmaktadır.⁶³ Müslüman erkekliklerle ilgili literatürün alt kümesi çoğunlukla cihatçı İslamcılık, erkeklik-şiddet arasındaki bağlantı ve İslami erkekliklerin krizinden oluşmaktadır. Yanı sıra Müslüman erkeklik üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmı Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki (MENA- İslam'ın doğduğu toprakları kapsadığı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası önemli jeopolitik mücadelelere sahne olunan bölge) Arap bölgelerine odaklanmaktadır.⁶⁴ Güney ve Güneydoğu Asya'da (özellikle Pakistan, Bangladeş, Hindistan, Malezya ve Endonezya) gibi geniş bölgeyi göz ardı eden çalışmalar, Müslümanlarının çoğunun erkekliklerini etkili bir şekilde görmezden gelmektedir.

Son zamanlarda Müslüman erkeksi kimliklerin inşasının incelenmesi önem kazansa da Batı'daki Müslümanlar tarafından eril kimliklerin nasıl şekillendiği konusunda belirgin bir çalışma eksikliği göze çarpmaktadır. “İslam'da Kadınlar”, “Din ve Kadın” vb. konular uzun bir araştırma geleneğine sahipken, erkek kimliği ve din ilişkisinin nasıl tezahür ettiğinin araştırılmasına yönelik artan ilgiye rağmen, erkeklerin dindarlığı ve dini somutlaştırmaları yeni bir araştırma geçmişinden oluşmaktadır. Türkiye'de erkeklik üzerine gelişmekte olan akademik çalışmalar genellikle: “Militarizm ve ordunun erkekliğin oluşumundaki

⁵⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, 139.

⁵⁸ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 271-283.

⁵⁹ Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 51.

⁶⁰ Valentina Fedele, “The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives”, *Universidad Complutense de Madrid* 40/4 (2013), 14.

⁶¹ Fedele, “The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives”, 15.

⁶² Ouzgane, “Islamic Masculinities: Introduction”, *Men and Masculinities* 5/3 (2003), 1.

⁶³ Michael G. Peletz, “Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia”, *Comparative Studies in Society and History* 63/3 (2021), 534.

⁶⁴ Michael G. Peletz, “Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia”, 535.

rolü”, “Aile, sokaklar ve pazar yerinde erkeklik”, “Namus, eşcinsel ve heteroseksüel olmayan erkeklikler”, “Heteroseksüellik ve seks”, “Türkiye siyasetinde eril somutlaştırma ve performansın önemi” vb. tartışmaları içermektedir.⁶⁵

Türkiye’deki ilgili literatürde az sayıda çalışmanın olduğu göze çarpmaktadır. Birsan Banu Okutan’nın *Erillik ve Din*⁶⁶ adlı çalışması, Türkiye’de yaşayan şehirli, orta tabaka, üniversite mezunu 57 erkek ile yaptığı alan araştırma notlarına dayandırılmaktadır. Okutan, erkeklik kategorilerini kültürel biçimler olarak ele almakta, eril kimliğin toplumsal görünüm biçimlerinde dini faktörlerin rolünü göstermeyi amaçlamaktadır. Bu meyanda erkekliklerin güç dinamiklerinin yerleşme biçimlerini sorgulayan bu çalışma, Müslüman eril habitusu anlamak için yapılmış bir alan araştırmasıdır.

Esra Aslan Turan, *İmamların Erkeklik Anlayışı*⁶⁷ isimli makalesinde, mülakat verilerinin yorumlanmasında üç esas tema üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Turan, üstünlük, eşitlik ve şiddet kavramları etrafında dönen anlatımları imamların görüşleri çerçevesinde yansıtmaktadır. Kadının duygusallığı ve cinsel çekiciliğine karşın erkeğin lider oluşunu fitrat temelli bir algı olarak öne çıkarmaktadır. Son olarak kadının çalışma ve eğitim hakları ile fitne kavramları temelinde erkek ve kadının yaşam alanlarının farklı şekillerde ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Diyarbakır merkez camilerinde imamlık yapan 30 kişiyle yüz yüze görüşmeler gerçekleştiren Turan, bazı sonuçlara ulaşmıştır. Turan’a göre, imamlar, din ve peygamberin hayatıyla çelişkili şekilde erkeğin üstünlüğüne dayalı kontrol ve şiddet pratiklerine sahiptirler.⁶⁸

Araştırmada imamlar, ümmeti yönetme işini üstlenen siyasal bir önder olmalarından ötürü kadınların yaşamlarında, yönlendirici güce sahip bir pozisyonda görülmektedir. Çalışmanın “Üstünlük Takvadır; ama Er’ricalu Kavvamune Ale’n – Nisai” başlıklı bölümünde dinde erkeklerin kadınlara göre üstün yaratılıp yaratılmadığı meselesi tartışılmaktadır. İmamların büyük bir çoğunluğu böyle bir şey olmadığını ifade etse de Turan’a göre imamlar Nisa Suresi’nin 34. ayetiyle Kur’an’ın erkeklerle kadınlara karşın bir derece daha fazla ayrıcalık verdiğini kabul etmektedirler.⁶⁹ Diğer bir ifadeyle erkeğin sahip olduğu haklar ve ayrıcalıklar üzerinde, hakkında konuşulmayı gerektirmeyecek ölçüde ortaklaşa, sessiz bir kabul söz konusudur. Bu meyanda kadınların yöneticilik vasıflarının yetersizliğinden dolayı bu anlayış çoğu imam tarafından doğru bulunmamış, bu durum kadının doğal yapısına ters karşılanmıştır.⁷⁰ Araştırmada kadının erkek için fitne olabileceği meselesinde fitne kelimesi erkekten ziyade kadını işaret edilmekte, kadının sosyal olumsuzluklardan sorumlu tutulduğu bir yaklaşımın sembolü olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Turan’a göre kadınların davranışları ve kıyafetleri hakkında günahkarlık vurgusu, imamların yapmak suretiyle çok az bir kısmı hariç çoğunda karşımıza çıkan ve ataerkil geleneği devam ettiren biyolojik indirgemeci anlayışın bir sonucudur.⁷¹ Nihai olarak, Turan’a göre imamlar, “erkeğin sorumluluk itibarıyla kadından üstün olduğunu, şartlar gerektiğinde kadınları hizaya getirmek amacıyla hafif bir şiddet uygulanabileceğini” kabul etmektedirler. Ayrıca az sayıda imamın ise erkeklerin kadınlardan herhangi bir şekilde üstün olmadığı gibi olumlu deneyimleri olsa da din ve peygamberin hayatıyla çelişkili olabilecek söylemlere sahip olduğu Turan tarafından ifade edilmektedir.

İslam dini özelinde erkekliğin sorgulandığı araştırmalar; Erkeklik inşasını kadın-erkek, tanrı- erkek ve İslam- Batı ilişkileri çerçevesinde ele alan *The Crisis of Islamic Masculinities*⁷² adlı çalışma, *Islamist Masculinity and Muslim Masculinity*⁷³ isimli çalışma, Ouzgane editörlüğünde hazırlanan ve İslam dinindeki erillik biçimlerinin açıklandığı *Islamic Masculinities*⁷⁴ adlı kitap” şeklinde ifade edilebilir. Asifa Siraj, *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity*⁷⁵ adlı doktora tezinde, Glasgow’da 68 heteroseksüel Müslüman (33 erkek ve 35 kadın) ve Londra’da 7 eşcinsel Müslüman erkekle yapılan görüşmeler aracılığıyla erkeklik ve kadınlık konusunu araştırmaktadır. Çalışmanın amacı, heteroseksüel erkekliği Müslüman bir bakış açısıyla araştırmaktır. Bu tezde erkeklik, sosyolojik ve dini bir anlayışla ele alınmakta, Müslüman erkeklik hakkındaki Kur’an ve hadis metinlerinin yorumları incelenmektedir.⁷⁶ Araştırmanın diğer bir amacı, dinin cinsiyet ve cinselliği şekillendirmede oynadığı role odaklanmaktır. Çalışmada sosyal teorisyenlerin cinsiyeti toplumsal olarak inşa ve icra edilmiş bir şey olarak gördüğü açıklanmakta, bu algıların

⁶⁵ Banu Gökarksel- Anna J. Secor, “Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey”, *Gender, Place & Culture* 24/3 (2017), 388.

⁶⁶ Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

⁶⁷ Esra Aslan Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 411-432.

⁶⁸ Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, 411.

⁶⁹ Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, 423.

⁷⁰ Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, 428.

⁷¹ Turan, “İmamların Erkeklik Anlayışı”, 429.

⁷² Soudy, *The Crisis of Islamic Masculinities*.

⁷³ Shahin Gerami, *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*, ed. Kimmel S. Michael (New York: Sage Publications, 2005).

⁷⁴ Lahoucine Ouzgane, “Islamic Masculinities: Introduction”.

⁷⁵ Asifa Siraj, *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity* (University of Glasgow Department of Sociology, Doktora Tezi, 2006).

⁷⁶ Siraj, *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity*, 2.

Müslüman katılımcılarının günlük yaşamlarını, rollerini ve davranışlarını nasıl etkilediğini irdelenmektedir. İskoç Müslüman bir kadın olan Asifa, Müslüman erkekler konusunu, edebiyatın İslam'daki kadınlar konusunu ele aldığı şekilde ele alan herhangi bir akademik çalışma bulamadığını ifade ederek, bu çalışmayı yapmasındaki temel motivasyonunu izah etmektedir.

Asifa'nın doktora tezinde ulaştığı önemli sonuçlardan biri, Müslüman eşcinseller benlik algılarını geleneksel dinde konumlandırmaları anlamında gelenekselci, Kur'an'ın kendisinin yeniden yorumlanması çağrısında bulunarak radikal aktivistlerdir.⁷⁷ Asifa tezinde Glasgow Müslümanlarından oluşan örneklem için erkekler ve kadınlar arasındaki 'doğal' farklılıkların önemini altını çizmektedir. Bu farklılığın, erkeklerin eril, kadınların ise dişi olarak ikiye ayrılmasının nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Asifa çalışmasında, erkeklik ve kadınlık konusunda toplumsal cinsiyet çalışmalarına sadece dini dahil ederek değil, erkeklik ve kadınlığın ilişkisel yönünü vurgulayarak da bir katkı sunmaktadır.⁷⁸ Ona göre toplumsal cinsiyet üzerine yapılan sosyolojik araştırmalardaki bir diğer sorun da ateist önyargıdır. Bu çalışmalarda din tartışıldığında insanların güçlü inançlarının olabileceğini kabulü eksik kalmaktadır.

Muhammedali P. Kasim'ın *Political Islam and Masculinity: Muslim Men in Australia*⁷⁹ adlı çalışması, Avustralya'daki Müslüman erkekleri konu edinen, eleştirel erkeklik çalışmaları alanına katkı sunan bir araştırma olarak ifade edilebilir. Kasim, Batılı Müslüman erkeklerin radikalleşme riski altında olduğu ve özgürlük için bir tehdit oluşturduğu yönündeki algının aksine, İslam'ın sosyal politik eylemleri çerçevesinde siyasi bir analiz eksikliğine vurgular yapmaktadır. Bu araştırma, siyasal İslam'da ortaya çıkan eğilimleri ve bunların erkeklikler tarafından nasıl şekillendirildiği hakkında veriler sunmaktadır.

Kasim hem siyasal hem de Müslüman erkeklik kavramına yönelik tariflerdeki yetersizliklere işaret etmektedir. Siyaset ile örtüşen alanlarda Avustralyalı genç Müslüman erkekliğin; sosyal, demografik ve politik bağlamlarını ifade eden⁸⁰ Kasim, Avustralya'da beyaz kültürel bir hegemonyadan söz etmekte, Avustralyalı Müslümanların olumsuz temsillerine meydan okumaktadır. Bu çalışma çok sayıda derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlemlerine, içerik analizlerine ve internet blog girişlerine erişimi içeren etnografik bir araştırmadır. Çalışma, İslam'daki normatif erkeklik anlayışlarına atfılar yapmakta, Müslüman erkeklerin hayatlarında manevi rol model olarak dinin oynadığı rolü göstermekte, ataerkil ve tek boyutlu olarak eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır.⁸¹ Diğer bir ifadeyle, Avustralyalı Müslüman erkeklerin sosyal politik aktivizminin İslami dindarlıktan ziyade ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermayeler tarafından şekillendirildiğine dair ikna edici bir argüman sunmasına olanak tanımaktadır.⁸²

Müslüman erkeklikleri konu edinen diğer bir araştırma, Amanullah de Sondu tarafından yapılan *The Crisis of Islamic Masculinities*⁸³ adlı çalışmasıdır. Müslüman erkeklikler üzerindeki kısıtlamaları ölçmek amacıyla Hindistan-Pakistan tarihinin önerdiği Kur'an'daki erkekliklere odaklanan bu çalışma, birden fazla İslam anlayışı olduğunu ve dolayısıyla İslami kültürlerin içinde çeşitli yaşam tarzlarının olduğuna dair bir farkındalık oluşturma amacı taşımaktadır. İslami erkeklik tanımlamalarını kendi söylemiyle Arap topraklarının ötesine taşımayı hedefleyen Sondu, İslami erkeklikler hakkında bazı tartışmalara yol açmaktadır. Sondu, bu çalışmasında Hz. Peygamber'in bıraktığı geleneğin İslami erkekliklerin belirleyicisi olduğundan bahsetmektedir.

Amina Wadud ve Asma Barlas feminist akademisyenlere atıfta bulunan Sondu, İslam'daki teolojik teorilerle erkeklerin üstünlüğünün keşiştiği noktalara vurgular yapmaktadır. Bununla ilişkili olarak Müslüman kadınların ataerkillikle mücadelelerini dile getirmektedir. Sondu, Âdem, İsa, Yusuf ve Muhammed olmak üzere dört peygamberin Kur'an'daki erkekliklerin temel örnekleri olarak ele almaktadır. Bu meyanda peygamberlerin cinsellikte etik ve evlilikte baba figürü olmasını kadınların hayatlarıyla karşılaştırarak ortaya çıkan zıtlıkları ifade ederek, dört peygamberin hayatlarında önerdiği tek bir ideal Müslüman erkekliği olduğunu söylemenin zorluğundan söz etmektedir.⁸⁴

Sondu, Hindistan ve Pakistan'daki zenginliği göstermek için erkekliğin zıt imgelerinin aslında İslam erkekliğinin karmaşık bütünlüğünü oluşturduğunu ve bunun da genellikte tekil bir birlik olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ *The Crisis of Islamic Masculinities* çalışması bazı yönleriyle eleştirilmektedir. Bu çalışma, İslami erkeklik tartışmalarında 'Arap' egemenliğini eleştirmesiyle orijinal bir araştırma olsa da bölgesel bakışına rağmen konusu hakkında bütünlük bir tartışma sağlamayı başaramaz. Kitapta erkeklik

⁷⁷ Siraj, *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity*, 268.

⁷⁸ Siraj, *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity*, 269.

⁷⁹ Muhammedali P. Kasim, "Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia", *Norma* 12/2 (2017), 181-184.

⁸⁰ Kasim, "Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia", 183.

⁸¹ Kasim, "Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia", 184.

⁸² Kasim, "Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia", 185.

⁸³ Sondu, *The Crisis of Islamic Masculinities*.

⁸⁴ Çimen Günay Erkol, "The Crisis of Islamic Masculinities", *Masculinities* 2 (2014), 112.

⁸⁵ Erkol, "The Crisis of Islamic Masculinities", 113.

teorilerine yapılan atıfların azlığı da dikkat çekmektedir. Yanı sıra kitapta eşitlik ve hegemonya gibi kavramların Kuran'dan alıntılar ve referanslarla Batılı okuyuculara aktarıldığı ancak İslami erkeklik hakkında kapsamlı bir teorik tartışmayı yeteri kadar başaramadığı ifade edilmektedir.⁸⁶

Valentina Fedele'nin *The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches and Interpretative Perspectives*⁸⁷ başlıklı çalışması İtalya ve Fransa'daki Kuzey Afrika kökenli diasporik Müslümanlar arasında yürütülen bir doktora araştırması sırasında ortaya çıkan sonuçlara dayanmaktadır. İslami erkekliğin inşa sürecini, ulusötesi bir yaklaşım kullanarak ve sosyal-yapısalcı toplumsal cinsiyet çalışmalarını izleyerek açıklayan Fedele, Avrupa İslam'ının yeniden yorumlanması gerektiğini önermektedir.⁸⁸ İslami erkeklikler ile ilgili analizlerin genellikle sadece dini marjinal gruplarla ilişkilendirdiğini ifade eden Fedele, bu bakış açısında İslami erkekliğin sapkın olarak analiz edildiğini vurgulamaktadır. Bu çalışmada İslam dininde erkekliğin çok boyutlu, karmaşık ve ulus ötesi bir süreçte şekillendiği varsayılmaktadır. Kuzeyli Müslüman erkeklerin öznelliklerinin analizine odaklanan bu araştırma, İtalya'da ve Fransa'daki Afrika kökenlileri ele almaktadır. Fedele dini, erkeklik fikirlerinin bir referansı veya gerekli bir niteliği olarak görmektedir. Bu meyanda Fedele, Mağripli İslami erkeklikle ilişkili hem dini hem de sosyo-kültürel unsurların yanı sıra Avrupa'da Müslüman inancının yeniden işlenmesinin kendine özgü koşullarının sonuçlarını ele almaktadır.⁸⁹

Fedele, "İslam Vahyinde Erkeklik" başlığı altında toplumsal cinsiyet kavramını Kur'an'da ve Peygamber Muhammed'in hadis, söz ve eylemlerinin toplandığı Sünnet ile analiz etmektedir. Özellikle Peygamber Muhammed'in mükemmel insan ve mükemmel model olarak kabul edilmesi Müslüman erkeklik inşası için özel bir referanstır.⁹⁰ Fedele bu çalışmasında bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Ona göre, İslami erkekliğin klasik analizlerinin ötesindeki konuları tespit etmek, İslami erkekliğin toplumsal cinsiyet ilişkisinde yeniden canlanmasında yorumlayıcı anahtarlar sağlayabilmektedir. Müslümanların doğasında var olan ulus ötesi durum, dinin öznelliklerin yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.⁹¹ Din bu anlamda dinamik ve değişkendir. Dolayısıyla Avrupa İslami karmaşık bir etkileşimin bir parçasıdır. Buna karşıt olarak inşa edilen belirli erkeklik modellerinin hegemonik olanla değil, Müslüman çoğunluklu ülkelerin ulus ötesi yaklaşımlarıyla değerlendirilmelidir.

Banu Gökarıksel ve Anna J. Secor tarafından yapılan *Dindar Müslüman erkeklikler: Türkiye'de Erkek Olmanın Ahlaki Coğrafyaları ve Gündelik Pratikleri*⁹² adlı çalışmada genç dindar Müslüman erkeklerin bedensel pratikleriyle ilgili sorunların günümüz Türkiye'sinde nasıl yorumlandığı ele alınmaktadır. Konya ve İstanbul'da dindar genç erkeklerle yapılan saha verilerine dayandırılan bu araştırma, bu iki farklı kentte çoklu ve rekabet halindeki dindar Müslüman erkekliklerin ahlaki coğrafyaların üretimine nasıl katıldığını analiz etmektedir.⁹³ Yazarlara göre dini metinlere ya da Müslüman erkekliklerin anlaşılmasında İslami figürlerin (özellikle de Peygamber'in) etkisine odaklanan İslami erkeklikler üzerine yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır.⁹⁴ Gökarıksel ve Secor, camiler, kafeler ve şehir sokaklarında bu ahlaki erkekliklerin beden, şehir gibi ahlaki coğrafyaların siyasi-ekonomik dinamiklerinin eşitsiz etkileri ölçeğinde nasıl kesiştiğini göstermektedir. Araştırma bulguları genellikle neoliberal İslam ve sosyal muhafazakârlığın yükseldiği bir dönemde yetişen kentli Türkiye'deki genç erkekler arasındaki farklı erkekliklere işaret etmektedir. İslami yönelimlerin, yorumların ve uygulamaların kendilerini dindar Müslüman olarak tanımlayan erkekler arasında nasıl farklılık gösterdiğini açığa çıkarmayı amaçlayan bu çalışmada, Müslüman olmak sadece bir kimlik işaretleyicisi değil, aynı zamanda bir kimlik oluşturunusudur.⁹⁵ Yanı sıra çalışmada erkekliklerin biçimlendirici olduğu aynı anda İslami dindarlık ve normlara yönelik farklı orientasyonları yansıttığı ve ürettiği temel bir argüman olarak ele alınmaktadır. İstanbul'a gelen ve medenileşmemiş kırsal göçmenlere yönelik kullanılan 'Maganda' tarifi, kentli Türkiye'de erkek olmanın diğer yollarının bir göstergesi haline gelmektedir.

Araştırma Orta Doğu Çalışmaları ve coğrafyada mevcut olan erkekliğe ilişkin yeni yaklaşımlara katkıda bulunmaktadır. Müslüman erkekliğin hareketli ve çoklu olduğunu; karmaşık, sosyal, ekonomik ve politik ilişkiler ağı içinde farklılığı yansıttığını ve ürettiği ulaşılan diğer bir sonuç olarak ifade edilmektedir.⁹⁶ Araştırmada ulaşılan sonuçlardan biri de İstanbul ve

⁸⁶ Erkol, "The Crisis of Islamic Masculinities", 115.

⁸⁷ Fedele, "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives".

⁸⁸ Fedele, "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives", 139.

⁸⁹ Fedele, "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives", 141.

⁹⁰ Fedele, "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives", 145.

⁹¹ Fedele, "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives", 173.

⁹² Gökarıksel- Secor, "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey".

⁹³ Gökarıksel- Secor, "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey", 381.

⁹⁴ Gökarıksel- Secor, "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey", 383.

⁹⁵ Gökarıksel- Secor, "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey", 401.

⁹⁶ Gökarıksel- Secor, "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey", 402.

Konya'daki genç erkekler için giyim, kuşam, cinsellik ve bakma-arzulama bağı erkeklik koordinatlarının birer unsurları olduğudur. Konya şehir merkezinde sosyal açıdan muhafazakâr bir erkeklik performansının hegemonik bir boyut taşıdığı iddia edilmektedir.

Islamic/Muslim masculinity alanında yapılan önemli çalışmalardan bir diğeri Michael G. Peletz'in *Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia*⁹⁷ isimli araştırmasıdır. Makalenin amaçlarından biri, Güney ve Güneydoğu Asya'dan, özellikle de Müslümanların çoğunlukta olduğu Pakistan ve Malezya'da Müslüman erkekliklerin çeşitliliğine dair bölgedeki geniş eğilimlere dair bir anlayış geliştirmektedir.⁹⁸ Bununla ilgili ikinci amaç, tek bir etnik-dini ya da dar tanımlı bir ortamda bile çoğulluğu ve hiyerarşik ilişkileri karakterize edere literatüre katkıda bulunmaktadır. Makalenin Malezya'yı merkeze alan bölümünde, İngiliz sömürgeciler ve Malay elitleri tarafından yayılan ve Malayları (hepsi Müslüman), özellikle de Malay erkeklerini "tembel yerliler" olarak tasvir eden erkeklik üzerine sömürge ve erken sömürge sonrası söylemleri ele alınmaktadır.⁹⁹ Diğer bir bölümde erkeklerin şiddet yanlısı doğasını vurgulayan Pakistan ile cinsiyeti anlatıların günümüzdeki tezahürlerini yansıtan Malezya arasında nasıl bir tezat oluştuğunun tespiti yer edinmektedir.

"Tembel Yerliler", "Yeni Malaylar" ve Onların Erkeklikleri başlıklı bölümde hegemonik hale gelen Malay erkekliğinin başarısı kentsel normların ve geçim kaynaklarının benimsemesi ekseninde irdelenmektedir. Peletz'e göre yeni ortaya çıkan bu erkekliğin başarılması, "pirinç yetiştirmek ve kauçuk toplamak gibi daha geleneksel geçim odaklı faaliyetlere devam etmek yerine, girişimcilik fırsatlarını veya büyük ölçüde genişlemiş devlet bürokrasilerinde veya özel sektörde beyaz yakalı işleri takip etmeyi veya bu mümkün değilse ücretli işçilik yapmayı gerektirmiştir."¹⁰⁰ Ritüel ve din alanında, yeni Malay erkeklerinin yüksek bir dindarlık geliştirmeleri beklenmektedir. Yanı sıra Malezya'da son birkaç on yıldır yükselişte olan Vahabi etkisindeki Selefi anlayışıyla uyumlu bir erkeklik modeli çizilmektedir. Pakistan'daki Tebliğ veya Çitrali topluluklarından olmayan erkekler kadınsı bir biçimde tasvir edilmektedir.¹⁰¹ Yazarın verdiği örneğe göre Khwaja sira (veya hijra) erkek bedenli, kadın gibi giyinme, süslenme ve davranma eğiliminde olan bireylerden oluşmaktadır.

Bu çalışma, Müslüman erkeklerin hayatlarında günlük ibadetlerden ve geleneksel olarak yorumlanan Allah'a teslimiyetten çok daha fazlası olduğu iddiasıyla erkeklik çalışmalarına katkılar sunması beklenmektedir. Ayrıca erkekliğin kazanılmasında ekonomik ilişkilerin hegemonik bir unsur olarak tespiti önem arz etmektedir. Malezya'da ve Güneydoğu Asya'nın diğer bölgelerinde ortaya çıkan hegemonik Müslüman erkekliklerin diğer bölgelerdeki bazı erkekliklerle benzerlikle taşısa da kendine özgü yapısının vurgulanması, çoklu erkeklikler teorisini güçlendirmektedir. Peletz çalışmasında, Müslüman erkekliği dindarlık ve ataerkilliğe indirgeyen yaklaşımın ötesinde tekil bir erkeklik olmadığını savunmaktadır.¹⁰² Bu meyanda İslami metinlerde temellendirilmiş ancak değişken semboller; deyimler, normlar, idealler külliyatı olduğu ortaya koyulmaktadır.

Pam Nilan, Mike Donaldson ve Richard Howson'un *Indonesian Muslim Masculinities in Australia*¹⁰³ makalesi Asya'da erkekliğin değişen biçimlerine ilişkin bir araştırmadır. Bu çalışma Avustralya'daki Endonezyalı Müslüman erkeklikler ile Anglo-Avustralyalı erkekleri karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Endonezya erkeklikleri üzerine pilot proje 2004 yılında yapılan bir konferanstaki yazarların kendi aralarında Endonezya ve 'anglo' Avustralya erkekliklerindeki farklılıklar ve benzerlikler üzerine gerçekleştirdikleri sohbetten açığa çıkmaktadır. Araştırma ilk olarak Avustralya'da lisansüstü öğrenci vizesiyle ikamet eden beş Endonezyalı erkekle yapılan görüşmelerle başlamaktadır. Endonezyalı erkekler (hepsi Müslüman), Avustralyalı erkekler ve davranışları hakkındaki yorumlarında, erkeklerin nasıl davranması gerektiğine dair kendi kültürel varsayımlarına üstü kapalı bir şekilde atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁴ Bu meyanda projenin amacı, Avustralya'daki Endonezyalı Müslüman erkekler tarafından inşa edilen 'hegemonik' erkekliğin bazı temel parametrelerini belirlemektir.¹⁰⁵

Bu araştırma, erkeklik üzerine sosyolojik literatürdeki bazı boşlukları ele alması açısından önemlidir. Yazarlara göre erkeklikler ve din arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar oldukça eksiktir. Ayrıca din, etnik kökenler ve erkeklikler arasındaki ilişkiyi araştıran mevcut sosyal bilimler, İslam ve erkeklik üzerine artan bir genel ilgi olmasına rağmen gelişmemiştir.¹⁰⁶ Bu bağlamda araştırmadaki ilk veri analizi Endonezyalı erkekliğin sosyal inşasının Avustralyalı hegemonik erkeklikle benzerlik ve

⁹⁷ Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia".

⁹⁸ Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", 535.

⁹⁹ Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", 537.

¹⁰⁰ Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", 543.

¹⁰¹ Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", 558.

¹⁰² Peletz, "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia", 560.

¹⁰³ Pam Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", *Asian Social Science* 3/9 (2007), 18-27.

¹⁰⁴ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 26.

¹⁰⁵ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 27.

¹⁰⁶ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 18.

farklılıkların gözlemlenmesidir. Araştırmada bir dizi önemli sonuçlara ulaşılmaktadır. Öncelikle Batılı, cinselleştirilmiş 'playboy' erkeklik ideallerinin Endonezya kent erkek kültüründe güçlü bir şekilde rol oynadığı sonucu göze çarpmaktadır.¹⁰⁷ Endonezyalı erkeklerin sınıf, yaş ve evlilik ilişkilerinde, erkek gelirlerinin en yüksek ve en düşük tabakaları arasında artık büyük bir mesafe vardır. Bu rafine, üst ve orta sınıf erkeklikleri ile rafine olmayan, alt sınıf erkeklikleri arasında kültürel farklılaşmayı şiddetlendirmektedir. Orta sınıf Endonezyalı erkeklerin hem resmi hem de gayri resmi yaşam alanlarında rekabet süreci çok daha dolaylı ve incelikli olup, yüzü korumaya ve elini göstermeme biçiminde şekillenmektedir.¹⁰⁸ Hegemonik erkekliğin bir belirleyicisi olarak Endonezyalı erkekler 'zeki, konuşkan, bir yolu, bir aurası olan' kişiler olduklarında kadınlar için çekici olmaktadır.¹⁰⁹ Sonuç olarak, Avustralyalı erkekler son derece bireyci (bencil) ve rekabetçi görünmektedir. Ancak Endonezyalı erkeklerin birbirleriyle rekabet etmedikleri ya da kendi çıkarlarını ailenin çıkarlarından üstün tutmak gibi bencilliklerden yoksun oldukları anlamına gelmediğine dikkat çekilmektedir.

Colette Harris'ın Nijerya'nın Kaduna bölgesinde erkeklerin küresel değişim süreçlerinden nasıl etkilendiklerini ve bununla başa çıkma stratejilerinin neler olduğunu konu edindiği; *Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change*¹¹⁰ başlıklı çalışması, Müslüman erkeklik çalışmalarından biri olarak zikredilmektedir. Sömürgecilik, din ve kapitalizm ile erkeklik performanslarını inceleyen Harris, bahsi geçen kurumların toplumsal cinsiyete verdikleri önem üzerinden bir erkeklik tasviri yapmaktadır. Makalenin verileri 2007 ve 2011 yılları arasında İngiliz Araştırma Konseyleri Din ve Toplum Programı tarafından finanse edilen Vatandaşlık Geliştirme Araştırma Merkezi'nin himayesindeki bir dizi araştırma projesine dayandırılmaktadır. Katılımlı gözlem ve odak grup görüşmeleriyle toplanan bilgilerde toplumsal cinsiyetin, özellikle de erkekliğin, siyasetin tüm yönleri için ne kadar önemli olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Harris'e göre Nijerya'nın toplumsal cinsiyet düzeni ve erkeklik üretimi hem devlet hem de dini kurumlar tarafından kurumsallaştırılmaktadır.¹¹¹ Ona göre her din, üyelerini kendine bağlamaya hizmet eden örgütsel kodlara sahiptir ve bunlar toplumsal cinsiyet performanslarına uygun bulunan yerel kültürel ideallerle tasarlanmaktadır. Bu algıda erkek üstünlüğü desteklenirken, kadınlar İslam'ın öğrenmeye verdiği önem açısından okumaya teşvik edilir ancak bu, kamusal yaşamda erkeklerle eşit olmadığı anlamı taşımaktadır.¹¹² Kaduna'da erkeklerin evin geçimini sağlayan kişi olduklarına ve erkekler için bu beklentiyi karşılamamanın zorluğuna değinen Harris, bu durumu çağdaş erkekliğin en sorunlu yönü olarak görmektedir. Evin geçimini sağlamak, erkeklerin eşleri ve çocukları üzerindeki otoriteleri noktasında hayati bir öneme sahiptir. Erkekliğin maddi bir temeli olduğu gerçeği erkek kimliğinin üretiminde ve sürdürülmesinde hegemonik bir unsur olarak görünmektedir.

Araştırmada bu meyanda bir dizi sonuca ulaşan Harris, reformist İslami tarikatların ve karizmatik Pentekostal kiliselerin erkek üyeleri için geçerli olan dinsel inançlar, erkeklerin içinde buldukları istikrarsız durumlarla manevi olarak başa çıkma performanslarını sağlamaktadır. Toplumsal cinsiyet güç dengesizliğinin çoğunu üreten iki büyük dinin ortaya çıkışıyla sömürgeciliğin Nijerya'da uygulanma biçimi kolaylaşmaktadır.¹¹³ Nihai olarak bu çalışma, kapitalizm ve sömürgecilik anlayışının din ile kurduğu ilişkinin erkeklik algısı üzerindeki etkisini ortaya çıkarması açısından önem arz etmektedir. Müslüman erkekliklerin irdelendiği saha araştırmalarından bir diğeri de Peter E. Hopkins'in *Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations*¹¹⁴ isimli çalışmasıdır. Hopkins saha çalışmasıyla ataerkillik, saldırganlık, kadınsılık ve akademisyenlik ekseninde genç Müslüman erkeklerin erkeklik söylemlerine dair kanıtlarına ulaşmaya çalışmaktadır. İskoçya'nın Glasgow ve Edinburgh şehirlerinde yaşayan, çoğunluğu Pakistan kökenli genç Müslüman erkeklerle yapılan görüşme verilerine dayanan bu çalışma, Müslüman erkek kimliğini kuşak ilişkileri anlatıları üzerinden incelemektedir.

Hopkins, Müslüman erkeklikleri analiz ederken ilk olarak erkekliğin gündelik pratikler, yaşanmış deneyimler, sosyal ilişkiler, anılar ve duygular tarafından nasıl şekillendiğini irdelemektedir. Genç Müslüman erkeklerin annelerinin rolüne ilişkin tartışmalarını, evdeki mekanların anlamlarına, çağrışımlarına ve deneyimlerine odaklanan bu araştırmada, katılımcıların açıkça evin annelerinin ve kız kardeşlerinin alanı olduğunu vurguladıkları belirtilmektedir.¹¹⁵ Araştırmada tartışılan diğer bir husus, genç Müslüman erkeklerin beyaz kadınların Müslüman kadınlardan çok daha eşit oldukları algısıdır. Hopkins'e göre odak grup ve mülakat görüşmelerinde Müslüman kadınları beyaz kadınlarla karşı karşıya getiren ırkçı söylemlere başvurulmaktadır. Ona

¹⁰⁷ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 23.

¹⁰⁸ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 18.

¹⁰⁹ Nilan vd., "Indonesian Muslim Masculinities in Australia", 24.

¹¹⁰ Colette Harris, "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change", *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.

¹¹¹ Harris, "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change", 217.

¹¹² Harris, "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change", 223.

¹¹³ Harris, "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change", 229.

¹¹⁴ Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations".

¹¹⁵ Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", 340.

göre bu anlayış Batılı kadınların yozlaşmış olduğu ve Müslüman kadınların saygının zirvesi olduğu argümanını yansıtmaktadır.¹¹⁶

Araştırmanın devamında genç Müslüman erkekliklerin oluşumunda sınıf ve cinsellik gibi toplumsal farklılık belirteçlerinin Müslüman erkekliklerin eril kimliklerini nasıl inşa ettiklerine atıflar yapılmaktadır. Eşcinsel Müslüman erkeklerle yaptığı saha alıntılarında değinen Hopkins, bu kişiler için eril kimliğin eşcinsel kimlikten güçlü bir şekilde etkilendiğinden ve onunla iç içe geçtiğinden söz etmektedir.¹¹⁷ Müslüman erkekler için ırksallaştırılmış, etnikleştirilmiş ve cinsiyetlendirilmiş cinsel kimlikler, genç Müslümanlara dayatılan baskı ve taleplerden oluşmaktadır. Bu meyanda araştırmaya katılan genç Müslüman erkeklerin eril kimliklerinin sınıfsal konumlardan etkilendiğinden bahsedilmektedir. Sonuç olarak, genç erkekler görüşlerini ve deneyimlerini ifade ederken bir erkeklik repertuarı kullanmaktadır. Hopkins'e göre, "Genç Müslüman erkeklerin çoğunluğu Müslüman erkekliğin hegemonik stereotiplerine uymayı amaçlarken, toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf, cinsellik, engellilik gibi iç içe geçmiş bir dizi karmaşık sosyal farklılık işareti, genç erkeklerin babalarıyla olan ilişkileri ve İskoçya'nın kentlerindeki belirli konumları gibi bu kalıbı bozmaktadır."¹¹⁸ Dolayısıyla araştırmada Efemine veya ataerkil bir erkeklikle ilişkilendirilebilecek anlatılar olsa da Müslüman erkekliklere ilişkin basit basmakalıp anlayışların sınırlı bir değeri olduğu görünmektedir. Bu yönüyle araştırma, genç Müslüman erkekliklerin çoklu doğalarının anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet yalnızca kadınlara atıfta bulunarak tam anlamıyla tarif edilebilecek bir olgu değildir. Din, kültür, gelenek ve modernlik gibi bir dizi farklı parametreler dikkate alınarak Müslüman erkekliklerin irdelenmesi bu açıdan önem arz etmektedir. Dinin Müslüman erkeklere yüklediği görev ve sorumluluklar üzerinden tasvir edilmesi, öncelikle İslamic/Muslim masculinity teriminin ne anlama geldiğinin açığa çıkarılmasında problematik bir konuya işaret etmektedir. Bu meyanda Müslüman erkeklerin dinsel yaşamda oynadıkları roller ve ataerkil düşünce ile kurdukları ilişkisel bağlar eleştirel bir bakış açısıyla irdelenmelidir. Nitekim çalışmalarda benzersiz ve tek anlamlı bir erkeklik biçiminden söz edilemeyeceğine dair sonuçlar göze çarpmaktadır. Yanı sıra bahsi edilen araştırmalarda eleştirel ve çoğulcu erkeklik şekillerinin vurgulandığı da görülmektedir. Erkekliğin din, kültür, sınıf, yaş ve etnik köken gibi koşullarla şekillenen bir olgu olarak ele alındığı bu araştırmalarda, bazen savaşı bir erkeklik modeli sunulurken bazen de bakımlı, şefkatli, güzel kokan bir erkek modeli çizilmektedir.

İslami erkeklik terimi genellikle dinin ahlaki emirleriyle açıklanmaya çalışılmaktadır. Geleneksel İslami erkeklikte bir erkek, dinin öğrettiği bütün iyi karakteristik özellikleri taşımalıdır. Geleneksel İslam düşüncesindeki bazı yazarlar, erkeklik kurgusunu kadınların zayıflıkları (kadının akıl olarak kıt olması, fitne ve şer sembolü olarak algılanması, kadınların şahitlik ve miras konusunda erkeklerden daha aşağı bir konumda görülmesi vb.) üzerine bina etmektedir. Müslüman erkekliğin kavramsallaştırılmasında erkek ve kadın arasındaki eşitlik algısı önemli bir yer edinmektedir. Nitekim Müslüman bir erkeğin eril kimliğini üretmesinde ve sürdürmesinde kadınla olan ilişkisi önem arz etmektedir. Geleneksel İslam düşüncesinde Müslüman erkeğin evin reisi ve kadının koruyucusu olarak biçimlendirilmesi, Müslüman erkekliğin kavramsallaştırılmasında öne çıkan diğer bir meseledir. Evin geçimini sağlama görevinin sadece erkekler tarafından yerine getirilebileceği algısı, Müslüman eril nitelikleri hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Geleneksel İslam düşüncesinde Hz. Peygamber, Müslüman erkeklik inşası için özel bir erkek modeli ve referansıdır. Müslüman erkekler için Hz. Muhammed, mükemmel insan ve mükemmel davranış modeli olarak kabul edilmesi, cinsiyet algısının İslam'da nasıl oluştuğunun bir göstergesidir.

İslami kültür içerisinde Müslüman erkekliklerin konu edildiği çalışmalarda, Kur'an'ın mesajları İslami/Kur'anı erkekliğin ayrılmaz bir parçası olarak göze çarpmaktadır. Bu da erkeklik biçimlerinin tarifinde etik, ahlaki, estetik ve davranışsal kalıpların belirlenmesine yol açmaktadır. Ancak Müslüman erkekliklere, onların pratikte sembolize ve temsil edilme biçimlerine yönelik ilginin artmasıyla erkekliklerin üretilmesindeki psikodinamik koşullar ve süreçler de ele alınmaya başlanmaktadır. Nitekim Müslüman erkeklerin İslami dindarlıktan ziyade ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermayeler tarafından şekillendirildiğine dair ikna edici bir argümanlar sunan ve Batı'da yapılan bu çalışmalar, dinin Müslüman erkeklerin hayatlarında manevi rol modelleri olarak oynadığı önemli rolü göstererek, ataerkil ve tek boyutlu bakış açısına bir eleştiri yapmaktadırlar. İslami erkekliğin ulusötesi bir yaklaşımla sosyal yapısalcı inşa süreçlerini açıklayan bu çalışmalar, İslami erkeklik biçimlerinin yeniden yorumlanması gerektiğini önermektedirler. İslami erkekliğin klasik analizlerinin ötesinde yorumlanması, İslami erkekliğin toplumsal cinsiyet ilişkisinde yeniden canlanmasında ve yeni problematik konuların keşfedilmesinde kilit öneme sahiptir. Dinin dinamik ve değişken yapısı da düşünüldüğünde inşa edilen belirli erkeklik

¹¹⁶ Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", 343.

¹¹⁷ Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", 344.

¹¹⁸ Hopkins, "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations", 349.

modellerinin hegemonik olanla değil, Müslüman çoğunluklu ülkelerin ulus ötesi yaklaşımlarıyla değerlendirilmelidir.

İslami kültürde yapılan araştırmalarda ulaşılan bulgular ile Batı kaynaklı araştırmaların sonuçları arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Örneğin Esra Aslan Turan yaptığı çalışmada, imamların geleneksel ve ataerkil bir eril kimliğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Ancak Michael G. Peletz *Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia* adlı çalışmada Müslüman erkekliğin geleneksel çizgiden çok daha fazlasına tekabül ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Batı'da yapılan araştırmalar, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki (MENA- İslam'ın doğduğu toprakları kapsadığı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası önemli jeopolitik mücadelelere sahne olunan bölge) Arap bölgelerini, Güney ve Güneydoğu Asya'nın bazı ülkeleri (özellikle Pakistan, Bangladeş, Hindistan, Malezya ve Endonezya) gibi geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Türkiye'de yapılan az sayıdaki çalışmalarda (Birsan Banu Okutan ve Esra Aslan Turan'ın saha araştırmaları) benzer verilere ulaşıldığı görülse de Batı kaynaklı araştırmalarda değişen sosyo-kültürel koşulların da etkisiyle önemli farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Asifa'nın Müslüman eşcinseller üzerine yaptığı çalışmanın Türkiye'de benzer bir örneği söz konusu değildir. Nitekim Asifa'nın sahada ulaştığı en ilginç sonuçlardan biri, Müslüman eşcinsellerin benlik algılarını şekillendiren geleneksel dinin rolüne yapılan vurgulardır. Bunun aksine Kasim, ataerkil ve tek boyutlu olarak ele alınan erkeklik anlayışlarına eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır. Benzer biçimde Sony tarafından yapılan *The Crisis of Islamic Masculinities* adlı çalışma, İslami kültürlerin içinde çeşitli yaşam tarzlarının olması ve birden fazla İslam anlayışının varlığına dayanarak çoklu Müslüman erkeklik düşüncesini destekler nitelikte veriler taşımaktadır. Banu Gökırsel'in ve Anna J. Secor'ın Konya ve İstanbul'da dindar genç erkeklerle yapılan saha verilerine dayandırılan çalışması, Türkiye'de Müslüman erkeklik biçimlerinde dinin nasıl bir role sahip olduğunu gösteren önemli araştırmalardan biridir. Turan ve Okutan'ın ulaştığı sonuçlara benzer biçimde bu çalışmada da Müslüman olmak sadece bir kimlik işaretleyicisi değil, aynı zamanda bir kimlik oluşturunusudur. Batı kaynaklı çalışmaların bazılarında Müslüman erkekler için hegemonik bir boyut taşıyan (özellikle Avustralya'daki Endonezyalı Müslüman erkeklerdeki rekabetçi, bir aurası olan, orta sınıf/tabakadan vb.) unsurların, Konya şehrindeki genç muhafazakâr erkekler için de söz konusu olduğu görülmektedir.

Söz konusu araştırmalar Müslüman erkekliğin günlük ibadetlerden ve geleneksel olarak yorumlanan ataerkil biçimlerden çok daha fazlası olduğu iddiasıyla, toplumsal cinsiyet çalışmalarına katkılar sunmaktadır. Müslüman erkekliği dindarlık ve ataerkilliğe indirgeyen yaklaşımın ötesinde tekil bir erkeklik olmadığını savunan bu çalışmalar, *çoklu erkeklik* teorisini güçlendirmektedirler. Erkeklik üzerine sosyolojik literatürdeki bazı boşlukları ele alması açısından önem teşkil eden bu araştırmalar, erkeklerin sınıf, yaş ve evlilik ilişkilerinde şekillenen Müslüman eril kimliklerine atıflar yapmaktadır. Bazı çalışmalarda kapitalizm ve sömürgecilik anlayışının din ile kurduğu ilişkinin erkeklik algısı üzerindeki etkisinin vurgulanması, çoklu ve eleştirel erkeklik teorisinin kapsamını genişletmektedir. Bu noktada Hopkins'in çalışması, Müslüman erkekliğin ataerkil ve efemine olarak basit basmakalıp yargıların dışında şekillenen bir olgu olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu araştırmaların erkeğin İslam içindeki konumunu ortaya çıkarmaya, tanımlamaya, erkek ve kadın arasındaki hiyerarşiyi çözümlemeye katkılar sunması beklenmektedir. Sonuç olarak Müslüman erkeklikleri konu edinen, çok sayıda derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlemlerine, içerik analizlerine ve internet blog girişlerine erişimi içeren etnografik çalışmalar, erkeklerin eril kimliklerinin analizleriyle literatüre önemli katkılar sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Ahnas, Mehmet Ozan. *İmamlarda Erkeklik Algıları ve Din: Diyarbakır Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Ali, Kecia. *Cinsel Ahlak ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Amine, Wadud Muhsin. *Kur'an ve Kadın*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Atay, Tayfun. "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer". *Toplum Bilim* 101 (2004), 11-30.
- Badawi, Muḥammad Muṣṭafa. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Teksas: University of Texas Press, 2002.
- Connell, R. W, Messerschmidt, James W. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19/6 (2005), 829-859.
- Corbin, Juliet, Strauss, Anselm. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008.
- Creswell, J.W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. New York: Sage Publications, 2007.
- Demirkol, Murat. "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 271-290.
- Erkol, Çimen Günay. "The Crisis of Islamic Masculinities". *Masculinities* 2 (2014), 111-116.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fedele, Valentina. "The Diasporic Islamic Masculinity and The Reformulation of European Islam: Theoretical Approaches And Interpretative Perspectives". *Universidad Complutense de Madrid* 40/4 (2013).
- Fidan, Hafsa. *Kur'an'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Gerami, Shahin. *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*. ed. Kimmel S. Michael. New York: Sage Publications, 2005.
- Gökarıksel, Banu, Secor, Anna J. "Devout Muslim masculinities: the moral geographies and everyday practices of being men in Turkey". *Gender, Place & Culture* 24/3 (2017), 381-402. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1314948>
- Guenon, Rene. *İslam Maneviyatı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Harris, Colette. "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change". *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.
- Hasan, Abdullah-Kabasakal, Zehra F. "Müslüman erkeklikler: Kur'an'ın Reçetesi Nedir?" *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Dergisi*, 788-801. <http://dx.doi.org/10.1080/09589236.2017.1316246>
- Hopkins, Peter E. "Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations". *Transactions of the Institute of British Geographers* 31/3 (2006), 337-352.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Kasim, Muhammadali P. "Political Islam and masculinity: Muslim men in Australia". *Norma* 12/2 (2017), 181-184. <https://doi.org/10.1080/18902138.2017.1330813> 25 May 2017
- Khuri, Fuad I. *The Body In Islamic Culture*. London: Saqi Books, 2000.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 271-283.
- Köysüren, Aliye Çınar. *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005.
- Lahoucine, Quzgane. *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*. London: Zed Books, 2006.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürücü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Mernisse, Fatıma. "Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik". *Bekâret ve Ataerki*. ed. Pınar İlkaracan. 99-113. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslam'da Toprak Mülkiyeti*. çev. Mehmet Yaşar Şahin. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam İdealler ve Gerçekler*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Nilan, Pam vd. "Indonesian Muslim Masculinities in Australia". *Asian Social Science* 3/9 (2007),18-27. <https://ro.uow.edu.au/artspapers/149>
- Odabaş, Sevim. "İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti". *Doğu Batı Dergisi* 63 (2019), 203-221.
- Okutan, Birsan Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Ouzgane, Lahoucine. "Islamic Masculinities: Introduction". *Men and Masculinities* 5/3 (2003), 231-235.

- Özbay, Cenk-Baliç, İlkey. "Erkekliğin Ev Halleri". *Toplum Bilim Dergisi* 101 (2004), 89-103.
- Peletz, Michael G. "Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History* 63/3 (2021), 534-565.
- Prado, Abdennur. "Muslim masculinities: An Open Process". *International Congress on Islamic Feminism Critical Muslim* 6 (2008), 31-46.
- Roald, Anne Sofie. *Women in Islam: The Western Experience*. London: Routledge, 2001.
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerin Aşkın Birliği*. çev. Yavuz Keskin. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Sînâ, İbn. *Resailü's-şeyh er-reis*. Beyrut: Daru Sadır, 2020.
- Siraj, Asifa. *The Islamic Concepts of Masculinity and Femininity*. University of Glasgow Department of Sociology. Glasgow: University of Glasgow, 2006.
- Sondy, Amanullah. *The Crisis of Islamic Masculinities*. London: Bloomsbury Publisher, 2015.
- Şimşek, Hasan-Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Topçu, Şenol. *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Turan, Esra Aslan. "İmamların Erkeklik Anlayışı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 411-432.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/1-6. TDV İslam Ansiklopedisi, 2000.
- Wach, Elise. "Learning about Qualitative Document Analysis". <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/2989>.

Mehir Konusu Özelinde Hanefî Fırû Literatürünün Gelişimi

Fatmanur KESKİN KARAOSMAN |  <https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Arş. Gör. | Sorumlu Yazar | fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi | Rize, Türkiye

İlyas YILDIRIM |  <https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

Doç. Dr. | Yazar | ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

İslam Hukuku | Rize, Türkiye

Öz

Bir ilim dalına ait eserlerin tarihsel süreçteki gelişim ve dönüşümlerinin incelenmesi, o ilim dalına ait literatürün serivenini kapsamlı bir bakış açısıyla ortaya koymakla beraber ilgili ilmin gelişimine dair ipuçları sunmaktır. Ebû Hanîfe'nin mezhebin önde gelen alimleriyle oluşturduğu ilim halkasında konu edinilen meseleler ve tartışılan mevzuların kaleme alınması ile başlayan Hanefî fırû literatürünün de bu bağlamda incelenmesi önemlidir. Bu şekildeki bir inceleme, söz konusu literatürün oluşumuna dair tespitlere imkân tanımakta, bununla beraber Hanefî fıkıh birikiminin oluşum sürecini yansıtan izlere ışık tutmaktadır. Bu çalışmada ilgili literatürün gelişiminin incelenmesi ve varsa literatürdeki değişimlerin tespiti amaçlanmaktadır. Çalışmanın kapsam itibarıyla tüm fırû meselelerini kuşatması mümkün olmadığı için yalnızca eserlerin kitabı'n-nikâh bahislerinde ele alınan mehir konusu incelenmiştir. Benzer şekilde Hanefî fırû literatürünün tamamının incelenmesi araştırmanın kapsamını oldukça arttıracığı için eser sayısı beş ile sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda Şeybânî'ye ait hicrî ikinci yüzyıl tarihli *el-Asl*, dördüncü yüzyılda Cessâs tarafından oluşturulan *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, beşinci yüzyılda Serahsî'nin dikte ettirmek suretiyle meydana getirdiği *el-Mesbût* ve altıncı yüzyılda Kâsânî tarafından kaleme alınan *Bedâiu's-sanâi* ile son dönem literatürünün örneklerinden biri olması itibarıyla İbn Âbidîn'in hicrî on üçüncü yüzyılda kaleme aldığı *Reddül-muhtâr* isimli eseri kaynak olarak belirlenmiştir. Çalışmada doküman analizi yöntemi benimsenmiştir. Eserlerin genel üslubu, eserlerde terimlerin kullanımı, kaynakların kullanımı, meselelerin temellendirilmesi ve kullanılan deliller, ihtilaflara yer verme ve müellifler arasındaki görüş farklılıkları şeklinde beş farklı tema belirlenerek ilgili eserler mehir bahisleri üzerinden incelenmiştir. Veri analizinde betimleyici analiz kullanılmıştır. Araştırmanın ilk aşamasında eserlerden elde edilen veriler önceden belirlenen temalar altında ortaya konmuştur. Ardından söz konusu veriler tartışılmıştır. Çalışmanın bulguları değerlendirildiğinde incelenen eserlerin her birinin oluşturuldukları dönemin ihtiyaçlarından etkilendiği, bu etkinin de eserlerdeki üsluba yansıdığı söylenebilir. İlk dönem eserlerinde tedvinin hedeflenmesi neticesinde ortaya çıkan üslup ile sonraki dönemlerde ta'lil, tenkid, tertip ve tasnife yönelimden kaynaklı olarak üslubun farklılaştığı görülmüştür. Kavramların ifadesinde de tarihi sürecin izleri gözlenmiş, başlangıçta birkaç kelime ile ifade edilen mefhumların zamanla terim haline geldiği tespit edilmiştir. Yine şahıslara yönelik referansların yerini eserlere yapılan atıflara bıraktığı bir süreç söz konusudur. Hanefî fıkıhın meseleci niteliği beş eserde de kendisini göstermektedir. Mehîr konusu altında incelenen temel meselelerin hükümleri noktasında bir değişim gözlenmemiştir. Bununla beraber meselelerin geriye dönük okuması yapılırken hükümlerin ta'lil ve tenkidinde müellifler arasında farklılaşmaların bulunduğu ifade edilebilir. Bu farklılaşmalar, ihtilaf konu meselelerde mezhep içerisinde yer alan farklı bir görüşü tercih şeklinde de görülmektedir. Ayrıca zamanın değişimi ile farklı maslahatların ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi dönemin gerektirdiği meşru değişimler de ihtilaf olarak eserlere yansımaktadır. Bu durumun, mezhep fakihlerinin hükümlerde ve uygulamalarında tespit ettikleri boşluklarda faaliyetlerde bulunarak mezhebin güncel kalmasına ve günümüzde dahi uygulanabilirliğine hizmet ettiklerinin bir göstergesi olduğu ifade edilebilir. Buna rağmen mezhepte yer alan görüşler içerisinde kalmaları ve bu çerçevede tasarrufla bulunmaları onların taassuplarından değil, hukukta istikrarın sağlanmasına yönelik tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma neticesinde Hanefî fırû fıkıh literatürünün tarihi süreçteki gelişimine dair bir kesit sunulacak fırû fıkıh geleneğe bağlı ama aynı zamanda değişimlere açık bir şekilde ilerleyen dinamik bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Fırû Fıkıh, Fırû Fıkıh Literatürü, Mehîr.

Atıf Bilgisi

Keskin Karaosman, Fatmanur – Yıldırım, İlyas . “Mehir Konusu Özelinde Hanefî Fırû Literatürünün Gelişimi”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 65-80.

<https://doi.org/10.32950/rid.1610140>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 30.12.2024

Kabul Tarihi: 11.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, 2022 tarihinde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda Doç. Dr. İlyas Yıldırım'ın danışmanlığında tamamlanan “Hanefî fırû literatürünün tarihi süreçteki gelişimi (Mehir konusu özelinde)” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (FKK) %60, yazar (İY) %40.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

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.



Dizinlenme Bilgisi



The Development of Hanafi Furu Literature Specific to the Issue of Mahr

Fatmanur KESKİN KARAOSMAN |  <https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Res. Asst. | Corresponding Author | fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Qur'anic Reading and Qiraat | Rize, Türkiye

İlyas YILDIRIM |  <https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

Assoc. Prof. | Author | ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Islamic Law | Rize, Türkiye

Abstract

Examining the development and transformation of the works of a branch of science in the historical process reveals the adventure of the literature of that branch of science from a comprehensive perspective and provides clues about the development of the related science. In this context, it is important to examine the Hanafi furu literature, which began with the writing of the issues and topics discussed in the circle of knowledge formed by Abū Hanifa with the leading scholars of the sect. Such an analysis provides information about the formation of this literature and reflects the process of the formation of Hanafi fiqh scholarship. This study aims to examine the development of the relevant literature and to identify changes, if any, in the literature. In terms of its scope, the study cannot cover all furu issues, and only the issue of mahr have been analyzed. Similarly, the number of works has been limited to five since analyzing the entire Hanafi furu literature would increase the scope of the study. In this context, the second century work *al-Asl*, the fourth century work *Sharḥ al-Mukhtasari al-Tahāwī*, the fifth century work *al-Mabsūt*, the sixth century work *al-Bada'i al-sanā'i*, and *Redd al-Muhtār* as one of the examples of the recent literature were determined as sources. Document analysis method was adopted in the study. Five different themes such as the general style of the works, the use of terms in the works, the use of sources, the justification of the issues and the evidence used, and the inclusion of disputes and the differences of opinion between the authors were identified and the relevant works were analyzed through the mentions of mahr. Descriptive analysis was used in data analysis. In the first stage of the research, the data obtained from the works were presented under predetermined themes. Then, these data were discussed. When the findings of the study are evaluated, it can be said that each of the works was influenced by the needs of the period in which they were created, and this influence affected the style of the works. Traces of the historical process were also observed in the expression of concepts, and it was determined that concepts that were initially expressed with a few words became terms over time. Again, there is a process in which references to individuals are replaced by references to works. The issue-oriented character of Hanafi fiqh is evident in all five works. No change has been observed in the rulings of the main issues analyzed under the subject of mahr. However, it can be stated that there are differences among the authors in the ta'lil and criticism of the rulings. These differentiations are also seen in the form of preferring a different view within the sect on the issues subject to dispute. In addition, legitimate changes required by the period can also manifest themselves as disputes. This is an indication that the sect's scholars have served to keep the sect up to date and applicable even today by acting on the gaps they have identified in the rulings and practices. Nevertheless, the fact that they stayed within the views of the sect and acted within this framework is not due to their fanaticism, but to their preferences to ensure stability in the law. As a result of this study, a cross-section of the development of Hanafi fiqh literature in the historical process has been presented and it has been determined that fiqh has a dynamic structure that is dependent on tradition but at the same time progresses in a way that is open to changes.

Keywords

Islamic Law, Hanafi Madhab, Furu Fiqh, Furu Fiqh Literature, Mahr.

Citation

Keskin Karaosman, Fatmanur – Yıldırım, İlyas. "The Development of Hanafi Furu Literature Specific to the Issue of Mahr". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 65-80.

<https://doi.org/10.32950/rid.1610140>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External	
Process Information	Date of Submission: 30.12.2024	Date of Acceptance: 11.03.2025	Date of Publication: 20.04.2025
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. This article is derived from his master thesis entitled “The Development of Hanafi Furu Literature (Specific to the Issue of Mahr)”, completed under the supervision of Assoc. Prof. İlyas Yıldırım in 2022 at Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law Division.		
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.		
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr	
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (FKK) %60 , author (İY) %40.		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Grant Support	The author(s) 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.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hanefî mezhebine ait fûrû literatürü başlangıcı Ebû Hanîfe ve talebelerinin fıkıh meclisinde müzakere edilen meselelere ve yine bu mecliste tespit edilen hükümlere dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencilerinin ilgili meseleleri yazıya geçirmesi ve bunların sonraki nesillere aktarımı, söz konusu literatürü meydana getirmiştir.¹ Hanefî fûrû literatürünün tarihsel gelişiminin ortaya konması eserler üzerinde tarihi sürecin etkilerini izlemek açısından önemlidir. Eserlerin üslup özellikleri ve konu içeriklerindeki devamlılık veya farklılıkların tespiti, literatür hakkında bütüncül bir bakış açısına ulaşabilmeyi sağlamaktadır. Bu çalışmanın amacı da fıkıhın geçmişte tutunarak ilerleyen dinamik yapısını ortaya koyabilmektir.

Literatürde söz konusu izleri sürebilmek adına belirli bir konu ve eserler üzerine yoğunlaşmak, araştırmanın kapsamı açısından kaçınılmazdır. Bu nedenle muamelât bahisleri arasında, kitâbu'n-nikâh bölümlerinde yer alan mehir konusu tercih edilmiştir. Mehir başlığı kapsamında mehrin tanımı, hikmeti, miktarı, çeşitleri, sahibi, konusu, mehrin şart ile belirlenmesi hususu, mehri gerektiren sebepler ve mehrin edası meseleleri, mehrin arttırılması ya da eksiltilmesi, mehrde ziyade ya da noksanlık meydana gelmesi durumları, taraflar arasında mehrle ilgili meydana gelen anlaşmazlıklara dair hükümler ve mehrle alakalı diğer pek çok mesele incelenmiştir. Nitel desendeki bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmış ve farklı yüzyıllardan beş eser incelenmiştir. Zahirürrivâye eserlerinden olması itibarıyla Şeybânî (ö. 189/805) tarafından imla ettirilen *el-Asl*, Cessâs'ın (ö. 370/981) Hanefî mezhebinde öne çıkan *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli şerhi, Serahsî'nin (ö. 483/1090?) *el-Mebsût*'u, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiü's-sanâi* isimli eseri ve son dönem literatürünün örneklerinden biri olması itibarıyla İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddül-muhtâr* isimli hâşiyesi tercih edilmiştir. Analiz sürecinde, incelenen konu temalara ayrılarak bu temalar üzerinden çözümleme yapılmıştır. İçerik ve üslup özellikleri betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Eserlerin genel üslubu, terim ve kaynakların kullanımı, meselelerin temellendirilmesi ve kullanılan deliller, ihtilaflara yer verme ve müellifler arasındaki görüş farklılıkları şeklinde belirlenen beş tema üzerinden tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmaya dair literatür değerlendirmesi yapıldığında ilgili konuda aynı amaç doğrultusunda oluşturulmuş yüksek lisans tezlerinin bulunduğu görülmektedir.² Bunların yanı sıra Hanefî fûrû metinlerinde belirli bir konunun tarihi süreçteki gelişimini ele alması itibarıyla Said Nuri Akgündüz'ün "Hanefî Fûrû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi" isimli makalesi burada zikredilmelidir.³ Ancak söz konusu çalışma, yalnızca konunun içeriğindeki gelişim ve değişime odaklanmış olup kapsam açısından sınırlılıklara sahiptir. Ayrıca bu makale kapsamındaki eserlerden bazılarını ikili olarak mukayese eden çokça araştırma bulunmakla birlikte tarihsel perspektifi doğrudan hedeflememeleri itibarı ile bu araştırma ile farklılaşmaktadırlar. Bu doğrultuda çalışmamızın, eserlerin üslubunu yansıtan temalar üzerinden değerlendirmelerde bulunarak tarihsel bir perspektif sunması onu özgün kılan yönüdür.

1. Eserlerin Genel Üslubu

Bir eserin genel üslubundan söz edildiğinde o eserin yazılış amaçları doğrultusunda şekillenen telif yöntemi ve sistematigi aklı gelmektedir. Müellifin tercihini yansıtan bu özellikler, esere karakteristiğini kazandıran başat unsurlardır. Bu tercihler, müelliflerin yaşadıkları dönemin ihtiyaç ve şartları doğrultusunda şekillenmektedir. Eserlerin oluşturuldukları dönemin fikhî birikiminin literatürden beklentisi de müelliflerin tercihlerini etkileyen bir diğer unsur olarak zikredilebilir. Bu etkilerin tespiti, ilgili literatürdeki izlerini sürmekle mümkün olabilecektir.

Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında yer alan Şeybânî, kendisini Ebû Hanîfe'nin fıkıhını tasnife adanmış, *el-Asl*'i fıkıh taliplerine bu ilmi öğretmek ve fıkıhın öğrenimi kolaylaştırmak amacıyla imla ettirmiştir.⁴ Eserinde benimsediği soru-cevap üslubu, lafızlarındaki sadelik, sık sık tekrarlara yer vermesi onun fıkıh öğretmeye yönelik bu hedefini yansıtır niteliktedir.⁵ Bunun yanı sıra eserin, telif olmakla beraber dikte etmek suretiyle oluşturulmuş olması Şeybânî'nin şahsi kanaatlerinin yer yer üçüncü şahıstan aktarımı sonucunu doğurmuştur.⁶ Aktarımını amaçladığı fikhî birikimin teşekkülünde aktif rol oynayan Şeybânî'nin ihtilaflı meselelerde kanaatini bu üslupla dahi olsa sık sık dile getirdiği görülmektedir.

¹ Ali Bardakoğlu - Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/1-27.

² Fatmanur Keskin (Karaosman), *Hanefî Fûrû Literatürünün Tarihi Süreçteki Gelişimi (Mehir Konusu Özelinde)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ayrıca bk. Sümeyye Aydın, *Havâle Konusunun Hanefî Fûrû Literatüründeki Gelişimi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

³ Said Nuri Akgündüz, "Hanefî Fûrû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 47-68.

⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1414), 1/3.

⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3; Mehmet Boynukalın, "Mukaddime", *el-Asl*, mlf. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433), 106-111.

⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433), 10/248.

Eserde temel mevzularda bir tasnife gidildiği görülse de alt konularda dağınıklık ve tekrar göze çarpmaktadır. Konu başlangıçlarında incelenecek içerik hakkında bir bilgilendirme ya da temel kavramların açıklanması şeklinde bir üslup benimsenmemiştir.⁷ Mehir konusu özelinde incelendiğinde konunun eserde iki farklı yerde zikredildiği görülmektedir. Mehrin alt meselelerine bakıldığında ise mehirde noksanlık oluşması vb. mevzuların hemen hemen her başlık altında parça parça zikredilişi, mehrin asgari sınırına dair hükmün tekrarı, mut'a ile alakalı hükmün farklı yerlerde birbirini tamamlar nitelikte ele alınması örnekleri eserin bu üslubunu yansıtır niteliktedir.⁸ Bazı mevzuların detaylandırılması bazılarının ise yalnızca hükmünün zikredilmesi ile yetinilmesinin de bu özelliğin bir sonucu olduğu söylenebilir.⁹

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de Cessâs, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ında yer verilen fûrû fıkıh konularını usul dayanaklarını ortaya koymak suretiyle şerh etmeyi hedefler.¹⁰ Cessâs, çoğunlukla mezhepte yaygın görüşler üzerinden açıklamalara gitmektedir. Ancak bu durum, onun şahsi kanaatlerini eserine yansıtmadığı anlamına gelmez. Zira onun, Tahâvî'nin eserinde yanıldığını düşündüğü konularda bunu şerhte ifade etmesi ve diğer mezheplerin görüşleri karşısında Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirirken kendi tespitlerini ortaya koyması bunun göstergesidir.¹¹

Cessâs, mehir konusunu tek başlıkta incelemekte ancak *el-Asl*'da da olduğu gibi konuya başlarken temas edilecek meseleleri zikretmemekte ve konu içerisinde geçecek temel kavramları açıklamamaktadır.¹² Meselelere tekrarlı olarak yer vermeyen Cessâs, aynı başlık altında toplanabilecek çeşitli meselelerle alakalı hükümleri konu içerisinde dağınık bir şekilde işlemektedir. Mehir konusu incelendiğinde mevzunun sonunda nikah akdinin mâli sonuçlarından biri olan nafaka ile alakalı hükümlere yer verilmiş olması bunun belirgin bir örneğidir.¹³ Ancak *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, bir şerh olması itibarıyla şârihin tertibinden çok müellifin tertibinin izlerini taşımaktadır. Şârih, eserin tertibine müdahale etmemiştir. Eserde bazı konuların diğerlerinden daha detaylı incelenmesi ise hem müellifin hem de şârihin tercihini yansıtmakta, bu özelliği itibarıyla eser *el-Asl* ile benzerlik göstermektedir.¹⁴

Serahsî, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *Muhtasaru'l-kâfi*'sini şerh etmekteki amacını ifade ederken genelde ilme, özelde fıkıh ilmine yönelimlerdeki azalmaya ve hatalı yaklaşımlara vurgu yapmaktadır.¹⁵ Fıkıhî meselelerde güvenilir görüşlere yer vermeyi hedefleyen Serahsî, mevzuları mezhepte yaygın olan görüşler üzerinden izah etmektedir.¹⁶ Bununla beraber tamamen pasif bir tavır da sergilememektedir. Öyle ki görüşler arasında yer yer tercihte bulunmakta ve yine müellifin hatasını tespit ettiğinde bunu da belirtmekten geri durmamaktadır. Örneğin zifaktan önce gerçekleşen talâkta iki görüş arasından mehr-i müsemmânın yalnızca yarısının düşeceğine dair görüşü tercih etmektedir.¹⁷ Yine mehir kadının elindeyken yabancı birinin fiiliyle mehirde noksanlık oluşması mevzusunda bu noksanlığın talâktan önce ya da sonra gerçekleşmesini aynı hükme bağlayan Hakîm eş-Şehîd'in yanıldığını belirtmektedir.¹⁸

Mehir konusu, Serahsî'nin eserinde de iki farklı başlıkta ele alınmaktadır. İncelenecek meselelerin ya da temel kavramların konu başlangıcında zikredilmediği görülmektedir.¹⁹ Şerh olması itibarıyla konuların ele alınışında müellifin tertibi takip edilmektedir. *Muhtasaru'l-kâfi*'de müellif, zâhirürrivayedeki tekrarları azaltmayı ve bunları bir tertibe sokmayı hedeflemiştir.²⁰ Bu nedenle *el-Mebsût*'ta tekrarların *el-Asl*'a oranla azaldığı görülür. Örneğin *el-Asl*'dan farklı olarak mut'a bahsinde farklı konulara geçilmemektedir.²¹ Bununla beraber tekrarların tamamen azaldığı da söylenemez.²² Bazı konuların diğerlerinden daha detaylı incelenmesi özelliği bu eserde de devam etmektedir.²³

⁷ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435; 10/227.

⁸ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435-446; 10/229-232, 235-250.

⁹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/439-440; 10/228, 237-241.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah, Saîd Muhammed Yahyâ Bekdaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Fülâte (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431), 1/195-196.

¹¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebü'l-Vefâ Efgânî (Kahire, 1370), 184; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397-398.

¹² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397.

¹³ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-404, 417-418, 421, 434, 435.

¹⁴ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/411-412, 414-417.

¹⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.

¹⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.

¹⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/63.

¹⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/76.

¹⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 6/61.

²⁰ Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/195-196.

²¹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/431-451; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61-69.

²² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82; 6/62.

²³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 64-67; 6/61.

Klasik Hanefî fûrû literatüründe tertibiyle öne çıkan *Bedâiu's-sanâi'*nin bu niteliği, Kâsânî'nin özellikle üzerinde durduğu bir husustur. Bu ilimden istifadeyi kolaylaştırmanın ancak ustalıklı bir tertiple mümkün olabileceğini ve eserini bu esaslar doğrultusunda oluşturduğunu vurgulamaktadır.²⁴ Onun bu vurgusu, eserini telifteki amacını da yansıtır niteliktedir. Meydana getirdiği eserin hocası Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ's*ının bir şerhi mi yoksa bir telif eseri mi olduğu mevzu tartışmalıdır. Ancak şerh ya da telif olması fark etmeksizin üslubuyla mezhep içerisinde hocasının eserinden daha fazla öne çıkmıştır.²⁵ İncelediği meselelerde genellikle mezhebin görüşünü öne çıkarsa da yer yer şahsi kanaatlerini ifade ettiği de görülmektedir. Daha çok ihtilaflı meselelerde tercihlerini öne çıkaran Kâsânî, bunu bazen açıkça ifade etse de genellikle, tercih ettiği görüşü diğerlerinden önce zikretmek suretiyle bu tercihinin ortaya koymaktadır.²⁶

Eser mehir konusu özelinde değerlendirildiğinde bu mevzunun tek bir başlık altında, başlangıcında içerikte işlenecek meseleler zikredilmek suretiyle ele alındığı görülür. Kullanılacak kavramlar için bir izahat yapılmamaktadır.²⁷ Titiz bir sınıflandırmanın gerçekleştirildiği görülen konularda meselelerdeki dağınıklık ve tekrarın önemli ölçüde azaldığı göze çarpmaktadır. Önceki eserlerde detaylı incelenen farklı konular içerisinde kısa kısa değinilen meseleler bir araya getirilerek sınıflandırılmaktadır. Söz konusu eserlerde mehir konusu içerisinde çeşitli yerlerde ele alınan mehrin teekküt sebeplerinin *Bedâiu's-sanâi'*de bir araya getirilmiş olması bunun bir örneğidir.²⁸

Reddû'l-muhtâr, bir hâşiye olarak bu türün niteliklerini taşımaktadır. İbn Âbidîn, mevcut fıkıh birikimini hâşiyesini yaptığı eser üzerinden değerlendirmektedir. Konuları ele alırken yer yer tercih ve görüşlerini belirtmekte, gerektiğinde izahat, ziyade ve tashihe gitmektedir. Bunu yaparken farklı kitaplara ve âlimlere sıklıkla atıf yapmayı ihmal etmemektedir.²⁹ İbn Âbidîn, yapmış olduğu tercihlerle dolaylı olarak şahsi kanaatlerini belirtmekle beraber sıklıkla “قلت” lafzını kullanarak doğrudan açıklamalarda bulunmaktadır.³⁰ Aynı zamanda ihtiyaç duyması halinde müellife ya da şârihe itirazını dile getirdiği de görülmektedir.³¹

Reddû'l-muhtâr'da mehir konusuna başlanırken bu konu içerisinde incelenen meseleler zikredilmemektedir. Eserde kendine özgü bir tertip benimsemeyen İbn Âbidîn, müellif ve şârihin bu husustaki tercihini sürdürmektedir. Bununla beraber bir farklılık olarak konu içerisinde geçecek kavram ve terimlerin izahatını yaptığı ve bu kavramları tartıştığı görülür.³² Eserde yer yer tekrarlara düşmekte, bununla birlikte konunun detaylı incelendiği asıl yerine işaret etmektedir.³³ Hâşiyede bulunduğu mevzuların bir kısmını detaylandırırken bir kısmını kısaca zikretmekle yetinmektedir. Bu noktada konuların izahında bir orantısızlık göze çarpar.³⁴ Ancak hâşiye olması itibarıyla bu durum anlaşılabilir.

2. Terimlerin Kullanımı

Mehir kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de üçür, farîza ve sadûka; hadis-i şerîflerde ise daha çok mehir ve sadâk kelimeleriyle ifade edilmektedir.³⁵ Literatürde ilgili kavramı karşılamak üzere tercih edilen kelimenin daha çok mehir sözcüğü olduğu görülmektedir. Terim haline gelen bu kelimenin yanı sıra sadâk, sadaka, nihle, atıyye, ukr, ecr, alâik, hibâ ve farîza kelimeleriyle de aynı kavrama işaret edilmektedir.

Sadâk kelimesi, doğrudan mehri karşılayan anlamda eserlerin tamamında geçmektedir. Ancak diğer eserlere nazaran *el-Asl*'da daha az zikredilir.³⁶ Nihle kelimesi ise mehir anlamını en-Nisâ 4. ayetten kazanmaktadır. Eserlerde de ilgili ayet zikredilirken ya da bir meseleyle ayet ilişkilendirilirken kullanılmaktadır.³⁷ Sözlük anlamı, “verilen şey”³⁸ olan nihle kelimesinin ayetten

²⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî Tertibi's-şerâi'* (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1406), 1/1-3.

²⁵ Halit Ünal, “Bedâiu's-sanâi'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/294.

²⁶ Örnek için bk. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/308.

²⁷ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/274.

²⁸ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/291-295.

²⁹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebâr*, nşr. Âdil Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1415), 1/69-74.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/230, 232, 235, 237, 239, 244.

³¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/233.

³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/230.

³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/233, 242, 249, 255.

³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/237.

³⁵ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/389-391; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Çorum: Öncü Basım Yayım, 2017), 154-155.

³⁶ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/228, 239.

³⁷ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, 4/391; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/41; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/274.

³⁸ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid el-Mutarriżî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib*, nşr. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1999), 246.

kazandığı anlam ise “gönül hoşluğu”dur. Eserler, kelimenin her iki anlamı da göz önünde bulundurularak incelendiğinde bu ifadenin mehir kavramı yerine kullanılmak için aslen tercih edilmediği görülmektedir. Bununla beraber ayetteki anlamının ötesinde mehirle aynı anlama gelen kelimeler arasında zikredilmektedir. İbn Âbidîn de eserinde mehir anlamında kullanılan kelimeleri sıralarken bu sözcüğe yer vermektedir.³⁹

Sözlüklerde “mükellefe farz kılınan şeyin ismi” olarak anlam verilen farîza kavramı,⁴⁰ en-Nisâ 24. ayette “kararlaştırılmış olan” mealiyle mehrin bir sıfatı olarak geçmektedir. *el-Asl, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, el-Mebsût ve Bedâiu's-sanâi'*de de zikredilen ayet ile ilişkili olarak geçmekte,⁴¹ bağımsız kullanımlarında ise mehir anlamında değil “kararlaştırılmış olma, kararlaştırılan” anlamında kullanıldığı göze çarpmaktadır.⁴² *Reddül-Muhtâr*'da doğrudan mehir anlamında zikredilen⁴³ bu kelimenin önceki eserlerde pek çok yerde daha çok sözlük anlamında kullanıldığı görülür. Örneğin *mut'anın Allah'ın kitabından bir farîza olduğu* belirtilirken ve *farz hac* tabirinde farîza kelimesi geçmektedir.⁴⁴

Alâik kelimesi mehre nispetini “أَدْوَا الْعَلَانِي” hadisinden⁴⁵ kazanmaktadır. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de ilgili hadis zikredilirken mehirle ilişkilendirilen⁴⁶ kelime, *Reddül-Muhtâr*'da mehre denk gelen bir terim olarak ele alınmaktadır.⁴⁷ Mehriyle alakalı terimlerden ukr kavramı, incelenen eserlerde cariyelerin denklere nispetle hak kazandıkları mehri karşılar.⁴⁸ Aynı zamanda şüphe ile cinsî münasebette bulunulan kadına mehriye denk verilen tazminat manasında da kullanılır.⁴⁹ Ancak mehir başlığı altında hür bir kadının mehrini doğrudan ifade edecek bir anlamda zikredilmemektedir. *Ecr* kelimesi ise en-Nisâ 4/24, 25; el-Ahzâb 33/50; el-Mümtehine 60/10. ayetlerde geçen “أُجُورَهُنَّ” üzerinden mehirle ilişkilendirilmekte ve mehri karşıladığı vurgulanmaktadır.⁵⁰ Bu terim, ücret anlamında farklı akitlerle ilişkili olarak da kullanılmaktadır.⁵¹

Reddül-Muhtâr'da mehri karşılayan kavramlar arasında hıbâ, atıyye ve sadaka kelimeleri de zikredilmektedir. Ancak incelenen eserlerde bu sözcüklere mehir konusu içerisinde mehir manasını karşılayacak şekilde yer verilmemektedir.⁵² Bu kelimelerden yalnızca atıyye kelimesi *Bedâiu's-sanâi'*de zikredilir. Ancak doğrudan mehir manasında kullanılmamaktadır.⁵³

Eserlerin tamamı incelendiğinde mehir kelimesinin kullanım olarak diğer ifadelerle nazaran öne çıktığı, sadâk kelimesinin ise onu takip ettiği görülmektedir. Bu iki kavramın öne çıkması nasslardaki kullanımlarında mehirde başka bir anlamı çağrıştırmayışlarından kaynaklanmaktadır. Nihle, farîza, alâik, ukr ve diğer kelimelerin ise hem nasslarda hem de fûrû fıkıh literatüründe farklı anlamlarda sıklıkla kullanılmış olması ve bağlamından bağımsız zikredildiklerinde doğrudan mehri çağrıştırmıyor oluşları bu sözcüklerin mehre denk kullanım oranlarını azaltmıştır.

Belirlenme şekli ve ödenme zamanına göre mehrin çeşitlerini ifade eden kavramlar literatürde zamanla terim haline gelmiştir. Akit esnasında kararlaştırılan mehrin müsemma olarak adlandırıldığı,⁵⁴ mehrin belirlenmemesi ya da geçersiz bir belirlemede bulunulması durumunda mehr-i misil olarak ifade edildiği görülmektedir.⁵⁵ Bu iki kavram karşıladıkları anlam üzerinde terimleşmiştir. Mehrin ödeme zamanı ile ilgili meselelerin ilk dönem eserlerinden itibaren zikredildiği görülmektedir. Ancak

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230; Nihle ile ilgili olarak ayrıca bk. Saffet Köse, “Ca'ferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2008), 86.

⁴⁰ el-Mutarriżî, *el-Muğrib*, 198.

⁴¹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/437; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/401, 404, 406, 432; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/65, 87; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/274, 290, 291, 295, 297, 298, 299, 302, 303.

⁴² eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/439-440, 441; 10/227, 240, 246; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/413, 421; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/64, 86; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/275.

⁴³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230, 235, 242, 246.

⁴⁴ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/258; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/293.

⁴⁵ Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, ts., 10/213; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424/2003), 7/391; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424), 4/357.

⁴⁶ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397.

⁴⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230.

⁴⁸ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/234; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/71, 76, 77, 78.

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/282.

⁵⁰ Örnekler için bk. eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/357; 10/185; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/250; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/57, 62; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/230.

⁵¹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/431; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/65; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/292.

⁵² İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230.

⁵³ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/274-275.

⁵⁴ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/436; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/411; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/69; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/277; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230.

⁵⁵ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/277; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/404; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/277; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230.

muaccel ve müeccel kavramları *el-Asl* ve *el-Mebsût*'ta terim olarak zikredilmemekte, mefhum olarak yer almaktadır. İncelenen diğer eserlerde ise bu ifadelerin terim olarak yer aldığı görülmektedir.⁵⁶

Mut'a kavramı, izafe edildiği kelimeye göre farklı anlamlar kazanabilmekle beraber talâka izafe edildiğinde mehrin belirlenmediği nikah akdinde cinsî münasebet gerçekleşmeksizin talâkın vuku bulması durumunda kadına verilecek bir miktar maddi desteği ifade eden bir terim olarak anlam kazanır.⁵⁷ Bu terim, mehir konusu kapsamında ilk dönem eserlerinden itibaren kullanılmaktadır.⁵⁸ Mehre benzerliği nedeniyle genellikle mehir konusu içerisinde zikredilen bu konu, *el-Asl* ve *el-Mebsût*'ta mehirten farklı bir başlıkta incelenmiştir.⁵⁹

3. Kaynakların Kullanımı

Farklı fikhî kaynaklara yapılan atıflar, eserlerde yer verilen fikhî hükümlerin temellendirilmesi noktasındaki bir değişimi yansıtmaları açısından önemlidir. Delillere, şahıslara ve kaynaklara yapılan atıf oranları eserlerin üslubundaki gelişim ve değişime dair ipuçları sunmaktadır. Bu doğrultuda *el-Asl*'in içeriğinde mezhebin üç imamı haricinde farklı şahıslara oldukça az atfa tesadüf edilmektedir. Çeşitli vesilelerle görüşleri zikredilen fukaha, genellikle sahabe ve tabiîn gibi ilk dönem müçtehitleridir.⁶⁰ Geleneğin ilk eserlerinden biri olması hasebiyle başka bir kitaba atıfta bulunulmaması ise tabii bir durumdur.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de şârih, aktardığı rivayetlerin râvileri başta olmak üzere pek çok şahsa atıfta bulunmaktadır. Sahabe ve tabiîn âlimlerinin yanı sıra⁶¹ diğer mezhep imamlarından İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerine, Kerhî (ö. 340/952) gibi eser sahibi olan diğer âlimlere atıflar yer almaktadır. Diğer mezhep fakihlerinin görüşlerini genellikle isimlerini vermeden tartışan Cessâs; Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Kerhî gibi kitap sahibi müellifleri de eserlerini zikretmeden doğrudan isimleri üzerinden referans vermektedir.⁶² Bu durum şerhini yaptığı eser için de söz konusudur.⁶³ Cessâs, kitaplardan alıntıda bulunmayı tercih etmemektedir.

el-Mebsût'ta önceki eserlerden farklı olarak farklı şahıslardan atıfların fazlalaştığı ve dolaylı aktarımların yerini doğrudan olanlara bıraktığı görülmektedir. Sahabe ve tabiîn âlimlerinin yanı sıra⁶⁴ İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi mezhep âlimlerinin görüşlerine yer verilmektedir.⁶⁵ Eserde kitap adı zikredilmeksizin alıntılar yapıldığı gibi⁶⁶ mehir konusu içerisinde *el-Asl*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve şerhi yapılan *el-Muhtasaru'l-Kâfî*'den doğrudan alıntılarda bulunmaktadır.⁶⁷ Bu alıntılar Serahsî tarafından yorum yapılmaksızın aktarıldığı gibi bazen de belirli bir görüşü eleştirmek ya da tashih etmek amacıyla yorumlanmaktadır.⁶⁸ Aynı zamanda hangisi olduğu belirtilmeksizin doğrudan zâhirürrivaye eserlerine de yer yer işaret edilmektedir.⁶⁹

Bedâi'u's-sanâi'de fakihlerden yapılan alıntılarla mevcut görüşlerin tartışıldığı görülmektedir. Yazar bu alıntılarla görüşlerini temellendirme yoluna gitmektedir. Sahabe ve tabiîn âlimlerinin yanı sıra⁷⁰ İbn Ebû Leylâ, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi mezhep

⁵⁶ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/402-403, 431-432; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/275, 288-290; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/231.

⁵⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/174-180; Ayrıca bk. Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 164-165.

⁵⁸ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/405, 413-414; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/302-304; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/243-248.

⁵⁹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435-451; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61-70.

⁶⁰ Söz konusu sahabeler, Muâz b. Cebel (ö. 17-638), c (ö. 23/644), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer'dir (ö. 73/693). eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435, 437, 438, 439, 440; Tabiîn alimleri ise, Kâdî Şüreyh (ö. 80/699?), Nehaî (ö. 96/714) ve Şa'bî'dir (ö.104/722). 10/237; eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435, 438, 440, 442, 443; 10/237.

⁶¹ Söz konusu sahabeler, Ali b. Ebî Tâlib, Osman b. Ebû'l-Âs (ö. 51/671), Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik'tir (ö. 93/711-12). Tabiîn alimleri ise, Kâdî Şüreyh, Nehaî ve Mücâhid b. Cebr'dir (ö. 103/721). el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/399, 400, 418; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/412, 418.

⁶² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/405, 406, 417, 418.

⁶³ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397-398.

⁶⁴ Söz konusu sahabeler, Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Ömer b. el- Hattâb (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652-53), Ali b. Ebî Tâlib, Âişe bt. Ebî Bekr (ö. 58/678), Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el- Hudrî (ö. 74/693-94), Câbir b. Abdullah'tır. (ö.78/697) es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 63, 81; 6/62,63; Tabiîn alimleri ise, Kâdî Şüreyh, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebû Rebâh'tir (ö.114/732). es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/81; 6/61, 62.

⁶⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 64, 65, 78, 87; 6/61, 62, 63.

⁶⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/63.

⁶⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/66, 67, 76, 81, 84, 87, 93; 6/69.

⁶⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/84, 93; 6/69.

⁶⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/73, 75, 80.

⁷⁰ Söz konusu sahabeler, Ömer b. el- Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik'tir. el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/ 275, 276, 278, 283, 290, 295, 304; Tabiîn alimleri ise, Alkame b. Kays (ö. 62/682), Saîd b. Müseyyeb, Nehaî, Şa'bî, Ebû Miclez (?), Hasan-

alimlerinin görüşlerine de yer vermektedir.⁷¹ Aynı zamanda Tahâvî, Kerhî ve Cessâs gibi Hanefî fıkıh âlimlerinin,⁷² Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilcilerin görüşlerini de eserine almıştır.⁷³ Eserde kendilerinden alıntıda bulunan kitaplarda da aynı amaç gözetilmekte, görüşlere dayanak olarak bu kaynaklar kullanılmaktadır.⁷⁴ Kâsânî'nin Hâkim eş-Şehîd'in *el-Muhtasar*'ında yer alan bir görüşü Ebû Yûsuf'un görüşü üzerinden tartışması örneğinde görüldüğü gibi farklı rivayetlerin değerlendirilmesinde de kitaplara atıflar söz konusudur.⁷⁵ Müellifin üslubunda dikkat çeken bir diğer özellik, Şeybânî kanalıyla aktarılan görüşlerin bir kısmını Şeybânî üzerinden değil onun eserleri üzerinden zikretmesidir.⁷⁶ Bu üslubuyla aktardığı görüşler Şeybânî'ye ait olabileceği gibi mezhebin diğer imamlarına da ait olabilir. Eserde fetva kitaplarına atıf yapılmamakla beraber Ebu'l-Kâsım es-Seffâr ve Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) fetvaları zikredilmektedir.⁷⁷

Reddû'l-muhtâr'da eserler ve şahıslara doğrudan ya da dolaylı bir şekilde çokça atıfta bulunmaktadır. Konu, doğrudan ilgili eserden alınmış olmasa dahi oradaki meseleye de işaret edilmek suretiyle zikredilen görüşlerin güvenilirliği desteklenmektedir.⁷⁸ Yalnızca mehir konusu içerisinde fıkıh, usûl, fetva ve hadis gibi çeşitli alanlara ait yaklaşık yetmiş dört esere atıfta bulunulmuştur. Yine bu konuda benzer çeşitlilikle kırk bir âlimin görüşüne yer verildiği görülmektedir.⁷⁹

4. Meselelerin Temellendirilmesi ve Kullanılan Deliller

Müelliflerin meseleleri temellendirme yöntemleri, konuları ele alma üslupları hakkında önemli veriler sunmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında müelliflerin eserlerinde kullandıkları deliller ve bu delilleri kullanış biçimleri ele alınacaktır.

el-Asl'da hükümler incelenirken delilleri öne çıkarılmamaktadır. Bununla beraber mehir başlığı altında Kitap, sahabe kavli, örf, kıyas ve istihsan delillerine az da olsa yer verilmektedir. Az sayıdaki bu delillerin hükümlerde genellikle tek kullanılmış olmaları nedeniyle aralarında bir hiyerarşinin takip edilip edilmediğinin tespiti, mehir konusu kapsamında mümkün olmamıştır. Eserde Kitap delili dört yerde kullanılmış olup üçünde Abdullah b. Abbas'tan aktarımlarla mesele izah edilmiş,⁸⁰ bir yerde ayet zikredilmeksizin ilgili hükmün Kitapla farz olduğu dile getirilmiştir.⁸¹ Abdullah b. Abbas'tan yapılan bu aktarımlar, ayetlerin bağlamı hakkındaki bilginin ondan alındığını göstermektedir. Bu rivayetlerin yanı sıra Abdullah b. Abbas'a ait farklı görüşlerin de zikredilmesi, benzer şekilde Muâz b. Cebel, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer'in de kanaatlerine yer verilmesi⁸² eserde sahabe kavline yer verildiğine işaret etmektedir. Bu aktarımlarla hükümlerin desteklenmesi hedeflenmekle beraber bir temellendirme amacı güdülmemektedir. Asli delillerden sünnet ve icmâ delillerinin kullanımına mehir konusu dâhilinde rastlanmamaktadır.

el-Asl'da özellikle nikâh akdi hükümlerinin bey' akdi ile mukayesesinde kıyasa çokça yer verilmektedir.⁸³ İstihsan delili ise yalnızca bir yerde geçmektedir.⁸⁴ Eserde örfün de bir delil olarak kullanıldığı görülür. Örfü ifade ederken "يعرف" ve "معروف" kelimeleri kullanılmaktadır. Örneğin bedeli ya da cinsi zikredilmeyen bir malın mehir olarak belirlenmesindeki cehâlet, söz konusu malın orta halli olanının verilmesi ile giderilmektedir. Bu orta halli olanın tespiti, örf üzerinden tartışılmaktadır.⁸⁵ Ancak eserde yer verilen delillerde genel manada bir netlik bulunmamaktadır. Bu konudaki delillerin ne olduğu sonraki dönem Hanefî fakihlerinin eserlerinde benzer delillerin kullanımı ile anlaşılabilir.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de Cessâs, Tahâvî'nin eserinde yer verdiği hükümleri temellendirmektedir. Mehir konusu içerisinde Kitap, sünnet, sahabe kavli, icmâ, kıyas, istihsan ve örf delillerine yer vermektedir. Konunun kısıtlılığı itibarıyla deliller

¹ Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh'tır. *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 274, 276, 297, 304.

⁷¹ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/274, 276, 277, 278, 283, 288, 291, 292, 302, 303, 304, 306.

⁷² *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/275, 284, 287, 292, 293, 297, 305, 306, 307.

⁷³ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/292.

⁷⁴ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/284, 298.

⁷⁵ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/293.

⁷⁶ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/277, 284, 286, 298, 300, 301, 308.

⁷⁷ *el-Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâî'*, 2/290.

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/69-74.

⁷⁹ İlgili eserler ve âlimler için bk. Keskin (Karaosman), *Hanefî Fûrû Literatürünün Tarihi Süreçteki Gelişimi*, 91-95.

⁸⁰ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/435, 437-438.

⁸¹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/238.

⁸² eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/437-440.

⁸³ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/229, 230, 231, 234; kıyas kelimesinin temel prensip, genel kural vb. farklı anlamlarda kullanımları da bulunmaktadır. Bk. eş-Şeybânî, *el-Asl*, 4/441, 447 10/ 236, 243-244.

⁸⁴ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/228.

⁸⁵ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/229.

hiyerarşisi net olarak tespit edilemese de Cessâs'ın naklî delilleri aklî delillere öncelediği ifade edilebilir.⁸⁶ Bunların yanı sıra eserde belirli bir hükme bir usul kuralı uygulandığında o kuralın farklı deliller ya da fûrû konularıyla izahına da gidilmektedir.⁸⁷

Şârih eserinde Kitap deliline çokça yer vermiş, gerek sarîh anlamı gerekse farklı delaletleri üzerinden yaptığı tespitlerle zikredilen hükümleri temellendirmiştir.⁸⁸ Tartıştığı usul meselelerinde de Kitap delilinden yararlanmıştır.⁸⁹ Sünnet deliline de sıklıkla yer verilen⁹⁰ eserde sünnet kapsamındaki usul konularının da benzer şekilde tartışıldığı görülmektedir. Örneğin eserde, haber-i vâhid üzerine mezhebin görüşünü de yansıtacak tartışmalar gerçekleştirilmektedir.⁹¹ Benzer usul tartışmalarında sahabe kavlinin de delil olarak kullanıldığı örnekler bulunmaktadır.⁹² Bu mülahazalar haricinde de sahabe kavli-uygulaması delil olarak kullanılmaktadır.⁹³ İcmâ delilinin eserde hem teknik anlamdaki icmâ⁹⁴ hem de mezhep içi icmâ⁹⁵ karşılık gelecek anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Eserde kıyas delili zikredilirken bir kısmında yalnızca ilgili hükümde kıyasın bulunduğunu ifade etmekle yetinildiği⁹⁶ bir kısmında ise kıyas işleminin izah edildiği göze çarpmaktadır. Hırsızlık haddindeki asgari miktarla mehrin asgari miktarının kıyas üzerinden temellendirilmesi örneğinde bu görülmektedir.⁹⁷ Eserde bekâr olan kadının mehrini babasının kabzetmesinin kocanın borcunu düşüreceği hükmünde genel kuraldan istisnada bulunularak istihsan delili uygulandığı, kadının bu mehri istemekten örfen utanacağı hükmü geçmektedir.⁹⁸ Bu örnekte şârihin, örf sebebiyle istihsana gittiği görülmektedir. Eserde örfi değerlendirmelere de sıklıkla rastlanmaktadır.⁹⁹

el-Mebsût'ta Şerhü Muhtasari't-Tahâvî'de olduğu gibi çokça delil yer almakta, eser bu yönüyle *el-Asl*'dan farklılaşmaktadır. Konu dâhilindeki hükümler temellendirilirken Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsan ve örf delilleri kullanılmaktadır. Ancak bu delillerin tamamının bir arada yer aldığı bir örneğin mehir bahsinde bulunmayışı nedeniyle aralarındaki hiyerarşi net olarak tespit edilememektedir. Öyle ki tek delilin zikredildiği ya da sünnetten sonra Kitap deliline yer verildiği örnekler bulunmaktadır.¹⁰⁰ Eserde Şerhü Muhtasari't-Tahâvî'deki gibi usul kurallarının tartışılması şeklindeki üslup bulunmamaktadır. Örneğin emrin vücut ifade ettiği zikredilmekte ancak detaylandırılmamaktadır.¹⁰¹

Eserde hem mezhep görüşlerinin aktarımında hem de muhalif görüşler zikredilirken Kitap¹⁰² ve sünnet¹⁰³ delillerine sıklıkla yer verilir. Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahabeden yapılan sözlü nakillerin yanı sıra uygulamalarının da delil olarak kullanıldığı görülür.¹⁰⁴ İcmâ delili ise doğrudan mehir konusu ile alakalı kullanılmamakla beraber müellif, ittifak lafzı ile farklı konularda icmâ bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁵

Serahsî hem teknik manada kıyas deliline yer vermekte¹⁰⁶ hem de genel kural anlamında kıyas kavramını kullanmaktadır. Genel kuraldan nass ya da istihsan sebebi ile yapılan istisnalar zikredilirken genel kuralın kıyas olarak nitelendirildiği görülmektedir.¹⁰⁷ Genel kurala mukabil daha özel bir kuralın bulunması, maslahat söz konusu olması ya da kapalı kıyasın tercihi nedeniyle gerçekleşen istihsan delilinin örneklerine de sıklıkla yer verilmektedir.¹⁰⁸ Örneğin İmam Züfer'in (ö. 158/775) on dirhemden az

⁸⁶ Örnekler için bk. *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-403, 422.

⁸⁷ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/399-400, 408-410.

⁸⁸ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398, 400-401, 404, 406, 407, 408, 419, 420, 421, 422, 432.

⁸⁹ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/419-420.

⁹⁰ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397, 399, 401, 402, 403, 408-409, 410, 419, 421, 426, 428.

⁹¹ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/408-410.

⁹² *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/399-400.

⁹³ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/399-400, 418, 421.

⁹⁴ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/405, 408, 419.

⁹⁵ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-403.

⁹⁶ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/400, 408, 411, 425.

⁹⁷ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/400; Diğer örnekler için bk. *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/408, 411.

⁹⁸ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/422.

⁹⁹ *el-Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/422, 426-427, 433.

¹⁰⁰ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/80-81; 6/61.

¹⁰¹ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 6/61.

¹⁰² *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/62, 63, 65, 81, 82, 87; 6/61, 62, 63.

¹⁰³ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/63, 64, 72, 80, 81, 85, 92.

¹⁰⁴ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/62, 63, 67; 6/62.

¹⁰⁵ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/81; 6/63.

¹⁰⁶ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/68, 71, 91.

¹⁰⁷ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/64, 65, 67, 81-82, 85-86; 6/63, 64, 65.

¹⁰⁸ *es-Serahsî, el-Mebsût*, 5/67, 81-82, 85-86; 6/64, 65.

miktarda mehir belirlenmesi durumunda mehr-i mislin ya da mut'anın gerekeceği şeklindeki görüşü karşısında üç imam kapalı kıyasa göre hüküm vermektedir. Bölünemeyen bir şey olarak nitelendirdikleri on dirhemin bir kısmının zikredilmesinin tamamına karşılık geleceği kanaatindedirler.¹⁰⁹ Örf deliliyse eserde meselelerin detaylandırılmasında zikredilmektedir.¹¹⁰ Eserde amelî örfle beraber kavli örfle dair detaylı değerlendirmelerin yapıldığı dikkat çekmektedir.¹¹¹

Bedâiu's-sanâi''de deliller incelenen konuyla ilişkisi oranınca ele alınır. Eserde Kitap, sünnet, sahabe kavli, icmâ, kıyas, istihsan ve örf delillerine yer verilir. Deliller arasında Kitap - sünnet - sahabe kavli şeklinde hiyerarşiyi yansıtan örneklerin bulunması, ilgili delillerin kullanımında belirli bir hiyerarşinin takip edildiğini göstermektedir.¹¹² Kitap delili hem mezhep görüşleri hem de muhalif görüşler zikredilirken sıklıkla kullanılmaktadır.¹¹³ Ayetlerle usul meseleleri tartışılmamaktadır. Sünnet delili de benzer kullanıma sahiptir.¹¹⁴ Sahabe kavli¹¹⁵ ve uygulamasına¹¹⁶ yer verilen eserde *el-Asl'*da olduğu gibi ayetlerin nuzül sebeplerine dair Abdullah b. Abbas'tan rivayetlere de yer verilmektedir.¹¹⁷ Eserde icmâ delili çokça zikredilir; hükümleri temellendirmenin bir yöntemi olarak sıklıkla kullanılır. Tüm mezheplerin ittifak ettiği,¹¹⁸ Hanefî âlimlerinin ittifak ettiği¹¹⁹ ve diğer mezheplerin kendi içerisinde ittifak ettiği¹²⁰ hususlar icmâ, ittifak ve ihtilafın bulunmadığı anlamına gelen çeşitli lafızlarla ifade edilmektedir. Aynı zamanda Tahavî'den aktarımla sahabe icmâna da yer verildiği görülmektedir.¹²¹

Bedâiu's-sanâi''de teknik manada kıyas uygulaması bulunmaktadır. Örneğin bey' akdinde semen ve mebi'in karşılıklı değişimine nikahtaki bud' menfaati ve mehir kıyaslanmaktadır.¹²² Bunun yanı sıra eserde kıyas kelimesinin, âlimlerin hukuk alanındaki temel prensiplerine yönelik kullanımına da rastlanmaktadır.¹²³ İstihsan delilinin de eserde kullanıldığı görülmektedir.¹²⁴ Örf delili, hükümlerin açıklamasında ele alınmaktadır. Uygulamalarda yer alan boşluklar örfi meselelerle doldurulmaktadır.¹²⁵ Ayetlerin izahında da örften faydalanılmaktadır.¹²⁶

Reddû'l-muhtâr'da deliller oldukça az ve özet olarak kendilerine yer bulmaktadır. Eserde Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, örf ve şer'u men kablenâ¹²⁷ delillerine yer verilmektedir. Delillere yönelik vurgunun azlığı nedeniyle belirli bir hiyerarşinin tespiti de konu dâhilinde mümkün olamamaktadır. Kitap delili zikredilirken ayetlerin ilgili bölümlerine ya da o ayetle bağlantılı farklı eserlere işaret edilmektedir.¹²⁸ Kendisinden önceki çalışmalarda senet kaynaklı hadis aktarımı söz konusuysa *Reddû'l-muhtâr*'da bu üslup yerini kitap referansları üzerinden aktarıma bırakmıştır.¹²⁹ Sahabe kavli ya da uygulamasına ise mehir konusu dâhilinde yer verilmemektedir. İcmâ deliline dair örneklerin bir kısmının gerçek bir ittifakı karşıladığı,¹³⁰ bir kısmının ise ittifaka değil genel kanaate işaret etmekle beraber icmâ lafızlarıyla ifade edildiği¹³¹ görülmektedir.

Eserde hem teknik manada kıyasa¹³² hem de bir âlimin hukuk alanındaki temel prensiplerinin kıyas olarak ifadesine¹³³ dair örnekler bulunmaktadır. Teknik manadaki kıyas örneklerinin diğer eserlerden farklı olarak detaylandırılmaksızın zikredildiği

¹⁰⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/81-82.

¹¹⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/64, 66, 69.

¹¹¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/69.

¹¹² el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/276.

¹¹³ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/291, 293, 295, 297, 299, 302.

¹¹⁴ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/276, 277, 278, 283, 292, 295, 305.

¹¹⁵ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/276, 283, 304.

¹¹⁶ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/ 276, 292.

¹¹⁷ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/290.

¹¹⁸ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/303.

¹¹⁹ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/274, 305, 306.

¹²⁰ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/278.

¹²¹ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/292.

¹²² el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/283, 287-288.

¹²³ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/286, 308.

¹²⁴ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/288.

¹²⁵ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/276, 283-284, 288, 304.

¹²⁶ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/304.

¹²⁷ Şer'u men kablenâ örneği için bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/239.

¹²⁸ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/232, 244, 247, 248, 252.

¹²⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/230, 231, 257.

¹³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/238, 273-274.

¹³¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/239, 266, 267, 290, 292, 297.

¹³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/252, 273-274.

¹³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/266.

görülmektedir.¹³⁴ İstihsan delili eserde daha çok genel kuraldan istisna ile uygulanmaktadır. Buluğa ermemiş çocuğunun mehrini ödeyen velisinin oğlu büyüdüğünde bu mehri ondan isteyemeyeceği örneği bu konuda zikredilebilir.¹³⁵ Örf deliline dair örneklerde doğrudan örf kavramının kullanıldığı görülmekle beraber herhangi bir isimlendirme yapılmaksızın örfi değerlendirmelere sıklıkla yer verildiği göze çarpmaktadır.¹³⁶ Örfi değerlendirmelerin kullanımı neticesinde önceden uygun görülmeyen bir hükmün sonradan cevazına fetva verildiği de görülebilmektedir. Bunun en bariz örneği olarak *Kur'ân-ı Kerîm öğretiminin mehir olarak belirlenmesi meselesi* zikredilebilir.¹³⁷

5. İhtilaflara Yer Verme ve Müellifler Arasındaki Görüş Farklılıkları

Farklı mezhep imamları veya Hanefî mezhebi imamları arasında meydana gelmiş çeşitli fikhî ihtilafların ve görüş farklılıklarının eserlerde ele alınış biçimi müelliflerin üslupları hakkında işaretler barındırmaktadır. Bu nedenle ilgili ihtilafların tespiti, eserler arasındaki farklı yönlerin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Üsluptaki dönüşümü yansıtan bir diğer önemli husus da eserlerin birbirleri ile mukayesesinde ortaya çıkmaktadır. Müellifler arasında tespit edilebilen bu görüş farklılıkları mezhebin belirli bir konuya yaklaşımında tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen değişimlere ışık tutmaktadır.

5.1. İhtilaflara Yer Verme

el-Asl'da mehir konusu dahilinde farklı mezheplere ait bir görüş tespit edilememiştir. Bununla beraber *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin;¹³⁸ *el-Mebsût*'ta İbn Ebî Leylâ, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin;¹³⁹ *Bedâiu's-sanâi*'de İbn Ebî Leylâ, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin¹⁴⁰ ve *Reddû'l-muhtâr*'da İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin¹⁴¹ görüşlerine yer verilmektedir. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de bu âlimlerin görüşleri çoğunlukla isimleri zikredilmeksizin aktarılırken diğer eserlerde böyle bir üsluba rastlanmamıştır. Mezhepler arası ihtilaflar, fikhî mezheplerin ortaya çıkış süreciyle paralel olarak ilk dönem eserlerinde bir yansıma göstermemektedir.¹⁴² Sonraki dönemlere geldiğinde farklı mezhep imamlarına ait bu görüşlere sıklıkla yer verildiği, özellikle *Reddû'l-muhtâr*'da şahıs üzerinden görüş aktarımının yerini mezhep isimlendirmelerine bıraktığı gözlenmektedir.

Eserlerin ilgili ihtilafları ele alışımda bazı üslup farklılıkları görülmektedir. Bu farklılıklar Tablo 1'de incelenen sıralamalar üzerinden tespit edilebilmektedir.

Tablo 1. Eserlerde Mezhepler Arası İhtilafların Ele Alınış Sıralaması

	<i>Şerhu Muhtasari't-Tahâvî</i> ¹⁴³	<i>el-Mebsût</i> ¹⁴⁴	<i>Bedâiu's-sanâi</i> ¹⁴⁵	<i>Reddû'l-muhtâr</i> ¹⁴⁶
1. Aşama	Hanefî mezhebinin görüşünün zikredilmesi	Hanefî mezhebinin görüşünün zikredilmesi	Hanefî mezhebinin görüşünün zikredilmesi	Hanefî mezhebinin görüşünün zikredilmesi
2. Aşama	Hanefî mezhebinin delillerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin görüşlerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin görüşlerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin görüşlerinin zikredilmesi

¹³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/273-274.

¹³⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/288-289, 292.

¹³⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/231, 234, 239, 240, 244, 249, 252, 269, 271-273, 283, 286-289, 291-292, 294-295, 300-303, 308-311, 314.

¹³⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/240.

¹³⁸ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398,399, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 415, 417, 418, 420, 421, 433.

¹³⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62, 64, 65, 68, 70, 78, 80, 82, 87, 89; 6/61, 63.

¹⁴⁰ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/274, 276, 277, 278, 283, 288, 291, 302, 303, 304, 306.

¹⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/238, 240, 253, 288, 299-300, 316.

¹⁴² Ferhat Koca, "Mezhep", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004).

¹⁴³ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-403; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-403; Her iki görüşün aktarımının ardından ilgili delillerin incelemesine geçildiği örneklere de rastlanmaktadır. Bk. el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/405-408.

¹⁴⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62-63; 6/61.

¹⁴⁵ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/274-275, 275-276, 277, 292, 304.

¹⁴⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/238.

3. Aşama	Diğer mezhebin/mezheplerin görüşlerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin delillerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin delillerinin zikredilmesi	Hanefî mezhebinin konuya dair cevabının özetlenmesi
4. Aşama	Diğer mezhebin/mezheplerin delillerinin zikredilmesi	Diğer mezhebin/mezheplerin delillerinin tartışılması	Hanefî mezhebinin delillerinin zikredilmesi	
5. Aşama	Delillerin tartışılması	Hanefî mezhebinin delillerinin zikredilmesi	Hanefî mezhebinin delillerinin açıklanması	
6. Aşama		Hanefî mezhebinin delillerinin açıklanması	Diğer mezhebin/mezheplerin delillerinin tartışılması	

Eserlerin ihtilafları ele alış sıralamalarının yanı sıra içerik açısından bir değerlendirmeye gidildiğinde de bir farklılaşma göze çarpmaktadır. İncelenen ihtilaf konusu bir meselenin her bir eserde farklı delillerle tartışıldığı görülebilmektedir. Örneğin, Hanefî mezhebinde mehrin alt sınırının belirli olduğu savunulurken İmam Şâfiî aksi görüştedir. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de en-Nisâ 24. ayette geçen “بأموالكم” ifadesinin icmâ, hadis ve sahabe kavli ile tahsisi açıklanmakta, mehrin asgari miktarı hırsızlık nisabı ile mukayese edilmektedir. *el-Mebsût*'ta bahsi geçen tahsis zikredilmemekte, hadis rivayetlerine yer verilerek nazârî bir değerlendirmede bulunmaktadır. *Bedâi'u's-sanâi*'de en-Nisâ 24. ayet, hadisler ve sahabe sözleri delil olarak incelenmektedir. *Reddül-muhtâr*'da ise önceki eserlerde yer alan hadisler Beyhâkî'ye nispetle zikredilmekte ve sıhhati değerlendirilmektedir.¹⁴⁷ Bu örnekte de görüldüğü gibi hükümler ve kaynakları büyük oranda değişmemekte ancak delil olarak bu kaynakların ele alınışı noktasında müelliflerin tercihleri farklılaşmaktadır.

Hanefî mezhebinin ilk nesil fakihleri olarak bilinen Ebû Hanîfe, İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in (Şeybânî) belirli bir meseledeki ihtilaflarının ele alınış biçimleri de eserlere belirli bir üslup özelliği kazandırmaktadır. Bu imamlar arasındaki ihtilaflar mezhepler arası ihtilaflardan farklı olarak ilk dönem Hanefî eserlerinde de yer almaktadır. Bununla beraber *el-Asl*'da diğer dört eserden farklı olarak mehir konusu içerisinde İmam Züfer'in görüşleri zikredilmemektedir.¹⁴⁸

el-Asl'da kurucu imamalar arasındaki ihtilaflar incelendiğinde belirli bir standart tespit edilemez. Genellikle, yalnızca görüşler zikredilir. Bununla beraber bu görüşlerin izah edildiği örneklerle de rastlanabilmektedir. Müellifin kendi kanaatini temellendirdiği gibi diğer imamların kanaatlerini de zaman zaman temellendirdiği görülmektedir.¹⁴⁹ *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de de Cessâs, ihtilaflara yer vermekle beraber standart bir sıralama takip etmemektedir. Bununla beraber ilgili hükümler incelendiğinde önce görüşleri zikrettiği, ardından ilgili görüşü izah ettiği söylenebilir. Görüşlerden birini tercih hususunda, şerhini yaptığı eserde Tahâvî'nin sürdürdüğü üslubu benimsemeyip kanaatini açıkça belirtmemektedir.¹⁵⁰ Cessâs, her ne kadar kanaatini açıkça belirtmese de Tahâvî'nin İmâmeyn'in kanaatini tercih ettiği üç meselenin ikisinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü öne çıkardığı, diğerinde görüşleri uzlaştırdığı göze çarpmaktadır.¹⁵¹ Ebû Hanîfe'nin görüşünü izah ettiği, İmâmeyn'in görüşünü ise yalnızca zikretmekle yetindiği ya da hiç zikretmediği örnekler de bulunmaktadır.¹⁵² Tahâvî ile arasındaki bu farklılık, Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin kanaatlerini tercihe yönelik bir tutum sergilediğini göstermektedir.¹⁵³

el-Mebsût ve *Bedâi'u's-sanâi*'de mezhep içi ihtilaflar ele alınırken benzer üslubun benimsendiği görülmektedir. Görüşler zikredilirken önce tercih edilen görüş, ardından diğeri/diğerleri verilmektedir. Sonrasında temellendirme ve izaha geçilmekte,

¹⁴⁷ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/398-403; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/80-81; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/275-276; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/230-231.

¹⁴⁸ *el-Asl*'da İmam Züfer'in görüşlerine yer verilmemiş olması Şeybânî'nin ona ait görüşlere daha az değer veriyor oluşu ya da ona ait görüşlerden haberdar olmayışı ihtimalleriyle ilişkilendirilmektedir. Bk. 'Aydın Taş, “Şeybânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 84.

¹⁴⁹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/228, 233, 238.

¹⁵⁰ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 185, 186, 188; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/417, 423, 426, 429, 431, 432.

¹⁵¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 185, 186, 187; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/417, 426-427, 431-432.

¹⁵² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/417, 431.

¹⁵³ Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 259-261.

bu yapılırken de önce diğer görüş, ardından tercih edilen görüş ele alınmaktadır.¹⁵⁴ Bu iki eserde müellifler, mezhepler arası ihtilafları ele alırken izledikleri üsluplarını mezhep içi ihtilaflar üzerinde de devam ettirmiştir. Kâsânî, tercih etmediği görüşü neden tercih etmediğini de açıklamakta, görüşler hakkındaki kanaatini net bir şekilde ifade etmektedir.¹⁵⁵ *Reddül-muhtâr*'da ise ihtilafların zikredilmesinden ziyade mezhepte râcîh olan görüşün paylaşılıp detaylandırıldığı görülmektedir. Mezhebin kurucu imamı zikredildiğinde dahi tercihe işaret eder bir karineye çoğu zaman yer verilmemektedir.

5.2. Müellifler Arasındaki Görüş Farklılıkları

Eserler incelendiğinde mehir konusuyla ilgili hükümler değişmemekle beraber bu hükümlerin tercihi, uygulaması ve yorumu noktasında müellifler arasında ihtilafların bulunduğu görülmektedir. Söz konusu fakihler, yer yer şerhini yapmış oldukları eserlerin müelliflerini eleştirmekte, bazen de bu eleştiriler farklı bir müellife yönelebilmektedir.¹⁵⁶ *el-Asl*, literatürdeki konumu nedeniyle farklı bir müellifin ihtilafına yer vermemektedir. Mezhepte söz sahibi farklı alimlerin görüşüne mehir konusu haricinde yer verilmiş olsa da mehir konusu dahilinde yalnızca kurucu imamların kanaatleri incelenmektedir. Bununla beraber sonraki dönem eserleri üzerinden Şeybânî ile diğer müelliflerin görüşlerindeki farklılığın gözlemlenmesi mümkündür.

Müelliflerin farklı kanaatte olmaları bazen mezhebin kurucu imamlarından birinin görüşünü tercihleri ile alakalı olabilmektedir. Örneğin, her iki eş de vefat etmiş olup kadının varislerinin *mehrin tesmiye edildiği* şeklinde iddiada bulunmaları ve kocanın varisleri ile bu konuda ihtilaf etmeleri durumunda Ebû Hanîfe, herhangi bir mehre hükmetmez. İmâmeyn ise kadına belli bir miktar mehir verilmesi gerektiği kanaatindedir. İlgili ihtilafı eserinde zikreden Şeybânî'nin ikinci kanaatte olduğu malumdur. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih edip uzunca izahına yer vermektedir. Serahsî, iki görüşü uzlaştırmaya çalışmakla beraber ilk olarak İmâmeyn'in görüşünü zikretmekle onu tercih ettiğine işaret etmektedir. Kâsânî de her iki görüşün delillerini tartışarak Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına dair delilleri "müskil" olarak nitelendirmekte ve İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. İbn Âbidîn ise görüşleri uzlaştırmaya çalışmakta ancak herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.¹⁵⁷

Müelliflerin ihtilaflarının görüldüğü bir diğer husus da bir hükmün uygulamasına dair detaylardır. Bu noktada müellifler meselelere farklı yaklaşarak kaynakları farklı yorumlayabilmektedir. Örneğin, mut'anın kıymeti tespit edilirken kadının mâli durumunun, erkeğin durumunun, her ikisinin durumunun ve farz mut'ada kadının; müstehap mut'ada erkeğin durumunun dikkate alınacağı şeklinde mezhep içerisinde dört görüş söz konusudur.¹⁵⁸ Serahsî, kocanın durumunun dikkate alınması gerektiği görüşündedir ve bunu eserinde açıklamaktadır. Kâsânî, eşlerin her ikisinin durumunun da dikkate alınması gerektiği şeklindeki görüş üzerinde durmaktadır. İbn Âbidîn de dört görüşü ve bu görüşleri savunan âlimleri zikrederek eşlerin her ikisinin de durumunun dikkate alınması gerektiğine dair Velvâlicî'nin (ö. 540/1146'dan sonra) fetvası bulunduğunu vurgulayarak bu görüşü desteklemektedir.¹⁵⁹ Hükmün uygulamasında ihtilafa düştükleri bir diğer örnek de eşler arasında mehrin miktarı hususundaki anlaşmazlıklarda emsal mehrin esas kabulü meselesidir. Bu görüş tarafeyne aittir, Ebû Yûsuf farklı görüştedir. Cessâs, emsal mehrin doğrudan esas alınabileceği görüşündedir. Serahsî ve Kâsânî emsal mehir esas kabul edilmeden önce tarafların yeminleşmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Âbidîn ise doğrudan görüş belirtmemekle beraber emsal mehrin esas alınmasının her ne suretle olursa olsun müskil olduğu kanaatindedir.¹⁶⁰ *el-Asl*'da ilgili hüküm görülmemekle beraber Kâsânî ve İbn Âbidîn, Şeybânî'nin de Cessâs ile benzer görüşte olduğunu aktarmaktadır.¹⁶¹

Belirli bir hükmün hangi asıl üzerine bina edildiğine dair ihtilafları da ilgili fakihler arasındaki görüş farklılıklarının bir vechesi olarak zikredilmelidir. Örneğin zıfâf ya da halvet gerçekleşmeden talâkın vuku bulduğu nikahta mehir belirlenmişse kadın bu mehrin yarısını, belirlenmemişse mut'ayı hak eder. Burada fakihler müsemmâ mehrin yarısının verilmesi gerektiği hususunda görüş birliği içindedir. Ancak Cessâs, müsemmânın tamamının düşeceği ve müsemmânın yarısının mut'a yoluyla kadına verileceği kanaatini taşıırken Serahsî, talâk ile müsemmânın yarısının düşeceği ve bu nedenle kadının müsemmânın yarısını alacağı görüşündedir. Kâsânî ise Serahsî ile aynı kanaatte olmakla beraber ilgili görüşleri farklı bir bakış açısıyla detaylandırmaktadır.¹⁶² Bu şekilde meselenin aslının izahında farklılaşmaktadırlar.

¹⁵⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/71-72, 73-74, 90; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/276, 279, 280, 305.

¹⁵⁵ el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/276, 278, 279, 280, 305, 308.

¹⁵⁶ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/397-398; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/76; 6/63.

¹⁵⁷ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/228; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/417; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/308; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/242.

¹⁵⁸ el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/304.

¹⁵⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/62-63; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/304; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/245.

¹⁶⁰ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/414-415; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/66; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/305-306; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/297.

¹⁶¹ el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/305; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/297.

¹⁶² el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/411-412; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/63; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, 2/296-297, 302.

Zamanın değişmesi ile yeni maslahatların tezahürü, hükümlerde, dolayısıyla da âlimlerin görüşlerinde farklılaşmalara sebebiyet vermektedir. Bu durum da bir ihtilaf unsuru olarak zikredilebilir. Örneğin; Cessâs, Serahsî ve Kâsânî eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm taliminin mehir olarak tesmiye edilip edilemeyeceği konusunda diğer mezheplerin delillerini tartışmak suretiyle böyle bir tesmiyenin mümkün olmayacağı şeklinde bir kanaat belirtirler.¹⁶³ İbn Âbidîn ise Kur'ân-ı Kerîm öğretiminin ücret mukabilinde yapılabileceğine dair verilen fetvayı aktarmak suretiyle mehir olarak belirlenmesinin de sahih olması gerektiği kanaatindedir.¹⁶⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Çeşitli özellikleriyle Hanefî fûrû fıkıh literatüründe öne çıkan beş önemli eserin mehir bahisleri üzerinden incelendiği bu çalışmada söz konusu literatürün tarihi süreçteki gelişimine dair bir perspektif ortaya konulmuştur. Fıkıh birikiminin tedvini ve öğretimine duyulan gereksim, *el-Asl*'in imlâ ettirilmesini sağlarken bu birikimle aktarılan meselelerin dayandığı metodolojinin hicrî dördüncü yüzyılda henüz yazıya geçirilmemiş oluşu, Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de tekil hükümlerin usul dayanaklarını ortaya koyduğu bir üslup benimsemesine neden olmuştur. Hicrî beşinci yüzyıla gelindiğinde Serahsî'nin fikhin doğru öğrenimine yaptığı vurgu, bulunduğu bölgedeki karışıklıkların¹⁶⁵ ilme de yansıdığı izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim bu dönem, mezhepler arasındaki fikhî tartışmaların arttığı bir döneme denk düşmektedir. Hicrî altıncı yüzyıla gelindiğinde önceki yüzyıllarda gerçekleşen tedvin, ta'lil ve tashih faaliyetlerinin yerini ilmî birikimin tasnif edildiği bir döneme bıraktığı görülmektedir.¹⁶⁶ Sistematiğe yönüyle öne çıkan *Bedâi'u's-sanâi* ' bu dönemde kaleme alınmıştır. Hicrî on üçüncü yüzyıl eseri olarak incelenen *Reddül-muhtâr*'da ise mezhepte râcih görüşlere yapılan vurgu, hükümlerin artık yerleşik bir hal aldığını göstermekle birlikte belli başlı kaynaklara yapılan atıflar, İbn Âbidîn'in artan telifata karşı güvenilir bir alan oluşturma çabasına işaret etmektedir. Âlimlerin yaşadıkları dönemin ilmî ikliminden etkilenmek suretiyle edindikleri amaçlar, eserlerin ilgili dönemin beklentileri/ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirildiklerini göstermektedir.

Eserler incelendiğinde mehir konusuna dair tespit edilen temel başlıkların içerik ve temel hükümler açısından bir değişiklik göstermediği rahatlıkla söylenebilir. Farklılaştıkları nokta daha çok belli meselelerin mehir konusu altında nerede, ne oranda ve hangi şekilde konumlandırılacağıdır. Bu da söz konusu âlimlerin eserleri teliflerindeki amaç ve tercihlerinden etkilenmektedir. Eserlerin sistematikleşmesi, delillerin kullanım oranındaki çeşitlenmeler ve ihtilafli meseleler karşısındaki tutumlarında bu amaç ve tercihlerden kaynaklanan farklılıklar gözlenebilmektedir. Başlangıçta fikhî birikimin tedvininin ön planda olduğu ve sistematikliğin geri planda kaldığı görülürken sonraki dönemlerde aktarılan hükümlerin temellendirildiği, tenkit, tertip ve tasniflerinin yapıldığı bir seyir öne çıkmaktadır. Farklılıkları içeren bu üslubun yanı sıra Hanefî fikhının karakteristik özelliği olan meseleci yöntem, devamlılığını eserlerin tamamında sürdürmektedir. Soyut kural yönteminin zamanla eserlere dahli söz konusu olsa da bu durum üslubun temel karakterini bertaraf etmemiştir.¹⁶⁷ Konunun başlangıcında tanımlara yer verilmemesi, *Bedâi'u's-sanâi* haricinde konu başlangıcında bir içerik listelemesi yapılmaması da bunun bir sonucudur.

Kavramları ifadede tarihi süreç içerisinde önce mefhumları birkaç kelime ile ifade etmek tercih edilirken zamanla bunların yerini terimlere bıraktığı görülmektedir. Yine referanslarda şahıslardan eserlere atıflar şeklinde bir sürecin varlığı dikkat çekmektedir. Aynı husus, hadis rivayetleri için de söz konusu olup senedi vermeden hadis mecmualarına atfa doğru evrilen bir süreç dikkat çekmektedir.

Eserlerin yazılış amaçları, müelliflerin hükümleri temellendirmesi noktasında da etkili olmuştur. Delillerin kullanımında tüm eserler değerlendirildiğinde aynı delile farklı açılardan yaklaşıldığı, farklı görüşlerin delili olarak nitelendirildiği göze çarpmaktadır. Bilgi birikiminin bir araya getirilerek aktarılmasının amaçlandığı ilk dönem eserlerinde delillendirme geri planda kalırken metodolojilerin ortaya konulduğu hicrî dördüncü asırda¹⁶⁸ oluşturulan eserlerde hükümleri temellendirme çabası artış göstermiştir. Hükümlerin delillerden ziyade faklı eserlerden referanslarla desteklenmeye başlandığı hicrî on üçüncü yüzyılda ise hükümlerin usul dayanaklarının ayrıca zikrine ihtiyaç azalmıştır. Müellifler, yazım tarzları ve bakış açıları doğrultusunda delilleri kullanmış, hükümlerin gerekçelerini izah etmiştir. Bu temellendirmeler, geriye dönük okumalar şeklinde olup hükümlerde ciddi değişikliklere neden olmamıştır. Bununla birlikte örfî asıllar üzerinden ulaşılan ya da örf doğrultusunda tatbik edilen hükümlerde örfün değişmesi ile ilgili hükümlerin değiştiği de görülmektedir.

¹⁶³ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/401-402; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/106; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/277.

¹⁶⁴ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/240.

¹⁶⁵ Abdülkerim Özyayın vd., "Karahanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/404-414.

¹⁶⁶ Bardakoğlu - Özel, "Hanefî Mezhebi", 16/1-27.

¹⁶⁷ "Mehir üç şeyden biri ile teekküt eder: Duhûl, halvet-i sahîha, eşlerden birinin vefatı." şeklindeki ifade için bk. el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/292; "Örf, şart koşulmuş gibidir. Şart koşulan şeye ilhakı gerekir." kuralı için bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/272.

¹⁶⁸ Bardakoğlu - Özel, "Hanefî Mezhebi", 16/1-27.

Hükümünde mezhepler arasında ihtilaf bulunan meselelerin ele alınışı da eserlerin telif amaçlarından ve dönemin ihtiyaçlarından etkilenen bir diğer önemli unsurdur. Fıkıh birikiminin aktarımının ön planda olduğu ilk dönemlere nazaran ihtilaflı hükümler üzerine tartışmaların yoğunlaştığı hicrî beşinci yüzyıl itibariyle üslupta da bu farklılaşmanın izleri görülmektedir. Mezhebin kurucu imamı arasındaki ihtilaflarda özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercihe yönelen Cessâs haricindeki diğer âlimlerin, gerekçeleri üzerinden ihtilafları yorumlayarak farklı tercihlerde bulundukları gözlenmektedir. Zamanla mezhep içerisinde ortak aklın seçimi olarak ifade edilebilecek bir tercih durumu ortaya çıkmakta, râcîh olan görüşün sabitlendiği, ona muhalif görüşlerin ise ihtiyaç durumunda değerlendirildiği istikrarlı bir yapıya doğru gelişim gösterilmektedir.

Eser sahibi âlimlerin kendi aralarında ihtilafa düştükleri meseleler daha çok mezhep içindeki görüşlerden birini tercih şeklindedir. Bununla birlikte bir hükmün uygulamasında ortaya çıkan boşlukların yorumlanması ve hükümlerin asıllarının tespit edilmesinde de bu ihtilaflar ortaya çıkabilmektedir. Zamanın değişimi ile farklı maslahatların ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi dönemin gerektirdiği meşru değişimler de ihtilaf olarak kendini gösterebilmektedir. Bu durum, ilimde eleştirel aktarımın aktif olarak işlediğine işaret etmektedir. Bununla beraber müelliflerin, bunu yaparken mezhebin istikrarlı yapısını muhafaza için yoğun bir çaba içerisinde oldukları görülür. Onların istikrara dair bu hassasiyeti, mezhep oluşumunun uygulama birliği ve hukuki tutarlılığa sağlamış olduğu katkı ile yakından ilişkilidir. Hanefî fırû fıkının geleneğe bağlı bu yapısı da mezhep âlimlerinin geleneğe yönelik taassuplarından kaynaklanmamakta, söz konusu istikrarın sağlanmasına dair tercihlerini yansıtmaktadır. Fıkıhî değerlendirmeler noktasında yetkin pek çok âlimin kendisini mezhepte tespit edilen asıllarla sınırlandırması da aynı anlayışın ürünüdür. Ancak bu durum mezhep âlimlerini taklide sevk etmemiş, hükümlerde ve uygulamalarında oluşan boşluklarda faaliyetlerde bulunarak mezhebin güncel kalmasına ve günümüzde dahi uygulanabilirliğine hizmet etmişlerdir. Bunu sağlayan, söz konusu âlimlerin ortaya koydukları özgün çalışmalardır.

Bu çalışmada, detaylı ele alınabilecek pek çok mesele sınırlılıklar nedeniyle dışarıda bırakılmıştır. Aynı zamanda örneklemin kısıtlılığı da bulguları sınırlandırmaktadır. Hanefî fırû literatürüne dair daha kuşatıcı bir değerlendirmenin ortaya konulması, fırû literatüründeki diğer konuların incelenmesini ve tüm dönemlerden birden fazla eserin analizini gerektirmektedir. Söz konusu perspektifin ortaya konulması, benzer hedefe sahip farklı çalışmaların yürütülmesiyle mümkün olabilecektir.

Kaynakça | References

- Akgündüz, Said Nuri. "Hanefî Fûrû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 47-68.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Aydın, Sümeyye. *Havâle Konusunun Hanefî Fûrû Literatüründeki Gelişimi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bardakoğlu, Ali - Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/1-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. 10 Cilt, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl. mlf. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*. 115. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. nşr. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah, Saîd Muhammed Yahyâ Bekdaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Fülâte. 8 Cilt. Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431.
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Çorum: Öncü Basım Yayım, 3. Basım, 2017.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-. *Sünenu'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Gözbenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/195-196. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebâr*. nşr. Âdil Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-sanâi' fî Tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Basım, 1406.
- Keskin (Karaosman), Fatmanur. *Hanefî Fûrû Literatürünün Tarihi Süreçteki Gelişimi (Mehir Konusu Özelinde)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. "Ca'ferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2008), 75-120.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid el-. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. nşr. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr. Lübnan: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim vd. "Karahanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/404-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar*. nşr. Ebû'l-Vefâ Efgânî. Kahire, 1370.
- Taş, Aydın. "Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Ünal, Halit. "Bedâi'u's-sanâi'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Dîvân-ı Lügati't-Türk'te Türkçe ve Arapça Arasında Mukayese Edilen Unsurlarda Benzer ve Farklı Yönlerin Değerlendirilmesi

Rıfat Resul SEVİNÇ | <https://orcid.org/0000-0002-2666-0328>

Doç. Dr. | Yazar | resul.sevinc@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/053f2w588](https://ror.org/053f2w588)

Arap Dili ve Belağatı | Manisa, Türkiye

Öz

Doğu Türkistan'ın sınırları içindeki Kaşgar yakınlarında doğan Kaşgarlı Mahmud, ailesinin sağladığı imkânlarla çok iyi bir eğitim gördüğü ve hükümdar olmak üzere yetiştirildiği hâlde ailesine yapılan suikast dolayısıyla yaşadığı yeri terk ederek uzun yıllar Türk yurtlarını dolaşmak zorunda kalmıştır. O, dolaştığı yerlerde boş durmamış, Türk dillerini gözlemleyerek lehçelerini tanıma imkânı bulmuş ve yazmayı düşündüğü eseri için malzeme toplamıştır. Hayatının bu döneminde eserini nerede ve ne zaman yazmaya karar verdiği ve bunun için nasıl bir çaba harcadığı bilinmemektedir. Kaşgarlı'nın Türk dili üzerine yazdığı ve *Dîvânü Lügati't-Türk* adını verdiği bu eser, Arap harfleriyle Arapça yazılarak dönemin Bağdat'taki İslâm halifesine takdim edilmiştir. Eserde Türkçenin istenilen anlamı karşılayacak kelime türetme ve ifade gücü yönünden Arapçadan hiç de geri kalmayan, gelişmiş bir dil olduğu ispat edilmek istenilmiştir. Bu maksatla kelime, deyim ve kuralları açıklarken çok sayıda Arapça unsur kullanılmıştır. Araplara yönelik olduğu için Arapça sözlük tarzının izlerini taşıyan eserde kelimeler, *Kitâb'ul'Ayn* (Halîl b. Ahmed (ö. 175/995) ve *Dîvânü'l-Edeb* (İshâk el-Fârâbî (ö. 350/792) sözlüklerinde olduğu gibi son harfine göre alfabetik dizilmiştir. Kelimelerin dizimi fiillerin yapısına ve kalıplarına göre tasnif edilen *Dîvânü'l-Edeb* tarzındadır. Eserdeki aynı veya yakın anlamıyla Arapçadan Türkçeye geçen kelimeler, Türkçe kelimelerdeki ses değişimleri ve bazı gramer konuları, Türkçe deyim ve atasözleri; ayet, hadis, Arap şiiri, Arap atasözü ve deyimleriyle mukayese edilmiştir. İki dil arasında yapılan mukayesede –bazı noktalar hariç– Arapça unsurların son derece isabetli kullanılmasından Kaşgarlı'nın Arapçaya iyi derecede hâkim olduğu anlaşılmaktadır. *Dîvânü Lügati't-Türk*, sözlük ve gramerin yanı sıra pek çok Türk lehçesinin, dilin yapısının, tarih, coğrafya, tıp ve tedavi yolları, Türk kültürü, şiir, atasözü ve deyim gibi çok sayıda örneğin yer aldığı ansiklopedik bir eserdir. Mevcut tek yazma nüshasının bulunarak Rıfat Bilge tarafından tercümesine başlanmış ancak yarım kalmıştır. Besim Atalay'ın çabasıyla yeniden tercüme edilen eserin Türkçesine yakın zamanda iki farklı tercüme daha eklenmiştir. Türk Dil Kurumu'nun Türkçe, İngilizce, Almanca, Uygurca gibi dillere yapılan tercümesinin yanında kitap, kitapta bölüm, tez, makale ve bildiri gibi çok yönlü ve büyük sayıda çalışmaya dair yayınladığı “*Kaşgarlı Mahmud ve Dîvânü Lügati't-Türk Kaynakçası*” adlı liste bu eserin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Türkçe örneklerin Arapça ile karşılaştırılması yönüyle karşılaştırmalı dilbilimin ilk örneği sayılan eserdeki Arapça unsurlar hakkında daha geniş ve ayrıntılı çalışmalar yapılması gerekirken Arapça ile ilgili çalışmalar bir tez, bir Arapça makale ve birkaç bildiri ile sınırlı kalmıştır. Bu çalışma eserdeki Türkçe ve Arapça arasındaki mukayeselerde iki dil arasındaki benzer ve farklı yönler değerlendirilerek Kaşgarlı'nın yaptığı mukayeselerde Türkçenin gelişmişlik yönünden Arapçadan geri olmadığı iddiasındaki haklılığı ve mukayeselerin doğruluğunun ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belağatı, Dîvân-ı Lügati't-Türk, Arapça, Türkçe, Mukayese, Değerlendirme

Atıf Bilgisi

Sevinç, Rıfat Resul. “Dîvân-ı Lügati't-Türk'te Türkçe ve Arapça Arasında Mukayese Edilen Unsurlarda Benzer ve Farklı Yönlerin Değerlendirilmesi”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 81-96.

<https://doi.org/10.32950/rid.1604422>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 19.12.2024	Kabul Tarihi: 26.03.2025
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakları & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	



Dizinlenme Bilgisi



Evaluation of Similar and Different Aspects in the Comparative Elements Between Turkish and Arabic in *Dîvân-ı Lügati't-Türk*

Rıfat Resul SEVİNÇ |  <https://orcid.org/0000-0002-2666-0328>

Assist. Prof. | Author | resul.sevinc@cbu.edu.tr

University of Manisa Celal Bayar |  <https://ror.org/053f2w588>

Arabic Language and Rhetoric | Manisa, Türkiye

Abstract

Mahmud of Kashgarian who was born near Kashgar within the borders of East Turkestan, received a very good education with the means provided by his family and was raised to be a ruler, but due to the assassination attempt on his family, he was forced to leave his hometown and travel around the Turkish homelands for many years. He did not remain idle in the places he traveled, he had the opportunity to observe the Turkish languages, get to know their dialects and collect material for the work he planned to write. It is not known when and where he decided to write his work and what effort he put into it during this period of his life. This work written by Kashgarli on the Turkish language and named *Dîvânü Lügati't-Türk* was written in Arabic with Arabic letters and presented to the Islamic caliph in Baghdad at the time. The aim of the work is to prove that Turkish is a developed language that is not inferior to Arabic in terms of word derivation and expression power that will meet the desired meaning. For this purpose, many Arabic elements were used while explaining words, idioms and rules. Since it is aimed at Arabs, the work bears the traces of the Arabic dictionary style and the words are arranged alphabetically according to their last letter, as in the *Kitâb'ul'Ayn* (Khalîl b. Ahmed (d. 175/995) and *Dîvânü'l-Edeb* (İshak el-Fârâbî (d. 350/792) dictionaries. The arrangement of words is in the style of *Dîvânü'l-Edeb*, which is classified according to the structure and patterns of verbs. Words that have the same or similar meanings in the work, sound changes in Turkish words and some grammatical issues, Turkish idioms and proverbs, verses, hadiths, Arabic poetry, Arabic proverbs and idioms are compared. In the comparison made between the two languages, it is understood that Kashgarli has a good command of Arabic, as Arabic elements are used very accurately – except for some points. *Dîvânü Lügati't-Türk* is an encyclopedic work that includes many examples such as dictionary and grammar, many Turkish dialects, language structure, history, geography, medicine and treatment methods, Turkish culture, poetry, proverbs and idioms. The translation of the only existing manuscript was started by Rıfat Bilge after it was found, but it remained unfinished. The work was re-translated with the efforts of Besim Atalay, and two more translations were recently added to its Turkish. In addition to the translations made into languages such as Turkish, English, German and Uyghur, the list titled “Kashgarli Mahmud and *Dîvânü Lügati't-Türk* Bibliography” published by the Turkish Language Association regarding a large number of multifaceted studies such as books, book chapters, theses, articles and papers shows how important this work is. While more extensive and detailed studies should be conducted on the Arabic elements in the work, which is considered the first example of comparative linguistics in terms of comparing Turkish examples with Arabic, studies on Arabic have been limited to a thesis, an Arabic article and a few papers. This study aims to evaluate the similar and different aspects between the two languages in the comparisons between Turkish and Arabic in the work, and to reveal the truthfulness of Kaşgarlı's claim that Turkish is not behind Arabic in terms of development in the comparisons he made and the accuracy of the comparisons.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, *Dîvân-ı Lügati't-Türk*, Arabic, Turkish, Comparison, Conformity

Citation

Sevinç, Rıfat Resul. “Evaluation of Similar and Different Aspects in the Comparative Elements Between Turkish and Arabic in *Dîvân-ı Lügati't-Türk*”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 81-96.

<https://doi.org/10.32950/rid.1604422>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 19.12.2024	Date of Acceptance: 26.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

İslâm'ın erken döneminden günümüze dek değişik seviyede Arapça öğretimiyle ilgili çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eserlerde genele yönelik olarak Arapçanın öğretilmesi hedeflenmiştir. Diğer taraftan Türk dilini tanıtmak için Araplara yönelik yazılmış eserler de vardır. Bu tür eserler, genelde bir âlimden Türkçe hakkında bir eser yazma talebini yerine getirmek veya Türkçenin Arapçadan geri kalmadığını göstermek için yazılmıştır. Nitekim *Divân-ı Lügati't-Türk*'te bu maksatla yazılan 20 civarında eserin olduğu, sayının daha fazla olabileceği ancak bunların çoğunun mevcut olmadığını kaydedilmiştir.¹ Bunlara *Kitâbu Dîvânî Lügati't-Türk* (Kaşgarlı Mahmud; ö. 499/1105), *Mukaddimetü'l-Edeb* (Zemahşeri; ö. 538/1144) sözlük² ve *el-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* (Ebû Hayyân; ö. 745/1344) sözlük - gramer eserleri örnek verilebilir.³ Sayılan bu eserler arasında *Divân-ı Lügati't-Türk* hem tarih hem Türkçeyi Araplara tanıtmak yönünden ilk sıradadır. Zira Kaşgarlı eserinde iddiasını ispat etmek için Türkçeyi, kullandığı çok sayıda Arapça unsurlarla mukayese etmiş ve bunda da muvaffak olmuştur. Bu açıdan eser karşılaştırmalı dilbilimin ilk örneğini oluşturması bakımından önemlidir. Eser hakkında bugüne yüzlerce irili ufaklı kitap, tez, makale, bildiri yayımlanmış, çok sayıda akademik toplantılar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar arasında Arapça unsurlarla ilgili çalışmalar yapılmış ise de bunlar son derece sınırlıdır. Makale sınırlarını aşan daha büyük çalışmaların yapılması gerektiğini düşündüğümüz bu çalışmada *Divân*'da yer alan Türkçe ve Arapça unsurlar arasındaki mukayesede benzer ve farklı yönleri ortaya koyan belli başlı konular ve bunların değerlendirmesi hedeflenmiştir.

1. Kaşgarlı Mahmud'un Kısaca Hayatı ve *Divân-ı Lügati't-Türk* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Karahanlı devleti içerisinde yüksek aristokrasiye mensup, soy bakımından Türklerin ileri gelenlerinden bir aileden geldiği belirtilen Kaşgarlı Mahmud'un (ö. 11. yy.) bugün Sincan Uygur özerk bölgesi sınırları içerisinde kalan Kaşgar'da doğduğu⁴ çok iyi bir eğitim aldığı, dönemin bütün klasik ilimlerini tahsil ettiği ve bir müddet medreselerde hocalık yaptığı nakledilmiştir.⁵ 20-30 yaşları arasında iken ailenin pek çok ferdinin öldürüldüğü bir saray suikastından kurtulan Kaşgarlı, yurdunu terk ederek uzun yıllar Türk kabileleri ve boyları arasında hayatını geçirmiş,⁶ bu esnada dolaştığı yerlerde konuşulan Türk lehçeleri hakkında bilgiler toplamıştır. O, bin bir zahmetle topladığı bilgileri ne zaman gittiği bilinmeyen Bağdat'taki Abbasi halifesi Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Muktedî Biemrillâh'ın (ö. 487/1094)⁷ emriyle birkaç defa gözden geçirerek iki yılda bitirdiğini ve yazdığı eserine *Dîvânü Lügati't-Türk* adını verdiğini belirtmiştir.⁸ Kaşgarlı, 89 yaşında iken Bağdat'a gelen bir Türk kafilesiyle doğduğu yere; Kaşgar'ın Opal köyüne dönmüş, döndükten sonra köyünde sekiz yıl müderrislik yapmış ve 97 yaşında vefat etmiştir. Kaşgarlı Mahmud'u böyle bir eseri yazmaya itenin Türkçenin gelişmişlik yönünden Arapçadan geri kalmadığını göstermek olduğu ve bu eserle sonsuza kadar adının yaşamasını arzu etmesidir.⁹

¹ Besim Atalay, *Divânü Lügati't-Türk Tercümesi*, (Ankara: TDK Yayınları, 1999) 1/20.

² Zemahşerî, bu sözlüğünü Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Devleti Hükümdarı için kaleme almıştır. Bk. Nuri Yüce, "Mukaddimetü'l-Edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/120-121; Zemahşerî, Mahmûd b. 'Omer, *Mukaddimetü'l-Edeb*, (Libsiya:1823).

³ Ebû Hayyân'ın bu eserini yazmasının Arap asıllı Mısır uleması arasında yaygın olan Türklerin vahşi ve kaba, dillerinin dikkate alınmaya değmez bir dil olduğu anlayışına karşı geliştirilen kültür siyasetinin bir sonucu olduğu söylenmiştir. Eserin gramer bilgisinden oluşan ikinci kısmı, Türkleri küçümseyen Mısır ulemasına Türkçenin de Arapça kadar gelişmiş bir dil olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Bk. Hayati Develi, "Kitâbü'l-İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/108; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Kitâbu'l-İdrâk li lisâni'l-Etrâk*, Terc. Ahmet Caferoğlu, (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931).

⁴ Kaşgarlı'nın hayatında tam olarak ne zaman doğduğu, ölüm tarihi, Bağdat'a ne zaman gittiği, *Divân*'ı nerede yazdığı gibi bilinmeyen ve aydınlatılamayan pek çok yönler vardır. Bk. Mehmed Fatih Yılmaz, *Anlambilimsel Bağlamıyla Divânü Lügati't-Türk'te Mutfak Kültürü*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 4; Ömer Faruk Akün, "Kaşgarlı Mahmud", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/9 vd.; Fahri Kayadibi, "Kaşgarlı Mahmud ve *Divân-ı Lügati't-Türk*'te Eğitim İle İlgili Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2008), 2 vd.; Alimcan İneyet, "Kaşgarlı Mahmut Hakkında Oluşan Efsaneler Üzerine", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2(2006), 347.

⁵ Muti İbrahim - Mîrsultan Osmanov, "Kaşgarlı Mahmud'un Yurdu, Hayatı ve Mezarı Hakkında", çev. Hülya Kasapoğlu Çengel, *Bilig* 23(2002), 204; Oğuz Çetinoğlu, *Kaşgarlı Mahmud ve Divânü Lügati't-Türk* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 1999), 24.

⁶ Fahri Kayadibi, "Divân-ı Lügati't-Türk'te Eğitim ile İlgili Kavramlar", 3.

⁷ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/4-5. Kaşgarlı Mahmud'un söz konusu eserini halifelığının ikinci yılında Muktedî-biemrillâh'a sunmuştur. Atalay'ın eserin Halifenin oğlu Abdullah'a takdim edildiğini söylemesinin hatalı olduğu söylenmiştir çünkü anılan künye ve isim Muktedî-biemrillâh'a aittir. Bk. Angelika Hartmann, "Muktedî-biemrillâh", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/142-143; Mustafa S. Kaçalın, "Divânü Lügati't-Türk", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/446.

⁸ Kaşgarlı Mahmud'un katliamdan kurtulmasının ardından uzun yıllar boyunca Türk illerini dolaştıktan sonra Bağdat'a sığındığı ve 1072 yılında yazmaya başladığı *Divân*'ı 1074 yılında orada tamamladığı kaydedilmiştir. Bu bilgiyi veren Çetinoğlu muhtemelen Kaşgarlı'nın *Divân*'ı halifenin emriyle yazdığını ifade etmesine dayandırmıştır. Bu bilginin doğruluğu tartışmalıdır çünkü Kaşgarlı Mahmud'un Bağdat'a ne zaman gittiği, *Divân*'ı nerede yazdığı tam olarak tespit edilemeyen konular arasındadır. Bk. Çetinoğlu, *Kaşgarlı Mahmud ve Divânü Lügati't-Türk*, 25.

⁹ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/4, 6.

İlk olarak Kilisli Muallim Rifat'la (ö.1953)¹⁰ metin neşri ile başlayan ve Besim Atalay'ın (ö. 1965)¹¹ tercüme ve dizin şeklindeki çalışmasıyla önemli bir aşama kaydeden *Dîvân* üzerine yapılan çalışmalar Almanca, Özbekçe, Uygurca ve İngilizce gibi başka dillere çevrilerek aşağıda görüleceği üzere farklı türde çalışmalarla günümüze kadar gelmiştir. Hâlen devam eden bu çalışmalar metin ve tercümesi, dizin çalışmaları, *Dîvân*'daki kelimelerin tamamını içine alan sözlük, şiir ve atasözleri, soyut kavramlar üzerine eser,¹² makale ve bildiriler şeklindedir. Bunlar arasında Arapça konusunda yapılan çalışmalar ise bir yüksek lisans tezi, bir makale ve birkaç bildiriyle sınırlıdır.¹³

2. *Dîvân-ı Lügati't-Türk*'ün İçeriği ve Sistematiği

Dîvân'ın içeriği ve içeriğin malzemesi, bu malzemenin oluşturulduğu iç ve dış düzeni şöyledir:

a. İçeriği ve Genel Özellikleri: Eser, Türkçe Arapça şeklinde iki dilli bir sözlüktür. MÖ 2400 yılların tarihine ait olan Sümer- Ebla dilinde yazılmış kil tabletler, ilk iki dilli sözlük çalışması sayılır. Eserin yazıldığı tarihe kadar, genel sözlükçülük alanında üç tane iki dilli sözlük çalışması olduğu nakledilmiştir. Buna göre, *Dîvân-ı Lügati't-Türk*, iki dilli sözlükler arasında beşinci sıradadır.¹⁴ *Dîvân-ı Lügati't-Türk* yalnızca bir sözlük değil, içeriğindeki mevcut soyut ve somut maddeleri, gramer kuralları, deyim, atasözü ve şiir beyitleri ile bir etnoloji, coğrafya, halk bilimi ve halk hekimliği, şiir antolojisi, sarf (morfoloji) ve nahiv (söz dizimi) kuralları ile sözlük sınırlarını aşan çok yönlü ansiklopedik bir eserdir.¹⁵ Bu sayılan özellikleri genellemek gerekirse *Dîvân-ı Lügati't-Türk*, sözlük ve gramer olarak iki ana bölümden meydana gelmiştir. Bununla birlikte eserde tüm gramer kuralları verilmemiştir. Nitekim Kaşgarlı, *Kitâbu Cevâhiri'n-Nahv fî Lügati't-Türk*¹⁶ adlı eserinde anlattığı için tüm gramer konularına *Dîvân*'da yer vermediğini ifade etmiştir.¹⁷

Dîvân'daki sözlük maddelerinin düzeninin Halil b. Ahmed'in (ö.175/792) ve İshâk el-Fârâbî'nin (ö. 350/961) sözlüklerine olan benzerliğinden yola çıkarak Kaşgarlının onlardan etkilendiği söylenebilir.¹⁸ Nitekim Kaşgarlı, Halil b. Ahmed'in sözlüğünde yaptığı gibi kullanılan ve kullanılmayan kelimeleri bir arada vermek istediğini ancak aranan kelimenin kolay bulunması için kendince daha kullanışlı bulduğu yalnızca kullanılan kelimeleri vermekle yetindiğini ifade etmiştir. Fârâbî'den ve sözlüğünden ise hiç söz etmemiştir.¹⁹

b. İç ve Dış Düzeni

1. *Dîvân*'da kelimeler önce isim ve fiil bölümü şeklinde ikiye ayrılmış, ardından harf sayısına (ikili üçlü, dörtlü), sahih - illetli (içinde "vâv", "yâ" "elif" olan), muzaaf (şeddeli - şeddesiz) ve gunneli (genzek) olmasına göre sekiz bölümde toplanmıştır.²⁰

¹⁰ Dil bilimci, Türkiyat araştırmacısı ve eğitimci. Bk. Ömer Faruk Akün, "Kilisli Rifat Bilge", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/18 vd.

¹¹ Türk dili uzmanı ve yazar. Nuri Yüce, "Besim Atalay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/43 vd.

¹² *Dîvân* üzerine yapılan çalışmalar için bk. Türk Dil Kurumu (TDK), "Kaşgarlı Mahmud ve *Dîvânü Lügati't-Türk* Kaynakçası". Erişim 7 Aralık 2024. Ahmet Bican Ercilasun - Ziyat Akkoyunlu, *Kaşgarlı Mahmud *Dîvânü Lügati't-Türk**, (Ankara: TDK Yayınları, 2014), 19 vd.; Ersin Teres *Dîvânü Lügati't-Türk ve Budist Uygur metinlerinin sözvarlığı bakımından karşılaştırılması*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), Ön söz 5; Akün, "Kaşgarlı Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/9-15; A. Mevhibe Coşar - Bahadır Güneş, "Açıklamalı bir Kaynakça Denemesi-I - II", *Dîvânü Lügati't-Türk ve Kaşgarlı Mahmud Üzerine Yazılan Makaleler* *Türkiyat Mecmuası*, 21(2011). 1/167-231; 2/19-85.

¹³ *Dîvân*'daki Arapça unsurlarla ilgili yapılan çalışmalar için bk. Gülcan Tuna, *Dîvânü Lügati't-Türk'teki Atasözleriyle Arapçadaki Mesellerin Benzerlikleri ve Mukayesesi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Ahmet Onur, "Dîvânü Lügati't-Türk Sözlüğünde Arapça Şahitleri ve Arapça Türkçe Arasında Morfolojik bir Karşılaştırma", *Şarkiyat Mecmuası-Journal of Oriental Studies*, 39(2021), 1-36. Bildiriler: İlyas Karşlı, "Dîvânü Lügati't-Türk'ün Dünya Sözlükçülüğündeki Yeri", 243-248; Nevin Karabelâ, "Dîvânü Lügati't-Türk'te Arapça Unsurlar", 358-366; R. Resul Sevinç, "Dîvânü Lügati't-Türk'te Kullanılan Arapça Türkçe Ortak Kelimelerin ve Gramer Kurallarının Mukayesesi", ed. Muhsin Kalkışım, *Uluslararası Kaşgarlı Mahmud Sempozyumu* (Rize: Rize Üniversitesi, 2008), 373-383.

¹⁴ Murat Ceritoğlu, "Kaşgarlı Mahmud ve *Dîvânü Lügati't-Türk*" haz. Vahit Türk, *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü Bilgeler ve Bilginler*, (y.y. 2022), 1/416.

¹⁵ Bk. Ercilasun - Akkoyunlu, *Kaşgarlı Mahmud*, (Giriş) 15 vd.

¹⁶ Mahmûd el-Kaşğârî, *Kitâbu Dîvânü lügati't-Türk*, (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 466/1074), I/24; Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/6; Ceritoğlu, *Kaşgarlı Mahmud*, 1/396. Kaşgarlının sözünü ettiği ve bugüne kadar bulunamayan gramer eserini *Dîvân*'dan önce mi yoksa sonra mı yazdığı tartışmalıdır. Bk. Ercilasun-Akkoyunlu, *Kaşgarlı Mahmud*, (Giriş) xlii, xli (36, 37); 204; "Mutiy - Osmanov, "Kaşgarlı Mahmud'un Yurdu", 204.

¹⁷ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/25.

¹⁸ Benzerlik noktaları için bk. Faruk Öztürk, "Dîvânü Lügati't-Türk'ü Arap Sözlükçülüğü Açısından Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (2013), 529-545.

¹⁹ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/6.

²⁰ Bunlar, hemze, salim, muzaaf, misal, üç ve dört harfliler, gunne (içinde genizden gelen "n" harfi olan) ve art arda gelen iki sessiz harfliler bölümüdür. Kitapta kelimelerin sayısına, sahih - illetli ve muzaaf olmasına göre gruplandırılması *Kitâb el-'Ayn*'da vardır. Kaşgarlı, kelimelerin *Dîvânü l-Edeb*'te isim ve fiil şeklinde ikiye ayrılarak bu iki grubun altında verme düzenini eserinde uygulamış ancak oradaki altı baba iki madde daha ekleyerek bunları sekize çıkarmıştır. Krş. Halil

Kaşgarlı, her ne kadar eserini daha önce kimsenin yapmadığı ve onu hiç kimsenin aklına gelmeyen bir tarzda düzenlediğini söylemiş ise de eserin hem kelimelerin son harfe göre alfabetik dizildiği *el-'Ayn*'a, hem isim ve fiil kalıplarına göre dizilmesi ve baplara ayrılması yönüyle Arapçada kelime kalıpları esas alınarak yazılan ilk sözlük olan *Dîvânü'l-Edeb*'e benzediği anlaşılmaktadır.²¹

2. Her grupta toplanan kelimeler, son harfine (kafiye düzeni) göre kendi içinde alfabetik olarak sıralanmıştır.²²

3. Diğer taraftan Kaşgarlı Mahmud, bir kelimeyi veya bir kuralı açıklamak için iki dil arasında karşılaştırma yaparken Türkçe atasözleri ve deyimlerin yanında gerek sözlük gerek diğer bilim dallarında Arapların öteden beri uyguladıkları Arap şiiri, atasözü, deyim ve Kur'ân ayetlerinden şahit getirme usulünü uygulamıştır. *Dîvân*'da Türklerin faziletini anlatan biri kudsi, diğerleri Türkçenin öğrenmenin gerekliliği, bir Türk atasözünü, deyimini ve bir kelimeyi açıklamak üzere dördü Peygamber hadisi olmak üzere beş hadis vardır.²³

4. *Dîvân*'da 52 tanesi ayet, hadis, şiir, atasözü-deyim, geriye kalanı gramer konuları ve sözlük maddesi olmak üzere 150'den fazla Arapça unsur vardır.²⁴ Bu unsurlardan yarıya yakını (80 civarında) birinci, 30 küsuru ikinci, 40 dolayında da üçüncü cilttedir.

3. Türkçe ve Arapça Arasında Benzerlik ve Farklılık Olan Konular

Dîvân'da Arapça ile mukayese edilen konular, ses (fonoloji), şekil (sarf), cümle (nahiv) bilgisi kuralları ve her iki dile karşılıklı geçen kelimelerin kökeni (etimolojik sözlük) olmak üzere dört bölümden oluşmuştur. Bunun yanında örnek vermeden yalnızca Arapçaya yapılan göndermeler de vardır. Yapılan mukayeselerde iki dil arasındaki uyum durumu şöyledir:

- İki dil arasında lâfız (söyleyiş) ve anlam yönünden benzer konular.
- Yalnızca anlamı ve kullanımı ile tek yönden benzer konular.
- Hem lâfız hem anlam yönünden farklı konular.

3.1. Türkçe ve Arapça Arasında Benzerlik Olan Yönler

Dîvân'da Türkçe ve Arapça arasında benzerlik olan konular, kelimeler ve bazı gramer kurallarıyla ilgilidir. Bunlar şöyledir:

3.1.1. Arapçadan Türkçeye, Türkçeden Arapçaya Geçen Kelimelerde Lâfzen ve Manen İki Yönden Benzerlik

Her dilde olduğu gibi Türkçe ve Arapça arasında karşılıklı kelime geçişleri olmuştur. Bunlar, aslını kaybetmeden kısmen değişerek bir dilden diğer dile geçen kelimelerdir. Bunlar şöyledir:

1. Türkçede ve Arapçada Bazı Kelimelerin Birbirlerine İki Yönden Benzerliği

Karşılıklı kelime geçişleri tüm diller arasında var olan durumdur. Buna göre Kaşgarlının Arapçadan Türkçeye geçen ve öyle olduğunu düşündüğünü söylediği yirmiye yakın kelime saymıştır. Lâfız ve anlam yönünden birbirine yakın olan bu kelimelerin

b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmarrâî, (y.y., ts), 1/16; İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edebe*, nşr. Ahmed Muhtâr 'Omer - İbrâhîm Enîs, (Kahire: Müessesetu Dâri's-Şa'b, 1424/2003), 1/10 vd.; Kaşgarlı, *Kitâbu Dîvânî lugati't-Türk*, 1/4 vd.

²¹ Krş. Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, 1/10 vd.; Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/7.

²² Arapça sözlüklerin geleneksel madde dizimi şöyledir: a) Harfler mahrecine; kelimeler son harfe göre alfabetik. b) Harfler alfabe sırasına; kelimeler son harfe göre alfabetik. c) Harfler alfabe sırasına; kelimeler baş harfe göre alfabetik. d) Konularına göre. e) İsim ve fiil kalıplarına göre. *Dîvân*'ın metodu ise Fârâbî'nin sözlüğü gibi kelime kalıplarına göre. Sözlük türleri için bk. Dîzire Sakkâl, *Neş'etu'l-me'âcimi'l-'Arabiyye ve tatavvurihâ*, (Beyrut: Dâru's-Sadâkat el-'Arabiyye, 1995), 36 vd.; İsmail Durmuş, "Sözlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/397 vd.; Musa Alp - Mehmet Yılmaz, *Arap Dilinde Başlangıcından Günümüze Sözlükler*. (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2011).

²³ Bk. Kaşgarlı, *Dîvân*, 1/293, 294; Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/361.

²⁴ *Dîvân*'da tekrarlar hariç 23 ayet, 5 hadis, 12 şiir, 12 atasözü ve deyim yer almaktadır. Bunların Tercüme nüshasında ciltlere göre dağılımı şöyledir:

I- Ayetler

1. cilt (15 tane): en-Nisa, 4/164 (24) Bu ayet tercüme nüshasında yoktur. Meryem 19/24 (63); el-İnşirah 94/6 (110); el-Kıyâme 75/33, eş-Şems 91/10 (111); eş-Şu'arâ 26/23; İkrâ (Alak), 96/15 (131); el-Vâkıa 56/65 (226); Saff 61/4 (284); Yûsuf 12/31; Fâtır 35/2 (s. 334); Sâd 38/7; el-Vâkıa 56/69 (335); el-İnsan 76/1; et-Tîn 95/1-6 (350).

2. cilt (5 tane): el-Mülk 67/30 (52); el-Bakara 2/54 (159); İkrâ (Alak), 96/6-7 (160); et-Talak 65/7; el-Fecr 89/16 (174).

3. cilt (6 tane): el-En'âm 6/90 (118); İkrâ (Alak), 96/15 (208); el-Vâkıa 56/65 (227); Yûsuf 12/2; ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1. Ayetlerin toplamı 3'ü tekrarlı olmak üzere 26'dır. Tekrarsız ayet sayısı 23'tür.

II- Hadisler: 1. cilt (4 tane): 4, 71, 104, 351. 2. Cilt (1 tane): 332. Toplam 5 tane

III- Şiirler: 1. cilt (7 tane): 62, 97, 131 (3/208'te tekrarı var), 336, 399, 412, 494. 2. cilt (2 tane): 269 (3/203'te tekrarı var.) 3. cilt (4 tane): 17, 35, 203 (208), 214, 239.

IV- Atasözleri - Deyimler: 1. cilt (5 tane): 34, 410, 438, 440, 473. 2. cilt (3 tane): 75, 286, 301. 3. cilt (4 tane): 122, 143, 211, 405.

bazı örnekleri şöyledir:

1. *Agan* (أَغَن): *Genizden konuşan kimse*. Arapça buna أَغْنُ denir.²⁵
2. *Aba* (أَبَا): Tibetçede *baba, uma* (أُمَا): *ana*.²⁶
3. *Arı* (أَرِي): *Arı*. Arapçadaki أَرَى *bal* kelimesinden geçerek *bal yapan böceğin adı* olmuştur.²⁷
4. *İvrik* (أَوْرِك): *İbrik*. Arapçadaki (أَبْرِك) “*ivrik*” olmuştur.²⁸
5. *Heç heç* (هَجْ هَجْ): *Başını alıp giden atları çevirmek için kullanılan söz*.²⁹ Arapçada *koyun başını alıp gittiği zaman هَجَّهْتُ الْغَنَمَ. Koyunu çağırdım*. denilir.³⁰
6. *Karkur* (قَارُور): *Karkur etti, guruldadı*.³¹
7. *Kadır* (قَادِر): *Sert ve çetin olan Hakanlar için denir. Sert olmak güç ve kudretten ileri gelir*.³²
8. *Kürküm* (كُرْكُم): *Zerdeçal, safran*. Arapçada bu bitkiye كُرْكُم denir.³³
9. *Ma* (مَا) *Oğlak, kuzu, ceylan gibi yavruların seslenmesini anlatan kelime. Bu kelime Arapçaya uymaktadır.*

Beyit-1 | لَا يَنْعَشُ الطَّرْفَ إِلَّا مَا تَخَوَّنَهُ | دَاعٍ يُنَادِيهِ بِاسْمِ الْمَاءِ مَبْعُومٌ |

Ceylan yavrusu, bakışını ancak annesinin alışkın olduğu mâ mâ diye seslenmesine kaldırıyor.³⁵

10. *Tovıl* (تَوِيل): *Davul*: Bu kelimenin aslının Arapçadan geçmiş olması ihtimali vardır.³⁶
11. *Közeç*: *Testi, bardak. Ködheç* (ذ - dh) ile aynı anlama gelen bu kelime Arapçaya uygundur.³⁷

Türkçeye geçerken *ivrik, tovil, közeç* gibi kelimelerde ses değişimi olması tabiidir. Nitekim Avrupa dillerinden geçen *statistik, jandarma, jacket* gibi kelimeler Türk hançeresine uyması için *istatistik, candarma, ceket* şeklinde kullanılmaktadır.

Diğer taraftan az da olsa Türkçeden Arapçaya geçen kelimeler de vardır.

1. *Yalma* (يَلْمَة): *Kaftan, yağmurluk*. Bu kelime Türkçeden Arapçaya Arapçada يَلْمَقْ şeklinde geçmiştir.³⁸

Beyit- 2 | تَجَلُّو الْبَوَارِقُ عَنْ مُجْرَمٍ لَهَقٍ | كَأَنَّهُ مُتَقَبِّي يَلْمَقٍ عَزَبٍ |

Şimşekler bir araya toplanmış beyaz öküzleri gösteriyor / Sanki o, tek başında, kaftan giyinmiş bir adamdır.

2. *Tuğra* (طُغْرَى): *Hakanın mühürü, buyruğu*. Kaşgarlının Oğuzca *Tuğrağ* şeklinde olduğunu, Türklerin bunu bilmediğini ve kendisi de aslını bilmediğini söylemiştir.⁴⁰

²⁵ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/77; Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Emîn Muhammed - Muhammed es-Sâdik el-'Abdî, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996). “غن”, 10/134.

²⁶ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/86. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “ابو”, 1/56 vd.; “أم”, 1/216. Yemenden Tibet'e gelen Sâbit'in adı, (ث) → (ت) değişimi ile *Tubut*'a dönmüştür. Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/92, 355. Zamanla Sâbit'in soyunun çoğalarak yayıldıkları geniş alan olan *Tubut, Tibet*'e dönüşmüş olabilir.

²⁷ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/87; İbn Manzûr, “أري”, 1/127.

²⁸ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/99. Kelimenin aslı Farsçadır. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “برق”, 1/383. Bu kelime doğrudan Farsçadan Türkçeye veya Farsçadan Arapçaya, oradan da Türkçeye geçmiş olabilir. Bk. Nebi Bozkurt - Selda Kalfazade, “İbrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/372 vd.

²⁹ Türkçede “h” (ه) harfi yoktur. Bu sebeple *heç heç* kural dışı sayılmıştır. 1/9, 161, 321.

³⁰ Atalay, *Divan Tercümesi*, 2/282; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “هجع”, 15/30.

³¹ Kaşgarlı, *Divan*, 1/324. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “قرقر”, 11/103.

³² Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/364.

³³ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/486; İbrâhim Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasîl*, “كرك”, 2/784.

³⁴ Gaylân b. 'Ukbe Zurrumme (ö. 117/735), *Divânü Zurrumme*, nşr. Ahmed Hasan Besec, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 255.

³⁵ Atalay, *Divan Tercümesi*, 3/214. *Divân*'da beytin yalnızca 2. mısrası yer almıştır.

³⁶ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/165; İbrâhim Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasîl*, “طبل”, 2/551.

³⁷ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/360. Kaşgarlının Arapçaya uygun olduğunu söylediği bu kelime muhtemelen قَدَح'ten geçmiştir.

³⁸ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/34 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “يلمق”, 15/456.

³⁹ Zurrumme, *Divân*, 16.

⁴⁰ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/462. Bu kelimenin Tatarcadan Farsça yoluyla Arapçaya girdiği nakledilmiştir. Bk. İbrâhim Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasîl*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, ts.), “طغر”, 2/558.

3. Aşuk (أَشُق): Er evge aşuktu. “Adam evini özledi”.⁴¹ Dîvân'da bu kelimenin aslı konusunda bilgi yoktur. Lâfzen (عَشَقَ) ve özlemek anlamında olması dolayısıyla Arapçadan geçmiş olma ihtimali vardır.

3.1.2. Manen Türkçe ve Arapça Arasında Benzerlik Olan Konular

İki dil arasında yalnızca manevi yönden benzerlik olan konular da vardır. Aşağıda örnekleri verilen ses ve harf düşmesi, harf değişimi, isimden fiil türetmek, bazı ek ve kalıplarla yeni anlamlar elde etmek, fiilin geçişli, etken, edilgen olma ve Dîvân'da olan ancak Arapça ile karşılaştırılmayan daha başka dil olayları vardır. Bazı örnekleri şöyledir:

1. Harf Düşmesi ve bir Harfin Başka bir Harfe Dönüşmesi

Arapçadaki gibi söyleyiş kolaylığı için Türkçede kelimenin bazen bir harfi düşer bazen de yerini başka bir harfe bırakır. Dîvânda harf düşmesi ve başka bir harfe dönüşmesi (Arapça i'lâl ve ibdâl)⁴² durumu ile ilgili çok sayıda örnek vardır. Türkçe ve Arapça bu konuda benzer özellikler taşımaktadır.

a. Sahih Bir Kelimede ve Muzaaf Fiilde Harf Düşmesi

Türkçede muzaaf, mankûs ve bunların dışındaki kelimelerde söyleyiş kolaylığı için harf düşmesi durumlarına rastlanmaktadır. Bazı örnekleri şöyledir:

1. Muzaaf ve Mankûs Olmayan Sahih Kelimede Harf düşmesi

Urk: İp, urgan. Aslı: uruk idi. Angardı: Yemin ettirdi. Bunun aslı andgardı idi. Hafiflik olması için kelimelerden “u” ve “d” harfleri düşmüştür. Arapçada da kolaylık olsun diye عُنُقُ / عُنُقُ boyun kelimesindeki gibi hareke düşmesi vardır.⁴³

2. Muzaaf Kelimede Aynı Harflerden Birinin Düşmesi

Muzaaf kelimede art arda gelen aynı iki harften birinin düşmesinin bazı örnekleri şöyledir:

Baku: tepe. Aslı, bakkudur. Yaku: yağmurluk. Aslı yağkudur. Soku: havan, dibek. Aslı, sokkudur. Muzaaf fiilde harflerden birinin düşmesi Arapçada da vardır.⁴⁴ فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ. Şaşar kalırdınız.” sözündeki ظَلْتُمْ fiilinin aslı ظَلِلْتُمْ idi.⁴⁵ Daha kolay söylenmesi için “lâm”lardan biri düşmüştür.

3. Mankûs Kelimede Harf Düşmesi

Kaşgarlıya göre mankûs (eksiltili) denilen, ortasında “vâv” (و) veya “yâ” (ي) harfi olan isim ve fiilde bu harfler sözde düşer, yazıda kalır. Ona göre Arapçada mankûsda düşme olayı yalnızca fiilde olduğu için Türkçe bu konuda Arapçadan daha geniş bir dildir. Meselâ, kol kelimesi (كَوْل) şeklinde “vâv”la yazılır fakat söylerken bu harf düşer. Kul (köle) (كُل) ve yel (يَل) kelimeleri de böyledir. Bu durum Arapçada ecvef (ortası illetli) fiillerin bazı kalıplarında ortaya çıkan harf ve hareke düşmesine benzer.⁴⁶

mâzi	muzâri	emir	mâzi	muzâri	emir
كَانَ	يَكِيلُ	كِلْ (Aslı كِيلْ)	زَانَ	يَزِينُ	زِنْ (Aslı زِينْ)

Dîvân'da mankûs diye tanımlanan (يَكِيل - كَال) gibi fiile Arapçada mu'tel (illetli), kelime (ي) ile biten رامي داعي gibi isimse mankûs denir. Dîvân'da söylenenin aksine Arapçada harf düşmesi yalnız ecvef fiilde değil mankûs isimde de vardır. Bu konuda Türkçe ve Arapça aynı özellikleri taşır.⁴⁷ Meselâ, رمى gibi sonunda “elif” olan fiiller, fâil kalıbında son harf tenvinli olduğu takdirde, هنا مَرَّتْ بِرَامٍ. Bu bir atıcıdır. Bir atıcıya uğradım. örneklerindeki gibi düşer.⁴⁸

b. Harfler Arasında Değişim (İbdâl) Durumu

Türkçede a, (elif), b - d - hı (خ) - ğ (غ) - k - l - n - ş - t - y - z - zâl (ذ) gibi pek çok harf arasında değişim durumu vardır. Arapça ile

⁴¹ Atalay, Divan Tercümesi 2/165.

⁴² Alî Rizâ, el-Merci'fî'l-luğati'l-'Arabiyye, (Beyrut - Halep, Dâru's-Şark el-'Arabî, ts.), 3/177.

⁴³ Atalay, Divan Tercümesi, 1/42, 226; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, “عُنُقُ”, 9/431.

⁴⁴ Atalay, Divan Tercümesi, 1/226; 3/226, 227.

⁴⁵ el-Vâkıa, 56/65. Atalay, Divan Tercümesi, 1/226; Zemahşerî, Mahmûd b. 'Ömer, Tefsîru'l-Keşşâf, 'an hakâiki't-tenzîl, nşr. Halîl Me'mûn Şihâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1430/2009), 1078.

⁴⁶ Atalay, Divan Tercümesi 3/161, 162.

⁴⁷ Muhammed Semîr el-Lubedî, Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye, (Beyrut: 1405/1985), 157, 228.

⁴⁸ Mankûs isim muzâf ise veya başında ال varsa son harfin harekesi düşer. Bu iki yerin dışında رامي kelimesinde hem “yâ” (ي) hem son harf düşer. Bk. Muhammed Hayr el-Hulvânî, el-Vadih fi's-Sarf, (Dimaşk - Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1407/1987), 197 vd.

karşılaştırılan ve (a → b) şeklinde gösterilebilecek kırk kadar örneği olan bu harf değişimleri aşağıdaki gibidir.

1. a (elif/hemze) → h (هـ)	6. h (ح) → a (elif/hemze)	11. m → n	16. y → elif (ل)
2. b (ب) → v - f - k (ك) - t	7. ğ (غ) → h (ح)	12. n → elif (ل) , y, z	17. z → s
3. d (د) → r - t - y	8. k (ق) → kâf (ك)	13. ş → s	18. y → n
4. zâl (ذ) → t - y - z	9. kâf (ك) → ş (ش)	14. t → s	19. Birinci muzaaf harfi → y
5. h (هـ) → k (ق)	10. l (ل) → r - n	15. t (ط) → t	

Bu harf değişimleri ile ilgili bazı örnekler şöyledir:⁴⁹

1) K (ق) → k (ك)

Kirit (كِرِت): Kilit. Arapçada *iklîd* (إقْلِيد) denilen bu kelime, başındaki *hemze* “i” harfi atıldıktan sonra “k” (ق) → “kâf” (ك), “l” → “r” ve nihayetinde “d” → “t” değişimi ile Türkçede *kirit* (كِرِت) şeklini almıştır.⁵⁰

2) K (ك) → ş (ش)

a) K (ك) → ş (ش) değişimi: *Ülük* (أُولُك): Pay, hisse. Bu kelimenin *ülüş* (أُولُش) şekli de vardır. Arapçada *قَدْ جَعَلَ رُبُّكَ تَحْتَكِ...* ayeti *قَدْ جَعَلَ رُبُّش* şeklinde okunmuştur. Aynı şekilde aslı, *عَيْنَاكِ - جِيدُكِ - عَيْنَاكِ* olan sözler, aşağıdaki mısra da olduğu gibi *عَيْنَاش - جِيدُش - عَيْنَاش* şeklinde rivayet edilmiştir.⁵¹

Beyit - 3 | فَعَيْنَاش عَيْنَاهَا وَجِيدُش جِيدُهَا | خَلَا أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْشٍ ذَقِيقُ.

Gözlerin (onun) gözleri, boynun (onun) boynu (gibi) / Ne var ki senin ayak kemiğinin ince.⁵²

Ne var ki Kaşgarlının yukarıdaki ayetle ilgili naklettiği okuyuş şekli mütevatir ve şâz (kural dışı) kıraatler arasında yoktur. Kaşgarlının bu rivayeti (ك) harfini (ش) diye okuyan bazı Arap kabileleri ile sınırlıdır. Keşkeşe (كشكشة) lügati denilen bu lehçede bütün (ك) harfleri ayet örneğinde ve beyitte olduğu gibi (ش) şeklinde söylenmiştir.⁵³

b) k (ك) y (ي) değişimi: *Eşkek: Eşek*. Bu kelime, *eşyek* diye de söylenmiştir. Arapçada da benzer harflerden ikincisinin başka bir harfe dönüşme durumu vardır. *تَقْضَى* fiilinin mastarı *تَقْضَى* sözündeki *تَقْضَى* *تَقْضَى* idi. Peş peşe üç (ض) harfinin söyleyişindeki zorluğu kolaylaştırmak için sondaki (ض) harfi, *elife* (ي) çevrilmiştir.⁵⁴

3) L (ل) → r (ر)

Arkadı: Yokladı ve sezdiği şeyi aradı. Burada “r”, “l” harfinden dönmüştür. Aynı şey Arapçada da vardır. Nitekim *كَانَهُمْ بَنِيَانٌ مَرَّصُوصٌ* Onlar muhkem bir bina gibidirler⁵⁵ ayetindeki *مَرَّصُوصٌ* kelimesi, *مَلَّصُوصٌ* diye de okunmuştur.⁵⁶ Bu kıraat şekli gerek sahih gerek şâz (kural dışı) kıraatler arasında yoktur. Buna göre Kaşgarlının bu bilgiyi nereden aldığı müphem kalmıştır.

4) M (م) → n (ن)

Boğun: Parmak, kamış saz gibi şeylerin şişkince bölümü. Bu kelime *boğumdan boğuna* dönmüştür. Bu her zaman olur. Buna Arapçadan (ن) ve (م) ile söylenen لَمْ - لَنْ ve aşağıdaki örnekteki *الْمَقَادِيمُ* kelimesi örnek verilebilir.⁵⁷

⁴⁹ Diğer örnekler için Bk. Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/35, 36, 99, 101, 112, 126, 169, 170, 208, 219, 360, 365, 465. 2/160, 174, 175, 235, 301. 3/31, 34, 151, 165, 178, 213.

⁵⁰ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/357. Aslı Rumca olan *kilit* kelimesinin Farsçaya *kilidh* (كِلِيد) oradan Arapçaya *إقْلِيد* şeklinde geçmiş olma ihtimali vardır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, “قلد”, 11/275; Nişanyan Sözlük, “kilit” (Erişim 7 Aralık 2024).

⁵¹ Atalay *Divan Tercümesi* 1/62; Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbîlî, İbn 'Uşfur (ö. 669/1270), *el-Mumti'u'l-kebîr fi't-tasrîf*, nşr. Fahreddin Kabâve, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), 274.

⁵² Beytin aslı için bk. İmîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi şevâhidi'l-luğati'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 5/190.

⁵³ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/63. Bk. Suheymî, Süleyman b. Sâlim, *İbdâlu'l-hurâff fi'l-'Arabiyye*, (Medine: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1995), 221 vd.

⁵⁴ İbn Uşfur, *el-Mumti'*, 248. Bu ibare, *إِذَا الْبَايَ كَسَرُ*, *Kanatlarını kırıp indiğinde, atmaca gibi geçti gitti*. beytinden alınarak deyimleşmiştir. Bk. 'Abdullah b. Ru'be el-Meymûn (ö. 97/715), *Divânul-'Accâc*, nşr. 'İzzet Hasan, (Beyrut - Halep: Dâru's-Şarkî'l-'Arabî, 1995), 86.

⁵⁵ es-Saff, 61/4.

⁵⁶ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/284. Bk. 'Abdullah b. el-Huseyn Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219), *i'râbu'l-kıraâtî ş-şevâz*, nşr. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz, (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütub, 1417/1996) 2/583; Ahmed Muhtâr Ömer - 'Abdulâl Sâlim Mekrem, *Mu'cemu'l-kıraâtî'l-Kur'âniyye*, (Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi Yayınları), 7/137.

⁵⁷ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/399.

Beyit - 4 | يَا رَبَّ جَعَدٍ فِيهِمْ لَوْ تَدْرِينِ | 58 يَضْرِبُ ضَرْبَ السَّيْطِ الْمَقَادِيمِ

Hey! Onların içinde nice kısa boylular var / Bilsen, uzun boyluların kafalarına toslar gibi vuran.

5) N (ن) → elif (ا)

Anda (اندا): Orada. Oğuzlar “sonra” anlamında *andan* derler. Arapçada da لَنْسَفَعَا kelimesinin ve وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. “Âlemlerin Rabbi (dediğin) ne ki?” ayetindeki مَا edatının “elifi” “nûn”dan çevrilmiştir.⁵⁹

Sa (سا): Sen. Aslı sendir (سَن). Sondaki “n”, elife dönüşerek sa (سا) şekline dönüştü. Böyle bir değişim aşağıdaki فاعبدا sözünde olduğu gibi Arapçada da vardır.⁶¹

Beyit - 5 | وَلَا النَّصْبَ الْمَنْصُوبَ لَا تَعْبُدْنَهُ | 62 لِعَاقِبَةِ وَاللَّهِ رَبِّكَ فَاعْبُدَا

Dikilmiş putlara; sakın onlara etme ibadet / Hayırla mükâfatlanmak için yalnız Rabbin Allah’a ibadet et.

6) Ş (ش) → s (س)

Şeştürdi (شَشْتُرْدِي): Çözdürdü. Bu kelime “s” ile sestürdi şeklinde de olabilir. Nitekim Arapçada ve Farsçada aynı anlamda kullanılan misk, şeker, asker) gibi “s” → “ş” değişimi görülmektedir.⁶³

7) T (ت) → s (س)

Sulak: (Kıpçakça) Dalak. Bu kelime (tulak → sulak gibi) “t” → “s” değişimi vardır. Arapçada da سِدَسٌ → سِتٌ altı, طَسٌ → طَسْتٌ testi. gibi örnekleri vardır. الإنسان الناس kelimesinin النَّاسِ şekli bunun bir diğer örneğidir.⁶⁴

Beyit - 6 | جَزَى اللَّهُ بَنِي السَّعْلَةِ | 65 عَمْرًا وَقَابُوسَ شِرَارِ النَّاسِ

Allah gulyabanilerin; insanların şerlilerinden olan Amr ve Kâbûs’un cezasını versin.

2. Bir Harf Değişimiyle Üç Farklı Anlama Gelen Kelimeler

Dîvân’da bir hayli örneği olan ancak Arapça ile mukayese edilmeyen, Türkçede bir harfin Arapçada ise harekenin değişmesiyle üç farklı anlama gelmesi durumu vardır. Örnek:

Türkçe	Kezgerdi: ⁶⁶ Ok gezledi (nişan aldı).	Közgerdi: Görüştü	Küzgerdi: Güzleştirdi (güze doğru gitti)
Arapça	عَبْرَةٌ : gözyaşı ⁶⁷	عَبْرَةٌ : İbret (kötü şeyden ders almak)	عَبْرَةٌ : mücevher

⁵⁸ Osmân b. Kanber, *Sîbeveyh* (ö. 180/796), *el-Kitâb*, nşr. ‘Abdüsselâm Harûn, (Kahire, Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 3/627; Dîvân’da “n” → “m” değişimine örnek verilen مَقَادِيمِ kelimesinin kaynaklarda مَقْدَام kelimesinin cem’i olduğu yazılıdır. O takdirde kelime harf değişimi yoktur. Bk. Ebû Mansûr Mevhuûb b. Ahmed el-Cevâlîkî (ö. 540/1146), *Şerhu Kitâbi edebîl-kâtib*, nşr. Taybe Hamd Bûdî, (Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi Yayınları, 1415/1995), 277; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “جعَد”, 2/293.

⁵⁹ el-Alak, 96/16; eş-Şuara, 26/23. لَنْسَفَعَا kelimesinin aslı لَنْسَفَعُنْ idi. Kelime, sondaki tekit nûnunda (ن) durulduğunda “elif”e döner, geçiş durumunda “nûn”la okunur. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1213; ‘Alî Rızâ, *el-Mercî* 3/195. مَا edatında dönüşüm yoktur. Zira Musâ,^(as) huzuruna girince Firavun ona, Rabbinin kim olduğunu değil, nasıl bir şey olduğunu ve neye benzediğini anlamak için kullanılan مَا ile sormuştu. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 757.

⁶⁰ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/130, 131. “Anda” kelimesinde “elif” → “n” değişimi, Arapçadan verilen örneklerde ise “n” → “elif” değişimi vardır.

⁶¹ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/208.

⁶² Atalay, *Divan Tercümesi* 1/131, 3/208. وَاللَّهِ فَاعْبُدَا ibaresi hariç bu beyt farklı şekilde rivayet edilmiştir. Kaşgarlının naklettiği ibare yalnızca Fârâbî’nin sözlüğünde vardır. Bu, Kaşgarlının Fârâbî’nin sözlüğünden yararlandığının delili sayılabilir. Beyt, sahibi olan A’sân’ın Dîvân’ında şöyledir: وَلَا تَنْسَكُنَّ - وَلَا تَعْبُدِ الْوُثَانَ وَاللَّهِ فَاعْبُدَا. Bk. Meymûn b. Kays el-A’sâ (ö. 7/629), *Dîvânü’l-A’sâ’-l-kebîr*, nşr. Mahmûd İbrâhîm er-Rıdvânî, (Doha (Katar): Vizâretü’s-Sakâfe ve’l-Funûn ve’t-Turâs, 2010), 1/340.

⁶³ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/187. Bu örnekten Kaşgarlının aynı zamanda Farsçayı da bildiği de söylenebilir.

⁶⁴ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/187. Bu örnekten Kaşgarlının aynı zamanda Farsçayı da bildiği de söylenebilir.

⁶⁵ يَا لَعَنَ اللَّهُ، ve يَا قَاتِلَ اللَّهِ، بَنِي السَّعْلَةِ. عَمْرٌ بِنَ يَرْبُوعِ شِرَارِ النَّاسِ. kelimesinin (نات) şekline dönüşümüne verilen bu örnek buradakinden farklı olarak şöyledir: يَا لَعَنَ اللَّهُ، ve يَا قَاتِلَ اللَّهِ، بَنِي السَّعْلَةِ. عَمْرٌ بِنَ يَرْبُوعِ شِرَارِ النَّاسِ. Bk. İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal li’z-Zemahşerî*, nşr. İmîl Bedî’ Ya’kûb, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 5/393; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 257.

⁶⁶ Bu vb. diğer örnekler için bk. Atalay, *Divan Tercümesi*, 2/194, 196, 224.

⁶⁷ Bk. Muhammed b. el-Mustenîr Kutrub (ö. 206/822), *Müsellesâtü Kutrub ma’a ziyâdâtihâ*, nşr. Ahmed Cumhûrî el-Mekkî, (Mekke: Mektebetu’l-Esedî, 1996), 58. Müsellesât, birinci veya ikinci harfin harekesinin değişmesiyle üç farklı anlama gelen kelimelerin derlendiği manzum sözlüklerin genel adıdır. İlki Kutrub

3. Sekte (Duraklama) Harfi “H” (هـ) Harfi

Türkçe ve Arapça arasında manevi benzerliklerden bir diğeri kelimenin sonuna duraklamak için “h” (هـ) harfinin eklenmesidir.

Türkçede kelime kökünde “h” harfi yoktur ancak duraklamak için kelimenin sonuna “h” harfi eklenir. Şahini çağırarak için “*tah tah*”, sıpayı çağırarak için “*kurrih*”, peki anlamında “*yeh*” denir. Bu kelimelerdeki “h” harfi soluklanmak içindir. Sekte harfi Arapçada da vardır. Nitekim, *اَفْتَدَهُمْ* Öyleyse sen de onların yoluna tâbi ol⁶⁸ ve *هَنُوزَ لَا يَتَسَنَّهُ لَمْ يَشْرَبْكَ وَطَعَامِكَ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشْرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهُ* henüz değişmemiş, yiyeceğine içeceğine bak.⁶⁹ ayetinde fiilin sonundaki (هـ) harfi soluklanmak için gelmiştir.⁷⁰

4. İsmi Kısaltarak Söylemek (Terhim)

Türkçede var olan ancak Dîvân'da Arapça ile mukayese edilmeyen ismin kısaltılarak kullanılması, her iki dilde var olan bir dil olayıdır.

Süli (سُلي): Kölelere verilen ad. Kaşgarlı, bu kelimenin *Süleyman* isminin kısaltılmış hâli olabileceğini söylemiştir.⁷¹ Arapçada da naht ve terhîm işlemleriyle isimler kısaltılmaktadır.⁷² *يا عُثْمَانُ! - يا فاطِمَةُ! → يا فاطِمَةُ! vb.*

5. İkileme ile Anlamı Pekiştirmek (Lâfzi Te'kit)

Anlamı güçlendirmek için kullanılan Türkçede ikileme, Arapçada etbâ' (itbâ') denilen dil olayı her iki dilde de vardır.

Burslan: Erkek adı. Bu kelime *Arslan Burslan* diye kullanılır. *Bebür* (kaplan) anlamındaki *Burslan* tek olarak kullanılmaz. Her zaman tekit olarak kullanılsaydı ad olmazdı. Nitekim *هَذَا شَيْءٌ حَسَنٌ بَسَنٌ* Bu güzel mi güzel bir şeydir. örneğindeki gibi bu durum Arapçada da vardır. Türkçede olduğu gibi *بَسَنٌ* kelimesini tek başına kullanarak *هَذَا شَيْءٌ بَسَنٌ* denmez.⁷³

6. Anlama Göre Kelime Türetmek

Aşağıda görüleceği üzere anlatılmak istenilen anlama uygun olarak kelimenin kaynağıyla ilişkilendirilerek kelime türetimi durumu her iki dilde vardır. Bazı örnekleri şöyledir:

- Til* (تِل): Ağız içindeki tatma ve yutkunma görevini yapan hareketli organ olan dil aynı zamanda konuşma görevini de yerine getirir. Bunun için konuşma görevine uygun olarak canlılar arasındaki iletişim aracına dil denilmiştir. Bu durum Arapçada da vardır. Arapçada *لِسَان* hem tatma ve yutkunma hem iletişim organının adıdır.⁷⁴
- Öpke* (أَبْكَا): *Akcığe*. Ciğerden geldiği için bu kelime *öfke* anlamına da gelir. Kelimeyi kaynağıyla ilişkilendirilerek adlandırma Arapçada da vardır. Nitekim Arapçada *yağmura* (مَطَرٌ) *gök* (سَمَاءٌ) da denir. Böyle denmesi gökle arasındaki ilişki sebebiyledir.⁷⁵
- Burun* (بُرْنُ): *Burun*. Bu kelime *önce* ve *bir şeyin ileriye doğru olan ucu* anlamına da gelir. Vücudun ön tarafının öndeki kısmı olduğu için burunun *önce* anlamına gelmesi uygundur. Bu kelimenin Arapçası olan *أَنْفٌ* aynı anlamda hem *burun* hem her bir şeyin *ilki* ve *ucu* anlamında kullanılır.⁷⁶ Manevi yönden benzerlikler bunlarla sınırlı değildir. Diller arasında ortak yönlerin bulunması itibariyle daha pek çok konuda benzerlikler vardır.

3.1.3. Türkçe Arapça Arasında Birbirinden Farklı Olan Konular

Türkçe ve Arapça arasında bazı noktalarda kısmen, bazı konularda ise büyük oranda farklılık vardır. Bunların bir kısmı şöyledir:

1. Her İki Dilde Harf Sayısı ve Karşılıklı Var Olan ve Olmayan Harfler

Dîvân'da bütün Türk dillerinde var olan on sekiz harf *أ ح و ك - ل ف - ن ز ق - س م ج - ب ذ ر - ش ت ي ا* kelimelerinde toplanmış ve aşağıdaki gibi

tarafından yazılan müselleşât konusunda yirmi civarında manzum sözlük vardır. Bk. Meysem Muhammed Nûrî, *el-Müselleşât-ı luğavî beyne'l-Batalyevsi ve'l-FîrûzÂbâdi ve'l-Halîlî*, (Musul: Dâr Mâşîkî, 2023), 33 vd.

⁶⁸ el-En'âm 6/90. Sekte (هـ)'sının diğer örnekleri için bk. el-Hakka, 69/28, 29; el-Kari'a 101/10.

⁶⁹ Bakara, 2/259.

⁷⁰ Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/ 9; III, 118.

⁷¹ Orta Anadolu'da *Süleyman'a Sülli* denildiği, dolayısıyla böyle bir kullanımın olduğunu söylenmiştir. Atalay, *Divan Tercümesi* 3/233.

⁷² Arapçada ismin kısaltılması iki şekilde olur. a) Nidâ (seslenme) babında olur. Buna terhîm denir. İbare veya cümleyi kısaltarak tek kelime haline getirmek şeklinde olur. Buna da naht denir. Bk. 'Alî Rizâ, *el-Mercî*, 2/155; 3/11 vd.; Kahayev, Amir, "Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)", (Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Haziran, 2019), 6(1)/31- 48.

⁷³ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/418. 'Alî Rizâ, *el-Mercî*, 2/240; R. Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 193.

⁷⁴ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/336.

⁷⁵ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/128; İbrâhim Mustafâ v.dğr., *el-Mu 'cemu'l-vasîl*, "سماء", 1/452.

⁷⁶ İbrâhim Mustafâ v.dğr. *el-Mu 'cemu'l-vasîl*, "أنف", 1/30.

Türk alfabesindeki her bir harfin Arapçadaki karşılığı o harfin altında belirtilmiştir.⁷⁷

أ	ب	ت	ج	خ	ذ	ر	ز	س	ش	ف	ق	ك	ل	م	ن	و	ي
a, e	b	t	ç	hı	dh	r	z	s	a	f	k	k	l	m	k	v	y

Bütün Türk dillerinde yazılmayan ancak söylenen yedi harf vardır. Bunlar yukarıda sayılan harflerle yazılır ancak aralarındaki fark harflerin altına ve üstüne konan noktalarla ayırt edilir. Bu yedi harfle Türk alfabesindeki harf sayısı yirmi beş (25) olur. Bunlar, aşağıdaki gibidir.⁷⁸

پ	ج	ژ	ف	نک (genizden çıkar)	غ	نغ (genizden çıkar)
p	c	j	f	g	ğ	nğ

Bu harfler, *fetha* (a, e), *kesre* (i), *damme* (u) hareketleri ile seslendirilir ve bu hareketlerin yardımıyla kelime okunur hâle gelir.

Arap alfabesi tamamı sessiz olan 28 harften meydana gelir. Sessiz harfleri okutmak için *fetha*, *kesre*, *damme* denilen üç tane hareke (kısa sesliler) ve bu hareketleri uzatan uzun sesli (med)ler (ا - و - ي) vardır. Hareke ve medlerle Arap alfabesinde otuz dört (34) ses vardır. Diğer taraftan hem Türkçede hem Arapçada karşılıklı olmayan harfler vardır. Bunlar şöyledir:

a. Türkçedeki p, j, g, nğ harfleri: Bunlar Arapçada yoktur.

b. Arapçadaki ث - ح - ص - ض - ط - ظ - ع - ه harfleri: Bunlar Türkçede yoktur.⁷⁹

c. Türkçede yazılıp okunmayan “e” sesi *elif* (ا); “u”, *vâv* (و); “i” sesi ise “y” (ي) ile gösterilir. Bu sesler yazılır, okunmaz. Arapçada (ي), (و), (ا) kelimelerindeki أبیک - أباک - أخوک örneklerindeki مَرَزْتُ بِأَبِيكَ. Babanı gördüm. رأيتُ أبَاكَ. Bu babandır. هذا أبوك. (ا) harfleri Türkçede okunmayan o seslere benzer.⁸⁰

2. Muzaaf (Şeddeli) Kelimelerin Durumu

Arapçada önemli bir sarf konusu olan muzaaf, her iki dilde var olan dil olayıdır. Muzaaf kelimeler konusundaki iki dil arasında bazı noktalarda farklılık vardır. Bunlar şöyledir:

Türkçede doğrudan doğruya muzaaf olan fiil azdır. Ancak fiilin sonundaki kök harfi “t” ise sonuna mâzi alameti olan “d” (-di) eki geldiği zaman bu fiil muzaaf olur. Mâzide harf tekrarlandığı için bu tür kelimeler muzaaf denilmiştir.

Tut → tutdı → tuttu. Kat → katdı → kattı.⁸¹

Yalnız bu durum muzari ve mastarda Arapçadan farklıdır. Türkçede bu yerlerde “d” harfi olmadığından muzaaflık durumu ortadan kalkar.⁸² Arapçada muzaaflık durumu mâzide, muzârîde -bazı fiillerin mastarı ve ism-i mef’ûl hariç- mastarda ve diğer kalıplarda devam eder. Her iki dilde bunun bir örneği şöyledir:

	mâzi	muzari	mastar	ism-i fâil	ism-i mef’ûl	emr-i hâzır
Türkçe	tuttu	tutar	tutmak	tutan	tutulan	tut
Arapça	مَدَّ	يَمُدُّ	مَدًّا	مَادٌّ	مَمْدُود	مُدَّ / أَمُدُّ

3. Ek Fiil ve Arapçadaki Ek Fiilin Varlık Yokluk Durumu

Dîvân’da ilgili maddelerle ilgili verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla biri, -dır, dir, diğeri olmak, bulunmak anlamında iki fiil vardır. Bunların kullanımları Arapça ile mukayeseli olarak şöyle verilmiştir:

⁷⁷ Akılda kalması için kullanılan harfleri belli kelime gruplarıyla anlatma usulü Arapçadaki yaygın olarak kullanılır.

⁷⁸ Arapça basılı metinde “c” harfi asıl, (ج) ise ek harf diye belirtilmiştir. İki harf arasında bir fark olması gerekir. Muhtemelen asıl harf “ç”, (چ), ek ise “c” (ج) harfidir. Krş. Kaşgarlı, *Dîvânü lügati't-Türk*, 1/8; Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/8, 9.

⁷⁹ Baykuş اوي uhi şeklinde söylenmiş ise de bu öz Türkçe değildir. Nitekim Kıpçaklar baykuşa اوي uki derler. Çakmaktan gelen چا kelimesi de Kençek dilinde böyledir. Bu dil de öz Türkçe değildir. Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/8, 9.

⁸⁰ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/10. أبیک - أباک - أخوک örneklerindeki ا - و - ي harfleri, elif - “v” - “y” gibi okunmasalar da “a” - “u” - “i” seslerini “â”, “û”, “î” şeklinde uzatırlar. Med harfi denilen bu harfler sesi uzatırken aynı zamanda özne, nesne alametidir.

⁸¹ Örneklerdeki “t” ve “d” harfleri yakın sesli harf oldukları için “d” harfi baskın olan “t” harfine dönüşmüştür.

⁸² Atalay, *Divan Tercümesi* 2/291-296.

a. *Turur* (تُرر), mazi ve mastarı olmayan bir muzâri fiildir. *Ol taş turur. Ol kuş turur: O taşır. O kuştur.* anlamındadır. Bu bir bağlantı edatıdır.⁸³ Arapçada bunun karşılığı mazisi ve mastarı olmayan يَنْبَغِي fiildir.⁸⁴

b. *Turur* (تُرر): *Hazır, var, bulunuyor* anlamında bir fiildir. Bunun Arapçadaki يَدْر - يَدَع fiilleri gibi mazisi ve mastarı yoktur. *Ol evde turur. (o evdedir, hazırdır.) Er sökel turur. (Adam hastadır.)*⁸⁵

4. Cümlede Sıfatın Sırası, Mastarın Sıfat ve Pekiştirici Olma Durumu

Sıfatın yeri Türkçede isimden önce, Arapçada sonradır. *Büyük ev* البيت الكبير
sıfat mevsuf (sıfat sahibi)

Türkçede mastar soylu isimler sıfat olarak kullanılmaz. Arapçada ise anlamı güçlendirmek için mastar sıfat olarak kullanılır.⁸⁶ رَجُلٌ صَوِّمٌ (anlamında) *oruçlu adam*, رَجُلٌ نَوِّمٌ (anlamında) *uyuyan adam* ve غَوْرًا (anlamında) *De ki: "Söyleyin bakalım suyunuz çekilirse, size kim bir akar su getirebilir?"*⁸⁷ ayetindeki غَوْرًا kelimesi غَائِرًا anlamındadır.⁸⁸

5. Fiillerin İlk Harfinin Nasıl Olduğu

Türkçede fiiller mâzi üzerine kurulur. Mazide ilk harf hangi ses ile başlıyorsa muzari ve mastar da aynı sesle başlar. Arapçada ise mazi muzari ve mastarda ilk harfin harekesi bazen uyar, bazen uymaz.⁸⁹

	mazi - muzari - mastar	mazi - muzari - mastar	mazi - muzari - mastar
Tr.	<i>bardı - barır - barmak</i>	<i>turdi - turur - turmak</i>	<i>tizdi - tizer - tizmek</i>
Ar.	قَعَدَ - يَقْعُدُ - قُعُودًا	فَتَحَ - يَفْتَحُ - فَتْحًا	إِكْرَامًا - يُكْرِمُ - أَكْرَمَ

6. Yeni Anlamlar için Fiile ve Sıfata Getirilen Ekler

Yeni anlamlar için fiilin ve sıfatın ek alma durumu şöyledir:

a. Türkçede fiilde ekler sona gelir. *Uğra → Uğra+ma → Uğra+masun.* Arapçada ise ekler kelimenin başına gelir. Bazı örnekler:

- Muzaraat (maziye muzâri çeviren) harfi: كَتَبَ Yazdı. → يَكْتُبُ Yazar, yazıyor.

- İstikbal harfi: سَوْفَ يَكْتُبُ Yazacak.

- İstifham harfi: أَتَكْتُبُ Yazar mısın?

- Atıf harfi: أَكْتُبُ وَأَحْفَظُ Yazarım ve ezberlerim.

b. Türkçede sıfat olduğu gibi kalır. Yapım eki sona, Arapçada ise ortaya gelir. غَفَّرَ bağışlayıcı, غَفَّار çok bağışlayan, غَفُور çok bağışlayıcı.⁹⁰

7. Türkçede ve Arapçada İstenilen Anlamların Ne ile Elde Edildiği

Dîvân'da istenilen anlamları anlatılması her iki dilde vardır ancak anlatma yolları farklıdır. Bu durumlar şöyledir:

Bir işi yapmak, yapmadığı hâlde yapar gibi görünmek (*izhâr mâ leyse fi'l-bâtın*), işteşlik (*müşâreket*), abartma (*mübalağa*), etken-edilgen (*malûm-meçhûl*) gibi anlamlar Türkçede eklerle, Arapçada ise أَفْعَلَ - فَعَّلَ - فَاعَلَ - تَفَعَّلَ - تَفَاعَلَ gibi kalıplarla anlatılır. Bunlar şöyledir:

a. Bir işi Yapmak ve Yapar gibi Görünmek

⁸³ Bk. Hülya Savran, "Türk dilinde "dir" bildirme eki ve "dir" bildirme ekiyle yapılan belirsizlik kelimeleri" (Bursa: UÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(14), 2008/1), 163-188.

⁸⁴ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/6 vd. يَنْبَغِي fiilinin "turur"a benzerliği çekimsizlik konusundadır. Bağlantı manevi olduğu için Arapçada böyle bir bağ fiil yoktur. يَنْبَغِي fiilinin ise mazi ve mastarı vardır ancak mazi çok az kullanılır ve كَانَ يَنْبَغِي şeklinde ifade edilir. Bk. İbrâhîm Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasit*, 1/65; Ahmed Süleyman Yâkut, *el-Ef'âlu'l-mutasarrife ve şibhu'l-mutasarrife*, (İskenderiye: Dârul-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1989), 75.

⁸⁵ Atalay, *Divan Tercümesi*, 3/180 vd. Kaşgarlının ifade ettiği gibi يَدْر - يَدَع fiillerinin yalnızca emr-i hazırları kullanılır. Bk. Yakut, *el-ef'âlu'l-mutasarrife*, 151 vd.

⁸⁶ Alî Rızâ, *el-Merci'*, 2/231; Zemahşeri, *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-luğa*, nşr. Muhammed 'İzzuddîn es-Sa'îdî, (Beyrut, 1410/1990), 141.

⁸⁷ el-Mülk, 67/30.

⁸⁸ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/52.

⁸⁹ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/31, 32. Arapçada üç harfli kök fiillerin mazi ve muzariinde ilk harfin harekesi daima uyar, mastarda ise bazen uyar, bazen yukarıdaki olduğu gibi uymaz. Üç harfli fiillerin dışında ise "tâ" (ت) harfiyle başlayan تَكَلَّمَ - تَكَلَّمَتْ gibi fiillerde ilk harflerin harekesi uyar. diğer kalıplarda uymaz.

⁹⁰ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/312. Arapçada yeni bir anlam elde etmek için yalnızca fiilin ortasına değil başına ve sonuna da ek gelir.

Bu anlamı anlatmanın yolları şöyledir:

1. Kişi, başkasından yardım almadan işi kendi başına yapar. Bu genelde iki harfli fiillerden yapılır. *Ol tarîğ tardı: O tohum ekti.* Bazen cümleye bir öz (أوز) eklenir. Bunun Arapçada karşılığı (نفس) kelimesidir. Nitekim ayette işin failin kendisi tarafından yapıldığını anlatmak için *فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ. Kendinizi öldürün.*⁹¹ denilmiştir.⁹²

2. Türkçede kişinin kendisinde olmayan bir özelliği varmış gibi göstermesi veya kendi başına yapar gibi görünmesi iki yolla, Arapçada ise تَفَاعَلَ kalıbı ile anlatılır.

a. Türkçede fiilin sonuna bir “n” eklenir.⁹³ *Ol evge barındı: O, eve gider gibi göründü. Ol aş tatındı: O, aşı tadar gibi göründü.* Arapçada bu anlam, تَعَاَلَى Akıllı göründü. تَصَامَّ الرَّجُلُ Adam oruç tutar göründü. şeklinde تَفَاعَلَ kalıbı ile anlatılır.⁹⁴

b. Türkçede fiile “-msin” eklenir. *Alımsındı (Almış gibi yaptı, öyle göründü). Bardı: Gitti. → Barımsındı: Gidiyormuş gibi yaptı, öyle göründü.* Arapçada bu, تَصَامَّ الرَّجُلُ وَتَمَاتَ Adam sağır olmuş gibi davrandı, duymazdan geldi. Ölmüş gibi göründü. (Ölü numarası yaptı.) gibi yukarıda olduğu gibi تَفَاعَلَ kalıbı ile anlatılır.⁹⁵

b. İşteşlik (Müşareket)

Türkçede fiile “ş” harfi eklendiği takdirde bu ek işin iki kişi veya daha fazla kişiler arasında karşılıklı yapıldığını anlatır. *Turdi: kalktı, durdu → turuşdı: kalkıştı. Başkasıyla birlikte ayağa kalktı, durdu.* Bu anlam Arapçada فَاعَلَ kalıbı ile ifade edilir. ضَارَبْتُ Dövüştüm, قَاتَلْتُ Vuruştum.⁹⁶

c. Bir fiili, İş Çok/devamlı Yapmak (Mubalağa)

Türkçede işin bir kişi tarafından çok yapıldığını göstermek için emr-i hazrın sonuna “gan”/“gân” ekleri getirilir. *Ol er evge bargan: O, adam eve çok gidendir.* Bu kalıpta kelimenin sonunda her zaman ‘n’ harfi bulunur. Bu, Arapçadaki mubalağa kalıbı olan فَعَالَ ve مِفْعَال kalıbına benzer. شَرَّابٌ çok içen, طَلَّاعٌ çok çıkan, مِطْعَامٌ çok yediren, مِطْعَانٌ çok ayıplayan, مُحْرَابٌ çok savaşan.⁹⁷

d. Fiilin Geçişli – Geçişsiz Olması ve Geçişli Fiili Geçişsiz Yapmak

Türkçede ve Arapçada fiilin geçişli (müteaddî) ve geçişsiz (lâzım) olduğu ve fiilin nasıl geçişsiz yapıldığının örnekleri şöyledir:

1. Türkçede geçişli fiile “l” veya “n” harfi eklenirse geçişsiz olur.

Geçişli (müteaddî)	Geçişsiz (lâzım)
<i>Er tügün yazdı: Er düğüm çözdü.</i>	<i>Tügün yazındı./yazıldı: Düğüm çözüldü.</i>

Bu durum Arapçada fiilin başına اِنْ getirilerek yapılan اِنْفَعَلَ ileidir.⁹⁸

Müteaddî (geçişli) fiil	Lâzım (geçişsiz fiil)
فَتَحَ الْبَابَ Kapıyı açtı.	اِنْفَتَحَ الْبَابُ Kapı açıldı.
كَسَرَ الرَّجُلُ الشَّيْءَ Adam nesneyi kırdı.	

⁹¹ el-Bakara 2/54. اَنْفُسَكُمْ ifadesi olmasaydı anlam genişlemesi yoluyla ayet, “birbirinizi öldürün” anlamına gelecekti. اَنْفُسَكُمْ anlamı daraltarak fiili kişilerin kendileriyle kısıtladı.

⁹² Atalay, *Divan Tercümesi*, 2/158, 159. Bu kullanımda iki dil aynı özelliklere sahiptir.

⁹³ Bu “n” harfinin iki şekilde kullanılır. Birincisi fiile işi yapar gibi görünmek anlamı katar. İkincisi, fiilin anlamını değiştirmeden olduğu gibi bırakır. *Tapdı, tapındı.* Bk. Atalay, *Divan Tercümesi*, 1/22; 2/158, 160.

⁹⁴ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/158. İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 125.

⁹⁵ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/20; 2/141 vd., 259; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 125.

⁹⁶ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/20, 181; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 128.

⁹⁷ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/153, 154; 2/53, 54. Ahmed el-Hamelâvî, *Şeza'l-'arffî fenni's-sarf*, (Beyrut: Matbaatu'a-Sakafiyye, 1957), 74.

⁹⁸ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/111-112; el-Hamelâvî, *Şeza'l-'arf*, 42.

⁹⁹ Fiile “l” veya “n” gelirse anlam şöyle olur:

1. *Er Topık yuvdı. : Adam top yuvarladı.*

2. *Topık yuvıldı. : Top (başkası tarafından) yuvarlandı.*

3. *Topık yuvulandı. : Top (kendiliğinden) yuvarlandı.* Atalay, *Divan Tercümesi* 3/112. İkinci ve üçüncü örneğin Arapçadaki karşılığı bir başka lâzım fiil olan تَفَعَّلَ kalıbıdır. اِنْفَعَلَ - تَفَعَّلَ kalıpları ile ifade edilen, yuvarlandı, kırıldı, açıldı gibi anlamlara mutavaat denir.

نَسْنَة كُرِلْدِي. ¹⁰⁰ Nesne kırıldı.

Türkçede kullanılan bazı geçişsiz fiiller Arapçada *اِنْفَعَلَ* ile ifade edilmez. Meselâ, *Yıgaç erüklendi: Ağaç eriklendi.* örneğindeki gibi kendisinde “n” harfi bulunan fiiller Kaşgarlıya göre Arapçada *اِنْفَعَالَ* kalıbı karşılığındadır.¹⁰¹

Anudî nenğ: Nesne hazırlandı. örneğindeki fiil lâzımdır. Bunu Arapça ifade etmek gerekirse *اِنْعَدَّ* denilmesi gerekir, fakat Arapçada *اِنْعَدَّ* kullanılmaz.¹⁰² *Ol od körükledi: O, ateşi körükledi.* örneğinde olduğu gibi “-lad” eklenen fiiller Arapçada *تَفَعَّلَ* kalıbı karşılığındadır.¹⁰³

Ağuktı: Ağılandı, zehirlendi. gibi lâzım olan fiiller vardır. Nitekim Arapçada yalnızca lâzım olarak kullanılan bazı fiiller vardır. Meselâ, *حُمِي humma* ismi, fiile çevrilip *حُمُ الرَّجُلُ Adam hummaya tutuldu.* örneğinde görüldüğü gibi lâzım olarak kullanılır.¹⁰⁴

e. Etken - Edilgen (malum, meçhul) Fiil

Türkçede edilgen (meçhul) fiil, hem geçişsiz hem geçişli fiilden yapılır. Türkçede böyle bir hayli fiil vardır.

Tinildi: Dinlenildi. Emgektin tınıldı: Yorgunluktan dinlenildi. Kaşgarlı Arapçada lâzım fiilden meçhul gelmediğini söylemiş ise de durum böyle değildir.¹⁰⁵ Arapçada sözde özne (naibu'l fâil) yerine geçebilecek mef'ûlün bih (nesne) yoksa geri kalan unsurlardan mevcut zarf, mastar harfi cerli isimden hangisi varsa lâzım fiil meçhule çevrilir ve bu sayılanlardan biri nâibu'l-fâil olur.¹⁰⁶

سِيرَ يَوْمَ. Bir gün yüründü. (يَوْمَ nâibu'l-fâildir. شِدْدَتْلِي حَزْنٌ شَدِيدٌ. Şiddetli üzüntü duyuldu. (حَزْنٌ nâibu'l-fâildir.)

جَلَسَ فِي الْحَدِيقَةِ. Bahçede oturuldu. (فِي الْحَدِيقَةِ harfi cerli isim nâibu'l-fâil olmuş.)

f. Durum Değişikliği (Sayruret)

Her iki dilde durum değişikliği ile ilgili örnekler vardır.

Atattı: Tay atattı: “Tay atlaştı.” Nitekim Arapçada *فَتَاةٌ* genç kız kelimesinden alınarak *كُتِبَتِ الْجَارِيَةُ* Küçük çocuk genç kızlık çağına girdi denilir.¹⁰⁷

g. Edinmek, Bir Şeye Sahip Olmak (İttihâz)

Kendinde olmayan bir şeyi elde etmek ve bir şeye sahiplenmek anlamıyla ilgili örnekler şöyledir:

Etmeklendi, “Ekmek sahibi oldu.” demektir. Bu anlam Arapçada, *أَلْبَنَ الرَّجُلُ. Adam süt sahibi oldu. كُورِكَ أَسْحَى. Kürk yapacak derisi oldu* örneklerindeki gibi sık kullanılan bir anlamdır.¹⁰⁸

h. İki Şey Arasında İlgi Kurmak (Nispet etmek)

Bazı fiillerde nispet anlamı vardır. *Ol onu saranladı: O, onu pinti saydı.* Arapçada da böyle durumlar vardır. *فَسَقَتَهُ، ظَلَمَتَهُ. Onu fıska, zulme nispet ettin.*¹⁰⁹

i. Fiile Zıt anlam Kazandırmak (İzale)

Zıt anlam kazandırmak için bazı fiillerin sonuna -la eki getirilir. *Ol atın yağırıldı: O atın yağırını iyileştirdi.*¹¹⁰ Arapçada bu, *فَعَلَ → أَفْعَلَ* dönüşümüyle yapılır. *تَرَبَّ. Yoksul oldu. → أَتَرَبَّ Zengin oldu. قَسَطَ. Zulmetti. → أَقَسَطَ Adil davrandı.*¹¹¹

¹⁰⁰ Muteaddîyi lâzıma çeviren “n” harfi Türkçede ve Arapçada aynı anlama gelir. *اِنْفَعَلَ*deki “hemze” fiile başlamak için dâhil olduğundan lâzıma çevirme unsurlarından sayılmaz. Öyle olsaydı muzâride ve diğer kalıplarda “hemze” olurdu.

¹⁰¹ *Ağaç eriklendi.* sözü Kaşgarlının dediği gibi Arapçada *اِنْفَعَلَ* ile değil, *أَفْعَلَ* kalıbı ile *اِثْمَرَتِ الشَّجَرَةُ بِرَفْقًا.* şeklinde anlatılır. Bk. İbrâhîm Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasîti*, 1/100; almaany.com., “اِثْمَرَتِ الشَّجَرَةُ تَفَاحًا” (Erişim 8 Aralık 2024).

¹⁰² Atalay, *Divan Tercümesi* 3/256.

¹⁰³ Atalay, *Divan Tercümesi* 3/348. Arapçada mutavaat (dönüşlülük) için *اِنْفَعَلَ*, muteaddîlik için *تَفَعَّلَ* kalıbı kullanılır. İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 129.

¹⁰⁴ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/191; ‘Alî Rızâ, *el-Mercî*, 3/28.

¹⁰⁵ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/130, 138.

¹⁰⁶ Hamelâvî, *Şeza'l-'arf*, 52.

¹⁰⁷ Tercüme “*Cariye oldu, cariyeler sırasına girdi*” şeklinde yapılmış. Doğrusu yukarıdaki gibidir. Krş. Atalay, *Divan Tercümesi* 1/206; Ercilasun – Akkoyunlu, *Divânı Lügati't-Türk*, 100; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 127.

¹⁰⁸ Atalay, *Divan Tercümesi* 1/314; Bu, Arapçada *أَفْعَلَ* kalıbıyla elde edilir. Hamelâvî, *Şeza'l-'arf*, 74.

¹⁰⁹ Atalay, *Divan Tercümesi* 2/345; İbn ‘Uşfûr, *el-Mumtî*, 129.

¹¹⁰ Yağır, eğer ve semerin sürtmesinden dolayı hayvanın sırtında oluşan yara. Atalay, *Divan Tercümesi* 3/9.

¹¹¹ İbrâhîm Mustafâ v.dğr. *el- Mu'cemu'l-vasîti*, “تَرَبَّ”, 83; “قَسَطَ”, 734.

8. Mutlak Mef'ûlün (Fiil Zarfı) Cümle içindeki Yeri

Mastar pekiştirme anlamında kullanıldığında Türkçede fiilden önce, Arapçada sonra gelir. *Ol barmak bardı. "O, bir gidiş gitti."* sözü Arapça *هُوَ ذَهَبَ ذَهَابًا* şeklinde ifade edilir.¹¹²

Değerlendirme ve Sonuç

10. asrın sonları veya 11. asrın başlarında soylu bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelen Kaşgarlı Mahmud, hükümdar soyundan gelmesinin sağladığı imkânlarla yüksek bir eğitim almıştır. Hayatının erken dönemlerinde ve son döneminde hoca olarak dersler vermiş, prens olarak yetiştirildiği hâlde ailesine düzenlenen suikast dolayısıyla yaşadığı çevreyi terk etmek ve uzun süre muhtemelen suikasta uğramamak için Türk illerini dolaşmak zorunda kalmıştır. Bu arada eseri için uzun yıllar boyunca malzeme toplamış ve bunları *Dîvân-ı Lügati't-Türk* adlı kitabında toplayarak gittiği Bağdat'ta zamanın İslâm halifesine takdim etmiştir. Eser, içinde Türk dilinin başta sözlük ve önemli gramer kuralları olmak üzere tarih, coğrafya, giyim, silah, kültür, halk bilimi gibi pek çok alanda bilgiler veren büyük bir dil ve kültür hazinesidir.

- Türk dilini tanıtmak ve onun Arapça gibi gelişmiş bir dil olduğunu ortaya koymak için Araplara yönelik yazıldığından Dîvân'da Arapça eserlerdeki gibi telif metotları uygulanmıştır. Nitekim eserde maddelerin tasnifi ve anlatım tekniğinde *Kitâbu'l-'Ayn*'ın ve *Dîvânul-'edeb*'in izleri görülmektedir. Eserde Türkçe maddeler Arapça harflerle Türkçe, açıklamalar Arapçadaki gibi ayet, hadis, atasözleri ve deyimlerle desteklenerek Arapça yapılmıştır.

- Arapça basılı metinde hatalı bulunan yerlere tercümede işaret edilmiştir. Aynı şekilde tercümede bir ayetin zikredilmemesi, harekeleme ve yazım hatası, tercümenin olması gerekenden farklı olması, tarihi bilgi hatası gibi durumlar vardır.

- Dîvân'da yapılan Türkçe Arapça mukayeseler bu çalışmada üç başlık altında toplanmıştır. İki dil arasında uyum olan yönler. Bunlar aynı ve yakın anlamda kullanılan kelimelerdir. Bir yönden uyum olan yerler. Bunlar bazı gramer konularıdır. Farklı olan, uymayan yönler. Bunlar, alfabe harfleri, ek fiil, sıfatın, tekidin sırası, mastarın kullanımı gibi konulardır. Dîvân'la ilgili diğer hususlar şöyledir:

- Mankûs tabiri Arapçada ecvef yerine kullanılmıştır. Bununla muhtemelen mankûsun lâfzi anlamı kastedilmiştir.

- Harf düşmesinin Türkçede hem isim hem fiilde Arapçada bu durumun yalnız fiilde olduğu belirtilmiş. Doğrusu Arapçada her iki kelime grubunda harf düşmesi durumu vardır.

- Saff sûresindeki ayette geçen *مَرْصُوص* kelimesinin *مَلْصُوص* şeklinde okunduğu söylenmiştir. Sahih mütevatir ve şâz kıraatler arasında olmadığından bu rivayetin kaynağı müphem kalmıştır.

- *مَقَادِيم* kelimesinin *مَقَادِين* kelimesinden dönüştüğü söylenmiştir. Kaynaklarda ise bunun *مِقْدَام* kelimesinin çoğulu olduğu ifade edilmiştir. Buna göre kelime harf değişimi yoktur.

- Eserde Türkçe Arapça mukayese yanında *misk* – *müşk* gibi ve daha başka Farsça örnekler verilmiştir. Bu, Kaşgarlının Arapçanın yanında Farsçaya da hâkim olduğu göstermektedir.

- İttihaz (sahip olmak) anlamı için yalnızca mutavaat için kullanılan *انفعل* kalıbı verilmiştir. Doğrusu bunun için kullanılan kalıp *أفعل*'dir.

- Arapçada lâzım fiilden meçhul gelmeyeceği söylenmiştir. Doğrusu cümlede fâil yerine geçecek mastar, zarf, câr-mecrûr varsa lâzım fiil meçhule çevrilir.

Sonuç olarak Kaşgarlının adını sonsuza kadar yaşatmasını umduğunu söylediği bu eseri, günümüze kadar gelmiş ve gelecekte de Türk kültürünün büyük eserleri arasındaki önemli yerini korumaya devam edecek önemli bir kaynaktır. Nitekim bugüne kadar üzerine yapılan yüzlerce ve çeşitli dillerde yapılan çalışmalar eserin ne kadar önemli bir kaynak olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Kaşgarlının Arapça ve Türkçenin uyuştugu ve ayrıştığı konular hakkında bazı örneklerini verdiği karşılaştırma çalışmasının daha geniş bir şekilde ele alınarak yapılması şüphesiz dillerin daha iyi anlaşılmasına yapılan büyük bir hizmet olacaktır.

¹¹² Atalay, *Dîvan Tercümesi* 2/63; Rızâ, *el-Mercî*, 60.

Kaynakça | References

- 'Accâc, Abdullah b. Ru'be, *Divânu'l-'Accâc*, nşr. İzzet Hasan, Beyrut - Halep, Dâru's-Şarki'l-'Arabî, 1416/1995.
- A'sâ, Meymûn b. Kays, *Divânu'l-A'sâ'l-Kebîr*, nşr. Mahmûd İbrâhîm er-Rıdvânî, 2 Cilt, Doha (Katar), Vizâretu's-Sekâfe ve'l-Funûn ve't-Turâs, 2010.
- Akün, Ömer Faruk, "Kaşgarlı Mahmud". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 25/9-15. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Akün, Ömer Faruk, "Kilisli Rifat Bilge". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 26/18-22. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Alî Rızâ, *el-Mercî' fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 3 Cilt, Beyrut - Halep, 4. bs., Dâru's-Şarki'l-'Arabî, ts.
- almaany.com. Erişim 8 Aralık 2024. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>
- Alp, Musa - Yılmaz, Mehmet, *Arap Dilinde Başlangıcından Günümüze Sözlükler*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2011.
- Atalay, Besim, *Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi* 4 Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. bs., 1999.
- Bozkurt, Nebi - Kalfazade, Selda, "İbrik". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 21/372-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ceritoğlu, Murat, "Kâşğarlı Mahmud ve Divânu Lügati't-Türk". Haz. Vahit Türk. *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü Bilgeleri ve Bilginler*. 2 Cilt, y.y. 2022. 1/395-441.
- Çetinoğlu, Oğuz, *Kaşgarlı Mahmud ve Divânu Lügati't-Türk*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 1999.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *Şerhu Kitâbi Edebi'l-Kâtib*, nşr. Taybe Hamd Bûdî, Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi Yayınları, 1415/1995.
- Coşar, A. Mevhibe - Bahadır, Güneş, "Açıklamalı bir Kaynakça Denemesi-I - II: Divânü Lügati't-Türk ve Kâşgarlı Mahmud Üzerine Yazılan Makaleler", *Türkiyat Mecmuası*, 21(2011). 167-231.
- Develi, Hayatî, "Kitâbü'l-İdrâk", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 26/108, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dîzîre Sakkâl, *Neş'etu'l-Me'âcimi'l-'Arabiyye ve tatavvurihâ*, Beyrut: Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, 1995.
- Durmuş, İsmail, "Sözlük", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 37/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Kitâbu'l-İdrâk li lisâni'l-Etrâk*, Terc. Ahmet Caferoğlu, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.
- Ercilasun, Ahmet Bican - Akkoyunlu, Ziyat, *Kaşgarlı Mahmud Divânü Lügati't-Türk*, Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Fârâbî, İshâk b. İbrâhîm, *Divânu'l-edeb*, nşr. Ahmed Muhtâr Ömer - İbrâhîm Enîs, 4 Cilt, Kahire: Müessesetu Dâri's-Şa'b, 1424/2003.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmarrâî, 8 Cilt, y.y., ts.
- Hamelâvî, Ahmed, *Şeza'l-'Arf fi fenni's-sarf*, Beyrut, Matbaatu'a-Sakafiyye, 12. bs., 1957.
- Hartmann, Angelika, "Muktedî-biemrillâh". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/142-143. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Hulvânî, Muhammed Hayr, *el-vadih fi's-sarf*, Dimaşk - Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1407/1987.
- İbn 'Usfûr, Ebu'l-Hasen Alî b. Mü'min el-İşbîlî, *el-Mumti'u'l-kebîr fi't-tasrif*, nşr. Fahreddîn Kabâve, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Emîn Muhammed - Muhammed es-Sâdık el-'Abdî, 18 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbrâhîm Mustafâ v.dğr. *el-Mu'cemu'l-vasîf*, İstanbul, Çağrı Yayınları, ts.
- İmîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 14 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1996.
- İnayet, Alimcan, "Kaşgarlı Mahmut Hakkında Oluşan Efsaneler Üzerine". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2(2006), 347 - 372.
- Kaçalın, Mustafa S., "Divânü Lügati't-Türk", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 9/446-449, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kahayev, Amir, "Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2019). 6(1)/31- 48.
- Karabelâ, Nevin, "Divânu Lügati't-Türk'te Arapça Unsurlar", ed. Muhsin Kalkışım, Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu Rize: Rize Üniversitesi, 2008), 358-366.
- Karslı, İlyas, "Divânu Lügati't-Türk'ün Dünya Sözlükçülüğündeki Yeri", ed. Muhsin Kalkışım, Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu Rize: Rize Üniversitesi, 2008), 243-248.
- Kaşğârî, Mahmûd b. Huseyn b. Muhammed, *Kitâbu Divâni lügati't-Türk*, 3 Cilt, İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 466/1074.
- Kayadibi, Fahri, "Kaşgarlı Mahmud ve Divân-ı Lügati't-Türk'te Eğitim ile İlgili Kavramlar" İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 18 (2008), 1-21.
- Kutrub, Muhammed b. el-Mustenîr, *Müsellest Kutrub ma'a ziyâdâtihâ*, nşr. Ahmed Cumhûrî el-Mekkî, Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 2. bs., 1996.

İbn Mâlik'in Şerhu't-Teshîl'inde İbn Usfûr'a Yönelik Eleştirileri

Abdulkadir KİŞMİR | <https://orcid.org/0000-0001-5297-0138>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

Arap Dili ve Belagatı | Rize, Türkiye

Öz

Nahiv tarihinde müteahhir dönemde kaleme alınan birçok çalışmada farklı görüş ve düşüncelerin tenkit süzgecinden geçtiği müşahade edilmektedir. Bu süreçte eleştirel yaklaşım tarzını benimseyen en önemli nahiv âlimlerinden birisi de eserleri günümüze kadar çeşitli ilim merkezlerinde okutulan ve adını Arap grameri alanında meşhur nahivciler listesine ekleyen İbn Mâlik'tir. İbn Mâlik, sadece kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini detaylı bir biçimde analiz etmemiş aynı zamanda kendi dönemindeki gramer anlayışını sorgulama adına güncel eserleri de takip etmiştir. Bu doğrultuda, onun Şerhu't-Teshîl adlı eseri, Arap gramerinde özgün bir eleştiri örneğini teşkil etmektedir. Söz konusu eserinde İbn Mâlik, Arap dilinin kurallarının tespitine dair kapsamlı tartışmalar yaparak kendi görüşlerini ortaya koymuş ve Arap dilciliği alanında derin bir iz bırakmıştır. İbn Mâlik bu eserinde çağdaşı İbn Usfûr'u da bazı görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu makale İbn Mâlik'in İbn Usfûr'a yönelik eleştirilerini ele almaktadır. Makalenin temel problemini "İbn Mâlik hangi nahvî meselelerde ve niçin İbn Usfûr'u eleştirmiştir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu sorunun cevabı aranırken "Nahiv âlimleri İbn Mâlik'in eleştirilerini nasıl yorumlamıştır?" sorusu gündeme gelmiştir. Çünkü İbn Mâlik'in eserleri birçok nahiv âlimi tarafından şerh edilerek çeşitli analizlere konu olmuştur. Ayrıca "İbn Usfûr'un eleştirildiği herhangi bir meselede birbirine zıt görüşü var mıdır? Varsa İbn Mâlik ve nahivciler tarafından dikkate alınmış mıdır?" sorusuna da makalede cevap aranmıştır. Bu çerçevede çalışma, belirtilen sorulara yanıt vermeyi amaçlamaktadır. Doküman analizi yöntemiyle ele alınan bu makale İbn Mâlik'in Şerhu't-Teshîl isimli eserindeki İbn Usfûr'a yönelik eleştirileriyle sınırlandırılmış, herhangi bir tenkit içermeyen durumlar araştırmaya dahil edilmemiştir. Ayrıca makale formatından çıkılmaması için bazı nahiv âlimlerinin sadece konu ile bağlantılı yorumlarına yer verilmiştir. Bu çalışmada İbn Mâlik'in yedi nahvî meselede İbn Usfûr'u eleştirdiği tespit edilebilmiştir. İbn Mâlik bu meselelerde genel olarak Arap kullanımını ve semâ' delilini dikkate almama, yanlış kıyas yapma, genel nahiv kurallarını görmezden gelme ve delilsiz hüküm verme gerekçelerinden dolayı Endülüs dil ekolü temsilcilerinden İbn Usfûr'u tenkit etmiştir. Nahiv âlimlerinin birçoğu genel olarak zikri geçen eleştirilere katılmışlardır. Bununla beraber Ebû Hayyân bazı meselelerde İbn Mâlik'in İbn Usfûr'a yönelik eleştirilerinde yanlış deliller getirdiğini iddia etmiştir. Öte yandan İbn Mâlik'in bazı tenkitlerinde yetersiz kaldığına dair yorumlar da yapılmıştır. Makalede İbn Usfûr'un iki nahvî meselede birbirine zıt görüş beyan ettiği kanısına varılmıştır. Sadece Nâzirü'l-Ceyş bu görüşlerden birine temas etmiştir. Onun dışında ulaşılan kaynaklar içerisinde hiçbir nahiv âliminin bu farklılığa değinmediği müşahade edilmiştir. Bu durum makalenin özgün değerinde olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Yapılan araştırmalara göre gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında bu isimle müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İbn Mâlik'in dil tasavvurunu tanıma adına bu makalenin alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, İbn Mâlik, İbn Usfûr, Eleştiri.

Atıf Bilgisi

Kişmir, Abdulkadir. "İbn Mâlik'in Şerhu't-Teshîl'inde İbn Usfûr'a Yönelik Eleştirileri". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 97-112.

<https://doi.org/10.32950/rid.1589349>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körmeye

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 21.12.2024

Kabul Tarihi: 28.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

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.



Dizinlenme Bilgisi



Ibn Mālik's Criticisms of Ibn 'Uṣfūr in *Sharḥ at-Tashīl*

Abdulkadir KİŞMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-5297-0138>

Asst. Prof. | Author | abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Arabic Language and Rhetoric | Rize, Türkiye

Abstract

In the history of naḥw (Arabic syntax), during the later periods, many works were characterized by their critical analysis of differing views and ideas. Among the notable grammarians who adopted a critical approach was Ibn Mālik, whose works have been studied in various academic centers and whose name is listed among the most renowned figures in Arabic grammar. Ibn Mālik not only meticulously analyzed the opinions of earlier scholars but also engaged with contemporary works to question the grammatical understanding of his time. In this context, his work *Sharḥ at-Tashīl* stands out as a unique example of critique in naḥw. Within this work, Ibn Mālik conducted extensive discussions on the establishment of grammatical rules, articulating his own views and leaving a profound impact on the field of Arabic linguistics. Notably, he criticized his contemporary, Ibn 'Uṣfūr, for some of his opinions. This article examines Ibn Mālik's critiques of Ibn 'Uṣfūr. The central question driving the study is: "On which grammatical issues and for what reasons did Ibn Mālik criticize Ibn 'Uṣfūr?" In seeking an answer, the question "How have later grammarians interpreted Ibn Mālik's criticisms?" also arises, as Ibn Mālik's works have been extensively commented upon and analyzed by various scholars. Additionally, the article addresses whether there are instances where Ibn 'Uṣfūr held contradictory views on specific issues and, if so, whether these contradictions were considered by Ibn Mālik and other grammarians. The study aims to respond to these questions within a focused framework. Employing the document analysis method, the research is confined to Ibn Mālik's critiques of Ibn 'Uṣfūr in *Sharḥ at-Tashīl*, excluding instances where no critique was made. Additionally, to maintain the article's structure, only the comments of grammarians directly related to the subject have been included. In this study it has been determined that Ibn Mālik criticized Ibn 'Uṣfūr on seven grammatical issues. In these critiques, Ibn Mālik generally accused Ibn 'Uṣfūr, a representative of the Andalusian linguistic school, of neglecting Arabic usage and auditory evidence (*samā*), employing faulty analogies, disregarding established general grammatical principles, and making judgments without sufficient evidence. Many grammarians broadly agreed with these criticisms. However, Abū Ḥayyān argued in some cases that Ibn Mālik used flawed evidence against Ibn 'Uṣfūr. Moreover, there are opinions suggesting that Ibn Mālik's critiques were insufficient in certain instances. The article also finds that Ibn 'Uṣfūr expressed contradictory views on two grammatical issues. Among the reviewed sources, only Nāẓir al-Jaysh addressed one of these contradictions, while no other grammarian was observed to comment on this inconsistency. This observation underscores the originality of the article. According to the researches, no independent study on this topic has been conducted either in Turkey or the Arab world. It is hoped that this article will contribute to the field by offering insights into Ibn Mālik's linguistic approach.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Naḥw, Ibn Mālik, Ibn 'Uṣfūr, Criticism.

Citation

Kişmir, Abdulkadir. "Ibn Mālik's Criticisms of Ibn 'Uṣfūr in *Sharḥ at-Tashīl*". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 97-112.

<https://doi.org/10.32950/rid.1589349>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 21.11.2024	Date of Acceptance: 28.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Nahiv tarihinde kaleme alınan birçok çalışmada farklı görüş ve düşüncelerin tenkit süzgecinden geçtiği müşahade edilmektedir. Müteahhir nahiv âlimleri arasında İbn Mâlik (ö. 672/1274)¹ eleştirel yaklaşım tarzını benimseyen en önemli nahiv âlimlerinden birisidir. Nahiv alanındaki eleştirel yaklaşımı ve yenilikçi katkılarıyla tanınan İbn Mâlik, sadece kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini sorgulamakla kalmamış, aynı zamanda kendi dönemindeki gramer anlayışını da detaylı bir biçimde analiz etmiştir. İbn Mâlik'in Arap grameri üzerine getirdiği eleştirel perspektif dilbilgisi alanındaki titizliğini yansıtmaktadır. Özellikle onun *Şerhu't-Teshîl* isimli eseri Arap gramerinde özgün bir eleştiri örneği teşkil etmektedir. İbn Mâlik bu eserinde çağdaşı İbn Usfûr'u (ö. 669/1270)² da bazı görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu durum İbn Mâlik'in alanıyla ilgili güncel çalışmaları takip ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu makale İbn Mâlik'in İbn Usfûr'a yönelik eleştirilerini ele almaktadır. Makalenin temel problemini "İbn Mâlik hangi nahvî meselelerde ve niçin İbn Usfûr'u eleştirmiştir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu sorunun cevabı aranırken "Nahiv âlimleri İbn Mâlik'in eleştirilerini nasıl yorumlamıştır?" sorusu gündeme gelmiştir. Çünkü İbn Mâlik'in eserleri birçok nahiv âlimi tarafından şerh edilerek çeşitli analizlere konu olmuştur. Ayrıca "İbn Usfûr'un eleştirildiği herhangi bir meselede birbirine zıt görüşü var mıdır? Varsa İbn Mâlik ve nahiv âlimleri tarafından dikkate alınmış mıdır?" sorusuna da makalede cevap aranmıştır. Doküman analizi yöntemiyle ele alınan bu çalışma İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl* isimli eserindeki İbn Usfûr'a yönelik eleştirileriyle sınırlandırılmış, herhangi bir tenkit içermeyen durumlar araştırmaya dahil edilmemiştir. Ayrıca makale formatından çıkılmaması için bazı nahivcilerin sadece konu ile bağlantılı yorumlarına yer verilmiştir. Hem ülkemizde hem de Arap dünyasında İbn Mâlik'in İbn Usfûr'a yönelik eleştirilerini ve nahiv âlimlerinin bu eleştirilere dair açıklamalarını ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu hususun makaleyi özgün kıldırdığı düşünülmektedir.

Şerhu't-Teshîl'de İbn Usfûr'a Yönelik Eleştiriler

İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl*'i üzerine yapılan araştırmada yedi nahvî meselede kendisinin İbn Usfûr'a yönelik eleştirileri olmuştur. Aşağıda bunlar ve bazı nahiv âlimlerinin konuyla bağlantılı yorumları verilmiştir.

1. Tesniye ve Cemi Müzekker Sâlimin İ'râbı

Nahiv âlimleri arasında kelimenin cümle içerisindeki konumunu gösteren i'râbın tespiti noktasında bazen muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Gramer eserlerinde tesniye ve cemi müzekker sâlim isimlerin i'râbı ile ilgili serdedilen farklı yaklaşımlar buna bir örnektir. İbn Usfûr, Zeccâcî'nin (ö. 337/949) *el-Cümelü'l-kübrâ* isimli eserini daha anlaşılır kılma adına *Şerhu'l-Cümelî'z-Zeccâcî* adıyla kaleme aldığı çalışmada bu konuya temas etmiş, tesniye ve cemi müzekker sâlimin i'râbı hususunda üç³ farklı söylemin olduğunu ifade etmiştir. Aktardığı bilgilere göre bazı nâhivciler elif (ل), vâv (و) ve yâ (ي) harflerini fetha, zamme ve kesre hareketlerinde olduğu gibi i'râb emaresi kabul etmişlerdir.⁴ Dolayısıyla onlara göre söz konusu isimlerde i'râb harf ileldir.⁵ Bazı nahivciler ise elif, vâv ve yâ harfleri üzerinde mukadder hareketler takdir ederek tesniye ve cemi müenneste i'râbın hareke ile olduğunu iddia etmişlerdir.⁶ Bu düşüncede olanlara göre elif, vâv ve yâ harfleri i'râbın kendisi değil i'râb harfleridir.⁷ İbn Usfûr her ne kadar bir isim zikretme de Cermî'nin (ö. 225/840)⁸ zikri geçen isimlerin nasb ve cer hâllerinde inkılâb ve tağyîri yani kelime sonundaki harf değişimini; ref' durumlarında ise ademu tağyîri yani herhangi bir değişikliğin olmamasını i'râb olarak belirlediğini aktarmıştır.⁹

¹ Hakkında bk. Ramazan Bezci, "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstîşâdî", *Kilitbahir* 15 (Eylül 2019), 190-227.

² Hakkında bk. Enes Erdim, "İbn Usfûr ve Arap Diline Katkıları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2014), 105-123.

³ Kaynaklarda daha fazla görüş beyan edilmiştir. Örneğin Enbârî, Zeccâcî'nin (ö. 311/923) tesniye ve cemi müzekker sâlim isimleri mebnî kabul ettiğini zikreder. bk. Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn ve'l-küfîyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/29.

⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/55.

⁵ Kaynaklarda Küfelilerin bu görüşte olduğu aktarılmıştır. bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 1/29.

⁶ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî*, 1998, 1/55.

⁷ Kutrub'un (ö. 210/825) bu görüşte olduğu nakledilmiştir. bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 1/29.

⁸ bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 1/29.

⁹ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî*, 1998, 1/55; Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Mevfûr min Şerhi İbn Usfûr*, thk. Ahmed Muhammed el-Cündî ve Abdülmelik Ahmed Şetyevî (b.y.: y.y., 2017), 122; Konuyla ilgili muhtelif görüşler için bk. Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/17 vd.; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2013), 2/153 vd.; Yahyâ b. Hamza Alevî, *el-Minhâc fî şerhi Cümelî'z-Zeccâcî*, thk. Hâvî Abdullâh Nâcî (Riyâd:

İbn Uşfûr, tesniye ve cemi müzekker isimlerde i'râbı harf olarak belirlemenin beraberinde bazı probleme yol açacağını düşünmektedir. Zira ona göre i'râb kelimededen ayrı düşünülmalıdır. Bu nedenle i'râbın kelimededen alınması durumunda kelimenin aslında bir bozukluk olmamalıdır. Hâlbuki tesniye ve cemi müzekker isimlerde illet harflerinin i'râb olarak ele alınıp sonra da ıskatı istendiğinde kelimenin yapısında değişikliğe gidilecektir. Bu durumda da İbn Uşfûr'a göre tesniye ve cemi müzekkerin yapısı bozulur. Ayrıca İbn Uşfûr söz konusu harflerin müfred bir ismi tesniye ve cemi yapmak için getirildiklerini zikretmiş, bu harflerin i'râb olarak nitelenmesi durumunda ise aynı anda bir harfe iki farklı vazife verilmiş anlamına geleceğini ifade etmiştir. Öte yandan İbn Uşfûr'a göre i'râbı ortaya çıkaran âmildir. Hâlbuki söz konusu kelimelerdeki iddia edilen ref' durumunda tesniyede elif (زيدان) ve cemi müzekker de vâv (زيدون) harfleri daha âmîl ortada yokken bulunmaktadır. Bu sebeple İbn Uşfûr zikri geçen isimlerde i'râbın harf ile olmadığını düşünmektedir.¹⁰

İbn Uşfûr elif, vâv ve yâ harfleri üzerinde i'râbın hareke olarak takdir edilmesinin de uygun olmadığını iddia etmiştir. Ona göre bu görüş alınacak olursa istiskâl olmadığından cemi müzekker sâlimde nasb durumunda yâ'nın fetha, tesniyelerde ise nasb ve cer durumunda yâ yerine elif olması gerekmektedir.¹¹

İbn Uşfûr nasb ve cer durumlarında inkılâb ve tağyîri; ref' durumlarında ise ademu tağyîri i'râb olarak belirlemenin daha doğru olduğunu düşünmüştür.¹² Ona göre tesniye, cemi müzekker sâlim ve اثْنَان / ثَلَاثُونَ gibi onlara mülhak isimlerin ref' hâllerinde ve önlerinde herhangi bir âmîl gelmediği durumlarda kelimelerin yapısında herhangi bir değişiklik yoktur. İbn Uşfûr buradan hareketle tesniye ve cemi müzekker sâlim isimlerin ref' durumlarında ademu tağyîri تَرْكُ الْعَلَامَةِ لَهُمَا عَلَامَةٌ "i'râbı gösteren alameti terk etmek hem tesniyede hem de cemi müzekker salimde ref' hâlde i'râb alametidir." şeklindeki ifadeleriyle i'râb kabul etmiştir. Tesniye ve cemi müzekker sâlim isimlerde nasb ve cer hâllerinde harf değişimlerine de dikkat çeken İbn Uşfûr elif ve vâvın yâ harfine kalbini i'râb alameti kabul etmiştir. Zira ona göre tesniye ve cemi müzekker sâlimde hareke ile i'râbın olduğuna dair kesinlik yoktur ve zikri geçen yerlerde inkılâb ve tağyîrin i'râb alameti olarak belirlenmesi kıyasa muhalif değildir.¹³

İbn Mâlik *Şerḥu't-Teshîl* isimli eserinde tesniye ve cemi müzekker sâlimin i'râbına dair görüşleri ele alıp incelemiştir. Yukarıda İbn Uşfûr'un da benimsediği görüşün dört gerekçeyle kabul edilemeyeceğine hükmetmiştir. İbn Mâlik öncelikle i'râb alametinin bulunmayışının bizatihi alamet olarak kabulü durumunda buna en uygun hâlin nasb hâli olması gerektiğini ifade etmiştir. O, görüşünü açıklarken yânın kesreye, vâvın ise zammeye uygunluğuna temas etmiştir. Farklı bir ifadeyle ona göre kesrenin cinsi yâ harfidir ve bu harf cer alameti için uygundur. Zammenin cinsi ise vâv harfidir ve bu harf ise ref' alameti için uygundur. Fakat tesniyede ref' alameti için elif gelmiştir. İbn Mâlik'e göre burada dikkat edilmesi gereken husus tesniyedeki elifin aslında vâv harfinden dönüşmüş olmasıdır. Zira vâvın elife kalbi mümkündür. Örneğin يَوْجَلُ ve يَوْجَلُ fiillerinde elifin aslı يَوْجَلُ şeklinde görüldüğü gibi vâv harfidir. İbn Mâlik buradan hareketle alameti terk etmenin i'râb alameti olarak kabul edilmesi durumunda nasb hâlinin buna daha iyi örnek olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Zira tesniyedeki nasb yukarıda örneklerde de müşahade edileceği üzere ya cer durumuna ya da ref' durumuna ortaktır. Yani İbn Mâlik'e göre nasb alameti olan fethanın mücânisi olmadığından, eğer alameti terk etmek alamet olarak kabul edilecek olsaydı nasb hâline verilmesi daha uygun olması gerekcekti. Diğer taraftan İbn Mâlik tesniye ve cemi müzekker dışında hiçbir yerde iddia edildiği gibi alameti terk etmenin alamet olarak kabul edilmediğini belirtmiş ve bu durumu *muhâlefetü'n-nezâir* olarak değerlendirmiştir. İbn Mâlik ayrıca bu şekilde i'râb yapmayı gerektirecek bir zaruret hâlinin de mevcut olmadığını ifade etmiştir. Öte yandan ona göre i'râbın takdir edilmesi de mümkündür ve bu durum i'râb alametini terk etmenin alamet olarak nitelenmesinden daha evlâdır. Farklı bir ifadeyle tesniye ve cemi müzekkerin i'râbında takdiri i'râb yapılabiliyorsa ona göre bu durum "Alameti terk etmek i'râb alametidir." demeye tercih edilmelidir. Örneğin İbn Mâlik'e göre اثْنَانِ وَاثْنَانِ durumu ile عِنْدِي اثْنَانِ وَاثْنَانِ cümlesindeki söz konusu kelimelerin konumu aynı değildir. Zira buralarda farklı takdirlere gidilebilir. Bu konuda birçok örnek vererek kendi görüşünün doğruluğunu ispata yönelik İbn Mâlik قُمْتُ بِالْأَمْسِ cümlesinde bulunan kesre ile قُمْتُ بِالْأَمْسِ cümlesindeki kesrenin aynı olmadığını ve فُلْكَ kelimesindeki zammenin müfrediyle aynı vezinde gelen cemisindeki zammenin aynı olmadığını her birinin farklı takdir edilebileceğini zikretmiştir. Böylece ref' durumundaki tesniye ve cemi müzekker için en azından takdirin mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁴

İbn Mâlik'in Cermî ve İbn Uşfûr'un tesniye ve cemi müzekker sâlimin i'râbı ile ilgili görüşlerine yönelik değerlendirmeleri Ebû Hayyân (ö. 745/1344) tarafından ele alınmış ve bazı yönlerden eleştirilmiştir. Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in tesniye elifinin aslında

Mektebetü'r-Rüşd, 2009), 1/97 vd.

¹⁰ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 1/55.

¹¹ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 1/56.

¹² Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Mukarrib*, thk. Ahmed Abdüsettar el-Civârî, Abdullâh el-Cebûrî (b.y.: y.y., 1972), 1/48.

¹³ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 1/56.

¹⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 1/74 vd.

vâvdan dönüştüğüne dair iddiasının gerçeği yansıtmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte İbn Mâlik'in tesniye ve cemi müzekker haricinde hiçbir yerde i'râb alametinin terkedilmesinin alamet olarak görülmediğine yönelik ifadeleri de Ebû Hayyân'ın dikkatinden kaçmamıştır. Çünkü Ebû Hayyân, Cermî'nin esmâ-i sittenin i'râbı ile ilgili aynı düşüncede olduğunu zikretmiştir.¹⁵ Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre İbn Mâlik'in ifade ettiği durum *muhâlefetü'n-nezâir* olarak görülmemelidir. Diğer taraftan Ebû Hayyân, Cermî ve İbn Uşfûr'un ref' durumunda zikrettiği ifadelerin i'râbın aslı üzere kalması şeklinde yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Ebû Hayyân'a göre ref' hâlde i'râb, lafzın aynı hâlde kalması, değişikliğe uğramamasıdır. Ona göre burada gerçek bir ademiyet bulunmamakta sadece var olan durumda bir değişikliğin olmadığı kastedilmektedir. Ayrıca Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in zikrettiği **فُلْكَ** kelimesinin müfred ve cemide müşterek lafız olması sebebiyle bu konuda delil olarak kullanılamayacağını iddia etmiştir.¹⁶

Delâî (ö. 1090/1678) *Netâicü't-tahsîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl* isimli eserinde Ebû Hayyân'nın görüşlerini değerlendirmiş ve kendisine birkaç yönden eleştiride bulunmuştur. Delâî, öncelikle İbn Mâlik'in Cermî ve İbn Uşfûr'a yönelttiği ikinci eleştiriye vurgu yaparak Ebû Hayyân'ın nahiv âlimlerinin Cermî'ye yönelik ifadelerini görmezden geldiğini ve bu durumu *muhâlefetü'n-nezâir* olarak görmemesini şaşkınlıkla karşılamıştır. Diğer taraftan o, Ebû Hayyân'ın esmâ-i sittenin i'râbı konusunda Cermî'nin görüşüne cevap olarak sonu illetli olan müfred isimlerde böyle bir i'râb şeklinin olmadığı ve benzerlerine hamletmenin daha evlâ olduğu şeklindeki ifadelerini¹⁷ bir tezat olarak yorumlamış ve onu sert ifadelerle tenkit etmiştir. Ayrıca Delâî, Ebû Hayyân'ın **فُلْكَ** kelimesi üzerinden İbn Mâlik'e yaptığı eleştiriye de temas etmiştir. Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'in konuya dair verdiği örneklerden birini seçerek diğerlerini görmezden geldiğini belirten Delâî, verilen yanlış bir örneğin diğer örneklerin hatalı kılmayacağına vurgu yapmıştır. Çünkü İbn Mâlik'in **فُلْكَ** dışında zikrettiği diğer örnekler Delâî'ye göre mantıklı birer açıklamalardır.¹⁸

Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e alameti terk etmenin i'râb alameti olarak kullanıldığına yönelik esmâ-i siteyi örnek vermesi kanaatimizce isabetli değildir. Zira esmâ-i sittede de aynı görüşü paylaşan Cermî'den başkası değildir.

Yukarıda İbn Mâlik'in Cermî ve İbn Uşfûr'a yönelttiği en önemli eleştiri bu konuyu kıyas edecekleri bir kullanımın olmadığına yöneliktir. Zira benzerlerinde böyle bir durumun olmadığı ifade edilerek İbn Uşfûr'a ve Cermî'ye birçok nahiv âlimi tarafından karşı çıkmıştır. Fakat İbn Abdünnûr (öl. 702/1303) eserinde bu konuya temas ederek tesniye ve cemi müzekker sâlimin irabını fiillerin cezm hâlindeki sükûn durumuna benzetmiştir. Zira orada da i'râb alameti bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Abdünnûr'a göre ortada kıyasa konu bir durum vardır. Bu yüzden o, İbn Uşfûr'un görüşünü tercih etmiştir.¹⁹

2. هَآ' nin Kelimesinde Ameli

Arapçada **لَات** kelimesi **لَيْسَ**'ye benzeyen harfler arasında zikredilmiştir.²⁰ **لَيْسَ**'ye kıyas edilerek âmil kabul edilen bu harf makîsun aleyhi gibi ismini ref', haberini nasb etmektedir. Fakat nahiv âlimleri bu harfin amel edebilmesi için bağlı bulunduğu cümlede bazı şartların bulunması gerektiğini zikretmişlerdir. Genel kabule göre bu harfin haberi veya ismi **حِينَ** veya ona anlam bakımından benzeyen, **وَقْتُ**, **أَوَانٌ**, **وَسَاعَةٌ** gibi zaman zarfı olan kelimelerden oluşmalıdır. Ayrıca **لَات**'nin isminin veya haberinin aynı anda zâhir olmayacağı; bunlardan birinin hafzedilmesi gerektiği ve çoğunlukla isminin mahzûf olduğu belirtilmiştir.²¹

İbn Uşfûr **لَات**'nin mahzûf veya zâhir **حِينَ** kelimesiyle kullanıldığına temas ettikten sonra isminin zâhir olarak hem nekre hem de ma'rife gelebileceğine değinmiştir. **لَات**'nin isminin ma'rife oluşuna ise

لَاتَ هَآ ذِكْرَى جَبِيرَةً أَوْ مَنْ جَاءَ مِنْهَا بِطَائِفِ الْأَهْوَالِ

“Şimdi Cübeyra'yı²² ya da onun korku ve dehşet uyandıran hayal gücünü hatırlamanın zamanı değil.”²³

şeklinde geçen beyti delil göstermiştir. Dolayısıyla İbn Uşfûr yukarıdaki beyti istişhâda uygun bulmakta ve beyitte **لَات**'nin zâhir

¹⁵ İbn Uşfûr esmâ-i sittenin i'râbı hususunda Cermî ile aynı görüşte değildir. bk. İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*, 1998, 1/54.

¹⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 1/290.

¹⁷ Ebû Hayyân esmâ-i sitte konusunda İbn Uşfûr'un görüşünü ademu nezîr olarak değerlendirmiştir. bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/184.

¹⁸ Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Murâbit Delâî, *Netâicü't-tahsîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Mustafâ Sâvî el-Arabî (Bingazi: Metâbiu's-Sevre li't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.), 1/403; Benzer eleştiriler için bk. Sâmîyye binti Sâlih b. Çanîm Sâidî, *Edilletü'l-ihticâci'l-akliyye 'inde İbn Mâlik fî Şerhi't-Teshîl* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 134, 287.

¹⁹ Ahmed el-Mâlekî İbn Abdünnûr, *Raşfü'l-mebânî fî şerhi hurûfî'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed Harrâd (Dimaşk: Dâru'l-Kâlem, 2002), 115.

²⁰ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmî fî şerhi Cem'i'l-cevâmî*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/400 vd.

²¹ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evḍahu'l-mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1/257.

²² Bir kadın ismi. bk. Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Taşrîh 'ale't-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/270.

²³ Haffî bahrindeki bu beyit için bk. Meymûn b. Kays A'sâ, *Dîvânü A'sâ el-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994), 1.

ma'rife kelimeye amel ettiğini iddia etmektedir.²⁴

İbn Uşfûr beyitte zikrettiği işaret isminin لَات'ın ismi olduğunu kabul ederek هَآ'nın işaret ismi²⁵ olarak ma'rife gelmesinin yanı sıra onun الْحَيْن anlamında olduğuna zımnen işaret etmiştir.

İbn Mâlik ise لَئْس'ye benzeyen harfleri açıklarken لَات kelimesinin zamana işaret eden هَآ ile kullanılabileceğine dair

حَنَّتْ نَوَارَ وَلَاتَ هَآ حَنَّتْ وَيدَا الَّذِي كَانَتْ نَوَارَ أَجَنَّتْ

“Her ne kadar vakit Nevâr'ın²⁷ ailesine duyduğu özlemi göstermenin yeri ve zamanı olmasa da içinde gizlediği duygu ortaya çıkıverdi.”²⁸

şeklindeki beyti nakletmiştir. Fakat İbn Uşfûr'un aksine هَآ ile kullanımında لَات'ın mühmel olduğuna hükmetmiştir. İbn Mâlik'e göre beyitte yer alan هَآ zarftır ve nasb konumundadır. Kendisinden sonra mahzûf bir أَنْ / harf-i mevsûl bulunmaktadır. İbn Mâlik, beyitte yer alan حَنَّت fiil cümlesini bu harf-i mevsûlün sılası olarak takdir etmiştir. Dolayısıyla ona göre beyitte yer alan harf-i mevsûl ve sılası mübtedâ, هَآ ise onun haberidir. Ebû Alî el-Fârîsî'nin (ö. 377/987)²⁹ aynı görüşte olduğuna temas eden İbn Mâlik, İbn Uşfûr'un هَآ'yı لَات'ın ismi olarak değerlendirmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Çünkü İbn Mâlik'e göre zikri geçen işaret ismi gayr-ı mutasarrıftır ve cümlede zarf dışında bir konumda kullanılamaz.³⁰

İbn Mâlik bu konuya işaret isimlerini açıklarken de temas etmiş, isim vermeden لَات'ın zikri geçen beyitte amel ettiğini kabul eden bazı müteahhir âlimlerin beyitte geçen kullanımı لَئْسَ ذَلِكَ الْوَقْتُ وَقْتُ حَيْنٍ şeklinde takdir ettiklerini belirterek bunun hem de لَات hem de هَآ'nın kullanımına uygun olmadığını iddia etmiştir. İbn Mâlik'e göre لَات'ın ismi مَنَاصٍ حَيْنَ وَلَاتَ âyetinde³¹ görüldüğü üzere mahzûftur.³² Bu yüzden هَآ'nın لَات'ın ismi olması vârid olan kullanıma uygun değildir. Ayrıca ona göre هَآ işaret isminin فِي anlamı dışında kullanılabilmesi için başına مِنْ ya da إِلَى harf-i cerleri gelmelidir.³³ İbn Mâlik bu gerekçelerle هَآ'nın beyitte لَات'ın ismi olamayacağına hükmetmiştir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir husus لَات'ın takdirinde İbn Mâlik'in هَآ'ya ifadesini kullanmasıdır.³⁴ Her ne kadar *Şerḥu't-Teshîl*'de هَآ'yı zaman anlamında işaret ismi olarak zikretse de³⁵ bu takdiri ve *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* adlı eserinde de aktarmış fakat onu mekân işaret ismi olarak değerlendirmiştir.³⁶ Muhtemelen İbn Mâlik söz konusu beyitte هَآ'nın mekân anlamında olabirliğini daha kuvvetli görmektedir.³⁷ Bu durum onun itirazı için de daha sağlam delil getirme fırsatı verecektir. Zira هَآ'nın mekân işaret ismi olarak alınması durumunda لَات'ın zaman ifade eden isimlerde amel ettiği kabulüne ters bir durum olarak dikkat çekecektir. Fakat İbn Mâlik bunu net olarak açıklamamıştır.

Ebû Hayyân eserinde İbn Mâlik ve İbn Uşfûr'un لَات'ın هَآ ile kullanıldığını dair şahit olarak sunduğu beyitleri nakletmiş, İbn Mâlik'in konuyla ilgili görüşlerini ve İbn Uşfûr eleştirisini değerlendirmiştir. O, İbn Mâlik'in ifade ettiği gibi İbn Uşfûr'un لَات'ın هَآ'da amelini kabul ettiğini ve yukarıdaki beytin جَبَّيْرَةَ لَاتَ هَآ حَيْنَ ذِكْرَى جَبَّيْرَةَ şeklinde veya لَاتَ هَآ حَيْنَ ذِكْرَى جَبَّيْرَةَ şeklinde takdir

²⁴ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Muḥarrir*, 1/105.

²⁵ هَآ işaret ismi ve هَآ şeklinde de Arapçada yer bulmuştur. bk. Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/182.

²⁶ İbn Mâlik'e göre هَآ hem mekâna hem de zamana işaret edebilir. Yukarıdaki beyitte zamana işaret ettiğini zikretmiştir. İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/250 vd.; İbn Mâlik aynı beyti başka bir eserinde delil göstererek هَآ'nın mekân zarfı olduğunu da belirtmiştir. bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelîsî İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî (Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1982), 1/445.

²⁷ Bir kadın ismi. bk. Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, *Şerḥu şevâhidi's-Şîriyye fi ümmâtî'l-kütübî'n-naḥviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/215.

²⁸ Kâmil bahrindeki bu beyit Hâcel b. Nadle'ye nispet edilmiştir. bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/97.

²⁹ Fârîzî (ö. 981/1573) ve Ebû Hayyân bu konuda Ebû Alî el-Fârîsî'nin birden fazla görüşü olduğunu kaydetmişlerdir. Şemsüddîn Muhammed Fârîzî, *Şerḥu'l-İmâm el-Fârîzî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 1/450; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/298.

³⁰ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/378 vd.; İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1/445; هَآ ve diğer bazı işaret isimleri için لَازِمُ الظَّرْفِيَّةِ ifadesi kullanılır. Bu ifade söz konusu zarfların cümlede başka bir öge olamayacakları sadece mef'ûlün fih olabilecekleri anlamına gelmektedir. bk. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/253.

³¹ Sâd 38/3.

³² İbn Mâlik'e göre mahzûf olan isim ma'rife takdir edilmek zorundadır. Çünkü anlam bunu gerektirmektedir. bk. İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1/442.

³³ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/251 vd.

³⁴ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/378.

³⁵ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/251.

³⁶ İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1/445.

³⁷ Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) ifadelerinden هَآ'nın mekân işaret ismi olmasının daha olası olduğu anlaşılmaktadır. bk. Nûruddîn Alî b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/124, 271.

"Gençlerin övgüye layık, macera dolu tasarruflarında bir keyif hissederken ihtiyarlanıp saç ağarınca böyle bir keyfi hissetmeyiz."⁴⁸

beytini delil getirdiklerini zikretmiş ve doğrusunun da bu olduğunu beyan etmiştir.⁴⁹

İbn Uşfûr'un eserlerinde birbirine zıt iki görüş ileri sürdüğü müşahade edilmektedir. Zira *el-Mukarrib* adlı eserinde farklı görüşleri ve gerekçelerini aktarmadan ve çok net ifadelerle cinsini nefyeden Ş'dan sonra gelen cemi müennesin fetha üzere, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâci*'de ise kesre üzere mebnî olduğunu ifade etmiştir. Nâzirü'l-Ceyş'te (öl. 778/1376) eserinde bu duruma temas etmiştir.⁵⁰ Her ne kadar Ebû Hayyân İbn Uşfûr'un birbirine zıt iki görüş beyanına dair bir ifade kullanmasa da *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâci*'ye dair kaleme aldığı muhtasar çalışmasında kesrenin daha sahih olduğunu zikretmiştir.⁵¹

İbn Mâlik cinsini nefyeden Ş'nın isminin cemi müennes sâlim olması durumunda hem fetha hem de kesre olarak iki şekilde okunmasının caiz olduğunu kaydetmiştir. Yukarıda verilen beytin haricinde

لَا سَابِغَاتٍ وَلَا جَاوَاءَ بِاسِلَةً تَقِي الْمَنُونَ لَدَى اسْتِيفَاءِ آجَالٍ

"Ölüm gelip çatığında bir insana onu ne giydiği kalın zırh ne de cesur ordular koruyabilir."⁵²

beytini ihticâc için uygun bulmuş ve görüşünü birden fazla beyit ile desteklemiştir. Akabinde ise İbn Uşfûr'un söz konusu durumlarda sadece fetha üzere okunması gerektiğine dair görüşünü paylaşmış diğer eserinde temas ettiği ve doğru olarak kabul ettiği kesre şeklinde gelebileceğine dair ifadelere yer vermemiştir.⁵³

İbn Mâlik'in cinsini nefyeden Ş'nın isminin cemi müennesi sâlim olması durumunda nasb alameti üzere mebnî oluşuna dikkat çekmekle beraber bu konuda fetha veya kesrenin belirleyici oluşunda nassı yani gelen rivayetleri esas aldığı görülmektedir. Bu nedenle İbn Uşfûr'un söz konusu meselede sadece fetha görüşüne değindiği söylenebilir.⁵⁴

İbn Mâlik "Cinsini nefyeden Ş'nın isminin nasb hâlindeki gibi mebnî olur." ifadesine bakıldığında⁵⁵ cemi müennes sâlim'in kesre olması gerektiği görülmektedir. Zira cemi müennes sâlim nasb hâlde kesre ile hareketlenir. Ancak İbn Mâlik konu hakkındaki görüşünü söz konusu durumda cemi müennes sâlimin fetha şeklinde geldiği rivayetlere göre tespit etmiştir. Hatta bu rivayetler sebebiyle fetha şeklinde okumanın daha meşhur olduğunu bildirmiştir.⁵⁶ Diğer taraftan İbn Uşfûr da her ne kadar Ş'nın isminin kesre olarak geldiği rivayete değinse de *el-Mukarrib* isimli eserinde bu konuya değinmemiş ve fetha gelmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷

İbnü'd-Demâmînî, İbn Mâlik'in "Cinsini nefyeden Ş'dan sonra gelen isim, nasb alameti üzere mebnî olur." ifadesinin cemi müennes sâlimi kapsamadığı, burada bir istisnaya gittiği şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi nasb alameti cemi müennes sâlimde kesre iledir. İbnü'd-Demâmînî'ye göre İbn Mâlik bu konuda semâ'ı dikkate alarak görüş beyan etmiştir.⁵⁸

Ebû Hayyân ise konuyla alakalı rivayetlerin dikkate alınması gerektiğine işaret ederek İbn Mâlik'e katılmıştır.⁵⁹

Yukarıda dikkat edilmesi gereken en önemli husus Ebû Hayyân'ın da eserinde belirttiği gibi Arapların konu ile ilgili kullanımları gelmektedir. Zira İbn Mâlik zikredilen beyitte fetha okunmasına dair rivayetin daha meşhur olduğunu kaydetmiştir. Bu nedenle İbn Uşfûr'a itiraz ederek aslında cemi müennes sâlimin nasıl okunabileceğine dair semâ'ın dikkate alınması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca gerek bu konuda gerekse diğer konularda İbn Mâlik'in İbn Uşfûr'a ait değerlendirmelerinde esas aldığı eserin *el-Mukarrib* olduğu görülmektedir. İbn Mâlik'in İbn Uşfûr'un *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâci* adlı eserinden haberdar olduğu bilinmekle beraber⁶⁰ neden bu konuda kaynak olarak kullanmadığına yönelik herhangi bir ifadesine ulaşılamamıştır. Hatta yaptığımız araştırmada Nâzirü'l-ceyş dışında bu konuya temas eden başka bir nahivci de bilinmemektedir.⁶¹

⁴⁸ Basit bahrindeki bu beyit için bk. Ebû Mâlik et-Temîmî Selâme b. Cendel, *Dîvânü Selâme b. Cendel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1993), 12.

⁴⁹ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâci*, 1998, 2/407 vd.

⁵⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id bi Şerḥi Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 3/1420.

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Mevfûr*, 246.

⁵² Basit bahrindeki bu beytin şâiri meçhûldür. bk. Şürrâb, *Şerḥu şevâhidi's-şîriyye fi ümmâtî'l-kütübî'n-naḥviyye*, 2/212.

⁵³ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/55.

⁵⁴ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/55.

⁵⁵ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/53.

⁵⁶ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/55.

⁵⁷ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Mukarrib*, 1/190.

⁵⁸ İbnü'd-Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâ'id*, 4/96.

⁵⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 5/229, 232.

⁶⁰ bk. İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyyeti's-şâfiye*, 1/404.

⁶¹ Cemi müennes sâlimin cinsini nefyeden Ş'nın ismi durumunda i'râbı ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 5/232 vd.; Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-*

4. Hâlin Taaddüdü Meselesi

Hâl Arapçada fiilin yapıldığı anda fâ'ilin veya mef'ûlün durumunu bildiren mansûb ögedir.⁶² Bu ögenin cümlede nasıl kullanılabileceğine dair nahiv âlimleri muhtelif görüşlere sahiptirler. Üzerinde ihtilaf edilen meselelerden birisi de hâlin atıfsız bir şekilde cümlede bulunup bulunamayacağıdır. Hâl konusunu eserinde ele alan İbn Usfûr sâhibu'l-hâlin atıfsız olarak birden fazla hâl alamayacağına hükmetmiştir. Ona göre sadece âmili ism-i tafdîl olunca atıfsız bir şekilde birden fazla hâl alabilir. Örneğin *أَحْسَنُ أَنْتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَحْسَنُ قَائِمًا مِنْكَ يَوْمَ الْخَمِيسِ قَاعِدًا* cümlesinde *أَحْسَنُ* ism-i tafdîli ve *قَائِمًا* ve *قَاعِدًا* kelimelerini hâl olarak nasbetmiştir.⁶³ Çünkü İbn Mâlik'in ifadesine göre İbn Usfûr ism-i tafdîli iki fiil yerinde düşünmüştür.⁶⁴ Ayrıca İbn Mâlik'e göre İbn Usfûr *زَيْدٌ الْيَوْمَ أَفْضَلُ مِنْهُ عَدَا* cümlesindeki görüldüğü gibi ism-i tafdîlin birden fazla zarf alabilirliğini makûsun aleyh kabul etmiş ve *زَيْدٌ رَاكِبًا أَحْسَنُ مِنْهُ مَاشِيًا* şeklinde hâlin sadece ism-i tafdilde taaddüdüne cevaz vermiştir.⁶⁵ Bununla birlikte İbn Usfûr âmili ism-i tafdîl olmasının dışında sâhibu'l-hâlin birden fazla olması durumunda hâlin de birden fazla olacağına hükmetmiştir. Örneğin ona göre *عَمْرُو لَقِيَ عَمْرُو زَيْدًا مُصْعِدًا مُنْهَدِرًا* cümlesinde *مُصْعِدًا* ve *مُنْهَدِرًا* hâldir, sâhibu'l-hâlleri ise sırasıyla *عَمْرُو* ve *زَيْدٌ* kelimeleridir.⁶⁶

İbn Mâlik hâlin taaddüdü konusuna dair bilgiler aktarırken hâl ile haber ve sıfat arasında benzerliğe de değinmiştir. O, aralarındaki anlamsal benzerlik⁶⁷ sebebiyle hâlin cümlede birden fazla gelebileceğine hükmetmiştir. Örneğin İbn Mâlik'e göre *زَيْدٌ رَاكِبٌ مُفَارِقٌ زَيْدًا مُصَاحِبٌ عَمْرًا* ve *زَيْدٌ رَاكِبٌ مُفَارِقٌ عَمْرًا مُصَاحِبٌ عَمْرًا* cümlelerinde tek bir âmîl olmasına rağmen gerek haber gerekse sıfat birden fazla gelebilmektedir. Aralarındaki benzerlik sebebiyle *زَيْدٌ رَاكِبًا مُفَارِقًا عَمْرًا مُصَاحِبًا عَمْرًا* şeklinde hâlin de birden fazla gelebileceğine hükmetmiştir. Bununla birlikte İbn Usfûr'un bu konudaki görüşüne değinmiş ve kendi görüşünün daha isabetli olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre örneğin *يَوْمَ الْخَمِيسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ* cümlesine bakıldığında bir kişinin aynı anda iki farklı günde olması imkânsızdır. Fakat *زَيْدٌ ضَاحِكًا مُسْرِعًا* cümlesinde görüldüğü üzere kişinin aynı anda hem gülüp hem de koşması mümkündür. Bu nedenle İbn Mâlik İbn Usfûr'un bu kıyasının geçerli olmadığını düşünmektedir. Ayrıca İbn Mâlik'e göre *يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَوْمَ الْخَمِيسِ* ifadelerinin karşılığı *زَيْدٌ ضَاحِكًا بَاكِيًا* cümlesidir. Zira bir kimse hem gülüp hem ağlayamaz. Fakat bu cümle bile İbn Mâlik'e göre caizdir. Zira bu cümle Zeyd'in bazen gülerken bazen ise ağlayarak geldiği anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla İbn Mâlik İbn Usfûr'un konuyla ilgili görüşlerinin hatalı olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Şâtibî (ö. 790/1388) İbn Usfûr'un hâli zarflara kıyas etmesini yanlış bularak bu konuda İbn Mâlik'e katılmıştır. Zira ona göre İbn Usfûr iki farklı şeyi kıyasa konu yapmıştır. Şâtibî'ye göre mesele hem âmîl hem de mânâ yönünden ele alınabilir. Anlam yönünden ilk bakışta bir problem görülse de mecazen de olsa hâlin birden fazla atıfsız gelmesinde bir sakınca yoktur.⁶⁹

Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in İbn Usfûr'a nispet ettiği görüşün aslında Ebû Alî el-Fârisî ve birçok nahiv âlimine ait olduğunu kaydetmiştir. İbn Mâlik'in bundan habersiz olmasını ve bu görüşü sadece İbn Usfûr'a nispet etmesini tuhaf karşılamıştır. Ebû Hayyân'a göre Ebû Alî el-Fârisî ve bu görüşte olanlar İbn Usfûr gibi düşünmekle beraber anlamsal bir problem nedeniyle hâlin taaddüdüne cevaz vermemişlerdir. Örneğin *زَيْدٌ مُسْرِعًا بَاكِيًا* cümlesinde onlara göre iki ihtimal söz konusudur. Buna göre *بَاكِيًا* kelimesi *مُسْرِعًا*'nın sıfatı olabilir. Ayrıca *بَاكِيًا* hâl, sâhibu'l-hâli ise *مُسْرِعًا* kelimesindeki gizli zamir olarak düşünülebilir. Ebû Hayyân bu nedenle zikri geçen nahiv âlimlerinin taaddüdü hâle cevaz vermediklerini zikretmiştir.⁷⁰

İbn Mâlik'in İbn Usfûr eleştirisine bakıldığında kıyas kaynaklı bir eleştiri olduğu görülmektedir. Zira İbn Usfûr'un hâli zarflara benzetip kıyasa konu yapması İbn Mâlik tarafından doğru bulunmamış ve haber ve sıfata kıyas edilmesinin daha doğru olduğunu beyan etmiştir.⁷¹

kavâ'id, 3/1406 vd.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ Selsîlî, *Şifâu'l-'alîl fi İzâhi't-Teshîl*, thk. Abdullâh Alî el-Hüseynî (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1986), 1/380.

⁶² Ömer b. İsâ b. İsmâîl el-Hermî, *el-Muħarrer fi'n-naħiv* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2008), 2/837; İbrâhîm İbrâhîm Berekât, *en-Naħvu'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2007), 3/3.

⁶³ İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muħarrib*, 1/155.

⁶⁴ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/349.

⁶⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/349.

⁶⁶ İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muħarrib*, 1/155.

⁶⁷ İbn Mâlik hâlin sâhibu'l-hâlin durumunu açıklamasını haberin mübtedâyı, sıfatın ise mevsûfu açıklamasına benzetmiştir. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/321, 328, 331.

⁶⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/348 vd.

⁶⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtibî, *el-Makâşidü's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulûlâtî'l-kâfiyye*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsî'l-İlmiyye, 2007), 3/482 vd.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/132.

⁷¹ Konu hakkında bk. Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 5/2313 vd.; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/35.

5. نَعَمْ ve بَسْ'den Sonra Gelen Mahsûsun Cümledeki Konumu

Arapçada çoğu nahivcinin fiil kabul ettiği⁷² نَعَمْ ve بَسْ kelimeleriyle oluşan medih ve zem üslubunda mahsûs adı verilen bir isim bulunmaktadır. Örneğin نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ cümlesindeki زَيْد kelimesine nahiv âlimleri mahsûs ismini vermişler ve kelimenin konumu hakkında muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷³

İbn Uşfûr gerek *el-Muḥarrir* adlı eserinde gerekse *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*'de mahsûsun medh ve zem fiillerinden sonra zikredilmesi hâlinde nahiv âlimleri tarafından dillendirilen farklı görüşlere değinmiştir. İbn Uşfûr'a göre نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ cümlesinde mahsûs olan زَيْد kelimesi mübtedâsı mahzûf هُوَ zamirinin haberi olarak takdir edilebilir. Bununla birlikte İbn Uşfûr زَيْد kelimesinin mübtedâ, haberinin ise mahzûf المَمْدُوح şeklinde takdirini de mümkün görmektedir. Ayrıca birçok nahiv âliminin kabul ettiği şekilde زَيْد kelimesinin mübtedâ, fiil ve fâ'ilden oluşan نَعَمْ الرَّجُلُ cümlesinin ise öne geçmiş haber olarak düşünülebileceğini aktarmaktadır.⁷⁴

İbn Mâlik ise mahsûsun medih ve zem fiillerinden sonra gelmesi hâlinde mübtedâ olarak cümlede yer bulması gerektiğini düşünmektedir. Örneğin o, بَسَّ الْقَرَيْنَ عَمْرُو cümlesinde عَمْرُو kelimesinin muahhar mübtedâ, بَسَّ الْقَرَيْنَ cümlesinin ise mukaddem haber olduğunu ifade etmiştir. İbn Mâlik'e göre her ne kadar medih ve zem cümlesinde mübtedâyâ dönen bir zamir bulunmasa da bunun kendi görüşüne aykırı olmadığını zira fâ'ilin mana olarak bizatihi mübtedânın kendisi olduğunu zikretmiştir. Çünkü o, كَلَامِي اللّٰهُ رَبَّنَا gibi cümlelerde de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade ederek görüşünü farklı kullanımlarla desteklemeye çalışmıştır. İbn Mâlik Sîbeveyhi'nin mahsûsun mübtedâsı hazfedilmiş haber olabileceğine dair görüşünü inceledikten sonra İbn Uşfûr'un ifade ettiği gibi mahsûsun mübtedâ, haberinin ise mahzûf olabileceğine dair görüşü kabul edilebilir görmemiştir. Zira ona göre haberin hazfî bir gerekçeye bağlı olmalıdır. Başka bir ifadeyle haberin hazfedilmesini gerekli kılan bir durum olmalıdır. İbn Mâlik bu duruma haberi hazfedilmiş لَوْلَا'yı örnek vermektedir.⁷⁵ Ona göre Arapçada yerine bir karine olmadan hazfedilmiş bir haber bulunmamaktadır. Bu nedenle İbn Uşfûr'un mahsûsun mahzûf haber olabileceğine dair yorumuna itirazda bulunmuştur.⁷⁶

İbn Hişâm da haberin hazfîni gerekli kılacak bir durumun olmayışı sebebiyle İbn Uşfûr'a karşı çıkıldığını kaydetmiştir.⁷⁷ Ebû Hayyân da bu konuda İbn Mâlik'e katılmaktadır.⁷⁸ Şâtıbî'ye göre medih ve zem üslubunda dilbilgisel olarak haber olabilecek bir kelime varsa haberin mahzûf olduğunu söylemeye ihtiyaç yoktur.⁷⁹

Nâziru'l-Ceyş, İbn Mâlik'in eleştirilerini sunduktan sonra farklı bir açıdan da İbn Uşfûr'un görüşünün hatalı olduğuna temas etmiştir. Ona göre نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ ifadesini kullanan mütekelim dinleyenin övülenin kim olduğuna dair bilgisine vakıf olduğunu düşündüğünde زَيْد kelimesini mübtedâ, fakat dinleyenin bilgisi olmadığını düşündüğünde ise ona bilmediğini göstermek için زَيْد kelimesini haber yapar. Yani haberin bu durumda bilinmiyor olması gerekir. İbn Uşfûr'un ifade ettiği gibi المَمْدُوح kelimesinin haber olarak takdir edilmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü نَعَمْ الرَّجُلُ ifadesinde övülme olayı zaten bellidir. Dolayısıyla söz konusu kelimenin konumuyla ilgili üçüncü bir durum Nâzirü'l-Ceyş'e göre olamaz.⁸⁰

6. حَبْدَا Kelimesinin Türü

Nahiv âlimlerinin arasında نَعَمْ ve بَسْ'den sonra ele aldıkları حَبْدَا'nın kelime çeşitlerinden hangisine dahil olduğu hususunda muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. حَبْدَا'nın fiil olduğunu iddia edenlerin yanı sıra onun fiil ve fâ'ilden oluştuğunu fakat terkip

⁷² Bu konuda farklı görüşler vardır. bk. Berekât, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 4/136 vd.

⁷³ Berekât, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 4/159 vd.

⁷⁴ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Muḥarrir*, 1/69; İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/70.

⁷⁵ لَوْلَا'nın haberinin hazfedilmesinin sebebi kesin biliniyor olduğundandır. Şartın cevabında net bir şekilde bu durum anlaşılmaktadır. bk. Fârîzî, *Şerḥu'l-İmâm el-Fârîzî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, 1/364; Bedruddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerḥu İbnü'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 87.

⁷⁶ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/17. İbn Mâlik'in İbn Uşfûr'a yönelik itirazını daha net anlayabilme adına أَقَانِمُ زَيْدٌ cümlesi örnek verilebilir. Bu cümlede أَقَانِمُ, haberi hazfedilmiş mübtedâ olarak i'râb alabilmektedir. Çünkü زَيْد kelimesi ism-i fâ'ilin ma'mûlûdûr yani fâ'ilidir ve مَسَدَ الْخَبَرِ olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla haberin hazfedilmesinin sebebi bu cümlede bulunmaktadır. Fakat İbn Uşfûr'un zikrettiği cümlede مَسَدَ الْخَبَرِ yoktur. Bu sebeple bu konuda kendisine itiraz edilmştir.

⁷⁷ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018), 691.

⁷⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/137 vd.; Hüseyin el-Hâdî Muhammed Şerîf, "Mesâilü nahviyye hâlefe fihâ Ebû Hayyân İbn Uşfûr fî Kitâbilî et-Tezyîl ve't-tekmîl", *Mecelletü Külliyyeti-Âdâb* 10 (Aralık 2017), 43 vd.

⁷⁹ Şâtıbî, *el-Makâşidü's-şâfiyye*, 4/538.

⁸⁰ Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 5/2577 vd.

hâlinde isim olduğunu zikredenler bulunmaktadır. Bazı nahivciler söz konusu ifadenin sadece fiil ve fâ'ilden oluştuğunu, bazıları ise *حَبَّ*'nin fiil, *دَا*'nın ise zait olduğunu beyan etmişlerdir.⁸¹

İbn Usfûr zikri geçen her iki eserinde de konuyu incelemiştir. O, öncelikle *حَبَّ*'nin fiil ve fâ'ilden oluştuğunu düşünenlerden bahsetmiş, onların *نَعْمَ* ve *بَيْسَ*'de olduğu gibi *حَبَّ* cümlesinde mahsûsun (*زَيْدٌ*) cümledeki konumunu tespiti yöneldiklerine değinmiştir. Akabinde *حَبَّ*'yi birleşik bir yapı kabul edenlerin iki kısma ayrıldığını; bazılarının onu fiil bazılarının ise isim olarak ele aldıklarını zikretmiştir. Zikri geçen ifadenin fiil olduğunu söyleyenler İbn Usfûr'a göre fiillerin önce vazedilmesini ve fiilin isimden daha fazla harf sayısına sahip olmasını bu konuda hüccet saymışlardır. *حَبَّ*'nin isim olması gerektiğini iddia edenler ise İbn Usfûr'a göre isimlerin fiillere göre asıl oluşunu dile getirmişlerdir. Onlara göre asıl ve fer'in birleşmesi hâlinde terkinin isim olması gerekmektedir. Ayrıca onlar *رَامَ هَرْمُزٌ، بَعْلَبَكٌ* gibi mürekkep hâlde birçok ismin bulunmasına rağmen fiillerde böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemişlerdir. İbn Usfûr'un da tercih ettiği bu birleşik yapının isim olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler Arapların *يَا* nidâ harfini herhangi bir sakınca duymadan *حَبَّ*'da kullandıklarını belirtmişlerdir. Böylece onlara göre *يَا* nidâ harfi fiillerde kullanılmakla beraber Araplar tarafından hoş karşılanmamış fakat *حَبَّ*'da böyle bir çekince olmamıştır. İbn Usfûr

يَا حَبَّ جَبَلُ الرِّيَّانِ مِنْ جَبَلٍ وَحَبَّ سَاكِنُ الرِّيَّانِ مَنْ كَانَا

"Reyyân dağı⁸² ne güzel bir dağ, orada ikamet edenler de ne güzel insanlar."⁸³

beytini bu konuda delil olarak sunmuş ve Arapların bu kullanıma sıcak baktıklarını belirtmiştir. İbn Usfûr'a göre bu durum onun isim olarak görüldüğünün delilidir.⁸⁴ Öte yandan ona göre

أَلَا يَا اسْقِيَانِي قَبْلَ غَارَةِ سِنْجَالٍ وَقَبْلَ مَنَآيَا قَدْ حَضَرْنَ وَأَجَالَ

"Arkadaşlar! Sincâl'a⁸⁵ felaket gelmeden, muhtemel canlar gitmeden önce bana içecek verin."⁸⁶

beytindeki gibi *يَا*'nın fiille kullanımı Araplar tarafından pek tercih edilmemiştir.⁸⁷

İbn Mâlik eserinde *حَبَّ* konusunu işlerken Müberred (ö. 286/900) ve İbn Serrâc'ın (ö. 316/929) söz konusu kelimeyi isim olarak ele aldıklarına değinmiş ve varılan bu hükmün yanlış olduğunu ispata yönelmiştir. İbn Usfûr'un da aynı fikirde olduğunu beyan eden İbn Mâlik onun *يَا* nidâ harfi üzerinden *حَبَّ*'nin isim olması gerektiğine dair ifadelerini eleştirmiştir.⁸⁸ *حَبَّ* ifadesinin fiil ve fâ'ilden oluştuğu yönünde fikir beyan eden İbn Mâlik, İbn Usfûr'un iddiasının tutarlı olmadığına vurgu yapmıştır. Ona göre İbn Usfûr'un söylediğinin aksine *يَا*'nın diğer fiillerle kullanılması *حَبَّ* ile kullanımından daha fazladır. İbn Mâlik ayrıca Kisâî'nin (ö. 189/805) *يَا اسْجُدُوا* *أَلَا* *يَا اسْجُدُوا* şeklindeki kıraatında⁸⁹ nidâ harfi fiille kullanıldığını söyleyerek konuyu farklı bir boyuta taşımıştır. Çünkü ulemanın bu âyeti⁹⁰ *يَا هَوَلَاءِ اسْجُدُوا* şeklinde takdir ettiklerini, aynı şekilde *حَبَّ* *يَا*'nın *يَا قَوْمُ حَبَّ* şeklinde takdir edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan İbn Mâlik münâdânın hazfedilip *يَا*'nın tek başında kaldığına yönelik nahiv âlimlerinin icmâ'ını da burada zikretmeye değer bulmuştur.⁹¹ Dolayısıyla İbn Mâlik'e göre İbn Usfûr'un *يَا* nidâ harfi sebebiyle *حَبَّ*'nin isim olması gerektiğine dair açıklamaları var olan Arap kullanımına uymamaktadır.

Ebu Hayyân bu konuda İbn Usfûr'un görüşüne katılmamakla beraber⁹² *حَبَّ* üzerinde terettüp eden tartışmaların Sîbeveyhi'nin sözlerinden⁹³ kaynaklandığına vurgu yapmıştır. Ona göre Sîbeveyhi'nin *وَهُوَ اسْمٌ مَرْفُوعٌ* ifadesini bazı nahiv âlimleri *حَبَّ* kelimesine

⁸¹ Şâtîbî, *el-Makâşidü'l-Şâfiye*, 4/552; Berekât, *en-Nahvu'l-'Arabi*, 4/172.

⁸² Âmir b. Sa'sa'a oğullarının yaşadığı dağlık arazi. bk. İbn Atiyye b. et-Temîmî Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*, thk. Numân Muhammed Emîn Tâhâ (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/165.

⁸³ Basîr bahrindeki bu beyit için bk. Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*, 1/165.

⁸⁴ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/75 vd.; Ebû Hayyân, *el-Mevfûr*, 163.

⁸⁵ Azerbaycan'da bir yer ismi. bk. Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Makâşidu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî (Kahire: Dârus-Selâm, 2010), 3/1474.

⁸⁶ Tavîl bahrindeki bu beytin rivayeti biraz farklıdır. bk. Ebû Sâid ez-Zübeyânî Şemmâh, *Dîvânü Şemmâh b. Dîrâr*, Thk. Salahuddîn el-Hadî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 456.

⁸⁷ İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mukarrib*, 1/70.

⁸⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/24; Murâdî de aynı ifadelerle İbn Mâlik'in görüşünü aktarmıştır. Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Muhammed Abdünnabî Muhammed (Mansûre: Mektebetü'l-İmân, 2006), 637.

⁸⁹ Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccetü li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 7/3/48.

⁹⁰ en-Neml 27/25.

⁹¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/24 vd.

⁹² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/158.

⁹³ Sîbeveyhi'nin ifadeleri için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/180.

bazıları ise إِشَارَة ismine hamletmişlerdir.⁹⁴

Nâzirü'l-Ceyş, Ebû Hayyân'a katılmakla beraber söz konusu terkipte geçen işaret isminin حَبَّاءُ الزَّيْدَانِ، حَبَّاءُ الزَّيْدُونِ، حَبَّاءُ الْهِنْدَاتِ gibi müşârun ileyhin farklı olmasına rağmen değişmemesini ve حَبَّ ile دَا (حَبَّ الْيَوْمِ gibi) arasında herhangi bir kelimenin girememesini İbn Uşfûr'un bu konudaki görüşünün temelini oluşturduğunu düşünmektedir.⁹⁵ Nâzirü'l-Ceyş'e katılmakla beraber İbn Uşfûr'un görüşünde en önemli etken zikri geçen terkinin لَ nidâ harfiyle kullanılmasıdır. Zira kendisi يَا قَوْمُ حَبَّاءُ şeklinde takdirin yapılabileceği ve لَ'ın tenbih edatı olarak ele alınabileceği görüşüne cevap olarak حَبَّاءُ'nun لَ ile kullanımına vurgu yapmıştır. Yani ona göre bu durum görüşünde en etkili argümandır.⁹⁶

İbn Mâlik *Şerḥu't-Teshîl*'de İbn Uşfûr'un *el-Muḥarrib* adlı eserindeki görüşleri esas aldığı buna mukabil *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî* adlı eserindeki ifadelerine yönelik bir yorumda bulunmadığı söylenebilir. Çünkü İbn Uşfûr konuya dair asıl görüşü *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî* de temellendirmiştir. Fakat İbn Mâlik kendisini sadece nidâ harfi üzerinden yaptığı çıkarım sebebiyle eleştirmiştir.

7. Babından Gelen Fiillerden Taaccüp Sigasının Yapılabilirliği Meselesi

Arap dilinde taaccüp üsluplarından birisi مَا أَفْعَلَهُ kalıbıdır. Nahiv âlimleri arasında hangi bablarından bu kalıpta taaccüp yapılacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle أَفْعَلْ babından gelen fiillerden taaccübü meselesi nahiv eserlerinde önemli bir yer işgal etmiştir.⁹⁷

İbn Uşfûr *el-Muḥarrib* adlı eserinde şâz bazı kullanımlar haricinde أَفْعَلْ vezni dışında mezîd bablardan مَا أَفْعَلَهُ vezninde taaccüp yapılamayacağını beyan etmiştir. İf'âl babından gelen fiilleri iki kısma ayıran İbn Uşfûr görüşünü bu temel üzere binâ etmiştir. Ona göre if'âl babının hemzesi nakil ifade ediyorsa başka bir ifadeyle fiil müteaddî ise ondan taaccüp sigası yapılamaz. O, sadece مَا أُعْطَاهُ gibi şâz kullanımların olabileceğini fakat bunların kıyasa konu yapılamayacağını zikretmiştir. Buna karşılık o, مَا أَخْطَاهُ gibi geçişsiz fiillerden taaccüp yapmada herhangi bir sakınca görmemiştir.⁹⁸

İbn Uşfûr *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî* adlı eserinde ise bu konuda üç farklı görüşe temas etmiştir. İbn Uşfûr'a göre أَفْعَلْ babından gelen fiillerden taaccüp yapılmasına cevaz vermeyen nahiv âlimleri onu diğer mezîd bablara kıyas etmişler, cevaz verenler ise taaccüp fiilindeki hemzeyi if'âl babındaki hemzenin yerine geçtiğini zikretmişlerdir. İf'âl babını ikiye ayıranların ise bu babtan gelen müteaddî fiillerin hemzesindeki ziyadelik (lâzımı müteaddî, müteaddî fiili ise çift müteaddî yapması) sebebiyle taaccüp sigasında kullanılmalarına cevaz vermemişler. Fakat if'âl babından gelen lâzım bir fiilse ortada ziyade bir anlam olmadığı için taaccüp yapılabileceğine hükmetmişlerdir.⁹⁹

İbn Uşfûr'un yukarıda vermiş olduğu bilgilerden hareketle kendisine nispet edilen üçüncü görüşün başkalarına da ait olduğu söylenebilir. Hatta bu eserde konuyla ilgili görüşleri verdikten ve ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُهُمْ إِلَّا فِيمَا شَدَّ مِنْ ذَلِكَ وَمَا أُعْطَاهُ لِلدَّرَاهِمِ، مَا آتَاهُ لِلْمَعْرُوفِ، مَا أَصَوَّبَهُ، مَا أَخْطَاهُ، مَا أَتْنَنَهُ، مَا أَضَيَعَهُ kullandıktan sonra مَا أُعْطَاهُ لِلدَّرَاهِمِ، مَا آتَاهُ لِلْمَعْرُوفِ، مَا أَصَوَّبَهُ، مَا أَخْطَاهُ، مَا أَتْنَنَهُ، مَا أَضَيَعَهُ şeklindeki konuya dair örnekleri şâz olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁰ Halbuki diğer eserinde zikri geçen örneklerin bir kısmını lâzım fiile bir kısmını ise müteaddî fiile örnek vermiştir.¹⁰¹ İbn Uşfûr'un bu ifadelerinden أَفْعَلْ babındaki fiillerden taaccüp yapılamayacağına hükmettiğine yorumlanabilir. Fakat konuyu eserlerinde ele alan nahiv âlimleri İbn Uşfûr'un أَفْعَلْ babından gelen şâz haricinde müteaddî fiillerden taaccüp yapılamayacağı şeklinde anlamışlardır. Örneğin İbn Uşfûr'un *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî* adlı eseri üzerine Ebû Hayyân'ın *el-Mevfûr min Şerhi İbn 'Uşfûr* isimli muhtasar çalışmasında bu müşahade edilmektedir.¹⁰²

Meseleyi *Şerḥu't-Teshîl*'de ele alan İbn Mâlik, İbn Uşfûr'un مَا أَغْفَى زَيْدًا örneğinde görüldüğü gibi أَفْعَلْ babından gelen lâzım fiillerin taaccübüne cevaz verdiğini kaydetmiştir. Buna mukabil مَا أُعْطَاهُ gibi kullanımların ise kıyasa konu yapılamayacağını zira müteaddî fiillerin söz konusu taaccüp sigasında kullanılamayacağına dair iddiasını nakletmiştir. İbn Uşfûr'un herhangi bir delile dayanmadan hüküm verdiğini söyleyen İbn Mâlik Sîbeveyhi'nin böyle bir ayrıma gitmediğine de vurgu yapmıştır. Ayrıca o, if'âl

⁹⁴ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/161.

⁹⁵ Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 5/2597 vd.

⁹⁶ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/77.

⁹⁷ bk. Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tevdîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 2/894.

⁹⁸ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Muḥarrib*, 1/73.

⁹⁹ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/42.

¹⁰⁰ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/42.

¹⁰¹ İbn Uşfûr el-İşbîlî, *el-Muḥarrib*, 1/73.

¹⁰² Ebû Hayyân, *el-Mevfûr*, 165.

babıyla sülâsî fiillerin muzâri, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i fâ'illerinin lafzen benzerliğine ve sülâsî fiil ile if'âl babı arasındaki anlamsal yakınlığa değinerek görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰³

Şatıbî konuyla ilgili İbn Usfûr'un *el-Muḳarrib* adlı eserindeki görüşünü esas almıştır. Onun dışında hiçbir nahiv âliminin bu düşüncede olmadığını belirterek bunu icmâ'a muhalif bir fikir telakki etmiştir. Ayrıca Şatıbî'ye göre if'âl babıyla sülâsî fiiller arasında iltibasa yol açan dikkate değer bazı farklar bulunmaktadır. Bu farkları görmezden gelip sadece müteaddî ve lâzım farkına vurgu yapması sebebiyle İbn Usfûr görüşünde hatalıdır.¹⁰⁴

Her ne kadar Şatıbî İbn Usfûr'un görüşünde tek kaldığını ifade edip icmâ'a aykırı olduğunu ifade etse de İbn Usfûr'un ifadelerinden başka nahivcilerin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

Nâzirü'l-Ceyş *أَفْعَلَ* babından Arap dilinde çok sayıda fiilin taaccübünün yapıldığını bu sebeple semâ'nın belirleyici olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

İbn Usfûr'un görüşünü Sîbeveyhi'ye dayandığına dair rivayetler de bulunmaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca Ebû Hayyân da Sîbeveyhi'nin konu hakkındaki sözlerinin¹⁰⁸ raviler tarafından yanlış kaleme alındığına dair bazı iddialardan bahsetmiştir. İddiaya göre Sîbeveyhi hangi bablardan taaccüp yapılacağını izah ederken kullandığı ikinci taaccüp sigası *أَفْعَلَ* ifadesinin bazı raviler tarafından *أَفْعَلْ* şeklinde yazılmış ve bu sebeple if'âl babından taaccüp yapılabilir sonucuna varılmıştır. Fakat Ebû Hayyân Sîbeveyhi'nin konuya dair *أَعطى* fiilini örnek vermesi sebebiyle metinde geçen kelimenin *أَفْعَلَ* olarak okunması gerektiğini belirterek bu iddianın doğru olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁹ Ebû Hayyân ayrıca bu konuda semâ'nın belirleyici oluşuna vurgu yapmıştır.¹¹⁰

Yukarıda cemi müennes sâlim'in i'râbı ve *أَفْعَلَ* babından gelen fiillerin taaccübü meselelerinde İbn Usfûr'un farklı görüşlerinin olduğu görülmektedir. Fakat Nâzirü'l-Ceyş dışında ne İbn Mâlik ne de eserlerinde bu tartışmaları inceleyen nahiv âlimleri bu hususa değinmişlerdir. İbn Usfûr yukarıda zikredilen eserlerinden hangisini daha sonra kaleme aldığına dair kaynaklarda bir ifade bulunmasa¹¹¹ da *el-Muḳarrib* adlı eserini diğer çalışmasından daha sonra kaleme aldığı söylenebilir. Zira *أَفْعَلَ* babından gelen fiillerin taaccüp yapılamayacağı şeklinde zikrettiği *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'deki görüşünün¹¹² *el-Muḳarrib*'te tashih edilerek müteaddî fiillerden kaydı konulması¹¹³ bunu düşündürmektedir. Ayrıca Murâdî'nin (ö. 749/1348) eserinde zikrettiği İbn Usfûr' dair bazı bilgiler bu düşüncüyü destekler mahiyettedir. Çünkü Murâdî, İbn Usfûr'un son teliflerinde *بَسَّ* ve *نَعَم* kelimeleri üzerinde onların fiil olduğu hususunda gerek Basralılar gerekse Kûfeliler arasında herhangi bir görüş farklılığının olmadığına dair bir bilgiyi paylaştığını nakletmiştir.¹¹⁴ İhtilâfın kendisinden sonra gelen fâ'iliyle beraber değerlendirildiğinde ortaya çıktığını zikretmiştir. Bu bilgiler ışığında *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'ye bakıldığında söz konusu kelimelerin fiil veya isim olduğu konusunda ihtilâfın varlığından bahsedilmiştir.¹¹⁵ Fakat *el-Muḳarrib*'te ise Basra veya Kûfe ayrımına gidilmeden bunların fiil olduğu zikredilmiştir.¹¹⁶ Her ne kadar Murâdî eser ismi vermediyse de bunun *el-Muḳarrib* olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl*'ini İbn Usfûr'un *el-Muḳarrib*'inden sonra kaleme aldığı kesindir. Fakat *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* isimli eserden haberdar olmasına rağmen¹¹⁷ İbn Mâlik buradaki görüşlerini *Şerhu Teshîl*'de esas almamıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu eserin daha önce yazıldığını bildiğinden dolayı son eserini dikkate aldığı söylenebilir. Ayrıca farklı bir ihtimal daha düşünülebilir. O da İbn Usfûr *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'yi *el-Muḳarrib* ve İbn Mâlik'in *Şerhu't-Teshîl*'inden önce kaleme aldığıdır. Bu durumda zaten İbn Mâlik *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'yi değerlendirme imkânı bulamayacaktır. Diğer taraftan farklı bir ihtimal daha gündeme gelmektedir.

¹⁰³ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/48.

¹⁰⁴ Şatıbî'nin değindiği farklar için bk. Şatıbî, *el-Maḳâşidü's-şâfiye*, 4/471 vd.

¹⁰⁵ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/42.

¹⁰⁶ Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 5/2649; Konuya dair bk. Üşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, 2/269; Şatıbî, *el-Maḳâşidü's-şâfiye*, 4/466; Ezherî, *Şerhu't-Taşrîh 'ale't-Tavdîh*, 2/68.

¹⁰⁷ Murâdî, *Tevdîhu'l-maḳâşid*, 2/894.

¹⁰⁸ Sîbeveyhi'nin ifadeleri için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/73.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/240.

¹¹⁰ Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab*, 4/2078.

¹¹¹ Muhakkiklerin verdiği bilgilere göre gerek ferâğ kayıtlarından hangi eserin daha önce kaleme alındığı belli değildir. bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, thk. Sâhib Ebû Cenâh (Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1980), 1/72 vd.; İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muḳarrib*, 1/24 vd.

¹¹² İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/42.

¹¹³ İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muḳarrib*, 1/73.

¹¹⁴ Murâdî, *Tevdîhu'l-maḳâşid*, 2/906.

¹¹⁵ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1998, 2/61.

¹¹⁶ İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muḳarrib*, 1/65.

¹¹⁷ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, 1/404.

Şöyle ki: İbn Mâlik *Şerḥu Kâfiyeti's-Şaḫiye* isimli eserinde *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*'den de haberdardır. İbn Mâlik'in *Şerḥu't-Teshîl*'i *Şerḥu Kâfiyeti's-Şaḫiye*'den önce kaleme aldığına dair iddialar¹¹⁸ doğru ise muhtemelen İbn Mâlik *Şerḥu't-Teshîl* eserini kaleme aldıktan sonra *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî*'den haberdar olmuştur. Dolayısıyla bu eserdeki görüşlerine temas etmemiştir.

Farklı ihtimaller dikkate alınsa da sonuçta gerek İbn Mâlik gerekse diğer nahiv âlimleri bu hususa değinmemişlerdir.

Sonuç

İbn Mâlik sadece kendisinden önce yaşayan nahiv âlimlerinin görüşlerini değerlendirmemiş aynı zamanda çağdaşı olan bazı nahiv âlimlerinin eserlerine ulaşp onları analiz etme imkânına sahip olmuştur. Özellikle *Şerḥu't-Teshîl* isimli eseri incelendiğinde İbn Mâlik'in önemli bir nahiv âlimi olmasının yanı sıra iyi de bir münekkit olduğu ortaya çıkmaktadır. O eserinde gerek mütekaddim gerekse müteahhir birçok nahiv âlimini eleştirmekten geri durmamıştır. Onun eleştirdiği nahivcilerden birisi de İbn Uşfûr'dur.

İbn Uşfûr'un eleştiriye konu olan görüşlerine bakıldığında onun semâ' ve kıyası kullanmakla beraber bazı meselelerde sonuca odaklı bir takım aklî çıkarımlar yaptığı müşahade edilmektedir. Nahvî mesellerde var olan bazı kullanımların şâz olduğunu ifade eden İbn Uşfûr'un genel olarak ele aldığı konuyla alakalı muhtelif görüşleri analiz ederek aralarında tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî* isimli eserinde onun bu tutumu daha nettir.

İbn Mâlik genel olarak Arap kullanımını ve semâ' delilini dikkate almama, yanlış kıyas yapma, genel nahvî kuralları görmezden gelme ve delilsiz hüküm verme gibi birtakım gerekçelerle çağdaşı İbn Uşfûr'u eleştirmiştir. İbn Uşfûr'un delil olarak ileri sürdüğü bazı şiir beyitlerinin genel gramer kaidelerine aykırı olduğu gerekçesiyle istişhâda konu olamayacağı İbn Mâlik tarafından dile getirilmiştir. Bununla beraber İbn Uşfûr nahivcilerin icmâ'ına aykırı hüküm vermekle de itham edilmiştir.

İbn Mâlik'in İbn Uşfûr'a yönelik eleştirilerinin eserlerinde ele alan nahiv âlimlerinin çoğunluğu İbn Mâlik'in eleştirilerinden haklı olduğunu dile getirmişlerdir. Yapılan araştırmada müteahhir nahiv âlimlerinden İbn Abdünnûr'un ise tesniye ve cemi müzekker sâlimin irabı konusunda İbn Uşfûr'a tabi olduğu ortaya çıkmıştır.

İbn Mâlik'in İbn Uşfûr eleştirilerini en detaylı şekilde inceleyen Ebû Hayyân olduğu söylenebilir. Ebû Hayyân özellikle *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi kitâbi't-Teshîl* adındaki eserinde hemen hemen İbn Uşfûr'a yönelik bütün eleştirileri ele almış ve değerlendirmiştir. Diğer nahiv âlimlerinden farklı olarak o, İbn Mâlik'in bazı açıklamalarına itiraz etmiştir. Hatta bazı konularla ilgili bilgi eksikliği nedeniyle kendisini tenkit etmiştir. Fakat Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik değerlendirmeleri de ayrı bir eleştiri konusu olmuştur. Çünkü İbn Mâlik şârihlerinden Delâî, Ebû Hayyân'ın bazı eleştirilerinde haksız olduğuna vurgu yapmıştır. Hatta bazı hususlarda gerçeği çarpıtmakla ve gizlemekle kendisini itham etmiştir.

Yapılan araştırmada İbn Uşfûr'un iki meselede birbirine zıt görüş beyan ettiğine ulaşılmıştır. Nâzirü'l-Ceyş'in bir meselede bunlardan birine işaret etmesinin haricinde İbn Mâlik ve zikri geçen diğer nahiv âlimleri bu konuda herhangi bir açıklama yapmamışlardır. İbn Mâlik eserini kaleme aldığı zaman diliminde çağdaşı olması hasebiyle İbn Uşfûr'un diğer görüşüne vakıf olmamış olabilir, fakat kendisinden sonra şârihlerin bu hususu göz ardı etmeleri üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

¹¹⁸ İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-Şaḫiye*, 1/50; Bezci makalesinde *Teshîlu'l-fevâid*'in İbn Mâlik'in görüşlerinin son şeklinin verildiği eser olarak niteler. Fakat bu konuda herhangi bir kaynak vermez. bk. Bezci, "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstişhâd", 201.

Kaynakça | References

- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *el-Minhâc fî şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*. thk. Hâvî Abdullâh Nâcî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü A'sâ el-Kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Makâşidu'n-naḥviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfîk es-Sûdânî. 4 cilt. Kahire: Dârus'-Selâm, 2010.
- Berekât, İbrâhîm İbrâhîm. *en-Naḥvu'l-'Arabî*. 5 Cilt. Mısır: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2007.
- Bezci, Ramazan. "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstişhâdî". *Kilitbahir* 15 (Eylül 2019), 190-227. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445505>
- Cerîr, İbn Atiyye b. et-Temîmî. *Dîvânü Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*. thk. Numân Muhammed Emîn Tâhâ. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Delâî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Murâbit. *Netâici't-taḥşîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Mustafâ Sâvî el-Arabî. 4 Cilt. Bingazi: Metâbiu's-Sevre li't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Mevfûr min Şerhi İbn 'Uşfûr*. thk. Ahmed Muhammed el-Cündî ve Abdûlmelik Ahmed Şetyevî. b.y.: y.y., 2017.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed. *el-İnşâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- Erdim, Enes. "İbn Uşfûr ve Arap Diline Katkıları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2014), 105-123.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Taşriḥ 'ale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.
- Fârîzî, Şemsüddîn Muhammed. *Şerhu'l-İmâm el-Fârîzî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018.
- Hermî, Ömer b. İsmâîl. *el-Muḥarrer fi'n-naḥv*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- İbn Abdünnûr, Ahmed el-Mâlekî. *Raṣfû'l-mebânî fî şerhi ḥurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed Harrâd. Dimaşk: Dâru'l-Kâlem, 2002.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullâh. *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî. *Muḥtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evḍaḥu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdulganî ed-Dakr. Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî', 1984.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Taḥlîşü's-şevâhid ve telḥîşü'l-fevâ'id*. thk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şîr ve's-şu'arâ'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Uşfûr el-İşbîlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min. *el-Muḥarrib*. thk. Ahmed Abdüsettar el-Civârî, Abdullâh el-Cebûrî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1972.
- İbn Uşfûr el-İşbîlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. thk. Sâhib Ebû Cenâh. 2 Cilt. Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1980.
- İbn Uşfûr el-İşbîlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

- İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedrüddîn. *Ta'liḳu'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Muhammed b. Abdurrahmân el-Mufeddâ. 8 Cilt. Riyad: Metâbi el-Humeydî, 1983.
- İbnü'n-Nâzım, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerḥu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Mekkî, Abdulkâdir b. Ebî'l-Kâsım el-. *Hidâyetü's-Sebîl ilâ beyâni mesâilî't-Teshîl*. thk. Osmân Mahmûd es-Sînî. Riyâd: Kasru's-Sebîl, 2015.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Şerḥu't-Teshîl*. thk. Muhammed Abdünnebî Muhammed. Mansûre: Mektebetü'l-İmân, 2006.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdîḥu'l-maḳâşid ve'l-mesâlik bi şerḥi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 2008.
- Müberraed, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳteḍab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013.
- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerḥi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Sâidî, Sâmiyye binti Sâlih b. Ğanîm. *Edilletü'l-iḥticâcî'l-ʿakliyye 'inde İbn Mâlik fî Şerḥi't-Teshîl*. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Selâme b. Cendel, Ebû Mâlik et-Temîmî. *Dîvânü Selâme b. Cendel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1993.
- Selsîlî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ. *Şifâu'l-ʿalîl fî İzzâhi't-Teshîl*. thk. Abdullâh Alî el-Hüseynî. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1986.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'ü'l-hevâmi' fî şerḥi Cem'î'l-cevâmi*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Maḳâşidü's-şâfiye fî şerḥi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Şemmâh, Ebû Sâid ez-Zübyânî. *Dîvânü Şemmâh b. Dîrâr*. thk. Salahuddîn el-Hadî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Şerîf, Hüseyin el-Hadî Muhammed. "Mesâilü naḥviyye ḥâlefe fihâ Ebû Ḥayyân İbn Usfûr fî Kitâbihî et-Tezyîl ve't-tekmîl". *Mecelletü Külliyyeti-Âdâb* 10 (Aralık 2017), 27-54. <https://doi.org/10.36602/faj.2017.n10.02>
- Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerḥu şevâhidi's-şi'riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-naḥviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesindeki Kıraat Yazmalarına Dair Bir Değerlendirme

Mustafa CAN |  <https://orcid.org/0009-0007-0769-4008>

Arş.Gör. | Yazar | mustcan16@gmail.com

Afyon Kocatepe Üniversitesi |  <https://ror.org/03a1crh56>

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat | Afyonkarahisar, Türkiye

Öz

İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde bulunan kütüphanelerde kıraat ilmine dair eserlere rastlamak mümkündür. Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük medeniyetlerden tevaris eden ilim geleneği sayesinde ülkemizdeki yazma eser kütüphaneleri de bu mirasa ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle İstanbul kütüphaneleri sayıca zengin içeriğiyle yerli ve yabancı araştırmacılar nezdinde öne çıkmaktadır. Ne var ki bu durum zaman zaman Anadolu kütüphanelerinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarda tespit edilen önemli yazma eser nüshalarının Anadolu'daki yazma eser kütüphanelerinde bulunması bu durumu desteklemektedir. Zira Bursa ve Konya gibi başkentlik payesine sahip şehirlerin yanı sıra Tire, Tavşanlı gibi ilçelerde bulunan yazma eser kütüphaneleri pek çok nadir ve ünik nüshayı bünyesinde barındırmaktadır. Söz konusu şehirler içinde Bursa, Osmanlı kıraat geleneğinde önemli rol oynayan İbnü'l-Cezerî gibi bir değerın sadece Osmanlı topraklarında değil bütün İslam coğrafyasında yeni bir çağır açan eserlerini kaleme aldığı şehir olarak öne çıkmaktadır. Bursa ve civarında bulunan medrese ve dâru'l-kurâ gibi müesseselerde asırlar boyunca kıraat ilmi öğretimi hep devam etmiştir. Bu çalışma, bahsi geçen kurumlardaki kitapların bir araya getirildiği Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 95 kıraat ve alt disiplinlerine ait yazma eseri, nüshalarının özellikleri ve muhtevaları yönüyle inceleyip, kıraat ilmi araştırmacılarına tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla kütüphanedeki kıraat yazmalarının tespiti için kütüphane katalogu detaylı bir şekilde taranmış, eserlerin mükerrer nüshaları da dâhil olmak üzere incelenerek istinsah tarihi en eski olan nüshalar belirlenmiştir. Tanıtımı yapılacak tüm eserler katalog bilgileriyle karşılaştırılmış, hata varsa gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Nüshaların tespit çalışmasının ardından kıraat ilmiyle ilgili yazma eserler iki bölüm halinde incelenmiştir. Eserler önce konularına göre tasnif edilerek dil, edebi tür, metin, şerh, muhtasar vb. olmaları yönüyle tablo halinde gösterilmiştir. Her bir konunun akabinde değerlendirme yapılmıştır. Ardından eserler, müelliflerinin vefat tarihlerine göre sıralanıp içerik ve nüsha özellikleri itibarıyla tanıtılmıştır. Çalışmada kütüphane katalog bilgileriyle yetinilmemiş, dibace, mukaddime ve ferağ kaydı gibi bölümler okunarak, bilhassa metin içinde eser ve müellif adı tespit edilmeye çalışılmıştır. Metninde eser ve müellif adı geçmeyen eserler, varsa matbu nüshalarıyla ya da Türkiye kütüphanelerindeki diğer yazma nüshalarıyla karşılaştırılarak eserin aidiyeti teyit edilmiştir. İncelenen eserlerin konu ve içerik bilgisi hakkında çalışma yapıp yapılmadığı araştırılmış, çalışma varsa dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca kütüphanede bulunan ünik ya da müellif hattı nüshaların tahkik edilmiş olanlarının matbuları incelenerek İnebey nüshasının görülüp görülmediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde eserler, müellifleri, telif dönemleri ve istinsah süreçleri dikkate alınarak; muhteva ve metodoloji bakımından derinlemesine ele alınmıştır. Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde araştırmanın, bibliyografik bir inceleme olmanın ötesinde, Osmanlı kıraat literatürüne ait dönemsel gelişim ve değişimleri, eserlerin hangi öncü telifler etrafında şekillendiği gibi unsurlar hakkında fikir verme özelliği taşıdığı da görülecektir. Bu bağlamda araştırma sonucunda elde edilen verilerin, kıraat ilmi alanında tahkik, edisyon kritik ya da daha geniş kapsamlı çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılara yol göstermesi ve kıraat sahasında yeni çalışmalara zemin hazırlaması hedeflenmiştir. Çalışma İnebey kütüphanesinde bulunan kıraat ilmi, vakf ve ibtidâ ve resmî'l-mushaf gibi disiplinler hakkında yazılan eserleri kapsamaktadır. Tecvid alanına giren eserler ise hem nicelik hem de nitelik bakımından müstakil bir çalışmayı hakedecek evsafa olması bakımından bu araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kıraat ve Tecvid, Bibliyografya, Yazma Eser, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, İbnü'l-Cezerî

Atıf Bilgisi

Can, Mustafa. "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesindeki Kıraat Yazmalarına Dair Bir Değerlendirme". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 113-138.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601151>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 13.12.2024

Kabul Tarihi: 12.02.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, 04.09.2018 tarihinde Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Bursa İnebey Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat ve Tecvid İlmine Dair Yazma Eserler" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

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.



Dizinlenme Bilgisi



A Review of the Qiraat Manuscripts in the Bursa Inebey Manuscript Library

Mustafa CAN |  <https://orcid.org/0009-0007-0769-4008>

Res. Asst. | Author | mustcan16@gmail.com

Afyon Kocatepe University |  <https://ror.org/03a1crh56>

Qur'anic Reading and Qiraat | Afyonkarahisar, Türkiye

Abstract

It is possible to find works on the science of recitation (al-‘ilm al-qirā‘at) in libraries in almost every region of Islamic countries. Due to the scientific tradition inherited from great civilizations such as the Seljuks and Ottomans, the manuscript libraries in our country also host these works. Especially Istanbul libraries stand out among local and foreign researchers with their rich content. However, this situation has sometimes caused Anatolian libraries to be ignored. This is supported by the fact that important manuscript copies, especially those discovered in studies conducted in recent years, are found in manuscript libraries in Anatolia. Because the manuscript libraries in cities with the status of capital such as Bursa and Konya, as well as in districts such as Tire and Tavşanlı, contain many rare and unique copies. Among these cities, Bursa stands out as the city where a figure like Ibn al-Jazari, who played an important role in the Ottoman recitation tradition, wrote his groundbreaking works not only in Ottoman lands but also in all Islamic lands. This study aims to examine the characteristics and contents of 95 copies of the manuscripts of qirā‘at and other sub-disciplines in the Bursa Inebey Manuscript Library and to introduce them to the scientific community in an academic style. For this purpose, in order to identify the recitation (qirā‘at) manuscripts in the library, the library catalogue was scanned in detail, and the copies with the oldest transcription dates were determined by examining the works, including duplicate copies. All works to be introduced were compared with the catalogue information and if there were any errors, necessary corrections were made. In the study, it was not enough to use the library catalog information, sections such as the preface, introduction, ammā b‘ad and qayd al-farāgh were read, and an attempt was made to identify the name of the work and the author in the text. If there are works where the name of the work and author is not mentioned, the affiliation of the work was confirmed by comparing it with the printed copies or other Manuscript copies in Turkish libraries. The subject and content information of the examined works and whether any studies have been conducted on the work were investigated, and if there were any studies, they were shown in footnotes. In addition, the printed copies of the unique or authored copies in the library were examined to determine whether the Inebey copy had been seen or not. In this respect, the works have been analyzed in depth in terms of content and methodology, taking into account their authors, periods of composition, and the process of their transmission. When all these are evaluated together, it will be seen that the research, beyond being a bibliographical review, also has the feature of giving an idea about the periodical developments and changes in the Ottoman qirā‘at literature, and which pioneering compositions the works were shaped around. In this context, it is aimed that the data obtained as a result of the research will guide researchers who want to carry out tahkik, edition criticism or more comprehensive studies in the field of qirā‘at and prepare the ground for new studies in the field of qirā‘at. The study covers the works written on the science of qirā‘at and sub-disciplines such as waqf-ibtidā and resm al-mushaf in Inebey library.

Keywords

Qirā‘at and Tajwid, Bibliography, Manuscript, Bursa Inebey Library of Manuscripts, Ibn al-Jazari

Citation

Can, Mustafa. "A Review of the Qiraat Manuscripts in the Bursa Inebey Manuscript Library". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 113-138.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601151>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 13.12.2024	Date of Acceptance: 12.02.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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. This study was prepared by benefiting from the master's thesis titled "Manuscript Works on Qiraat and Tajwid Ezisting in the Library of Bursa Inebey" completed in 2018 at Uludağ University Institute of Social Sciences.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'i, onun ilk muhatabı Hz. Peygamber ve sahâbenin okuduğu şekliyle okuma ve nakletme amacı güden bir disiplindir. Sözlükte "tilâvet etmek, okumak" anlamlarına gelen kıraat kelimesi,¹ istilahta "Kur'an lafızlarının edâ keyfiyetini ve bunların farklı okunuşlarını, nakledenlerine isnâd ederek bildiren ilim dalı" şeklinde tarif edilmiştir.² Kıraat ilmi, Kur'an elfâzının edâ keyfiyetindeki farklılıklar ve bu lafızların nasıl okunacağı hususunda, kıraat imamlarının ihtilaflarını konu edinmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in nazım şekillerinden, günümüze dek tevâtür yoluyla gelmiş olan farklılıklardan ve mütevâtir olmayan rivâyetlerden bahsetmektedir.³ Bu rivâyetler sahih⁴ ve şâz⁵ olarak iki ana tasnife tabi tutulmuştur.

Henüz erken dönemlerde başlayan kıraat ilmi telifâtı sonraki dönemlerde artmış, oldukça zengin bir kitâbiyata kavuşmuştur. Özellikle Endülüs bölgesinde yaşayan Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî (ö. 437/1045), Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1052) ve Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed Firrûh eş-Şâtîbî gibi âlimlerin eserleri yol gösterici olmuş ve bu alandaki literatüre kaynak teşkil etmiştir.⁶ Kıraat ilmi teşekkül sürecinden sonra erken dönemlerden itibaren konu bakımından açılım göstererek çeşitli alt disiplinlere ayrılmış ve geniş bir literatüre ulaşmıştır.⁷ Bu alanda telif edilen eserler, İslam dünyasının çeşitli şehirlerindeki yazma eser kütüphanelerinde korunarak günümüze ulaşmıştır. Kıraat ilmi Anadolu coğrafyasında tanınıyor olmakla birlikte İbnü'l-Cezerî ve onun Bursa'da kaleme aldığı eserleri sayesinde ivme yakalayıp intişâr etmiştir.⁸

Selçuklu-Osmanlı ilim geleneğinin asırlarca İslam dünyasının odak noktasını oluşturmasının, yazma eserlerin Anadolu'da temerküz etmesine vesile olduğu söylenebilir. Anadolu'daki ilim merkezlerinin başlıcaları Sivas, Kayseri, Amasya, Konya, Kütahya ve Bursa'dır. Her biri meşhur ilim adamlarının yetiştirdiği köklü medreselere sahip olan bu şehirler, tevarüs ettikleri ilmî birikim sebebiyle günümüzde de zengin yazma eser kütüphanelerine ev sahipliği yapmaktadır.

Adı geçen merkezlerden biri olan Bursa, aynı zamanda altı yüz yıl ayakta kalan Osmanlı devletinin ilk başkentidir. Selçuklulardan tevarüs eden devlet yapılanması, ilim ve kültür mirası Osmanlı'nın sağlam temeller üzerine kurulmasının alt yapısını hazırlamıştır. Siyâsî, idarî ve askerî müesseselerin ilk şekilleri burada ortaya çıkmış, Moğol istilası gibi siyâsî ve askerî sebeplerden dolayı İslam dünyasının önemli merkezlerinden Türkistan, Suriye, İran, Mısır, gibi merkezlerden pek çok ilim ve fikir insanı Anadolu'ya ve Bursa'ya gelmiştir. Bu durum Bursa'nın ilmî hayatını zenginleştirmekle kalmamış bahsi geçen Türk İslam şehirleriyle ilmî ve kültürel bağlar kurulmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla XIV. asırda Bursa, ilim, kültür, sanat ve ticaret açısından Anadolu'nun en hareketli merkezi olmuştur.⁹

İnebey kütüphanesindeki kitaplar Bursa ve civarında bulunan medrese, dergâh ve dârülkurrâ gibi müesseselerden intikal etmiştir. Bu sebeple söz konusu kurumlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Bursa'da XIV. ve XVI. yüzyıllar arasında -zâviye olarak kurulup medreseye tahvil edilenlerle birlikte- 50 medrese inşa edilmiştir.¹⁰ Bu medreselerden bir kısmının

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/130.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'n ve müşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘ilmiyye, 1980), 3.

³ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 235.

⁴ Kıraat uleması mevcut kıraatleri sened ve metin itibarıyla bazı kistaslara tabi tutarak, sıhât, eksiklik ve zâfiyet hallerine göre tasnif etmişler ve genel kabul olarak bir kıraatin sıhât şartı için üç temel esas belirlemişlerdir. Buna göre; (i) kıraat, sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşmalıdır. (ii) Kıraat, bir vecihle de olsa Arapça gramerine mutabık olmalıdır. (iii) Kıraat, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan herhangi birinin hattına takdîren de olsa uygunluk göstermelidir. (Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005). Sahih kıraatler isnâdının kuvveti açısından mütevâtir ve meşhûr olarak ikiye ayrılmaktadır: **a. Mütevâtir Kıraat**: Yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivayet ettiği ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatlere "Mütevâtir Kıraat" denir. Senedi tevâtür derecesine yükselmiş kıraatlerdir. bk. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 65. **b. Meşhûr Kıraat**: Senedi sahih olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşamamış olan kıraatlerdir. bk. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 60.

⁵ Şaz kıraat, sıhât şartlarını ihlal durumuna göre üçe ayrılır: **a. Âhad Kıraat**: Senedi sahih olan ancak Hz. Osman mushafına veya Arapça gramerine uymayan ya da meşhûr kıraat derecesine ulaşamamış kıraatlere denir. **b. Müddrec Kıraat**: Resm-i hatta uymayan, ayetlerin arasına veya sonuna tefsir kabilinden ilave edilen sözcük ya da cümlelerdir. **c. Mevzû Kıraat**: Hz. Osman mushafına ve Arap Dili gramerine uysa bile, tamamen uydurma olan rivayetlere denir. Şaz olarak değerlendirilen ve muteber olmayan bu kıraatlerin Kur'an kıraati sayılması ve namazda okunması câiz görülmemiştir. Ayrıca bk. Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 226-234; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*, 266.

⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 72-73.

⁷ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 9.

⁸ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 95-96.

⁹ Bursa Araştırmaları Merkezi, Osman Çetin, <https://www.bursaarastirmalari Merkezi.com/bir-ilim-ve-kultur-merkezi-olarak-bursa/> (Erişim 22 Ağustos 2024)

¹⁰ Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 36-37.

dârüşşîfa, dâruhadis ve dârukkurrâ gibi ihtisas medresesi olarak faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Osmanlı'daki ilk dârukkurrâ Bursa Ulucamii'nde kurulan, İbnü'l-Cezerî'nin de ders verdiği Yıldırım Bayezid Dârukkurrâsı'dır.¹¹ Medrese müfredatında kıraatle ilgili dersler bulunmaktaysa da varlığı bilinen 3 dârukkurrâda¹² ileri seviye kıraat eğitimi verildiğini, bu ilmin en temel ve en üst seviye kitaplarının varlığından anlamak mümkündür.

Bursa'daki köklü medrese ve dergâh kütüphanelerinde bulunan nadide nüshalar ülkemizin önde gelen yazma eser kütüphanelerinden Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.¹³ Kütüphane, Yıldırım Bayezid devrinde, Subaşı Eyne Bey tarafından medrese olarak yaptırılan binada faaliyet yürütmektedir. XIV. yüzyıl mimari özelliklerini yansıtan bina, ters "T" planda, taş ve tuğla malzeme kullanılarak inşa edilmiştir. Medresenin üst katında yer alan tek oda Osmanlı tarihinin bilinen ilk medrese kütüphanesidir.¹⁴

Yazma ve eski basma olarak iki ana bölümden oluşan kütüphanede, 36 bin 516 cilt eski basma, 15 bin civarında da yazma eser bulunmaktadır. Bu eserlerden 95'i doğrudan kıraat ile ilgiliyken, 115'i ise tecvid konusuyla ilgilidir. İnebey Kütüphanesi, kıraat ve tecvid alanıyla ilgili oldukça zengin bir koleksiyona sahip olmasına karşın Süleymaniye ve diğer bazı kütüphanelerin gölgesinde kalmış, yerli ve yabancı araştırmacılar nezdinde gözardı edilmiştir. Bu tespitin somut bir örneği olarak gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yapılan tahkik vb. çalışmalarda, İnebey Kütüphanesinde bulunan ünik,¹⁵ müellif hattı ya da daha eski istinsah tarihli bazı nüshalardan hiç bahsedilmemesi gösterilebilir.

İnebey Kütüphanesi'ndeki çeşitli eserlere dair nüsha veya içerik analizlerinin yapıldığı az sayıda çalışma mevcuttur. Bunlar kıraat ve tecvid eserleriyle bir, fıkıh eserleri hakkında iki yüksek lisans çalışması olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Ayrıca tasavvuf risaleleri üzerine de bir makale bulunmaktadır.¹⁷ Diğer taraftan kütüphanede mevcut olan yazma eserlerin hat ve tezyinatına yönelik Sanat Tarihi¹⁸, Güzel Sanatlar¹⁹ ve El Sanatları²⁰ alanlarında nispeten daha fazla lisansüstü çalışma yapılmış olması da ayrıca dikkat çekicidir.

Öte yandan kataloglama sürecinde yapılan tavsif hataları araştırmacıların esere ulaşmasına engel teşkil eden bir vakia olarak gözlemlenmiştir. Bu durum konu kapsamındaki eserlerin teker teker ele alınıp künye ve diğer bilgilerinin tam ve eksiksiz tespitini gerekli kılmıştır. Bu amaçla eserler titizlikle incelenerek müellif ve eser isimleri, muhteva ve metin özellikleri yönünden kontrol edilmiş ve çeşitli açılardan sınıflamaya tabi tutulmuştur. Araştırmanın önemini ortaya koyan bir başka veche ise eserlerin Türkiye Yazma Eserler Veri Tabanı üzerinden diğer kütüphanelerdeki yazma nüshalarıyla ya da varsa matbu nüshalarıyla mukayese edilmesidir. Bununla birlikte yazma eserler üzerine yapılan akademik çalışmalardan ve yurt dışındaki kütüphanelerin çevrimiçi kaynaklarından da istifade edilmiştir. Böylece içerik karşılaştırması yoluyla eserin gerçek kimliğini teyit etmek mümkün

¹¹ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 91.

¹² Ulucami (Mahmud Bey), Emircan ve Zeyrekzâde Darulkurra. Bk. Hızlı, *Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, 53.

¹³ Söz konusu kütüphaneler hakkında bk. Hasan Basri Öcalan, "Dergâh Kütüphaneleri", *Bursa Kütüphaneleri*, ed. Ali İhsan Karataş (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 130-147; Mefail Hızlı, "Medrese Kütüphaneleri", *Bursa Kütüphaneleri*, ed. Ali İhsan Karataş (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 116-129.

¹⁴ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1989), 1/444; İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneler Tarihi II Kurtuluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991), 7; Hakan Anameriç, "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği*, 19/4 (2005), 467; Hüseyin Kutun, Osman Nuri Solak, "İnebey Yazma Eser Kütüphanesi", *Bursa Kütüphaneleri*, ed. Ali İhsan Karataş (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013), 213.

¹⁵ Ünik, unique, el-mahtûtü'l-ferîd: Dünyada sadece tek nüshası bulunan yazma için kullanılan terim. bk. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkiki Neşir Kılavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 177. <https://www.isam.org.tr/uploads/659557248c20f.pdf>

¹⁶ Mustafa Can, *Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kıraat ve Tecvid İlmine Dair Yazma Eserler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Mustafa Ateş, *Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mustafa Ateş, *Osmanlı İlim Miras'ında Yazma Fıkıh Usûlü Literatürü: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Özelinde*, (Bursa: Emin Yayınları, 2019); Bilal Uslu, *Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh ile İlgili Risâleler Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Recep Cici vd., "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları: Üzerine En Çok Çalışma Yapılanlar Ve Bazı Nâdir Eserler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 133-202.

¹⁷ Zafer Erginli, "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde Risale-i Tasavvuf, Mecmuâ-i Tasavvuf ve Kitâb-ı Tasavvuf Adını Taşıyan Türkçe Yazma Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 603-621.

¹⁸ Hüseyin Gürsel Bilmış, *Bursa İnebey Kütüphanesindeki Orta Çağ İslam Ciltlerinin (13-14. yüzyıl) Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Rumeysa Önal, *Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan XV. ve XVI. Yüzyıla Ait 11 Yazma Eserin Tezhip Sanatı Açısından İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁹ Yasin Çakmak, *Bursa İnebey Kütüphanesi'nde Bulunan Ulu Cami Koleksiyonuna Ait Yazma Eserlerin Şemse Cilt Kapakları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Özge İnan, *Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Tezyinli Hat Levhalarının İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

²⁰ Yasemin Bektaş Gözdaş, *Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan 19. Yüzyıla Ait 5 Adet Kur'an-ı Kerim'in Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

olmuştur. Tüm bu çalışmaların neticesi ilgili birimlere sunularak gerekli düzeltmelerin yapılması tavsiye edilmiştir. Araştırma bu yönüyle İnebey Kütüphanesindeki nüshaları tanıtarak kıraat ilmi literatürüne katkı sağlamanın yanı sıra araştırmacılara yeni çalışma imkânları sunmayı da amaçlamaktadır. Bu makale kıraat ilmiyle ilgili yazma eserleri kapsamaktadır. Önemli bir hacme sahip olan tecvid kitapları ayrı bir çalışma konusu yapılmak üzere bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.

1. Eserlerin Konularına Göre Tasnifi

İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifinden İbnü'l-Cezerî'nin on kıraat tasnifi yaptığı *en-Neşr* isimli eserine kadar kitaplar genellikle yedi kıraati ele almıştır. *en-Neşr* ile birlikte on kıraatin kabul görüp yaygınlaşması, telifâtın on kıraat veya yediye ilave edilen üç kıraat üzerine yoğunlaşmasına etki etmiştir. Kıraatler hakkında kaleme alınan eserlerde sistematik bir düzen bulunmaktadır. Buna göre eserlerde önce usûl konuları ele alınır, ardından ferşî farklılar gösterilir.²¹ Ayrıca, şâz kıraat olarak da isimlendirilen on kıraatin üstüne ilave edilen dört kıraat, münferiden tek bir kıraat, kıraatlerin veya kıraat eserlerinin mukayesesi, resmî'l-mushaf, vakf-ibtidâ ve tabakât ve isnâd da telifâta konu olan diğer meseleler olmuştur.²² Tecvid ilmine dair konular erken dönemde Arap dili kaynaklarında yer almakta iken, bu ilme ait ilk müstakil eser hicrî dördüncü asırda kaleme alınmıştır.²³

1.1. Yedi Kıraat Hakkındaki Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'</i>	Ebü 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)	HO723	991/1591	Ar.	Mensur	Metin
2	<i>el-Unvân fi'l-kırââtî's-seb'</i>	İsmâîl b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1062)	GE3923	856/ 1453	Ar.	Mensur	Muhtasar
3	<i>Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâtıbiyye)</i>	Kasım b. Firruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194)	GE4556 7 nüsha	1074/1664	Ar.	Manzum	Nazma Çekme
4	<i>Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hırzî'l-emânî</i>	Muhammed Şu'le el-Mevsilî (ö. 656/1258)	HO729 3 nüsha	1029/1620	Ar.	Mensur	Şerh
5	<i>el-Le'âlîü'l-feride fî şerhi'l-Kasîde</i>	Muhammed el-Fâsî (ö. 656/1258)	HC12	845/1441	Ar.	Mensur	Şerh
6	<i>İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî</i>	Ebü Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267)	HO715 3 nüsha	797/1395	Ar.	Mensur	Şerh
7	<i>Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hırzî'l-emânî ve vechi't-tehânî</i>	Burhânüddîn Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1332)	HO714	772/1371	Ar.	Mensur	Şerh
8	<i>İkdü'l-leâli fi'l-kırââtî's-seb'î'l-Avâlî</i>	Ebü Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344)	HO731/1	1115/1703	Ar.	Manzum	Metin
9	<i>Hallü'r-Rumûz ve Mahallü'l-künûz</i>	İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354)	HO734	752/1352	Ar.	Manzum	Metin
10	<i>Sirâcü'l-kârîi'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrii'l-müntehî</i>	Ebü'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399)	HO716	1071/1660	Ar.	Mensur	Şerh
11	<i>Kurretü'l-âyn fi'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn</i>	Ebü'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399)	UC234 4 nüsha	1012/1603	Ar.	Mensur	Metin
12	<i>el-Kasidetü'l-âleviyye fi'l-kırââtî's-seb'î'l-merviyye</i>	Ebü'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399)	HO743	801/1399	Ar.	Manzum	Metin
13	<i>el-Emâlî'l-merdiyye fî şerhi'l-Kasidetü'l-âleviyye</i>	Ebü'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399)	HC15	-	Ar.	Mensur	Şerh

²¹ Usûl ve Ferşî farklılıklar hakkında geniş bilgi için bk. Cafer Yıldız, "Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 445-449.

²² Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmi Eserleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 59-78.

²³ Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, islamansiklopedisi.org.tr/tecvid-kuran (24.01.2025); Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 186.

14	<i>el-‘Abkarî fî havâşî'l-Ca‘berî</i>	Molla Gürânî, ‘Ahmed b. İsmâil (ö. 893/1488)	HC13/1	885/1480	Ar.	Mensur	Hâşiye
15	<i>el-Mükerrer fî mâ tevâtera mine'l-kirââtî's-seb‘a</i>	Sirâcüddîn el-Ensârî en-Neşşâr (ö. 938/1531)	UC244	1122/1710	Ar.	Mensur	Metin
16	<i>İzhârü'l-me‘ânî fî şerhi Hirzî'l-emânî</i>	Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1592)	OR105	1083/1672	T.	Mensur	Şerh
17	<i>Keşfü'l-me‘ânî min Hirzî'l-emânî</i>	Yusuf b. Esed b. Ebu Bekr el-Hilâtî (ö. ?)	GE1912/1	883/1478	Ar.	Mensur	Şerh
18	<i>Kitâbu fevâidî'l-Kur‘ân</i>	Musa Fakîh el-Kubbevî (ö. ?)	UC3577/2	-	T.	Mensur	Metin
20	<i>Tevzihü’ş-Şâtibiye</i>	İbrahim b. Muhammed el-‘İmâdî (ö. ?)	HO739/4	-	Ar.	Manzum	Şerh
21	<i>‘İtlâku'l-lisân fî beyânî kirââtî'l-Kur‘ân</i>	-	UC232/2	1147/1734	Ar.	Mensur	Tercüme
22	<i>Risâle-i Müfredât</i>	-	HC16/3	1252/1836	T.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

İnebey Kütüphanesinde konusu yedi kıraat olan 22 eser, 35 nüsha yer almaktadır. Bu eserlerden 17’si matbu iken beş eser mahtut haldedir. Yedi kıraate dair eserlerin müellifleri iki eser dışında bilinmektedir. En eski nüsha, müellifi İbnü’l-Kâsîh’in (ö. 755/1354) hayatta olduğu 752/1352 senesinde istinsah edilen *Hallü’r-rumûz ve mahallü’l-künûz* isimli manzum esere aittir. İbnü’l-Kâsîh’a (ö. 801/1399) ait *el-Kasîdetü’l-‘aleviyye fî’l-kirââtî’s-seb‘î’l-merviyye* kütüphanedeki ünik nüshalardan biridir.²⁴ Nüsha müellifin vefat ettiği yıl olan 801/1399 yılında yazılmıştır. Ayrıca eserin müellife okunduğu ve müellif tarafından onaylandığına dair bir kayıt da bulunmaktadır. Mez-kûr manzumeye müellifi tarafından yapılan şerh olan *el-Emâlî’l-merdiyye fî şerhi’l-Kasîdeti’l-‘Aleviyye* de müellif hattıdır. Eserin, tespit edilen iki farklı tahkiki incelendiğinde, İnebey nüshaları hakkında bilgi verilmediği görülmüştür.²⁵ Müellif hattı bir başka eser 885/1480 senesinde Molla Gürânî’nin (ö. 893/1488) kaleminden çıkan *el-‘Abkarî fî havâşî’l-Ca‘berî*’dir. Kütüphanede UC3577/2 numaya kayıtlı *Kitâbu fevâidî’l-Kur‘ân* isimli Türkçe eser ünik nüsha olması açısından önemlidir. İbrahim b. Muhammed el-‘İmâdî’ye (ö.?) ait *Tevzihü’ş-Şâtibiye* isimli manzumede istinsah bilgisi olmamasına karşın, metinde müellif adının yanında kullanılan “zâdelâhu ‘umrahû” ifadesinden, nüshanın müellif hayattayken yazıldığı anlaşılmaktadır. Yedi kıraate dair yazılan eserlerin 8’inin metin türünde olduğu, diğer teliflerin bu eserler etrafında meydana geldiği görülmektedir. Kütüphanede konuyla ilgili telif tarihi en eski eser konumundaki *et-Teyisr*, aynı zamanda kıraat ilminin temel eserlerinden biri olarak kıraat kitabiyatına etkisi bariz teliflerdendir. Zîra diğer eserlerin birçoğu nazma çekme, ihtisar, şerh ve haşiye olarak bu eseri merkeze alarak oluşmuştur. Kendinden sonra yazılan eserler üzerinde etkisi olan bir başka eser *Teyisr*’in nazma çekilmiş hali olan *Hirzül’-emânî*’dir. Kütüphanede yedi nüshası bulunan manzume üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. İnebey Kütüphanesi’nde bulunan kıraat eserlerinden dokuzu *Hirzül’-emânî* şerhi, biri de şerh tercümesidir. Yedi kıraatten bahseden eserlerden beşi manzum, 17’si mensur tarzda yazılmış olup üç eserin dili Türkçe’dir. Türkçe eserlerden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî’nin (ö. 1000/1592) *İzhârü’l-me‘ânî fî şerhi Hirzî’l-emânî* isimli Şâtibiyye şerhi 1083/1672 yılında istinsah edilmiştir. Mahtut halde bulunmaktadır.

1.2. On Kıraat Hakkındaki Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>el-Misbâhu’z-zâhir fî’l-kirââtî’l-‘aşri’l-bevâhir</i>	Mübârek b. Hasen eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156)	HO719	536/1142	Ar.	Mensur	Metin
2	<i>en-Neşr fî’l-kirââtî’l-‘aşr</i>	İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429)	HO713 2 nüsha	870/1466	Ar.	Mensur	Metin

²⁴ Nüshanın ünik olduğu *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’nde zikredilmiştir. Bk. Mehmet Ali Sarı, "İbnü’l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-kasih> (Erişim 25 Temmuz 2024).

²⁵ Tahkikler için bk. Abdurrahman b. Mukbil eş-Şemrî, *el-Emâlî’l-merdiyye fî şerhi’l-Kasîdeti’l-‘Aleviyye Tahkik ve Dirâse* (Mekke: Ümmü’l-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Ebü’l-Bekâ Nüreddîn ‘Alî b. ‘Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî İbnü’l-Kâsîh, *el-Emâlî’l-merdiyye fî şerhi’l-Kasîdeti’l-‘Aleviyye*, thk. Halîme Sal (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru Seyfî’l-Câbirî, 2017), 55-56; [wikiquran.nyc3.digitaloceanspaces.com/attachments/documents/BOOK_27631_1.pdf](https://www.wikiquran.nyc3.digitaloceanspaces.com/attachments/documents/BOOK_27631_1.pdf)

3	<i>Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr</i>	İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)	HO744 3 nüsha	954/1547	Ar.	Mensur	Muhtasar
4	<i>Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââtî'l-âşr</i>	Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî (ö. 859/1454)	OR112	-	Ar.	Mensur	Şerh
5	<i>el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kirââtî'l-âşri'l-mütevâtire</i>	Sirâcüddîn el-Ensârî en-Neşşâr (ö. 938/1531)	HC24	-	Ar.	Mensur	Metin
6	<i>el-Cevâhiru'l-mükellele li men râme et-turuka'l-mükemmele fi'l-kirââtî'l-âşr</i>	Muhammed b. 'Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1640)	HO737, UC250	H. XII. Asır	Ar.	Mensur	Muhtasar
7	<i>Muhtasaru'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr</i>	Mustafa b. 'Abdurrahman el-İzmirî (ö. 1154/1741)	HO725	1151/1738	Ar.	Mensur	Muhtasar
8	<i>İmtinânü'r-rahmân fîmâ yelzem li kârû'l-Kur'ân</i>	Muhammed b. Mustafa es-Sehavî ed-Desûkî (ö. 1167/1753)	UC3888/5	-	Ar.	Mensur	Metin
9	<i>el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf</i>	Yûsufendizâde (ö. 1167/1754)	OR110/2	1174/1761	Ar.	Mensur	Metin
10	<i>Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân</i>	Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâluvî (ö. 1173/1759)	UC254	1247/1831	Ar.	Mensur	Metin
11	<i>Kavâ'id-i küllî</i>	Musa Fakîh	GE1173/4	944/1537	T.	Mensur	Metin
12	<i>Risâlat-ı kirâât</i>	-	OR128	1320/1902	T.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

İnebey Kütüphanesinde on kıraati konu eden eserlerin sayısı 12 olup bu eserlere ait nüsha sayısı 16'dır. On kıraate dair kaleme alınan eserler içinde en eski eser, Mübârek b. Hasen eş-Şehrezûrî'ye (ö. 550/1156) ait olan *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kirââtî'l-âşri'l-bevâhir*'dir. Müellif 536/1142 tarihinde iki kişiye verdiği kıraat-i aşere icazetini kendi el yazısı ile eklemiştir.²⁶ Nüsha, bu yönüyle Türkiye kütüphanelerindeki en önemli nüsha durumundadır.²⁷ On kıraatle ilgili en eski ikinci eser ise kıraat ilmi tarihinde önemli bir yere sahip olan *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr* isimli eserdir. İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'da telif ettiği eserin nüshası, müellif hattı nüshadan istinsah edilen ve Mescid-i Haram'da müellife okunmuş olan bir nüshadan 870/1466 senesinde yazılmıştır. Bahsi geçen telifin muhtasarı mesabesindeki *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr* ise 954/1547 senesinde istinsah edilmiştir. Bu iki eserin beş nüshası bulunmaktadır. Yine Bursa'da nazma çekilen *Tayyibeti'n-Neşr*'e ait müstakil bir nüsha bulunmamakla birlikte İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed el-Cezerî (ö. 859/1454) tarafından yapılan *Tayyibe* şerhi içinde manzumeyi bulmak mümkündür. Mustafa b. 'Abdurrahman el-İzmirî'nin (ö. 1154/1741) *Muhtasaru'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr* isimli muhtasarı da nüshası bakımından önemlidir. Müellifin hayatta olduğu 1151/1738 senesinde istinsah edilen nüshada mukabele kaydı bulunmaktadır. Eser halen mahtut haldedir. On kıraatle ilgili eserler içinde *İmtinânü'r-rahmân fîmâ yelzem li kârû'l-Kur'ân*, müellif hattı olma ihtimali bulunan bir eserdir. Musa Fakîh'e ait *Kavâ'id-i küllî* isimli Türkçe eser ve müellifi meçhul, aşere vücûhatını içerir bir defter niteliğindeki *Risâlat-ı kirâât* diğer mahtut eserlerdir. *Risâlat-ı kirâât* 1902 yılında yazılmıştır. Bu yönüyle araştırmamızla ilgili eserler arasında en yakın tarihli yazma durumundadır. On kıraate müteallik telifâtın 7'si metin olup 2 muhtasar, birer tanesi de şerh ve vücûhat defteridir. Bu kategorideki eserler mensur formda olup manzume bulunmamaktadır.

1.3. Yediyi Ona Tamamlayan Üç Kıraate Dair Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>ed-Dürretü'l-müdiyye fi kirââtî'l-eimmeti's-selâseti'l-merdiyye</i>	İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)	OR104-2 2 nüsha	-	Ar.	Manzum	Tekmile
2	<i>Tahbîrü't-Teyisr fi kirââtî'l-eimmeti'l-âşere</i>	İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)	HO733 2 nüsha	1158/1745	Ar.	Mensur	Tahrirat

²⁶ eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kirââtî'l-âşri'l-bevâhir* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO719), 386b.

²⁷ Diğer nüshalar için bk. (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 92-001); 93; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00067); eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kirââtî'l-âşri'l-bevâhir*, thk. İbrahim b. Said b. Hamed ed-Devseri (Riyad: Dârü'l-Hadare, 2017). (İnebey nüshası bu tahkikte asıl nüsha olarak kullanılmıştır.)

3	<i>ed-Dürre fî beyâni'l-kirâati's-selâse</i>	Ahmed b. Saîd el-Yemenî (ö. 839/1436)	HO738	-	Ar.	Mensur	Tekmile
4	<i>Şerhu Tetimmeti'l-Hırz min kurrâ-i eimmeti'l-kenz</i>	Sürmelizâde Mehmed Efendi (ö. 926/1521)	GE4552	920/1519	Ar.	Mensur	Tetimme

Değerlendirme:

Kıraat kitâbiyyâtında önemli yer tutan eser türlerinden biri de yediyi ona tamamlayan üç imamın kıraat ihtiyarlarının açıklandığı eserler olmuştur. Kütüphanede bu konuya dair dört eser bulunmaktadır. Bu eserlerden ikisinin müellifi olan İbnü'l-Cezerî, yaptığı onlu kıraat tasnifinden sonra yedi imama ilave ettiği üç imamın bilinişliğini daha da artırmak amacıyla, temel bazı eserlerin üzerine yine o eserin tarzında ilaveler yapmıştır. Şâtîbî'nin *Hırzü'l-emânî*'sine manzum formda yazdığı *ed-Dürretü'l-mudîyye*, kütüphanede istinsah bilgisi bulunmayan iki nüshasıyla yer almaktadır. Aynı müellifin, *ed-Dânî*'nin *Teysîr*'ine ilave olarak kaleme aldığı *Tahbîrû't-Teysîr* ise yine iki nüsha olarak bulunmaktadır. Nüshalardan eski olanı 1158/1745 tarihlidir. Bu konudaki bir diğer çalışma İbnü'l-Cezerî ile dostluğu olan²⁸ Ahmed b. Muhammed b. Saîd eş-Şer'abî el-Yemenî'nin (ö. 839/1436) *ed-Dürre fî beyâni'l-kirâati's-selâse* adlı eseridir. Şatîbiyye üzerine yazılmıştır. Konuya müteallık son eser *Şerhu tetimmeti'l-hırz min kurrâ-i eimmeti'l-kenz*'dir. Sürmelizâde Mehmed Efendi (ö. 926/1521) diye de bilinen Muhammed el-ʿUmerî el-ʿAdevî er-Rûmî'ye ait olan eserin nüshası müellif hattı olması yönüyle önemlidir. Kütüphanede Molla Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1859) ülkemiz kıraat öğretiminde ders kitabı olarak kullanılan *ʿUmdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-irfân* isimli Zübde şerhinin yazma nüshasının bulunmaması dikkat çekse de bunun muhtemel sebebi, eserin henüz müellif hayatta iken basılmış olması ve tedrisatın basma nüshalarla yapıyor olmasıdır.²⁹

On kıraat ve yediyi ona tamamlayan üç kıraat ile ilgili literatürde öne çıkan bir özellik de tahrîrât³⁰ alanıdır. İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye* ve *Tahbîrû't-teysîr* isimli eserleri, Sirâcüddîn en-Neşşâr (ö. 938/1531)'ın *el-Mükerrerr fî mâ tevâtera mine'l-Kirâati's-Sebʿ*, Abdülfettâh el-Paluvî'nin (ö. 1183/1769) *Zübdetü'l-irfân fî vucûhi'l-Kurʿân*, Ahmed el-ʿAvfî (ö. 1050/1640)'nin *el-Cevâhiru'l-mükellele limen râme't-turuki'l-mükemmele* ve Yûsuf Efendizâde'nin, *el-İtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf* adlı çalışmaları tahrîrât kabilinden eserlere örnektir.

1.4. Şâz Kıraatlere Dair Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz</i>	İbnü'l-Kabâkîbî (ö. 849/1445)	HO746	862/1458	Ar.	Mensur	Şerh
2	<i>Keşfü'l-esrâr ʿan kirâati'l-eimmeti'l-ahyâr</i>	Ahmed b. İsmâîl Molla Gürânî (ö. 893/1488)	HC18	893/1488	Ar.	Mensur	Şerh

Değerlendirme:

Kütüphanede şâz kıraatler hakkında kaleme alınan iki eser bulunmaktadır. Bu eserlerden İbnü'l-Kabâkîbî'nin (ö. 849/1445) *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz* adlı eseri müellifin kendine ait *Mecmâ'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* adlı manzumesine yaptığı şerhtir. Nüsha, müellifin üzerine kayıt düştüğü nüshadan istinsah edilmiş olması yönüyle mühimdir.³¹ Diğer eser ise Molla Gürânî (ö. 893/1488) tarafından İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'l-mehera fî'z-ziyâdeti ʿale'l-aşera (Nihâyetü'l-berara)*³² adlı manzumesi üzerine yapılan şerhtir. Nüsha, şârihin vefat ettiği 893/1488 yılında istinsah edilmiştir.

²⁸ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârülmünevî, 11), 68b-69a; thk. Ahmed b. Hamûd b. Hamid Er-Rüveysî (Beyrut: Müessesetü'd-Duha, 2015), 229.

²⁹ Molla Muhammed Emin Efendi, *ʿUmdetü'l-hallân fî idâhi Zübdeti'l-irfân* (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287).

³⁰ “Kıraatleri nakleden müellefâtın gözden geçirilip tetkik edilmesini, müelliflerince mutlak ifadelerle zikredilen bazı vecihlerin, yine müelliflerin kaynaklarına gidilerek takyîd/tahsîs edilmesini, kitabın zâhirinden/ilâk bakışta cevazı anlaşılabilir bazı vecihlerin menʿini/engellenmesini ve böylece kıraatlerin edâsı esnasında vecihlerin kendisinden varit olmayan kimselere nispet edilmesi sonucu ortaya çıkabilecek terkîb ve telfîk gibi hataların bertaraf edilerek Kurʿân'ın nazil olduğu şekliyle okunmasını amaç edinen çalışmalardır.” Osman Bostan, “en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği) *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 216-217; Tahrîrât konusunda geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 92-96; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112.; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrirat Mustafa el-İzmiri ve ʿUmdetü'l-irfan Adlı Eseri* (Edisyon Kritik) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021); Recep Koyuncu, “Yöntem Ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme”, *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu 01-04 Kasım 2018 - Bursa* (İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İlmindeki Yeri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 668-669.

³¹ İbnü'l-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO746), 202b-203a.

³² Adı geçen eser İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'da telif ettiği eserlerden biridir. Ancak kütüphanede bu eserin nüshası bulunmamaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 210.

1.5. Kıraatlerin Karşılaştırıldığı Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>el-Hulâfiyât fî 'ilmi'l-kirâât</i>	Ebu'l-Hasen Ali el-Betâihî (ö. 572/1176)	HO726	635/1238	Ar.	Mensur	Metin
2	<i>Tuhfetü'l-ihvân fî'l-hulfi beyne's-Şâtibiyye ve'l-Unvân</i>	İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)	HO731/2	-	Ar.	Mensur	Metin
3	<i>ed-Dürü'n-nesîr fî'l-kirâati İbn Kesîr</i>	Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1640)	GE4876	-	Ar.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

Kütüphanede kıraatlerin karşılaştırıldığı eserlerin sayısı üçtür. Bu eserlerden ikisinde imam ya da râvîlerin kıraat tercihleri ile ilgili karşılaştırma yapılmaktadır. Ebu'l-Hasen el-Betâihî'ye (ö. 572/1176) ait *el-Hulâfiyât fî 'ilmi'l-kirâât* adlı eser bu türdendir. Ebû 'Amr kıraatinin diğer kıraatlerle karşılaştırıldığı eserin İnebey nüshası 635/1238 senesinde müellif nüshasıyla mukabele edilmiştir. Ünik olarak İnebey'de mahfuzdur. Bu türün diğer örneği ise Muhammed el-'Avfî'nin (ö. 1050/1640) *ed-Dürü'n-nesîr fî'l-kirâati İbn Kesîr* adlı eseridir. Eserde İbn Kesîr kıraati, Hafs rivayeti ile mukayese edilmektedir. Kütüphanedeki nüshasının müellif hattı olma ihtimali bulunmaktadır.³³ Kıraatlerle ilgili karşılaştırma yapılan eserlerden biri de kitapların mukayesesini içermekte olan *Tuhfetü'l-ihvân fî'l-hulfi beyne's-Şâtibiyye ve'l-Unvân* adlı eserdir. İbnü'l-Cezerî, *Hzü'l-emânî*'de olup *el-'Unvân*'da yer almayan konuları ele almaktadır.

1.6. Bir ya da Birkaç Kıraatten Bahseden Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>Kitâbu'l-müfred</i>	Ebu Musa Ca'fer b. Mekki el-Mevsîlî (ö. 713/1313)	GE2749/4	685/1286	Far.	Mensur	Tercüme
2	<i>Teferrud el-'Âsım fî'l-kirâat</i>	-	HO742/2	815/1413	Ar.	Mensur	Metin
3	<i>el-Muhtasâr mimmâ ravâhü's-Şâtibî ve't-Teysîr ve'l-Unvân</i>	'Alâaddîn er-Rûmî	HC14	-	Ar.	Mensur	Muhtasar

Değerlendirme:

İnebey Kütüphanesinde münferiden bir kıraatten bahseden üç eser bulunmaktadır. Bu eserlerden en eski olanı Ebu Musa Ca'fer b. Mekki el-Mevsîlî'nin (ö. 713/1313) *Kitâbu'l-müfred* isimli eserinin Farsça tercümesidir. Mütercimi belli olmayan eser 685/1286 senesinde telif edilmiştir. Telif tarihi gün, ay, yıl şeklinde verilirken istinsah tarihinin yıl belirtilmeksizin sadece gün ve ay olarak verilmesi istinsahın aynı yıl yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Eser mahtut haledir. Bu türdeki bir diğer eser, İmam Âsım'ın tek olarak rivayet ettiği 22 vechin işlendiği *Teferrud el-'Âsım fî'l-kirâat*'tır. Müellifi bilinmeyen eserin nüshası 815/1413 yılında istinsah edilmiştir. Müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir. Eser mahtut durumdadır. Bu evsftaki son eser 'Alâaddîn er-Rûmî'nin *el-Muhtasâr mimmâ ravâhü's-Şâtibî ve't-Teysîr ve'l-Unvân* adlı muhtasarıdır. Eserde Ebû Amr'ın ravileri ed-Dûrî ve es-Sûsî'nin eş-Şâtibiyye, et-Teysîr ve *el-'Unvân*'da geçen rivayetleri derlenmiştir.

1.7. Resmü'l-Mushaf Hakkındaki Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>'Akiletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-makâsid</i>	Kasım b. Firrûh eş-Şâtibî (ö. 590/1194)	GE4559/3 3 nüsha	-	Ar.	Manzum	Nazma Çekme
2	<i>el-Vesîle ilâ keşfi'l-'Akile</i>	Alemüddin Ebü'l-Hasen es-Sehavî (ö. 643/1245)	HO721	827/1424	Ar.	Mensur	Şerh

³³ Muhammed el-'Avfî'ye ait, konu itibarıyla aynı fakat ismen farklı bir eser daha bulunmaktadır. Eserin görüntüsüne ulaşamadığı için iki metin karşılaştırmamıştır. Ancak müellif üzerine yapılan bir doktora tezinde her iki eserin de tanıtıldığı görülmüş ve söz konusu eserlerin farklı iki eser olduğu anlaşılmıştır. bk. Muhammed el-'Avfî, *Miftâhu'z-zafer li men râme 'ulûme Kitâbillâh bi zihnin hadar* (Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 403); Hidayet Ayan, *Muhammed b. Ahmed el-'Avfî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024) 136-142.

3	<i>Cemîletü erbâbi'l-merâsîd fî şerhi 'Akiletu etrâbi'l-kasâid</i>	Burhânüddîn b. Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1332)	HO724	H XI. asır	Ar.	Mensur	Şerh
4	<i>Câmi'ü'l-kelâm fî resmi mushafî'l-imâm</i>	Hacı Mü'min b. Ali (ö. 799/1397)	UC251/1 4 nüsha	1008/1599	Ar.	Mensur	Metin
5	<i>'Akiletü'l-bahr fî 'ulûmi'r-resm</i>	-	GE4555/5	-	T.	Manzum	Metin
6	<i>Manzûme fî resm-i mushâf-ı Osman</i>	-	UC225/6	-	T.	Manzum	Metin
7	<i>Risâle fî'l-kırâat</i>	-	GE2749/2	-	Ar.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

Resmü'l-mushaf ile Hz. Osman tarafından istinsah ettirilip çoğaltılan mushafların yazı özellikleri kastedilmektedir. Resm-i hatt-ı Osmânî, resm-i Osmânî ve mersûmu'l-hatt gibi kullanımlar da söz konusudur. Bu alanda zamanla bir literatür oluşmuş ve konu ilmi bir disiplin haline gelmiştir.³⁴ İnebey Kütüphanesi, bu alanda ikisi Türkçe, yedi esere ev sahipliği yapmaktadır. Konuyla ilgili Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Muknî* adlı eserinin, kendisinden sonra yazılan eserleri etkilediği görülmektedir. Kütüphanede *el-Muknî*'nin nüshası bulunmamakta ancak ihtisâr etme, nazma çekme ve şerh etme tarzında üzerine yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Eserin eş-Şâtıbî (ö. 590/1194) tarafından nazma çekilmiş hali *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-makâsîd* üç nüsha olarak bulunmaktadır. Bu manzumeyi es-Sehavî (ö. 643/1245) *el-Vesîle ilâ keşfi'l-'Akile* adıyla şerhetmiştir. Şerhin 827/1424 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. eş-Şâtıbî'nin mezkur manzumesi üzerine bir şerh de el-Ca'berî (ö. 732/1332) tarafından, *Cemîletü erbâbi'l-merâsîd fî şerhi 'Akiletu etrâbi'l-kasâid* adıyla yazılmıştır. Yine eş-Şâtıbî'nin eserinden hareketle yazılmış olan *'Akiletü'l-bahr fî 'ulûmi'r-resm* isimli bir Türkçe manzume bulunmaktadır. Müellifi bilinmeyen bu esere ait başka bir nüshaya rastlanmamıştır. Kütüphane kayıtlarında istinsahın H VII. asırda olduğu yazılıdır. Bir başka Türkçe manzum eser de *Manzûme fî resm-i mushâf-ı Osman* adıyla kayıtlı, 25 beyitlik eserdir. Müellif adı ve istinsah bilgisi bulunmamaktadır. Müellifi meçhul bir başka eser ise mushaflardaki yazılışları ve okunuşları farklılık gösteren lafızların sûre sûre ele alındığı dokuz varaklık risaledir. Eser ismi muhtevadan hareketle verilmiş olmalıdır. Konuyla ilgili önemli eserlerden biri de *Câmi'ü'l-kelâm fî resmi mushafî'l-imâm*'dır. 4 nüshası bulunan eserin en eski nüshası 1008/1599 yılına aittir. Eserin müellifi Hacı Mümin b. Ali (ö. 799/1397) kıraat okumak için Şam'a gitmiş ve burada İbnü'l-Cezerî'nin talebesi olmuştur. Döndüğünde hocasını Padişah Yıldırım Bâyezid'e anlatmış ve onun Bursa'ya davet edilmesine vesile olmuştur. İbnü'l-Cezerî Bursa'da telif ettiği bazı eserlerini bu zatın evindeki misafirliğinde kaleme almıştır.³⁵

1.8. Vakf ve İbtida Konulu Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>Tuhfetü'l-enâm fî'l-vakf 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm</i>	Ebü'l-Bekâ İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399)	HC17/2	H XII. Asır	Ar.	Mensur	Metin
2	<i>Şerhu bâbi'l-ısrîn min şerhi'l- Ca'berî li'l-hemzât</i>	Ahmed b. İsmâil Molla Gürânî (ö. 893/1488)	HC13/2	885/1480	Ar.	Mensur	Metin
3	<i>El-Keşf 'an ahkâmî'l-hemze fî'l-vakfîl- Hişâm ve Hamza</i>	Hüseyin b. Ali el-Hısnî (ö. 963/1555)	HO717	963/1555	Ar.	Mensur	Metin
4	<i>Kitâb fî beyânî'l-vakf</i>	-	HO742/1	815/1412	Ar.	Mensur	Metin
5	<i>Risale fî beyân mevâzi'i'l-Kur'ân elletî tûcibu'l-küfr 'inde vakfihâ</i>	-	UC2911/4	-	Ar.	Mensur	Telhis
6	<i>Kitâbu vakf-ı Hamza ve Hişâm</i>	-	HC16/4 2 nüsha	1252/1836	Ar.	Mensur	Metin

³⁴ bk. Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1988), I/369; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 277; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 139; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, ed. Ali Öge (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 119.

³⁵ bk. Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 210.

7	<i>Risâle fî beyânı ta'dâd vakfi'l-küfri fî cem'i mâ fi'l-Kur'ân</i>	-	OR125/1		Ar.	Mensur	Metin
8	<i>Kitâbü't-Tayfur</i>	-	OR125/2	-	Ar.	Mensur	Muhtasar
9	<i>Risale fî beyân mevâzi'l-Kur'ân elletî tûcibu'l-küfr 'inde vakfi'hâ</i>	-	UC2911/4		Ar.	Mensur	Telhis
10	<i>Risâle fî beyânı vakfi'l-küfr</i>	-	GE4647/16		Ar.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

İnebey Kütüphanesinde vakf ve İbtida konusu üzerine yazılmış 10 eser bulunmaktadır. Bu eserlerden dördü özellikle Hamza ve Hişam'ın hemze üzerindeki vakfları hakkında yazılmıştır. Diğer altı eser *Kur'an-ı Kerim* genelindeki vakf yerleri hakkında kaleme alınmıştır. İbnü'l-Kâsîh'in (ö. 801/1399) *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakf 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişam* adlı eseri en erken tarihli eserdir. Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Hamza ve Hişam'ın hemze üzerindeki vakflarını ele aldığı *Şerhu bâbi'l-ışrîn min şerhi'l- Ca'beri li'l-hemzât* isimli eseri müellif hayattayken 885/1480 senesinde istinsah edilmiştir. Nüshanın müellif hattı olma ihtimali bulunup eser mahtut haldedir. Aynı konuyu işleyen bir başka eser ise Hüseyin b. Ali b. 'Abdurrahman el-Hisnî'ye (ö. 963/1555) ait *el-Keşf 'an ahkâmî'l-hemze fi'l-vakfi'l-Hişâm ve Hamza*'dır. 963/1555 senesinde müellifin yazdığı nüsha ünik olarak bulunmaktadır. Vakf-ibtidâ konusunda en eski istinsah tarihine sahip nüsha 815/1412 senesinde yazılmış olan *Kitâb fî beyânı'l-vakf*'tır. Müellifi belli olmayan eser halen mahtuttur. Konuya müteallik eserlerin 7'si mahtut halde bulunmaktadır. Ayrıca eserler içinde Türkçe eser bulunmaması ve hepsinin mensur tarzda yazılmış olması dikkat çekicidir.

1.9. Kıraat İlmine Dair Muhtelif Konular Hakkındaki Eserler

	Eser İsmi	Müellif İsmi	Ktp. No.	İstinsah Tar.	Dil	Edebi Tür	Metin Türü
1	<i>Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb</i>	'Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245)	GE4555/6	-	Ar.	Manzum	Metin
2	<i>et-Tibyân fî 'irâbi'l-Kur'ân</i>	Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219)	HO121	973/1576	Ar.	Mensur	Metin
3	<i>en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî kırâati'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye</i>	Hasen b. 'Ammâr b. 'Alî eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659)	HO481/2	-	Ar.	Mensur	Metin
4	<i>Risâletü tertîli'l-Kur'ân</i>	Ebü Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)	GE4270	-	Ar.	Mensur	Metin
5	<i>Risale fî kırâat-ı ayete'l-kürsî fî edbârî's-salâvâtî'l-mektûbe</i>	Hacı Emirzâde Mehmed (ö. 1204/1790)	UC1230/2 2 nüsha	1214/1799	Ar.	Mensur	Metin
6	<i>Risaletü't-tekbirât</i>	-	HC16/1	1252/1836	Ar.	Mensur	Metin

Değerlendirme:

İnebey Kütüphanesinde bulunan kıraat eserlerinden bazıları kıraat ilminin muhtelif meselelerini içermektedir. Bu eserler arasında müellifi itibariyle en eski eser, es-Sehâvî'nin, aralarında lafzî benzerlik bulunan Kur'an lafızlarını gösterdiği, *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb* isimli manzumesidir. eş-Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) *en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî kırâati'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye* isimli eseri, doğrudan kıraat ile ilgili olmayıp; fikhî deliller çerçevesinde Kur'an'ın kıraat ve kitâbetinin Farsça yapılp yapılamayacağı konusunu işlemektedir. Eser halen mahtuttur. el-Hâdimî'ye (ö. 1176/1762) ait *Risâletü tertîli'l-Kur'ân*, Güzelhisârî'nin (ö. 1204/1790) *Risale fî kırâat-ı ayete'l-kürsî fî edbârî's-salâvâtî'l-mektûbe* isimli eserleri Kur'an'ın faziletinden bahseden eserlerdir. ed-Duhâ sûresinden en-Nâs sûresine kadar sûre geçişlerindeki tekbirlerin, el-Bezzî rivayeti üzere açıklandığı *Risaletü't-tekbirât*, 1252/1836 senesinde istinsah edilmiş iki varaklık bir eserdir. el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) Kur'an lafızlarının i'râb ve kıraat özellikleri hakkında kaleme aldığı *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân* adlı eserinden de 973/1576 istinsah tarihli bir nüsha bulunmaktadır.

2. İnebey Kütüphanesindeki Kıraat Nüshalarının Tanıtımı

İslam yazmaları içinde kitap haline getirilen ilk metin Kur'an-ı Kerim'dir. Bir ibadet neşvesiyle yapılan bu yazma faaliyeti sadece Arap yazısının gelişimine katkıda bulunmakla kalmamış, yazı ve kitap etrafında bir medeniyetin oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Yazma eserler cilt, yaprak, süsleme vb. fiziksel nitelermeler açısından incelenmekte, bu sayede kitabın yazıldığı dönem ve yer gibi bilgilere ulaşılabilmektedir.³⁶ Özel bir uzmanlık gerektiren bu faaliyetin yanı sıra yazmalar, ait olduğu alanın uzmanları tarafından da muhteva bakımından inceleme konusu yapılmaktadır. Bu türden bir yaklaşımla ele alınan bu makalede, İnebey kütüphanesindeki kıraat ilmine ait eserlerin yazma nüshaları derinlemesine incelenmektedir. Bu başlık altında 69 müstakil kıraat kitabı toplam 95 nüshasıyla ele alınmıştır. Eser ve müellif adları özellikle metin içinde aranmış, eserin müellife aidiyeti teyit edilmiştir. Bu noktada kütüphane katalog bilgileri kesin bilgi olarak değerlendirilmemiştir. Eser adı ve müellif aidiyetinin teyidi için varsa matbu nüshalarla, yoksa 'Yazma Eserler Katalog ve Görüntü Veritabanı' üzerinden diğer yazma nüshalara ulaşılarak metin karşılaştırması yapılmıştır. Eser tanıtımlarında en eski istinsah tarihli nüsha esas alınmış, mükerrer nüshalar sadece dipnotta, demirbaş numaralarıyla gösterilmiş.

2.1. Müellifi Belli Olan Eserler

İnebey Kütüphanesinde adı bilinen 38 müellife ait 54 eser bulunmaktadır. 15 eserin ise müellifi tespit edilememiştir. Müellifi belli olan eserler vefat tarihlerine göre sıralanmış, 48 numaradan itibaren vefat tarihi bilinmeyen müelliflerin eserleri istinsah tarihi en eski olanıyla devam etmiştir. Nüsha tanıtımlarında, dili Arapça olan eserlerin dili ayrıca belirtilmemiş, Türkçe ve Farsça dilleri belirtilmiştir. Ayrıca istinsah bilgisi bulunmayan nüshalarda bu durum gerekmedikçe belirtilmemiştir.

2.1.1. *et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb'*, Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), HO723

Yedi kıraate dair meşhur eserlerin başında gelen *et-Teysîr*, 63 varak, 17 satır olup 999/1591 senesinde adı İbrahim olan bir müstensih tarafından, ta'lik hattıyla, dönemin Budin Eyaletine bağlı Yânik kasabasında istinsah edilmiştir. *et-Teysîr*, eş-Şâtîbî tarafından *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* adıyla nazma çekilmiş, İbnü'l-Cezerî tarafından ise *Tahbîrû't-Teysîr fî kırââtî'l-eimmeti'l-aşere* adıyla on kıraate tamamlanmıştır. Eser basılmış olup üzerine çalışmalar yapılmıştır.³⁷

2.1.2. *el-Unvân fî'l-kırââtî's-seb'*, İsmâîl b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1062), GE3923

es-Sarakustî'nin kendi eseri *el-İktifâ fî'l-kırââtî's-seb'i'l-meşhûra*'nın muhtasarı olan *el-Unvân fî'l-kırââtî's-seb'* isimli eser, öğrenilmesi ve ezberlenmesinde kolaylık sağlaması için müellif tarafından *el-İktifâ*'daki senetlerin hafzedilmesiyle oluşturulmuştur.³⁸ 58 varak olup 15-21 arasında değişen satır sayısına sahip olan nüshanın istinsahı 29 Zilhicce 856/10 Ocak 1453 Çarşamba günü tamamlanmıştır.³⁹ Eser neşredilmiştir.⁴⁰

2.1.3. *el-Misbâhu'z-zâhir fî'l-kırââtî'l-aşri'l-bevâhir*, Mübârek b. Hasen eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156), HO719

On kıraate dair kaleme alınan eserin nüshası 386 varak, 19 satırdan oluşmaktadır. İstinsah bilgisine rastlanmayan nüshada, müellifin el yazısıyla yazılmış iki icazet kaydı bulunmaktadır. Buna göre müellif 536/1142 senesinde kendi telifi olan kitaptaki bilgiler ışığında Kur'an-ı Kerim'i on kıraat üzere okuyan Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ahmed el-Hâleveyh el-Esbahânî ile Ebu Abbas el-İsfahânî isimli kişilere on kıraat icâzeti vermiştir.⁴¹ Bu kayıt nüshanın müellif hayatta iken yazıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Eserin matbusu bulunmaktadır.⁴²

³⁶ Yazma eserlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Bilgin, "Yazma", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yazma> (09.09.2024).

³⁷ Ebu Amr ed-Dânî, *et-Teysîr*, thk. Otto Pretzl (İstanbul: y.y., 1930); Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Alim Ebu Amr ed-Dânî ve Kırâat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Fatma Asiye Şenat, "Endülüslü Kıraat Alimi Dâni ve 'Teyisîr'", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10 (2010), 175-186; Mehmet Salih, *Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî'nin 'et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb'a' Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili* (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ömer Faruk Şahin, *Mekkâ b. Ebî Tâlib'in 'et-Tebisira fî'l-kırââtî's-seb', Ebû Amr ed-Dânî'nin 'et-Teysîr fî'l-kırââtî's-seb' ve Muhammed el-Cezerî'nin 'em-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr' Adlı Eserleri Bağlamında Kıraat İlmi Usul Konuları* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

³⁸ İsmail b. Halef es-Sarakustî, *el-Unvân fî'l-kırââtî's-seb'* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, GE3923), 2b.

³⁹ es-Sarakustî, *el-Unvân*, 58a.

⁴⁰ es-Sarakustî, *el-Unvân fî'l-kırââtî's-seb'*, thk. Züheyr Gâzi Zâhid, Halîl Atıyye (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986).

⁴¹ Mübârek b. Hasen eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fî'l-kırââtî'l-aşri'l-bevâhir* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO719), 386b.

⁴² Bk. eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fî'l-kırââtî'l-aşri'l-bevâhir*, thk. İbrahim b. Said b. Hamed ed-Devseri (Riyad: Darü'l-Hadare, 2017). (İnebey nüshası bu tahkikte görülmüş ve kullanılan altı nüshanın içinde asıl nüsha olarak yer almıştır.); thk. Abdurrahim et-Tarhûnî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008; thk. Osman Gazâl (Kahire: Daru'l-Hadis, 2007).

2.1.4. *el-Hılâfîyât fî 'ilmi'l-kırâât*, Ebu'l-Hasen Ali b. Asâkîr el-Betâihî (ö. 572/1176), HO726

Eserde Ebû Amr kıraati, sırayla İbn Âmir, İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâh ve Halef kıraatleriyle karşılaştırılmış, bu karşılaştırma her bir imam için ayrı birer başlık altında yapılmıştır. Eserin en dikkat çekici yönü ise yedi kıraat imamlarından Nâfî'nin karşılaştırmada yer almaması buna rağmen henüz on kıraatin yaygınlaşmadığı bir dönemde Hamza'nın birinci râvisi aynı zamanda onuncu kıraat imamı olan Halef b. Hişâm'ın imam olarak zikredilmesidir. 128 varak, 19 satır olan nüshanın baş taraflarında yer yer kurt yenikleri bulunmakta beraber eksiği bulunmamaktadır. Muhammed b. Yusuf b. Muhammed tarafından 635/1238 yılının Ramazan ayında istinsah edilmiştir. Nüsha ünik olması ve müellif nüshasıyla mukabele edildiğine dair kayıt bulundurması bakımından kıymetlidir.⁴³ Eserin matbusu bulunmamaktadır. Kemal Atik, Brockelmann'a dayandırarak verdiği bilgide, İbn Kesîr, Âsım ve Hamza gibi kıraat imamlarını müellif olarak göstermiştir.⁴⁴ Ancak müellif adının eserin birçok yerinde açıkça geçmesi bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir.⁴⁵

2.1.5. *Hırzû'l-emânî ve vechû't-tehânî (eş-şâtibiyye)*, Kasım b. Firruh eş-Şâtîbî (ö. 590/1194), GE4556⁴⁶

Eser, Ebû Amr ed-Dânî'ye ait olan *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'* isimli eserin nazma çekilmiş halidir. 1173 beyitten müteşekkil bu manzume, müellifin nisbesinden dolayı eş-Şâtibiyye, (L) kafiye olmasına sebebiyle de *el-kasîdetü'l-lâmiyye* olarak bilinir. Ebced harflerinin imam ve râvi isimleri yerine kullanıldığı ilk eserdir. Nüshası, 95 varak, 7 satır olup müstensihi bilinmemektedir. 16 Zilhicce 1074/10 Temmuz 1664 tarihli istinsah kaydı bulunan nüshanın satır aralarında mütercimi belli olmayan Farsça tercüme bulunmaktadır. Yazıldığı dönemden günümüze kadar üzerinde en fazla çalışma yapılan metinlerden biri olan eser basılmıştır.⁴⁷

2.1.6. *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-makâsîd, eş-Şâtîbî (ö. 590/1194), GE4559/3⁴⁸*

Kitap, Hz. Osman'ın yazdırdığı ilk mushafların yazı ve imlâ özelliklerini ifade eden resmî'l-mushâf konusuna dair Ebû Amr ed-Dânî'nin kaleme aldığı *el-Muknî* adlı eserin nazma çekilmiş halidir. *Eş-Şâtibiyyetü's-suğrâ* veya kafiyesi sebebiyle *Kasîde-i râiyye* olarak da isimlendirilen eser, 298 beyitlik bir manzumedir. Nüshası 16 varak, 12 satırdır. Harekeli nesih hatla yazılmış olan nüsha, içinde bulunduğu cildin 74a-89a varakları arasında yer almaktadır. İstinsah kaydına rastlanmamıştır. Eser üzerine çalışmalar yapılmış olup çeşitli baskıları yapılmak suretiyle neşredilmiştir.⁴⁹

2.1.7. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî (ö. 616/1219), HO121

Kur'an lafızlarının i'râb ve kıraat şekilleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Lafızlar önce dil bilgisi yönünden ele alınmış ve kelimenin türü ifade edilmiştir. Ardından yazım ve okuyuş şekilleri de gösterilerek kıraat farklılıkları ortaya konmuştur.⁵⁰ Nüsha, 126 varak, 30 satırdır. Sayfa kenarlarında farklı bir hatla yazılmış açıklamalar yer almaktadır. Nüsha, Receb 973/Şubat 1576 senesinde, Abdullatif b. Nimetullah tarafından nesih hatla istinsah edilmiştir. Farklı tarihlerde ve muhtelif şehirlerde baskıları yapılmıştır.⁵¹

⁴³ Ebu'l-Hasen Ali b. Asâkîr el-Murâhhab el-Betâihî, *el-Hılâfîyât fî'l-'ilmi'l-kırâât* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO726) 128a.

⁴⁴ M. Kemal Atik, "Tefsir ve Kırâat İlmine Dair Yazma Eserler Bibliyografyası", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1983), 313-350.

⁴⁵ el-Betâihî, *el-Hılâfîyât*, 2b, 21a, 39b, 72b, 92b, 113b.

⁴⁶ GE4558, UC227, GE4559/1, HC11, HC101 ve HO728/1. (Kitap tanıtımında istinsah tarihi en eski olan GE4556 numaraya kayıtlı nüsha tercih edilmiştir. Bu yöntem diğer eserler için de geçerli olup bundan sonraki eserlerde sadece demirbaş numaralarının verilmesiyle yetinilecektir.)

⁴⁷ Kasım b. Firruh eş-Şâtîbî, *Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî*, nşr. Mûsâ Cârullah (Kazan: 1907); (Kahire 1992); nşr. Fatih Çollak, *Kırâat Alimlerinden İmâm Şâtîbî ve 'eş-Şâtibiyye' Adlı Eseri* (İstanbul: Özener Matbaası, 2002); nşr. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimaşk: Mektebetü İbn Cezerî, 2013); Eren Pilgir, "Hırzu'l-Emânî'nin Kırâat Tedrisatındaki Serencâmı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 251-68. <https://doi.org/10.33227/auifd.769023>; Abdulhalim Başal, "Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) Hırzû'l-emânî'de (eş-Şâtibiyye) Taz'îf Ettiği Vecihler Ve Bu Vecihlerin Günümüz Kırâat Tedrisatı Pratiğine Yansıması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 699-716. <https://doi.org/10.18505/cuid.1147097>.

⁴⁸ UC226/2, OR104/3.

⁴⁹ Kasım b. Firruh eş-Şâtîbî, *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-makâsîd*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dârü Nûri'l-Mektebât, 2001); Musa Carullah Bigiyev, *Akile Şerhi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021); Hafız Hüseyin Rizevî, *Şerh-i Kasîde-i Râiyye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 129) (Türkçe Tercüme, üzerine bir doktora tezi yapılmıştır. Bk. Alaaddin Salihioğlu, *Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin (ö. 1237/1821) Ra'iyye Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Yaşar Akaslan, "Resmî'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım B. Firruh Eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid Fî Esne'l-Mekâsîd'ı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 255-277.

⁵⁰ Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO121), 8a.

⁵¹ el-Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an* (Bulak: H. 1303; Delhi: H.1899; Leknev: H. 1289; Kâhire: y.y., 1888); nşr. İbrâhim Atve İvâz, I-II (Kâhire: 1961, 1969); nşr. Ali el-Bicâvî, I-II (Kâhire: y.y., 1972); nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrût: y.y., 1986); Hamit Salihioğlu, "el-'Ukberî'nin et-tibyân fî i'râbi'l-Kur'an'ında Kûfe Dil Ekolüne Yaptığı İtirazlar", *Turkish Studies- Comparative Religious Studies*, 14/4, 2019, 741 - 757.

2.1.8. *el-Vesîle ilâ keşfi'l-Akile*, 'Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245), HO721

Resmî'l-mushâf konusu ile ilgilidir. 97 varak, 19 satır olan nüsha, nesih hatla 827/1424 senesinde istinsah edilmiştir. Müstensihî bilinmeyen nüshanın ilk sayfalarında (vr. 1a-2b) yer yer kurt yeniklerine rastlanılmaktadır. Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni*^c adlı eserinin manzum hali olan *Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-makâsîd* üzerine yapılan ilk şerhtir. Eser yayımlanmıştır.⁵²

2.1.9. *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb*, es-Sehâvî (ö. 643/1245), GE4555/6

Aralarında lafzî benzerlik bulunan Kur'an-ı Kerim lafızlarını konu edinmekte olan eser, 431 beyitlik bir manzumudur. İçinde bulunduğu cildin, 82b-95b varakları arasında yer alan nüsha, 14 varak, 18 satırdır. Müstensih ve istinsah tarihine dair bir kayıt bulunmamaktadır.⁵³ Eserin matbusu bulunmaktadır.⁵⁴

2.1.10. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hırzî'l-emânî*, Muhammed Şu'le el-Mevsilî ö. (656/1258), HO729⁵⁵

Hırzî'l-emânî'nin 173 beytinin tafsilatlı şerhini içeren eserin nüshası, 178 varak, 27 satırdır. Muhammed b. Salih tarafından ta'lik hatla Safer 1029/Ocak 1620 tarihinde istinsah edilmiştir. Eser basılmıştır.⁵⁶ Burhânüddîn Halîl el-Ca'berî'ye (ö. 732/1332) ait aynı isimde bir şerh bulunmaktadır.⁵⁷

2.1.11. *el-Le'âlîü'l-feride fi şerhi'l-Kaside*, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Fâsî (ö. 656/1258), HC12

Eser *Hırzî'l-emânî* şerhi olup 127 varak, 31 satırdır. Müellif adı 2a varakta, hamdele faslının beşinci satırında yer alırken, kitap ismi ise aynı sayfanın on birinci satırında geçmektedir. Nüsha, 2 Şâbân 845/16 Aralık 1441 tarihinde, Seyyid Yusuf bin Seyyid Ramazan tarafından, Semerkand yakınlarında bir şehir olan İsbicâb'ta istinsah edilmiştir. Eserin matbusu bulunmaktadır.⁵⁸

2.1.12. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*, Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267), HO715⁵⁹

Hırzî'l-emânî üzerine yapılan oldukça hacimli bir şerh olan eserin nüshası 326 varak olup satır sayısı 25-27 arasında değişmektedir. 23 Cemaziyelâhir 797/15 Nisan 1395 senesinde istinsah edilen nüshanın müstensihî tespit edilememiştir. Yer yer kurt yenikleri bulunmaktadır. Eser basılmıştır.⁶⁰

2.1.13. *Kitâbu'l-müfrede*, Ebu Musa Ca'fer b. Mekki el-Mevsilî (ö. 713/1313), GE2749/4

Âsım kıraatinin özelliklerini ihtiva eden eserin nüshası 40 varak olup 15 satırdır. İçinde bulunduğu mecmuanın 141-182 varakları arasında yer almaktadır. Eser ve müellif adı hatimede zikredilmiştir. Müellifin, eserlerini Arapça kaleme aldığı ve diğer eserlerinde⁶¹ kıraat imamlarının tercihlerini münferiden konu edindiği dikkate alındığında, bu eserin de aslının Arapça olduğu ve Farsça'ya tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Ancak mütercim bilgisi ya da tercüme olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. Nüshada telifin 10 Şevval 685/ olduğu, istinsahın ise sene belirtilmeksizin 4 Rabûlâhir tarihinde yapıldığı ifade edilmiştir. Buradan hareketle istinsahın telif ile aynı yıl olduğu yorumu yapılabilir. Eser mahtut haldedir.

⁵² Alemüddîn Ebû'l-Hasen es-Sehâvî, *el-Vesîle ilâ keşfi'l-Akile*, thk. Muhammed el-İdrîsî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002).

⁵³ es-Sehâvî, *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, GE4555/6), 82b.

⁵⁴ es-Sehâvî, *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb*, thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1994).

⁵⁵ HC21/2. (170 varak, 19 satır olup baş tarafından 37 varak eksiktir.); HO722 (Yapılan metin karşılaştırması neticesinde aynı metne sahip oldukları ancak kütüphane kataloğuna *İzâhü'l-meânî fi şerhi Hırzî'l-Emânî* adıyla yanlış kaydedildiği görülmüştür.)

⁵⁶ Muhammed Şu'le el-Mevsilî, *Kenzü'l-meânî fi şerhi Hırzî'l-Emânî* (*Şerhu Şu'le 'ale's-Şâtibiyye*). thk. Cemaluddin Muhammed Şeref (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2008); Recep Koyuncu, "Kıraat İlminde Manzûm Şerh Geleneği: Şâtibiyye Şerhlerinden Şerhu Şu'le Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, haz. Mesut Kaya, Sezai Engin (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2020), 485-540.

⁵⁷ Burhânüddîn Halîl el-Ca'berî, *Kenzü'l-meânî fi şerhi Hırzî'l-Emânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 47; Denizli, 10; İbrâhim Efendi, 24; Lâleli, 52; Şehid Ali Paşa, 18); (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 45).

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Fâsî, *el-Le'âlîü'l-feride fi şerhi'l-kaside*, thk. Abdurrezzâk b. Ali b. İbrahim Mûsâ (Riyad: Darü's-Sahabe li't-Türâs, 2007); Abdurrahim Tarhûnî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011).

⁵⁹ İnebey Kütüphanesindeki diğer nüsha: UC228 VE UC229 demirbaş numaralarına kayıtlı iki cilt olarak istinsah edilmiştir.

⁶⁰ Eserin ilk baskısı Kâhire'de 1349/1928 yılında yapılmış, 1402/1981 yılında İbrâhim Atve İvaz'ın tahkikiyle yeniden yayımlanmıştır.

⁶¹ Ebu Musa Ca'fer b. Mekki el-Mevsilî, *el-Kâmilü'l-ferid fi't-tecrîdi ve't-tefrîd* (Ankara: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 366); el-Mevsilî, *Müfredetu kırâati İbn Kesir El-Mekki*, thk. Halid Ahmed Meşhedani (Dimaşk: Daru Sadeddin, 2007).

2.1.14. *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hurzî'l-emânî ve vechî't-tehânî*, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm el-Ca'berî (ö. 732/1332), HO714 (1.CİLT), HO435 (2.CİLT)⁶²

Hurzî'l-Emânî şerhi olan eser 728 beytin şerhini içermektedir. 2 cilt halinde istinsah edilmiş, her iki cildine ayrı numara verilmiştir. 1. cilt 130 varak 27 satır olup 444. beyitle birlikte sona ermektedir. 2. cilt ise 298 varak, 25 satırdır. Ferşü'l-hurûf babından, 445. beyitle başlamaktadır. Eserin ismi 1. cilt vr. 4a'da geçmektedir. Nüsha, Ahmed b. Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Belbîsî tarafından 15 Cemaziyelâhîr 772/4 Ocak 1371 senesinde istinsah edilmiştir. Eser yayımlanmıştır.⁶³

2.1.15. *Cemîletü erbâbî'l-merâsîd fî şerhi 'Akîletu etrâbî'l-kasâid*, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm el-Ca'berî, HO724

Şâtıbî'nin resm-i hat konusunda yazdığı 298 beyitlik *Akîletu etrâbî'l-kasâid* isimli manzumesinin şerhi olan eserin nüshası, 209 varak, 21 satırdır. Eser ismi, vr. 3a, ikinci ve üçüncü satırda geçmektedir. Nüshada istinsah kaydı bulunmamakla birlikte kütüphane kayıtlarına göre H XI. asırda istinsah edilmiştir. *el-Ebhâsü'l-cemîle şerhu'l-Akîle* adıyla da bilinen eser yayımlanmıştır.⁶⁴

2.1.16. *'İkdü'l-le'âlî fî'l-kırââtî's-seb'î'l-avâlî*, Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), HO731/1

Yedi kıraati konu edinmekte olan manzume 82 varak olup 7 satırdır. 13 Safer 1115/28 Haziran 1703 tarihinde, nesih hatla harekeli olarak istinsah edilmiştir. Müstensihe dair bir kayıt bulunmamaktadır. Eser basılmıştır.⁶⁵

2.1.17. *Hallü'r-Rumûz ve Mahallü'l-Künûz*, Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Hemedânî el-Kûfî İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354), HO734

Yedi kıraat hakkında 1422 beyitten müteşekkil lâ kafiye manzume 47 varak olup 17 satırdır. Kitap adı vr. 2b, 10. beyitte geçmektedir. Nüsha, müellifin hayatta olduğu 22 zilhicce 752/9 Şubat 1352 tarihinde Muhammed b. El Hadarî İbn Osman el Hânî tarafından nesih yazıyla istinsah edilmiştir. Eser neşredilmiştir.⁶⁶

2.1.18. *Câmi'u'l-keîlâm fî resm-i mushafî'l-imâm*, Hacı Mü'min b. Ali b. Muhammed er-Rûmî el-Mukrî el-Hatîb el-Felekâbâzî (ö. 799/1397), UC251/1⁶⁷

Resmü'l-mushaf konulu eserin nüshası 27 varak, 21 satırdır. 1008/1599 yılında ta'lik hattıyla yazılmış olup müstensihisi belli değildir. Kitap ismi vr. 2b, on yedinci satırda geçmektedir. Nüshalarda müellif adına dair bir kayıt bulunmamakla birlikte kütüphane kayıtlarında Şeyhülislam Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed olarak görünmektedir. Ancak matbu nüshayla yaptığımız metin karşılaştırması neticesinde müellifin adının Hacı Mü'min b. Ali er-Rûmî⁶⁸ olduğu anlaşılmıştır. Eser yayımlanmıştır.⁶⁹

2.1.19. *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrî'l-müntehî*, Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-'Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), HO716

Hurzî'l-emânî şerhi olan eserin nüshası 251 varak, 23 satırdır. Müellif adı besmelenin devamında, kitap adı ise vr. 2a ilk satırda zikredilmektedir. 7 Rebûlevvel 1071/10 Aralık 1660 tarihinde Muhammed Zâde (Zerrâd) el-Münâvî eş-Şâfi el-Ezherî tarafından istinsah edilmiştir. Eser neşredilmiştir.⁷⁰

⁶² GE4554 (188 varaktan müteşekkil nüsha 368. beyitte sona ermektedir. Nüshanın 2. cildinin olduğu ancak kütüphanede mevcut olmadığı anlaşılmaktadır.)

⁶³ Eser, Ahmed Yezîdî tarafından Mağrib'te 1419/1998 yılında yayımlanmıştır.

⁶⁴ Eserin tahkikli neşri Muhammed Hudaîr Mudhî ez-Zevbeî ve Gânim Kaddûrî Hamed tarafından hazırlanmış ve 2010 yılında Şam'da yayımlanmıştır.

⁶⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *'İkdü'l-le'âlî fî'l-kırââtî's-seb'î'l-avâlî*, thk. Alican Dağdeviren (Kahire: Dâr el-Nîl, 2011).

⁶⁶ Müellif hattı nüsha için bk. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 36); Eser üzerine Hişâm b. Süleymân ez-Zerîrî tarafından Medine Câmiati İslâmiyye'de 1433/2012 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır.

⁶⁷ UC226/6, UC3497/6, UC3518/1.

⁶⁸ Hacı Mü'min b. Ali, Bursa Hüdavendigâr Camii imamlığı yapmıştır. Kıraat okumak için Şam'a gitmiş, burada İbnü'l-Cezerî'nin talebesi olmuştur. Bursa'ya dönünce hocasını Yıldırım Bayezid'e tanıtmış ve müellifin Bursa'ya davet edilmesine vesile olmuştur. İbnü'l-Cezerî, on kıraatin üzerine şaz kıraatlerden İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan Basri'yi eklediği *Gâyetü'l-mehera fî'z-ziyâdeti ale'l-aşera* (Nihayetü'l-berara fî'z-zâidi ale'l-aşera) isimli 450 beyitlik manzumesini onun evinde yazmıştır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Kahire: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1937); Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012). 165.

⁶⁹ Hacı Mü'min b. Ali er-Rûmî, *Câmiu'l-keîlâm fî resm-i mushafî'l-imâm*, thk. İyâd Sâlim Sâlih es-Semerrânî (İstanbul: Daru'l-Gavsânî, 2023).

⁷⁰ Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-'Uzrî İbnü'l-Kâsîh, *Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrî'l-müntehî*, thk. Muhammed Ali ed-Dabba' (Mısır: Matbaatu Mustafa El-Bâbî el-Halebî, 1954).

2.1.20. *Kurretü'l-‘ayn fi'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn*, Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), UC234⁷¹

Yedi kıraat imam ve râvîlerinin feth, imâle ve beyne vecihlerinin açıklandığı eserin nüshası 57 varak olup 15 satırdır. Ali el-Bağdadî tarafından 1012/1603 senesinde istinsah edilmiştir. Müellif ismi mukaddimenin ilk satırında, kitap ismi ise dört ve beşinci satırlarda yer almaktadır. Eser basılmıştır.⁷²

2.1.21. *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakf ‘ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), (Abdillâh Muhammed el-Kubeybâtî (ö.926/1519),⁷³ HC17/2

Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerindeki vakf kaidelerini açıklayan eserin nüshası, 65 varak olup 17 satırdır. Müellif adına rastlanmayan nüshada kitap adı vr. 2a'nın ortasında geçmektedir. İstinsah kaydı bulunmamakta; ancak kütüphane kayıtlarına göre istinsahı H XII. asırdadır. Müellife aidiyeti ile ilgili ihtilaf bulunan eserin tahkiki yapılmıştır.⁷⁴

2.1.22. *el-Kasîdetü'l-‘aleviyye fi'l-kırââtî's-seb‘î'l-merviyye*, Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), HO743⁷⁵

Yedi kıraati ihtiva eden 1215 beyitlik lâ kafiye manzume, 39 varak olup 17 satırdır. 801/1399 senesinde müellif hattı ile yazılmıştır. Manzume müstakil bir baskıya sahip olmamakla birlikte müellifi tarafından *el-Emâlî'l-merdiyye fi şerhi'l-Kasîdeti'l-‘Aleviyye* adıyla yapılan şerhinin tahkiki içinde neşredilmiştir.⁷⁶

2.1.23. *el-Emâlî'l-merdiyye fi şerhi'l-Kasîdeti'l-‘Aleviyye*, Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), HC15

Müellifin yedi kıraat konulu manzumesinin şerhi olan eserin nüshası, 129 varak, 23 satırdır. Zahriyede⁷⁷ yer alan ve sonradan bir başkası tarafından düşülmüş olduğu anlaşılan kayda göre nüsha, müellif hattıdır. Vr. 129b'de ferşü'l-hurûf babının 34. beytinden sonrası eksiktir. Müellifi tarafından ihtisâr edilen eser tahkik edilmiştir.⁷⁸

2.1.24. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-‘aşr*, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), HO713⁷⁹

On kıraatin yaygınlaşmasında büyük payı olan eserin telif sebebini “kıraat ilminde muteber iki kitap olan *et-Teysîr* ve *Şâtıbiyye*’de

⁷¹ HC12, HC16/2, HC17/1.

⁷² Ebü'l-Bekâ Nûreddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh, thk. İbrahim b. Muhammed el-Cermî, *Kurretü'l-‘ayn fi'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn* (Ürdün: Dâru ‘Ammâr, 2005).

⁷³ Eserin iki farklı tahkiki yapılmıştır. Ancak her iki tahkikte de eser, H 801 yılında vefat eden İbnü'l-Kâsîh'a değil, Ebü 'Abdillâh Muhammed el-Kubeybâtî (ö. 926/1519)'ye nisbet edilmiştir. Söz konusu tahkikler ile İnebey Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüsha tarafımızca karşılaştırılmış olup her iki tahkik metninin İnebey nüshasıyla aynı olduğu görülmüştür. Tahkikte kullanılan nüshaların dışında İbnü'l-Kâsîh'a nisbet edilen diğer nüshalar incelendiğinde yine metnin aynı olduğu müşahade edilmiştir. İncelenen nüshaların ortak yönü metinde müellif ismi bulunmaması ancak kütüphane kayıtlarında İbnü'l-Kâsîh'a nisbet edilmesidir. Muhakkik Alaadin Saleh, eserin İbnü'l-Kâsîh'a ait olmadığı iddiasını, metnin altı yerinde İbnu'n-Neccâr'ın (ö. 871/1466) isim ve görüşlerinin geçtiğini, ancak hicrî 801'de vefat eden İbnü'l-Kâsîh'ın, hicrî 871'de vefat eden İbnu'n-Neccâr'dan istifade etmesinin mümkün olamayacağına dayandırmaktadır. (bk. Alaadin Saleh, *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakf ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm adlı Eserin Tanıtımı ve Tahkiki* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11). Eserin aidiyeti ile ilgili ihtilafa dair açıklamalar, her iki tahkikte de genişçe yer almaktadır.

⁷⁴ Musa b. Mustafa el-Ubeydân, *el-Kasîdetü'l-‘aleviyye fi'l-kırââtî's-seb‘î'l-merviyye Tahkik ve Dirâse* (Tebük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Alaadin Saleh, *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakf ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm adlı Eserin Tanıtımı ve Tahkiki* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁷⁵ Türkiye kütüphanelerinde rastlanan bir diğer nüsha: (Balıkesir: Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 1121/04).

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. 73. dipnot.

⁷⁷ “Yazma kitaplarda genellikle temellük kaydının tezhipli olarak yer aldığı, esas metnin başladığı yaprağın arka yüzüne denir.” bk. “Zahriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 09 Şubat 2025). islamansiklopedisi.org.tr/zahriye

⁷⁸ Eserin 795/1421 senesinde yazılmış müellif hattı bir nüshası için bk. (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Erzincan, 00004), Süleymaniye Kütüphanesi kaydındaki notta “Eser müellif nüshasıdır ve bu nüshadan başka bir nüsha tespit edilememiştir.” ibaresi bulunmaktadır. Eserin tahkiki bu nüshadan yapılmıştır. Ancak eserin İnebey'deki 801/1399 tarihli müellif nüshasından bahsedilmemiştir. bk. Abdurrahman b. Mukbil eş-Şemrî, *el-Emâlî'l-merdiyye fi şerhi'l-Kasîdeti'l-‘Aleviyye Tahkik ve Dirâse* (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015). https://wikiquran.nyc3.digitaloceanspaces.com/attachments/documents/BOOK_27631_1.pdf; Eserin, Halime Sal tarafından hazırlanan bir diğer tahkikinde de İnebey nüshası görülmemiştir. bk. Ebü'l-Bekâ Nûreddîn 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-‘Uzrî ibnü'l-Kâsîh, *el-Emâlî'l-merdiyye fi şerhi'l-Kasîdeti'l-‘Aleviyye*, thk. Halime Sal, 55-56.

⁷⁹ UC236.

zikredilmediği için, insanlar tarafından göz ardı edilen sahih üç kıraati tanıtmak” şeklinde açıklayan müellif,⁸⁰ yedi imama ilaveten Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halef b. Hişâm isimlerini, râvi ve tarikleri ile birlikte ortaya koymuştur. 230 varak 29 satır olan nüshayı, müstensih Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, 16 Zilkade 870/30 Haziran 1466 tarihinde istinsah etmiştir. Ayrıca nüsha, müellif hattı nüshadan yazılarak Mescid-i Haram’da müellife okunmuş olan bir nüshadan çoğaltılması bakımından önemlidir. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr’i Takrîbü’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr* adıyla ihtisâr etmiş, ayrıca *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr* adıyla da nazma çekmiştir. Bursa’da telif edilen eserin matbusu bulunmaktadır.⁸¹

2.1.25. *Takrîbü’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr*, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), HO744⁸²

en-Neşr’in muhtasarı olan ve *Neşr-i sağîr* olarak da bilinen eser on kıraat imamının ikişer râvisi, her bir râvinin ikişer tarîki ve yine her bir tarikin ikişer tarikini ele almaktadır. Nüsha 127 varak, 17 satır olup Şaban 954/Eylül 1547’de İlyas b. Taceddîn tarafından nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Müellif ismi hem dibâcede hem de hâtimede geçerken, kitap ismi zahriyede yazılmıştır. 10 Muharrem 804/20 Ağustos 1401 tarihinde Bursa’da telif edilen eserin matbusu bulunmaktadır.⁸³

2.1.26. *ed-Dürretü’l-mûdiyye fi kırââtî’l-eimmeti’s-selâseti’l-merdiyye*, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), OR104-2⁸⁴

Yedi kıraat imamına, râvîleriyle birlikte Ebû Ca’fer, Ya’kûb, ve Halef’i, yine manzum tarzda eklemek suretiyle kıraat-ı aşereyi oluşturan imam ve râvîlerin tamamlandığı 240 beyitlik manzume, *Hırzu’l-emânî*’ye tekmîle olarak nazmedilmiştir. 12 varak olup İstinsâh bilgisi bulunmamaktadır. Eser neşredilmiştir.⁸⁵

2.1.27. *Tahbîrüt-Teysîr fi kırââtî’l-eimmeti’l-‘aşere*, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), HO733⁸⁶

Telif gayesi müellifin ifadesiyle, “Sahih kıraatlerin sadece yedi kıraatten ibaret olmadığını, doğrusunun on kıraat olduğunu göstermek”⁸⁷ şeklinde olan eserin nüshası 62 varak olup 25 satırdır. 1158/1745 senesinde ta’lik hatla istinsah edilen nüshanın müstensihî belli değildir. Eser neşredilmiştir.⁸⁸

2.1.28. *Tuhfetü’l-ihvân fi’l-hulfi beyne’s-Şâtibiyye ve’l-Unvân*, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), HO731/2

Hırzu’l-emânî’de olup *el-Unvân*’da yer almayan konuları ele alan eserin nüshası, 22 varak, 13 satırdır. Abdullah el-Humeysî ed-Dimyâtî tarafından istinsah edilmiştir. Tarihi belli değildir. İçinde yer aldığı mecmuanın 84a-105a varakları arasında bulunan nüshada, müellif ve eser adı mukaddimede zikredilmiştir. Eser tahkik edilmiştir.⁸⁹

2.1.29. *ed-Dürre fi beyânî’l-kırââtî’s-selâse*, Ahmed b. Muhammed b. Saîd eş-Şer’abî el-Yemenî (ö. 839/1436), HO738

Hırzu’l-emânî’ye tekmîle olarak yazılan eserde, eş-Şâtibiyye’de zikredilen yedi kıraat imamına, Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halef râvîleriyle birlikte eklenmiş ve bunların kıraat vecihleri açıklanmıştır. Lâ kafiyeli manzume, 60 varak, 15 satırdır. Nüshada vr. 55a, 56b ve 57b boş bırakılmış olup ferşü’l-hurûf bölümünde Târik Sûresi’nin ele alındığı vr. 60’tan sonrası eksiktir. Metin içerisinde, müellif ismi, kitap ismi ve istinsah bilgileri yer almazken, zahriyede kitap ismi olarak *ed-Dürre fi beyânî’l-kırââtî’s-selâse* yazılıdır. Müstakil baskısına rastlanmamıştır. Molla Gürânî (ö. 893/1488) manzume üzerine *Ferâidü’l-dürer ve şerhu levâmî’l-ğurur* isimli bir şerh yazmış ve Sultan II. Bayezîd’e (slt. 1481-1512), (ö. 918/1512) ithâf etmiştir.⁹⁰

⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO713), 18b.

⁸¹ Ali Muhammed ed-Dabbâ‘ (Kâhire: 1976; Beyrut: 1940, 1985).

⁸² OR110-1, GE4872.

⁸³ Eser, Ahmet Sakr tarafından tahkik edilmiş (Kâhire: 1393), İbrâhim Atve ‘İvaz tarafından, *Takrîbü’n-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr* adıyla neşredilmiştir (Kâhire: 1961). Bu tahkiklerde İnebey nüshası görülmemiştir.

⁸⁴ GE4559/2.

⁸⁵ İbnü’l-Cezerî, *ed-Dürretü’l-Mudiyye fi’l-kırââtî’s-selâseti’l-mütemmîme li’l-aşera*, thk, Muhammed Temîm ez-Ze’bî (Dârü’l-Hüdâ, 2000).

⁸⁶ UC235. (Tekbir bâbından sonrası eksiktir.)

⁸⁷ İbnü’l-Cezerî, *Tahbîrüt-teysîr fi kırââtî’l-eimmeti’l-‘aşere* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO733, 2b).

⁸⁸ Abdülfettah el-Kâdî ve Sadık Kumhavî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Haleb, 1972) Ayrıca, Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât tarafından da bir tahkik çalışması yapılarak yayımlanmıştır (Amman, 2000). Bu tahkiklerde İnebey nüshası görülmemiştir.

⁸⁹ Halid Hasen Ebu Cûd, “Tuhfetü’l-ihvân fi’l-hulfi beyne’s-Şâtibiyye ve’l-unvân-Tahkik ve Dirase” *Mecelletü Mahedü’l-İmam Şatibi li’d-dirâsatu’l-Kur’aniyye* 3 (H.1428), 327-418; thk. Ahmed b. Hammud b. Humeyyid Er-Ruveysi (Riyad: Daru’l-Kunûzi İşbiliye, 2009).

⁹⁰ Molla Gürânî, *Ferâidü’l-dürer ve şerhu Levâmî’l-ğurur* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 47/1).

2.1.30. *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, Şemseddîn Muhammed İbnü'l-Kabâkîbî (ö. 849/1445), HO746

Eser, müellifin *Mecmâu's-sürûr ve matlau's-şümûs ve'l-büdûr*⁹¹ adlı manzumesinin şerhidir. On İmam'a, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A'meş, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî kıraatlerinin eklenerek on dört kıraat imamının, râvîleri ve tarikleriyle birlikte zikredildiği bir eserdir.⁹² 203 varak, 17 satır olan nüsha, 15 Cemaziyelâhîr 862/30 Nisan 1458 tarihinde Ca'fer b. Süleyman tarafından Kâhire'de istinsah edilmiştir. Nüsha, müellifin üzerine not düştüğü bir nüshadan istinsah edilmiş olması yönüyle mühimdir.⁹³ Müellif adı hamdele faslının başında geçerken, eser ismi ise mukaddimede belirtilmiştir. Eser tahkik edilmiştir.⁹⁴

2.1.31. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî (ö. 859/1454), OR112

İbnü'l-Cezerî'nin oğlu olan Ebû Bekr Ahmed el-Cezerî'nin *Tayyibeti'n-Neşr* üzerine yaptığı şerhin nüshası, *Tayyibe*'nin 24. beyti ile 80. beyti arasındaki 57 beytin şerhini ihtiva etmekte olup 19 varak, 17 satırdır. *Tayyibe*'nin ilk 23 beyti yazılmış ancak şerhedilmemiştir. Serlevhadaki "*Şerhu't-Tayyibe li İbni'n-Nâzım*" ifadesi eser ve müellif adını göstermektedir. Şârihin, *Tayyibe*'nin 80. beytinin şerhine giriş yaptığı yerde, birinci cüzün bittiğine dair kayıt düşülerek nüsha sonlandırılmıştır. Çeşitli baskıları olan eser üzerine bir de doktora tezi yapılmıştır.⁹⁵

2.1.32. *Keşfü'l-esrâr 'an kırâati'l-eimmeti'l-ahyâr*, Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâîl (ö. 893/1488), HC18

İbnü'l-Cezerî'nin şâz kıraatlerden İbn Muhaysın, A'meş ve Hasanü'l-Basrî kıraatlerini ele aldığı *Gâyetü'l-mehera fi'z-ziyâdeti ale'l-aşera (Nihâyetü'l-berara)* adlı manzumesinin şerhidir. Eserin nüshası 71 varak, 19 satır olup şârihin vefat ettiği yılın (893/1488) Safer ayının 21'inde, İstanbul'da, Abdullah b. Ahmed el-Ankarî tarafından nesih hatla istinsah edilmiştir. İsmi, mukaddimede geçmekte olan şerh, padişâh Sultan II. Bayezid'e (slt. 1481-1512), (ö. 918/1512) ithaf edilmiştir. Eser yayımlanmıştır.⁹⁶

2.1.33. *el-'Abkarî fi havâşî'l-Ca'berî*, Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâîl (ö. 893/1488), HC13/1

el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Kenzü'l-meânî fi şerhi Hurzu'l-emânî ve vechi't-tehânî*, adıyla *Hirzu'l-emânî* üzerine yaptığı şerhe yazılan bir haşiyedir. 257 varak 23 satır olan nüsha müellifin hayatta olduğu 885/1480 senesinde ta'lik hatla istinsah edilmiştir. Kütüphane kayıtlarında, "Müellif hattı ya da müellif nüshasından istinsah edilen bir nüsha olması muhtemeldir." şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Eser, Fatih Sultan Mehmed'e (slt. 1444-1446; 1451-1481), (ö. 886/1481) ithâf edilmiştir. Eserin İnebey nüshası, diğer nüshaları içinde istinsah tarihi bilinen en eski nüshadır.⁹⁷ Eser tahkik edilmiştir.⁹⁸

2.1.34. *Şerhu bâbi'l-ısrîn min şerhi'l- Ca'berî li'l-hemzât*, Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâîl (ö. 893/1488), HC13/2

Müellifin *el-Abkarî fi havâşî'l-Ca'berî* adlı haşiyesinin zeyli olan eser, Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerindeki vakflarını ele almaktadır. Nüsha 19 varak, 23 satır olup içinde yer aldığı mecmuanın 259a-277a varakları arasında bulunmaktadır. Metin içinde müellif ve eser ismi tespit edilememesine rağmen eser kütüphane kayıtlarında Molla Gürânî'ye nispet edilmiş, adı ise *Şerhu bâbi'l-ısrîn min şerhi'l- Ca'berî li'l-hemzât* olarak kaydedilmiştir. Eser, Molla Gürânî'nin aynı konudaki *Ref'u'l-hitâm an vakfi Hamza ve Hişâm* adlı eserinden farklıdır. Ferâğ kaydında⁹⁹ 885/1480 senesinde 'tesvîd'¹⁰⁰ edildiği ifade edilmektedir. Bu ifade sebebiyle

⁹¹ Eser hakkında detaylı bilgi için bk. İhsan Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); İhsan Sütşurup, "İbnü'l-Kabâkîbî'nin Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eseri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 48-66.

⁹² İbnü'l-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz, ve miftâhu'l-künûz* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO746), 2a.

⁹³ İbnü'l-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, 202b-203a.

⁹⁴ İbnü'l-Kabâkîbî, *Îzâhu'r-rumûz*, thk: Ahmed Halid Şükri (Amman: Dâru Ammar, 2003).

⁹⁵ Ebû Bekir Ahmed el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Kahire: Matba'atü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1950); Ebû Bekir Ahmed el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000); Ebû Bekir Ahmed el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 2005); Ebû Bekir Ahmed el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Medine-i Münevvere: Mücemmeu'l-Melikül-Fehd, 2014); Resul Akcan, *Kıraat İlminde Tayyibe Şerh Geleneği İbnü'n-Nâzım ve Tayyibe Şerhi* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2025).

⁹⁶ Abdullah b. Hammâd el-Kuraşî, *Keşfü'l-esrâr 'an kırâati'l-eimmeti'l-ahyâr Dirase ve Tahkik* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2007).

⁹⁷ Diğer nüshalar için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 00010; Murad Molla, 00010; Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 355; Ankara: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 18.

⁹⁸ Tehênî b. Faysal Al el-bünyân el-Harbî, *el-'Abkarî fi havâşî'l-Ca'berî Tahkik ve Dirâse* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2017). Teze ulaşılamadığı için kullanılan nüshalar tespit edilememiştir.

⁹⁹ Ferâğ kaydı, müstensihlerin yazma eserlerin sonuna, metnin bittiğini belirtmek için düştükleri kayıt için kullanılır. Ketebe kaydı olarak da ifade edilir. bk. Orhan Bilgin, "Ferâğ Kaydı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Şubat 2025)

¹⁰⁰ 'Telif etmek' ve 'istinsah etmek' gibi anlamlarda kullanılmaktadır. bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 127, 130.

kütüphane kayıtlarında, müellif hattı yahut müellif nüshasından istinsah edildiğine dair bir kayıt düşülmüştür. Başka bir nüshasına ve matbusuna rastlanmamıştır.

2.1.35. Şerhu Tetimmeti'l-Hırz min kurrâi eimmeti'l-kenz, Sürmelizâde Mehmed Efendi (ö. 926/1521), GE4552

Hırzu'l-emânî üzerine, Abdulkadir b. Ömer es-Sekkâkî el-Vâsıtî'nin (ö. 838/1435) *Tetimmetü'l-Hırz min kurrâi'l-kenz* adıyla yaptığı manzum tetimmenin şerhidir. Nüsha, 126 varak, 19 satır olup 920/1519 senesinde şârih tarafından yazılmıştır. Vr. 2ab, 3ab ve 4b'nin dış köşelerinde yırtılma söz konusudur. Eser basılmıştır.¹⁰¹

2.1.36. el-Mükerrer fî mâ tevâtera mine'l-kırâati's-seb', Ömer b. Kâsım b. Muhammed Sirâcüddîn el-Ensârî en-Neşşâr (ö. 938/1531), UC244

Yedi kıraati konu edinen eserin nüshasında sadece ferşü'l-hurûf bölümü bulunmaktadır. Nüsha, 165 varak, 21 satır olup 1122/1710 yılının Şevval ayında, İzmir'de Muhammed el-Hâdim tarafından nesih hatla istinsah edilmiştir. Müellif adı, hamdele faslının hemen evvelinde yer alırken, kitap ismi dibâcenin sonunda geçmektedir. Eserin matbusu bulunmaktadır.¹⁰²

2.1.37. el-Büdûru'z-zâhire fî'l-kırâati'l-âşri'l-mütevâtire, Ömer b. Kâsım b. Muhammed Sirâcüddîn el-Ensârî en-Neşşâr (ö. 938/1531), HC24

On kıraate dair kaleme alınan eserde usul konuları yer almamaktadır. Nüsha, 220 varak, 19 satır olup istinsah bilgisi içermemektedir. Eser ismi serlevhada ve vr. 2b'de geçmekteyken, müellif ismi yer almamaktadır. Eser neşredilmiştir.¹⁰³

2.1.38. El-Keşf'an ahkâmi'l-hemze fî'l-vakfi'l-Hişâm ve Hamza, Hüseyin b. Ali b. Abdurrahman el-Hisnî (ö. 963/1555), HO717

Kitapta Hamza ve Hişâm'ın hemzeli kelimeler üzerindeki vakfları ele alınmaktadır. 66 varak, 13 satır olan nüshada müellif adı zahriyede geçerken, eser ismi zahriyede ve mukaddimede yer almaktadır. Nüsha müellif hattıdır. 963/1555 senesinin Zilkade ayında Şam Emeviyye Camiinde yazılmıştır. Ünik nüsha olan eser tahkik edilmiştir.¹⁰⁴

2.1.39. İzhârü'l-me'ânî fî şerhi Hırzi'l-emânî, Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî (ö. 1000/1592), OR105

Yedi kıraati konu alan *Hırzu'l-emânî* adlı manzumenin Türkçe şerhi olan eserin nüshası, 125 varak 23 satır olup Hacı Mustafa Efendi tarafından ta'lik hattıyla 1083/1672 senesinde istinsah edilmiştir. Eser ismi hamdele faslının bitiminde, müellif ismi ise altıncı satırda zikredilmektedir. Nüshada kurt yenikleri bulunsa da kitabın okunmasına ve anlaşılmasına mani değildir. Eser mahtut haldedir.

2.1.40. el-Cevâhiru'l-mükellele li men râme et-turuka'l-mükemmele fî'l-kırâati'l-âşr, Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1640), HO737¹⁰⁵

Müellif, kırâat-i aşere konulu *Bahru'l-meânî ve kenzü's-seb'i'l-mesânî* adlı telifinden bizzat ihtisar etmiştir. Eser ve müellif adı dibacede yer almaktadır. 254 varak, 13 satır olan nüshanın istinsahı kütüphane kayıtlarına göre H XII. asırdadır. Eser yayımlanmıştır.¹⁰⁶

2.1.41. ed-Dürü'n-nesîr fî'l-kırâati İbn Kesîr, Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1640), GE4876

İbn Kesîr kıraatinin Hafs rivâyeti ile mukayesesini ihtiva etmektedir. Müellif hattı olma ihtimali bulunan nüsha 124 varak 9 satırdır. Müellif ismi vr. 1b, eser ismi ise vr. 2b'de zikredilmektedir. Eser kısmen tahkik edilmiştir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Sürmelizâde Mehmed Efendi, *Şerhu Tetimmeti'l-Hırz min kurrâi eimmeti'l-kenz*, thk. Muhammed İbrahim b. Muhammed Nur b. Seyf (Kahire: Alemü's-Sekafe, 2018).

¹⁰² (Mekke, 1306; Kâhire, 1326); nşr: Ahmed Mahmûd Abdüsseîmî (Beyrut: 2001).

¹⁰³ Ömer b. Kâsım b. Muhammed Sirâcüddîn el-Ensârî en-Neşşâr, *el-Büdûru'z-zâhire fî'l-kırâati'l-âşri'l-mütevâtire*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2000).

¹⁰⁴ Mehmet Ünler, "Cemâleddîn el-Hisnî ve el-Keşf'an Ahkâmi'l-hemze fî'l-Vakf'li Hişâm ve Hamza Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlil" (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁰⁵ UC250.

¹⁰⁶ Muhammed b. Ahmed el-'Avfî, *el-Cevâhirü'l-mükellele li-men râme't-turuka'l-mükemmele*, thk. Abdurrahman Fethullah İbrahim Nâfi' (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1436).

¹⁰⁷ el-'Avfî, *ed-Dürü'n-nesîr fî'l-kırâati İbn Kesîr*; thk. Ahmed b. Atâullah el-Hüseynî (Medine: Medine İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019). (Tez içeriğine ulaşılamadığından tahkik nüshası tespit edilememiştir.) Detaylı bilgi için bk. Hidayet Ayan, *Muhammed b. Ahmed el-'Avfî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, 136-138.

2.1.42. *en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî kırâati'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye*, Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünlâlî (ö. 1069/1659), HO481/2

Risalede Kur'ân'ın kıraat ve kitâbetinin bir başka dilde yapılıp yapılamayacağı hususu fikhî deliller çerçevesinde ele alınmaktadır. 12 varak 21 satır olan ve nesih hatla yazılan nüshada istinsah bilgisi bulunmazken müellif ve eser adı mukaddimede yer almaktadır. Baskısına rastlanmamıştır.

2.1.43. *Muhtasaru'n-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, Mustafa b. Abdurrahman el-İzmirî (ö. 1154/1741), HO725

en-Neşr'in muhtasarı olan eserin nüshası 180 varak 25 satırdır. 1151/1738'de müellif hayatta iken Hafız Abdullah tarafından istinsah edilmiştir. Nüshada mukabele kaydı bulunmaktadır. Yer yer karalamalara ve tashih edilmiş ifadelerle rastlanmakta olan nüshada 65b-98a varaklar arası farklı bir hat ile yazılmıştır. Eser henüz tahkik edilmemiştir.¹⁰⁸

2.1.44. *İmtinânü'r-rahmân fîmâ yelzem li kârû'l-Kur'ân*, Muhammed b. Mustafa es-Sehavî Ebû'l-Fazl ed-Desûkî (ö. 1167/1753), UC3888/5

Eserde, on kıraat imamının sûre geçişlerindeki isti'âze, besmele, tekbir vb. gibi tercihleri Şâtibiyye tarîki üzere açıklanmaktadır. Nüsha 4 varak, 21 satır olup müellif adı zahriye ve mukaddimede, eser adı ise zahriye sayfasında geçmektedir. İçinde yer aldığı mecmuanın vr. 145a- vr. 148b arasında bulunan nüshanın müellif hattı olması muhtemeldir. Eser halen mahtuttur.

2.1.45. *Risâletü tertîli'l-Kur'ân*, Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), GE4270

Kur'an okumanın adabından ve faziletinden bahseden risalenin nüshası, 12 varak, 27 satır olup ta'lik hatla yazılmıştır. Tahkiki yapılmıştır.¹⁰⁹

2.1.46. *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâluvî (ö. 1173/1759), UC254

Kıraat-i aşere tedrisatında ders kitabı olarak kullanılagelen eserin nüshası, 125 varak, 15 satırdır. 1247/1831 senesinde istinsah edilmiştir. Eser üzerine yapılan çalışmalar bulunmaktadır.¹¹⁰

2.1.47. *Risâle fî kırâat-ı ayete'l-kürsî fî edbârî's-salâvâtî'l-mektûbe*, Hacı Emirzâde Âlim Mehmed b. Hamza el-Güzelhisârî el-Aydîni (ö. 1204/1790), UC1230/2¹¹¹

Kur'an'ın faziletinden bahseden eser 2 varak, 17 satırdır. 1214/1799 senesinde, müstensih Muhammed b. Hamza tarafından yazılan nüsha, müellifin diğer risalelerinin de yer aldığı bir cildin vr. 276b- vr. 277a arasında bulunmaktadır. Eser henüz tahkik edilmemiştir.

2.1.48. *Keşfü'l-me'âni min Hirzî'l-emânî*, Yusuf b. Esed b. Ebubekr el-Hilâtî, GE1912/1

Hirzî'l-emânî şerhi olan eserin nüshası, 223 varak, 27 satır olup nesih hatla, 883/1478 senesinde istinsah edilmiştir. Müellifin ismi hamdele faslının hemen ardında, eserin ismi ise mukaddimenin sonunda geçmektedir. (vr. 2b) Eser halen mahtut haldedir.

2.1.49. *el-Muhtasâr mimmâ ravâhü's-Şâtibî ve't-Teysîr ve'l-Unvân*, 'Alâaddîn er-Rûmî, HC14

Ebû Amr'ın iki râvîsi ed-Dûrî ve es-Sûsî'nin, eş-Şâtibiyye, et-Teysîr ve el-Unvân'da geçen rivayetlerinin aktarıldığı eserin nüshası, 65 varak olup 19 satırdır. Eser ismi mukaddime sayfasının altıncı satırında geçmekteyken, metinde müellif adına rastlanmamıştır. Müellif adı kütüphane kayıtlarından alınmıştır. Yine kütüphane kayıtlarına göre nüshanın istinsahı H IX. asır olup müellif hattı olması ihtimal dâhilindedir. Eserin tahkiki bulunmamaktadır.

2.1.50. *Kavâ'id-i küllî*, Musa Fakîh, GE1173/4

Kıraat konularını hâvi Türkçe eserin nüshası, 10 varak, 17 satır olup içinde bulunduğu cildin vr. 29a - vr. 38a arasında

¹⁰⁸ Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", 212.

¹⁰⁹ Ebû Sa'îd el-Hâdimî, *Kur'an-ı Kerim'i Okuma Adabı Ve Faziletleri (Risâletü tertîli'l-Kur'ân)*; trc. ve nşr. Yavuz Fırat (İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2017). (Neşirde eserin İnebey nüshasından bahsedilmemiştir.)

¹¹⁰ Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye Matbaası, 1853); Mustafa Atilla Akdemir, *Hamid b. Abdulfettah el-Paluvî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Eser üzerine yapılan ilk çalışma Molla Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1859) *Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdetü'l-irfân* isimli şerhidir.

¹¹¹ GE4852.

bulunmaktadır. Müellif ve kitap ismi mukaddimede geçmektedir. 944/1537 senesinde istinsah edilmiştir. Eser mahtut haledir.

2.1.51. *Kitâbu fevâidî'l-Kur'ân*, Musa Fakîh el-Kubbevî, UC3577/2

Kiraat konularını Şâtibiyye tariki üzere ele alan Türkçe eserin nüshası, 40 varak, 11 satırdır. İçinde yer aldığı mecmuanın vr. 25 - vr. 65 arasında bulunur. Müellif adı vr. 25b'de, eser adı vr. 26a'da zikredilmiştir. Eser ünik nüshadır ve halen mahtuttur.

2.1.52. *Tevzîhü's-Şâtibiye*, İbrahim b Muhammed el-İmâdî, HO739/4

Konusu yedi kiraat olan manzume 10 varak, 13 satır olup vr. 61a - vr. 70b arasındadır. Müellif ve eser adı zahriyede ve mukaddimede zikredilmektedir. Müellif isminden sonra gelen "zêdallâhu umrahû" ifadesinden, nüshanın müellif hayattayken yazıldığı anlaşılmaktadır. Başka bir nüshasına rastlanmayan eser halen mahtut haledir.

2.2. Müellifi Belli Olmayan Eserler

İnebey kütüphanesinde müellif aidiyeti kesinleştirilemeyen 15 eser, istinsah tarihine göre sıralanmıştır. Kütüphane kataloğunda müellif adının bilinmediğine dair kayıt olsa bile bu bilgi metin taraması yapılmak suretiyle teyit edilmiştir. Ayrıca müellifi belli olmayan eserlerin, varsa diğer nüshaları, 'Yazma Eserler Katalog ve Görüntü Veritabanı' üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. İnebey'deki müellif ve istinsah bilgisi bulunmayan nüshalar hakkında bilgi etme amacıyla başka kütüphanelerdeki nüshalar da taranmıştır.

2.2.1. *Kitâb fi beyânî'l-vakf*, HO742/1

Vakf ve ibtidâ konulu eserin nüshası, 104 varak, 13 satır olup Seyyid Ahmed b. Şükrî tarafından 815/1412'de istinsah edilmiştir. Kitabın herhangi bir yerinde eser ismi geçmemekte olup isimlendirme muhtevadan mülhem yapılmış olmalıdır. Eserin tahkikine rastlanmamıştır.

2.2.2. *Teferrud el-Âsım fi'l-kırâat*, HO742/2

Kiraat imamı Âsım'ın tek olarak rivayet ettiği 22 vechin¹¹² işlendiği eserin nüshası, 15 varak, 13 satırdır. Bulunduğu mecmuanın vr. 113b - vr. 118a arasında bulunan nüsha, 815/1413 senesinde Seyyid Ahmed b. Tengribirdî el-Kırîmî tarafından yazılmıştır. Nüsha halen mahtut durumda olup kuvvetle muhtemel müellif hattıdır.

2.2.3. *İtlâku'l-lisân fi beyânî kırââtî'l-Kur'ân*, UC232/2

Hamza b. Ahmed b. İsa el-Mukri (ö. ?) tarafından *Telhîsu'l-meânî fi şerhi Hırzu'l-emânî*¹¹³ adıyla *Hırzu'l-emânî* üzerine yapılan Farsça şerhin Arapça tercümesidir. Eserin mütercimine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Nüsha, 143 varak, 23 satır olup vr. 19a - vr. 143b arasında bulunmaktadır. 24 Rabûlâhîr 1147/23 Eylül 1734 senesinde Es-Seyyîd Ali b. Seyyîd Veliyyüddîn b. İbrahim tarafından Sivas Şifâiye Medresesinde istinsah edilmiştir. Başka bir nüshasına rastlanmamış olan eser halen mahtut durumdadır.

2.2.4. *Risaletü't-tekbirât*, HC16/1

Duhâ Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne, sûre geçişlerindeki tekbirlerin, İbn Kesîr kıraatinin el-Bezzî rivayeti üzere açıklandığı, 4 varak, 19 satırlık risalede, tekbîr, tehlîl ve tahmîd okunması veya okunmaması gereken yerler gösterilmiştir. 1252/1836 senesinde istinsah edilen nüshada, eser adı besmelenin üzerinde yer almaktadır. Halen mahtuttur.

2.2.5. *Kitâbu vakf-ı Hamza ve Hişâm*, HC16/4¹¹⁴

Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerindeki vakıf kaidelerinin ele alındığı eser, 8 varak, 18 satırdır. Kitap ismi serlevhada geçmektedir. Bulunduğu mecmuanın vr. 47b - vr. 54a arasında bulunan nüshanın istinsah tarihi 1252/1836 senesidir.

2.2.6. *Risâlat-ı kırâât*, OR128

Aşere kavâ'idinin soru-cevap tarzında işlenmesinin ardından vücûhat örneklerinin verildiği nüsha Türkçe olup 246 varaktır. 1320/1902 senesinde yazılmış olan nüsha, kişisel bir çalışma defteri niteliğindeki ciltlenmemiş üç defterden müteşekkildir.

¹¹² Âsım'ın ravîleriyle birlikte tek kaldığı yerler için bk. Hasan Hüseyin Havuz, *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kiraatı (Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be Hafs Rivayetleri)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025).

¹¹³ Türkiye kütüphanelerindeki tek nüshası için bkz. (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 383).

¹¹⁴ UC226/3.

Eserin adı muhtevadan mülhem verilmiş olmalıdır.

2.2.7. 'Akiletü'l-bahr fi 'ulûmî'r-resm, GE4555/5

Resmü'l-mushaf konulu Türkçe manzume, 45 beyit olup 4 varak, 13 satırdır. İçinde yer aldığı cildin vr. 79a – vr. 82a arasında bulunan nüshada eser adı, vr. 82a'da, 44. beytin satır arasında zikredilmektedir. Başka bir nüshasına rastlanmamıştır.

2.2.8. Manzume fi resm-i mushâf-ı Osman, UC225/6

Resmü'l-mushaf konulu Türkçe manzume, 4 varak, 25 beyitten ibarettir. Eser isminin muhtevadan hareketle verilmiş olması muhtemeldir.

2.2.9. Manzume fi't-tecvîdî'l-Fâtîha, OR989/2

Fatiha sûresini tecvid ve kıraat açısından tahlil eden 98 beyitlik manzumenin nüshası, 6 varak, 18 satır olup yer aldığı cildin vr. 85b - 90b arasında bulunmaktadır.¹¹⁵ Başka bir nüshasına ve üzerine yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır.

2.2.10. Risâle fi beyânı ta'dâd vakfi'l-küfri fi cem'i mâ fi'l-Kur'ân, OR125/1

Vakf yapıldığında inkâr manası ortaya çıkan lafızların konu edildiği eserin nüshası, 5 varak, 21 satırdır. Müellif, 42 sûrede geçen 87 lafzı teker teker ele alarak, buralarda vakf yapılması halinde ibtidânın nereden yapılması gerektiğini göstermiştir. Eser ismi hemen bismelenin altındadır.¹¹⁶

2.2.11. Kitâbü't-Tayfur, OR125/2

Vakf işaretlerinden bahseden eser, Tayfûr es-Secâvendî'nin 'İlelü'l-vukûf adlı eserinin muhtasarı mahiyetindedir. Ancak ihtisârın kim tarafından yapıldığı anlaşılamamıştır. 53 varak, 21 satır olan nüshanın müstensihî, Hafızulkurrâ Hüseyin Hıfzî'dir.¹¹⁷ Adı bismelenin üstünde geçmekte olan eser halen mahtut durumdadır.

2.2.12. Risale fi beyân mevâzî'l-Kur'ân elletî tûcibu'l-küfr 'inde vakfihâ, UC2911/4

Vakf edilmesi uygun görülmeyen Kur'an elfâzının incelendiği risale, 3 varak, 21 satır olup vr. 39b – vr. 41b arasında yer almaktadır. Ketebe kaydında, Ebû'l-Leys Muharrem b. Muhammed b. Ârif ez-Zeylî (ö. 1010/1601)'nin *Zelletu'l-kârî* adlı eserinden alıntılındığı belirtilmiştir.

2.2.13. Risâle fi beyânı vakfi'l-küfr, GE4647/16

Risalede, vakf yapılması uygun olmayan Kur'an lafızları ve vakf edilmesi halinde ibtidânın nereden uygun olacağı gösterilmektedir. 3 varak, 17 satır olup içinde bulunduğu cildin vr. 121b – vr. 123b arasında yer almaktadır. Mahtut haldedir.

2.2.14. Risâle fi'l-kırâat, GE2749/2

Mushaflardaki yazılışları ve okunuşları farklılık gösteren lafızların sûre sûre ele alındığı risale, 9 varak, 15 satırdır. Bulunduğu ciltte vr. 125b – vr. 133b arasında bulunan nüshanın, hamdele ve mukaddime bulunmaksızın Bakara suresinden başlaması, baş tarafının eksik olabileceğini akla getirmektedir. İsim muhtevâdan hareketle verilmiştir. Eser mahtut olup hakkında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır.

2.2.15. Risâle-i Müfredât, HC16/3

Yedi kıraat imamının kıraat tercihlerinin gösterildiği eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır. 12 varak, 18 satır olup içinde yer

¹¹⁵ Nüshada istinsah bilgisi bulunmamasına rağmen kütüphane kayıtlarına istinsah tarihi 870/1466 olarak yazılmıştır. Bu tarihin yazılma sebebi, aynı mecmuada bulunan ve aynı kalemden çıktığı anlaşılan bir önceki eserin istinsah tarihinin 5 Zilhicce 870/19 Temmuz 1466 olmasıdır. Türkiye kütüphanelerinde aynı isimle kayıtlı başka nüshalar bulunmakta ise de yapılan karşılaştırmada metinlerin farklı olduğu görülmüştür. Bk. Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. İbrahim El-Ca'beri, *Manzûme fi tecvidî'l-Fâtîha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01051-018); Ebû Yahyâ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed es-Semerikandî, *Şerh-i manzûme tecvidî'l-Fâtîha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03457-010). Müellif bu eserde kendi manzumesini şerh etmiştir.

¹¹⁶ Diğer bir nüshası için bk. *Risâle fi beyânı ta'dâdî vakfi'l-mûcib li'l-küfri fi'l-Kur'ân* (Amasya: Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 1714/05).

¹¹⁷ Hüseyin Hıfzî isimli zât, İnebey Kütüphanesi GE1297/3 numarada bulunan Arap Dili ile ilgili bir eseri 1178/1764 senesinde istinsah etmiştir. Bu bilgidен hareketle Hüseyin Hıfzî'nin müellif değil müstensih olduğu düşünülebilir. Ayrıca Hüseyin Hıfzî'nin istinsah ettiği tarih kaydı olmayan OR125/1 ve OR125/2 numaralara kayıtlı eserlerin istinsah tarihi hakkında da fikir vermektedir.

aldığı mecmuanın vr. 29a – vr. 39b arasında bulunmaktadır. 1252/1836 senesinde istinsah edilen nüshada, eser ismi besmelenin üzerinde yazmaktadır. Başka bir nüshasına rastlanmayan eser halen mahtut haldedir.

Sonuç

İnebey Kütüphanesinde kıraat ilmine ait 95 nüsha bulunmaktadır. Mükerrer nüshalar düşüldüğünde ise 69 müstakil kıraat kitabı mevcuttur. İncelenen kitapların 15'inin müellifi tespit edilememiştir. Müellifi bilinen 54 eser ise 38 müellife aittir. En çok eseri olan müellifler 5'er kitapla İbnü'l-Cezerî ve İbnü'l-Kâsîh'tır. Hamdullah b. Hayreddîn ve Molla Gürânî'nin de 3'er eseri bulunmaktadır. Eserlerin 7'si Türkçe, 1'i Farsça olup diğerleri Arapça kaleme alınmıştır. Eserlerden 14'ü halen mahtuttur. Kütüphanede 3'ü ünik, 14 nüsha müellif hattı, müellif onaylı veya müellif çağında yazılmış nadir nüshadır.

Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, kitabı bulunan en eski müelliftir. En eski tarihli nüsha eş-Şehrezûrî'nin 536/1142 istinsah tarihli *el-Misbâhu'z-zâhir fî'l-kırââtî'l-âşri'l-bevâhir* adlı eseridir. En yakın tarihli nüsha ise 1320/1902 tarihli *Risâlat-ı kırâât* isimli eserdir. En çok nüshası bulunan eserler eş-Şâtîbî ve İbnü'l-Cezerî'ye aittir.

Kütüphanedeki kıraat kitaplarının konu dağılımı, yedi ve on kıraat konularının yanı sıra resmî'l-mushaf ve vakf-ibtidâ konularına yoğunlaşmış durumdadır. Üzerine en çok eser yazılan konu, 22 eser, 35 nüsha ile yedi kıraat konusudur. Bu konudaki teliflerin çoğunluğu, H VIII. asır ve öncesine aittir. Ancak H XI. ve H XII. asırlarda istinsahın yoğunlaştığı görülmektedir. Yedi kıraatle ilgili, İbnü'l-Cezerî sonrası sadece 2 telif bulunmaktadır. Ancak bu dönem sonrasına ait, yedi kıraatle ilgili 10 istinsahın bulunması, yedi kıraat eserlerinin kıraat öğretiminde temel alındığını ve okunmaya devam ettiğini göstermektedir. Yedi kıraatle ilgili teliflerden 8'i metin, 10'u şerhtir. Şerhlerin çoğu *Hırzu'l-emânî* üzerine yapılmıştır. On kıraate ait 16 nüsha, 12 eser bulunmaktadır. Teliflerin biri dışında tamamı İbnü'l-Cezerî ve sonrasındaki müelliflere aittir. On kıraat ve yediyi ona tamamlayan üç kıraat ile ilgili literatürde öne çıkan bir özellik de tahrîrât alanıdır. *Zübdetü'l-irfân* ve *Umdetü'l-hallân* gibi başucu kitaplar bu kabildendir. Kütüphanede vakf ve ibtida konusu üzerine yazılmış 10 eser yer almaktayken resmî'l-mushaf konusuna ait 2'si Türkçe, 7 eser bulunmaktadır.

Sonuç olarak İbnü'l-Cezerî gibi, kıraat ilminde zirve bir âlimin, hayatının belirli bir dönemini geçirdiği Bursa, kıraat ilmi açısından önemli bir konuma sahiptir. Medreseleri, dergâh ve dârülkurrâlarıyla, kıraat ilminin, asırlar boyunca bu şehirde gündemde olduğu görülmektedir. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki kıraat eserleri de gerek erken istinsah tarihlerine sahip olmaları, gerekse nadir nüshalar olmaları bakımından bu durumu destekler mahiyettedir. Ayrıca eserler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, Bursa'da sürdürülen kıraat ilmi tedrisatı ve çalışmalarının tarihine ışık tutmaktadır. Bu çalışmayla, söz konusu eser ve nüshalarının gün yüzüne çıkarılması ve araştırmacıların ilgisine sunulması, Osmanlı dönemi kıraat ilmi çalışmalarının görünür kılınması amaçlanmıştır.

Kaynakça | References

- Akaslan, Yaşar. "Resmî'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım B. Fîrruh Eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbî'l-Kasâid Fî Esne'l-Mekâsîd'ı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 255-277. <https://doi.org/10.33718/tid.1232794>.
- Akcan, Resul. *Kıraat İlminde Tayyibe Şerh Geleneği İbnü'n-Nâzım ve Tayyibe Şerhi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: MÜ. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kırâat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Hamid b. Abdülfettah el-Paluvî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Anameriç, Hakan. "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği* 19/4 (2005), 467-470.
- Ateş, Mustafa. Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ateş, Mustafa. *Osmanlı İlim Miras'ında Yazma Fıkıh Usûlü Literatürü: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Özelinde*. Bursa: Emin Yayınları, 2019
- Atik, M. Kemal. "Tefsir ve Kırâat İlmine Dair Yazma Eserler Bibliyografyası". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 313-350.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *ed-Dürü'n-nesîr fî'l-kırâati İbn Kesîr*. thk. Ahmed b. Atâullah el-Hüseynî. Medine: Medine İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *el-Cevâhirü'l-mukellele li-men râme't-turuka'l-mükemmele*. thk. Abdurrahman Fethullah İbrahim Nâfî. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1436.
- Ayan, Hidayet. *Muhammed b. Ahmed el-'Avfî ve Kırâat İlmindeki Yeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1989.
- Başal, Abdulhalim. "Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) Hırzû'l-emânî'de (eş-Şâtibiyye) Taz'îf Ettiği Vecihler Ve Bu Vecihlerin Günümüz Kırâat Tedrisatı Pratiğine Yansıması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 699-716. <https://doi.org/10.18505/cuid.1147097>.
- Bektaş Gözdaş, Yasemin. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan 19. Yüzyıla Ait 5 Adet Kur'an-ı Kerim'in Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Betâihî, Ebu'l-Hasen Ali b. Asâkîr el-Murahhab. *el-Hılâfiyyât fî'l-'ilmi'l-kırâat*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO726.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Akile Şerhi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Bilgin, Orhan Bilgin, "Ferâğ Kaydı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (1995).. Erişim 09 Şubat 2025. islamansiklopedisi.org.tr/ferag-kaydi
- Bilmiş, Hüseyin Gürsel. Bursa İnebey Kütüphanesindeki Orta Çağ İslam Ciltlerinin (13-14. yüzyıl) Cilt Sanatı Açısından Değerlendirilmesi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>
- Bostan, Osman. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 185-212. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1274261>
- Ca'berî, Burhânüddîn Halîl. *Kenzü'l-meânî fî şerhi Hırzî'l-Emânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 47; Denizli, 10; İbrâhim Efendi, 24; Lâleli, 52; Şehid Ali Paşa, 18.
- Ca'berî, Burhânüddîn Halîl. *Manzûme fi tecvidi'l-Fatiha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01051-018.
- Can, Mustafa. Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kırâat ve Tecvid İlmine Dair Yazma Eserler. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cici, Recep vd. "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları: Üzerine En Çok Çalışma Yapılanlar Ve Bazı Nâdir Eserler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 133-202.
- Çakmak, Yasin. Bursa İnebey Kütüphanesi'nde Bulunan Ulu Cami Koleksiyonuna Ait Yazma Eserlerin Şemse Cilt Kapakları. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Alim Ebu Amr ed-Dânî ve Kırâat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.01.2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecvid-kuran>
- Çetin, Osman. "Bir İlim Ve Kültür Merkezi Olarak Bursa". Bursa Araştırmaları Merkezi. <https://www.bursaarastirmalarimerkezi.com/bir-ilim-ve-kultur-merkezi-olarak-bursa/> (Erişim 22 Ağustos 2024)
- Çollak, Fatih. *Kırâat Alimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtibiyye" Adlı Eseri*. İstanbul: Özener Matbaası, 2002.
- Dânî, Ebu Amr. *et-Teyşîr*. thk. Otto Pretzl. İstanbul: 1930.
- Endelûsî, Ebü'l-Hayyan. *İkdü'l-Leâlî li Ebî Hayyân el-Endelusi*. thk. Alican Dağdeviren Kahire: Dâr el-Nîl, 2011.

- Ensârî, Ömer b. Kâsım b. Muhammed Sirâciüddîn en-Neşşâr. *el-Büdü'z-zâhire fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtire*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- Erginli, Zafer. "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde Risale-i Tasavvuf, Mecmuâ-i Tasavvuf ve Kitâb-ı Tasavvuf Adını Taşıyan Türkçe Yazma Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 603-621.
- Erünsal, İsmail E. *Türk Kütüphaneler Tarihi II Kurtuluşan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.
- Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed. *el-Le'âlîü'l-ferîde fî şerhi'l-Kasîde*. thk. Abdurrahim Tarhûnî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed. *el-Le'âlîü'l-ferîde fî şerhi'l-Kasîde*. thk. Abdurrezzâk b. Ali b. İbrahim Mûsâ. Riyad: Dârü's-Sahabe li't-Türa, 2007.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. ed. Ali Öge. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmi Eserleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 59-78.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Kur'an-ı Kerim'i Okuma Adabı Ve Faziletleri (Risâletü tertîlî'l-Kurân)*. trc. ve nşr. Yavuz Fırat. İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2017.
- Harbî, Tehânî b. Faysal Alî el-Bünyân. *el-'Abkarî fî havâşî'l-Ca'berî Tahkik ve Dirâse*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kıraatı (Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be Hafz Rivayetleri)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025.
- Hızlı, Mefail. "Medrese Kütüphaneleri". *Bursa Kütüphaneleri*. ed. Ali İhsan Karataş. 116-129. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmiu'l-esânîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârülmescnevî, 11.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmiu'l-esânîd*. thk. Ahmed b. Hamûd b. Hamid Er-Rüveysî. Beyrut: Müessesetü'd-Duha, 2015.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, H0713.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîrü't-Teysîr fî kırâati'l-eimmeti'l-aşere*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, H0733.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'l-kırâati's-selâseti'l-mütemmîme li'l-aşera*. thk. Muhammed Temîm ez-Ze'bî. Riyad: Dârü'l-Hüdâ, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. Kahire: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1937.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîrü't-Teysîr fî kırâati'l-eimmeti'l-aşere*. thk. Abdülfettah el-Kâdî ve Sadık Kumhavî. Haleb: y.y. 1972.
- İbnü'l-Kabâkîbî. *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-Künûz*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, H0746.
- İbnü'l-Kabâkîbî. *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-Künûz*. thk. Ahmed Halid Şükri. Amman: Dâru Ammar, 2003.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebû'l-Bekâ Nûreddîn 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-'Uzrî. *el-Kasîdetü'l-'aleviyye fî'l-kırâati's-seb'î'l-merviyye*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, H0743.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebû'l-Bekâ Nûreddîn 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-'Uzrî. *Sirâcü'l-kârî'l-mübedî ve tezkârü'l-mukri'l-müntehî*. thk. Muhammed Ali ed-Dabba'. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebû'l-Bekâ Nûreddîn 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-'Uzrî. *Kurretü'l-ayn fî'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn*. thk. İbrahim b. Muhammed el-Cermî. Ürdün: Dâru Ammâr, 2005.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebû'l-Bekâ Nûreddîn 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-'Uzrî. *el-Emâlî'l-merdiyye fî şerhi'l-Kasîdeti'l-'Aleviyye*. thk. Halîme Sal. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru Seyfî'l-Câbirî, 2017.
- İnan, Özge. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesinin'nde Bulunan Tezyinli Hat Levhalarının İncelenmesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.
- Koyuncu, Recep. "Kıraat İlminde Manzûm Şerh Geleneği: Şâtibiyye Şerhlerinden Şerhu Şu'le Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. haz. Mesut Kaya, Sezai Engin. 485-540. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Kutan, Hüseyin-Solak, Osman Nuri "İnebey Yazma Eser Kütüphanesi". *Bursa Kütüphaneleri*. ed. Ali İhsan Karataş. 212-220. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mevsîlî, Ebu Musa Ca'fer b. Mekki. *el-Kâmilü'l-ferîd fî't-tecrîdi ve't-tefrîd*. Ankara: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 366.

- Mevsîlî, Ebu Musa Ca'fer b. Mekkî. *Müfredetu kırâati İbn Kesir El-Mekkî*. thk. Halid Ahmed Meşhedani. Dimaşk: Daru Sadeddin, 2007.
- Mevsîlî, Muhammed Şu'le. *Kenzü'l-meânî fi şerhi Hurzi'l-Emânî (Şerhu Şu'le 'ale's-Şâtibiyye)*. thk. Cemaluddin Muhammed Şeref. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2008.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail. *Ferâ'idü'd-dürer ve şerhu Levâmi'i'l-gurer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 47/1.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail. *Keşfü'l-esrâr 'an kırâati'l-eimmeti'l-ahyâr*. Dirase ve thk. Abdullah b. Hammâd el-Kuraşî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Molla Muhammed Emin Efendi. *'Umdetü'l-hallân fi idâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Öcalan, Hasan Basri. "Dergâh Kütüphaneleri". *Bursa Kütüphaneleri*. ed. Ali İhsan Karataş. 130-147. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Önal, Rumeysa. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan XV. ve XVI. Yüzyıla Ait 11 Yazma Eserin Tezhip Sanatı Açısından İncelenmesi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye Matbaası, 1853.
- Pilgiri, Eren. "Hırzu'l-Emânî'nin Kırâat Tedrisatındaki Serencamı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (Mayıs 2021), 251-68. <https://doi.org/10.33227/auifd.769023>.
- Rizevî, Hafız Hüseyin. *Şerh-i Kasîde-i Râiyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 129.
- Rûmî, Hacı Mü'min b. Ali. *Câmiu'l-kelâm fi resmi mushafî'l-imâm*. thk. 'İyâd Sâlim Sâlih es-Semerrânî. İstanbul: Daru'l-Gavsânî, 2023.
- Saleh, Alaadin. *Tuhfetu'l-enâm fi'l-vakfi ale'l-hemzi li Hamzate ve Hişâm adlı Eserin Tanıtımı ve Tahkiki*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Salihoglu, Alaaddin. *Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin (ö. 1237/1821) Râ'iyye Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Salihoglu, Hamit. "el-'Ukberî'nin et-Tibyân fi 'râbi'l-Kur'ân'ında Kûfe Dil Ekolüne Yaptığı İtirazlar". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 14/4, (2019), 741-757.
- Sarakustî, İsmail b. Halef. *el-'Unvân fi'l-kırâati's-seb'a*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, GE3923.
- Sarakustî, İsmail b. Halef. *el-'Unvân fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Züheyr Gâzi Zâhid - Halîl Atıyye. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbnü'l-Kâsîh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 25 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-kasih>
- Sehâvî, Alemüddin Ebü'l-Hasen. *el-Vesîle ilâ keşfi'l-Akile*. thk. Muhammed el-İdrîsî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002.
- Sehâvî, Alemüddin Ebü'l-Hasen. *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, GE4555/6, 82b-94a.
- Sehâvî, Alemüddin Ebü'l-Hasen. *Hidâyetü'l-mürtâb ve gâyetü'l-huffâz ve't-tullâb*. thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1994.
- Semerkindî, Ebû Yahyâ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed. *Şerh-i manzûme tecvîdi'l-Fâtîha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03457-010.
- Sürmelizâde Mehmed Efendi. *Şerhu Tetimmeti'l-Hırz min kurrâi eimmeti'l-kenz*. thk. Muhammed İbrahim b. Muhammed Nur b. Seyf. Kahire: Alemü's-Sekafe, 2018.
- Şâtibî, Kasım b. Firrûh. *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-makâsîd*. thk. Eymen Ruşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2001.
- Şâtibî, Kasım b. Firrûh. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*. nşr. Eymen Ruşdî Süveyd. Dimaşk: Mektebetü İbn Cezerî, 2013.
- Şehrezûrî, Mübârek b. Hasen. *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâati'l-aşri'l-bevâhir*. thk. Abdurrahim et-Tarhûnî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Şehrezûrî, Mübârek b. Hasen. *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâati'l-aşri'l-bevâhir*. thk. Osman Gazâl. Kahire: Daru'l-Hadis, 2007.
- Şehrezûrî, Mübârek b. Hasen. *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâati'l-aşri'l-bevâhir*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO719.
- Şenat, Fatma Asiye. "Endülü's'lü Kırâat Alimi Dâni ve 'Teyis'r'i". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 175-186.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ubeydân, Musa b. Mustafa. *el-Kasidetü'l-'aleviyye fi'l-kırâati's-seb'i'l-merviyeye Tahkik ve Dirase*. Tebûk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ. *et-Tibyân fi 'râbi'l-Kur'ân*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, HO121.
- Uslu, Bilal. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh ile İlgili Risâleler Üzerine Bir Araştırma. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- Ünler, Mehmet. "Cemâleddin el-Hisnî ve el-Keşf an Ahkâmi'l-Hemze fi'l-Vakfli Hişâm ve Hamza Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlil". Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Yıldız, Cafer. "Yedi Harfi Oluşturan Kırâat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 445-449. <https://doi.org/10.33718/tid.1516923>
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Zürkânî, Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Ahkâmü'l-Kur'an Literatürünün Erken Dönem Tefsir Literatüründen Ayırışmasının Bir Örneği Olarak Bedenî İbadetler

Mustafa Sait KAPLAN | <https://orcid.org/0000-0003-3197-3406>

Arş. Gör. Dr. | Yazar | mustafasaitkaplan@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

Tefsir | Samsun, Türkiye

Öz

Bu makalede, bedenî ibadetler konusuna delil getirilen âyetler erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürü mukayese edilerek incelenmiştir. Erken dönem literatürü; hicri ikinci ve üçüncü asırlarda telif edilen, günümüze göre en eski, elimizdeki dilbilimsel tefsirler ve rivayet tefsirleriyle tahdit edilmiştir. Ahkâmü'l-Kur'an literatürü de hicri dördüncü asrın başından hicri yedinci asrın sonuna kadar olan zaman diliminde yazılan ahkâmü'l-Kur'anlar ile sınırlandırılmıştır. Makalenin genelinde akademik yazım yöntemlerinden deskriptif (betimleyici), karşılaştırma ve tartışma yöntemleri kullanılmıştır. Söz konusu dilbilimsel tefsirlerin ve rivayet tefsirlerinin Kur'an'ın sözlü anlamlarını buna mukabil ahkâmü'l-Kur'anlar'ın onun metinsel anlamlarını daha çok içermesi nedeniyle her iki literatürü spesifik bir konu özelinde mukayese etmek ve bu suretle aralarında gerçekleşen dönüşümü ortaya koymak ise makalenin başlıca amacı olarak belirlenmiştir. Mezkur hedefe sistemli bir biçimde ulaşabilmek için makale temelde iki kısma ayrılmıştır. İlk alt başlıkta müfessir fakihlerce setr-i avret, cehrî namazda imamı dinleme zorunluluğu, tilâvet secdesi, mushafa abdestsiz şekilde/muhdes halde dokunma ve necasetten temizlik konularında delil getirilen -sırasıyla- A'râf 7/31, A'râf 7/204, Meryem 19/58, Vâkıa 56/79 ve Müddessir 74/4 âyetlerinin erken dönem tefsir literatüründe bahsi geçen istikamette değerlendirilip değerlendirilmediği araştırılmıştır. Diğer alt başlıktaysa erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürü mukayesesinin ortaya konabilmesi için aynı âyetlerin ahkâmü'l-Kur'an literatüründe nasıl değerlendirildiği ele alınmıştır. Bu bağlamda; Müddessir 74/4 âyeti erken dönem tefsir literatüründe Allah rasulünün vahiy tecrübesiyle tanıştığı zamanlarda yaşadığı psikolojik durumu anlatan tahlillerle tefsir edilmiştir. Söz konusu tahlillerde artık onu ağır bir sorumluluğun beklediği, elbisesine/kendine çekidüzen vererek risalet görevine başlaması gerektiği beyan edilmiştir. Aynı âyet, ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerinde necâsetten tahâret (namaz kılınacak yerin ve elbisenin temiz olması gerekliliği) konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden de destek alınmak suretiyle bir argüman olarak yorumlanmıştır. Vâkıa 56/79 âyetinde yer alan "mutahherûn" sözcüğü erken dönem dilbilimsel tefsirlerde melekler, şerefli elçiler ve temiz ruhânî varlıklar istikametinde anlaşılmıştır. Bu yöndeki bir anlamının kelimenin temel sözlük anlamlarından ve âyetin iç bütünlüğünden hareketle ortaya çıktığı ifade edilmiştir. İlgili âyet ahkâmü'l-Kur'an telifatında mushafa abdestsiz/muhdes halde dokunmanın, onu ele almanın haramlığı doğrultusunda kabul görülmüştür. Meryem 19/58 âyeti erken dönem tefsir literatüründe peygamberlerin Allah'ın kelâmını işittiklerinde saygıdan eğilmeleri, secde etmeleri hatırladıklarında ağlamaları şeklinde tefsir edilmiştir. Yüce Allah tarafından bu âyette "eğilme, yere kapanma, secde" eylemlerinin ibadet yönüne vurgu yapılmadığı bilakis Allah'a ve onun sözlerine saygı hususunda genel bir perspektifin sunulduğu beyan edilmiştir. Aynı âyet ahkâmü'l-Kur'an eserlerinde Hz. Peygamber'den nakledilen hatırı sayılır miktarda hadis rivayetleriyle harmanlanıp tilâvet secdesi konusunda bir argüman olarak yorumlanmıştır. A'râf 7/31 âyetiyle ilgili yorumlar, Kur'an'ın sözlü/lügavî anlamlarının ağırlıkta olduğu erken dönem tefsirlerinde müşriklerin Câhiliye'den kalma hac ve tavaf ibadetlerine dair rivayetler etrafında şekillenmektedir. İlgili âyetin tefsirinde müşriklerin Kabe'yi çıplak biçimde tavaf ettiklerine ait rivayet referansları açıklamalara yer verilmektedir. Kur'an'ın metinsel manalarını içeren ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerindeyse âyetin bütünü üzerinde i'mâl-i fikr edilmek suretiyle âyet; namazda bedenî örtülmesi, setr-i avret (belirli vasıfta ve miktarda elbise olmadan namazın geçerli sayılmayacağı) meselelerine bir dayanak kabul edilmiştir. A'râf 7/204 âyetinde yer alan "festemî'ü lehî" ve "veenstî" emirleri erken dönem tefsir literatüründe şöyle tefsir edilmiştir: Âyetteki emirlerin muhatabı müşriklerdir. Onlara Kur'an'ın insanlar üzerindeki tesirini engelleyemeyecekleri bildirilmekte, hidayet çağrısına kulak vermeleri ve Kur'an okunduğunda onu ses çıkarmadan dinlemeleri emredilmektedir. A'râf suresinin aynı âyeti birkaç asır sonra kaleme alınan ahkâmü'l-Kur'an literatüründe ise mü'minlerin cehrî namazda kıraat etmeden imanın kıraatını dinlemeleri gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Sonuç olarak; müfessir fakihlerin ilk üç âyeti hadislerdeki sarıh bilgilerden destek alarak genişletmeleri tefsirde nesnel anlamların öncelenmesi ve hedeflenmesi faaliyetlerine katkıda bulunmuştur. Öte yandan dış bağlama riayet edilmemesinden dolayı son iki âyet hakkında üretilen yorumlarda murâd-ı ilâhîyi yakalama hususunda çok da isabet edilememiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Erken Dönem, Ahkâmü'l-Kur'an, Bedenî İbadetler, Dönüşüm.

Atıf Bilgisi

Kaplan, Mustafa Sait. "Ahkâmü'l-Kur'an Literatürünün Erken Dönem Tefsir Literatüründen Ayırışmasının Bir Örneği Olarak Bedenî İbadetler". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 139-153.

<https://doi.org/10.32950/rid.1587159>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.11.2024	Kabul Tarihi: 07.04.2025
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakları & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	



Dizinlenme Bilgisi



Physical Worship as an Example of the Divergence of the Literature of Ahkām al-Qur'ān from the Early Tafsir Literature

Mustafa Sait KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0003-3197-3406>

Res. Asst. Dr. | Author | mustafasaitkaplan@gmail.com

Ondokuz Mayıs University |  <https://ror.org/028k5qw24>

Tafsir | Samsun, Türkiye

Abstract

In this article, the verses that provide evidence for physical worship are analyzed by comparing the early period and the literature of the Qur'an. The early period literature is limited to the linguistic tafsirs and narrative tafsirs written in the second and third centuries of Hijri, which are the oldest in our hands, and the ahkām al-Qur'ān literature is limited to the ahkām al-Qur'ān written in the period from the beginning of the fourth century Hijri to the end of the seventh century Hijri. Throughout the article, descriptive, comparative, and argumentative methods of academic writing have been used. Since the linguistic exegesis and narrative tafsir include the verbal meanings of the Qur'an, whereas the ahkām al-Qur'ān contains more of its textual meanings, the main purpose of the article is to compare both literatures on a specific subject and thus to reveal the transformation between them. To achieve the goal above systematically, the article is divided into two parts. The first sub-heading deals with whether the verses of al-A'rāf 7/31, al-A'rāf 7/204, Maryam 19/58, al-Waqi'a 56/79, and al-Muddat al-Mudhassir 74/4, which the jurists cited as evidence on the issues of setr al-'awrah, the obligation to listen to the imam in the fervent prayer, the prostration of recitation, touching the mushāfah without ablution, and cleansing from impurity, were evaluated in the early tafsir literature in the direction above. The other sub-heading deals with how the same verses are evaluated in the literature of ahkām al-Qur'ān to reveal the comparison of the early period-ahkām al-Qur'ān literature. In this context, the verse Muddat al-Qur'an 74/4 was interpreted in the early tafsir literature with analyses describing the psychological state of the Messenger of Allah when he met with the experience of revelation. In these analyses, it was declared that a heavy responsibility awaited him and that he should start his mission of prophethood by tidying up his clothes/self. The same verse has been interpreted as an argument in the exegesis of Ahkām al-Qur'ān by taking support from the hadiths narrated from the Prophet on the subject of tahārah from najāsah (the necessity of cleanliness of the place of prayer and clothes). The word 'mutahharoon' in verse al-Waqi'a 56/79 was understood in early linguistic explanations in the direction of angels, honored messengers, and pure spiritual beings. It was stated that such an understanding emerged from the word's basic dictionary meanings and the verse's internal integrity. The related verse has been accepted in the ahkam al-Qur'anic literature in the direction of the forbiddenness of touching and handling the mushaf without wudoo' (ablution). The verse Maryam 19/58 has been interpreted in the early tafsir literature as the prophets bowing down and prostrating themselves out of respect when they heard the word of Allah and weeping when they remembered it. It has been declared that in this verse, Allah Almighty does not emphasise the worship aspect of the actions of 'bowing, prostration and prostration', but rather presents a general perspective on respect for Allah and His words. The same verse is blended with a considerable amount of hadith narrations from the Prophet in the works of Ahkām al-Qur'ān and interpreted as an argument for the prostration of recitation. The interpretations of the verse A'rāf 7/31 are shaped around the narrations of the polytheists' pilgrimage and circumambulation worship dating back to Jāhiliyyah in the early period exegesis of the Qur'ān, in which the verbal/suggestive meanings of the Qur'ān are predominant. In the exegesis of the relevant verse, narration-based explanations of the polytheists' circumambulation of the Ka'bah in the nude are included. In the explanation of ahkām al-Qur'ān, which includes the textual meanings of the Qur'ān, the verse is taken as a basis for the issues of covering the body in prayer and setr al-awrah (that prayer is not valid without a certain quality and amount of clothing). The commands 'festemi'ū lahū' and 'veensiti' in verse A'rāf 7/204 were interpreted as follows in the early tafsir literature: The addressees of the commands in verse are the polytheists. They are informed that they cannot prevent the Qur'an's influence on people, and they are commanded to heed the call for guidance and listen to the Qur'an without making a sound when it is recited. The same verse of Surah al-'A'rāf was interpreted in the ahkām al-Qur'ān literature written a few centuries later that the believers should listen to the recitation of the imam without reciting the Qur'ān in the public prayer. In conclusion, the commentator-jurists' expansion of the first three verses, with the support of the explicit information in the hadiths, contributed to prioritizing and targeting objective meanings in exegesis. On the other hand, the interpretations of the last two verses were inaccurate in capturing the divine meaning due to the lack of external context.

Keywords

Tafsir, Early Period, Ahkām al-Qur'ān, Physical Worship, Transformation.

Citation

Kaplan, Mustafa Sait. "Physical Worship as an Example of the Divergence of the Literature of Ahkām al-Qur'ān from the Early Tafsir Literature". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 139-153.

<https://doi.org/10.32950/rid.1587159>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 18.11.2024	Date of Acceptance: 07.04.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'an-ı Kerîm, miladi 610-632 yılları arasında Hicaz coğrafyasında gündelik yaşamla son derece senkronize bir biçimde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Cebrail (a.s.) tarafından söz olarak nakledilmiştir. Yaklaşık 23 yıllık bu dönemde Kur'an; vahiy katipleri aracılığıyla yazıya dökülse de söze ait durum hakim olmuş, âyetlerin lügavi anlamları teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra ise vahiy; hulefâ-yi râşidîn döneminde sahabenin son derece isabetli, kritik kararıyla kamil bir biçimde mushaf/kitap/nass/metin halini almıştır. Bu itibarla Kur'an-ı Kerîm'in bir sözsel manaları bir de onun metin haline gelmesinden sonra kazandığı yeni metinsel manaları bulunmaktadır.¹

Önemli bir bölümü hicri ikinci asra tarihlenen dilbilimsel tefsirlerin ve kahir ekseriyeti hicri üçüncü asırda temerküz eden rivayet tefsirlerinin başka bir ifadeyle erken dönem tefsir literatürünün² Kur'an'ın sözsel manalarını daha fazla içerdiği söylenebilir.³ Buna karşın hicri dördüncü asırda ve onun oldukça yoğun tesirlerinin temaşa edildiği takip eden yaklaşık üç asırlık dönemde telif edilen ahkâmü'l-Kur'an literatürünün Kur'an'ın metinsel manalarını daha çok barındırdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla her iki literatürü bir makale çalışması sınırları içerisinde spesifik bir konu özelinde mukayese etmek, bu suretle aralarında gerçekleşen dönüşümü ortaya koymak çalışmanın başlıca amacıdır.

Erken dönem tefsir literatüründeki sözsel anlamlardan ahkâmü'l-Kur'an literatüründeki metinsel manalarda gerçekleşen dönüşümü ortaya koymak çeşitli açılardan önem taşımaktadır. Söz gelimi bu sayede çoğu zaman ihmal edilen âyetlerin dış bağlamının ehemmiyeti ortaya çıkacaktır. Kur'an Hz. Peygamber'e bir kitap halinde inzal edilmediği için kendisinin iki kapak arasındaki bir kitabın bütün özelliklerini taşıyabileceği fark edilecektir. Âyetlerin farklı nedenlerden dolayı yeni anlamlar kazanabileceği ancak mümkün olduğunca erken dönem tefsir eserlerinden bunların sağlamlasının yapılmasının gerekliliği anlaşılabilecektir. Dönüşüme etki eden amiller tespit edilerek onların kritiğinin gerçekleştirilmesi vurgulanacaktır.

Bedenî ibadetler konusunun erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürü mukayese edilerek incelenmesine temel oluşturan kayda değer bir literatür bulunmaktadır. Söz konusu literatür kısaca şöyle sıralanabilir: Süleyman Gezer'in *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* kitabı (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015), Dücan Cündioğlu'nun *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* isimli kitabı (Kapı Yayınları, İstanbul 2020), Ahmet Sait Sıcak'ın *Kur'an Tefsirinde Öznellik* kitabı (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), Muhammed Bahaeddin Yüksel'in *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* adlı eseri (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), Fatih Tiyeğin *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* kitabı (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), Muhammed Ersöz'ün *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi* başlıklı doktora tezi (Atatürk Üniversitesi, SBE, 2014) ve Mustafa Sait Kaplan'ın *Kur'an'ın Nüzûl Anlamının Te'vil Süreci* başlıklı doktora tezi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, LEE, 2023).

Gezer ve Cündioğlu'nun sözü geçen eserlerinde sözlü-yazılı kültür etrafı bir şekilde incelenmiş ancak bu iki farklı kültürün erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürüne yansımalarına yeteri kadar temas edilmemiştir. Sıcak, Yüksel ve Tiyeğin çalışmalarında erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürü mukayesesine dair incelemeler belirli bir düzeyde bulunmaktayken sözlü-yazılı kültürün temel dinamiklerine az bir şekilde değinilmiştir. Kaplan'ın doktora tezindeyse sözlü-yazılı kültür ayrımı

¹ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 96; Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 74-76; Fatih Tiyeğin, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 173-174; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 277-278; Mustafa Sait Kaplan, *Kur'an'ın Nüzûl Anlamının Te'vil Süreci* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 1-3.

² Üst kısımda "ilk/erken dönem tefsir eserleri" ifadesi ilk kez geçmişten çalışmamızın ilerleyen kısımlarında çoğu yerde yer vereceğimiz bu ifadeye açıklık getirmek istiyoruz. Her şeyden önce tefsirde ilk/erken dönem ifadesi göreceli bir kavramdır. Nitekim bugün elimizdeki kaynakların bazıları hicri II. asra bir kısmı da hicri III. asra tarihlenmektedir. Örnek vermek gerekirse dilbilimsel tefsirlerin önemli bir bölümü hicri II. asırda yoğunlaşırken rivayet tefsirlerinin kahir ekseriyeti hicri III. asırda yoğunlaşmaktadır. Buna göre tefsirde erken dönem dediğimizde belirli bir zaman aralığını değil, türlere göre farklı zaman aralıklarını kastetmiş olmaktadır. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 1/27-32; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 31-35; Hüseyin Oral, *Anlamın İlk İzleri Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 13.

³ Bu tefsirler; Hz. Peygamber, sahabe ve tabiilerin tefsirlerini içerir. Aynı zamanda selef alimlerinin birçoğunun düşüncelerini ihtiva eder. Söz konusu eserlerde İslam kültürüyle sonradan imtizaç eden mantık, felsefe, tıp, tabiat ve riyaziyye gibi ilimleri pek fazla görmek mümkün değildir. Yine bu eserlerde kelâmî meseleler üzerinde çoğu kez durulmamış toplumun durumuna göre hareket edilmiştir. Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdulkadir Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Evzâ'î, 1989), 28-29; Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 31-33; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 321.

erken dönem-ahkâmü'l-Kur'ân literatürü mukayesesi üzerinden işlenmekle beraber söz konusu çalışmada bedenî ibadetler alt başlığı yer almamaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Makalenin kuramsal çerçevesi giriş bölümünde ortaya konmuştur. Çalışmanın omurgasını oluşturan kavramlar ise bu alt başlıkta ele alınacaktır.

1.1. Murâdullah/Murâd-ı ilâhî

Tefsir ilmi tarihsel süreçte temel olarak üç aşamadan geçmiştir. Bu üç aşamadan ilk olanı tefsire dair rivayetlerin yazılı hale getirilmesidir. İkinci aşama tefsir ilmine özgü alan içerisinde eserler telif edilmesidir. Üçüncü aşama ise tefsir ilminin sınırlarını belirleyerek tefsirin mahiyetinin ortaya konmasıdır.⁴

İslam ilim geleneğinde mantık ilminin revaç bulmasıyla tefsir ilmine dair yapılan tanımlar mantık ilminin belirlediği tanım yapma ölçütleri üzerinden yeniden değerlendirilmiştir.⁵ Zira mantık ilminin *tasavvurât* adlı alt dalında tanım yapma faaliyetinin ve bunun nasıl yapılacağına nesnel ölçütleri belirlenmiştir.⁶

Mantık ilminin tanım konusunda otorite olmasına dek Beyzâvî (öl. 685/1286), İbn Cüzey (öl. 741/1340), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Kutbüddin er-Râzî (öl. 766/1365) ve Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi müfessirlerin tefsire dair tanımları bulunmaktadır. Ancak söz konusu tanımları eleştiren, tanımlarda gördüğü eksikliklere alternatifler üreterek çözüm yolları gösteren müfessirin Molla Fenârî (öl. 834/1431) olduğu söylenebilir. Örneğin Molla Fenârî tefsirin “Allah’ın muradının araştırıldığı şeydir.” tanımına tanımın, kıraatleri, nâsîh ve mensûhu, nüzûl sebeplerini, Mekki-Medenî olma hususlarını kapsamadığı için eleştiride bulunmaktadır. Yine ona göre kelâm ve fıkıh ilimleri keza Allah’ın murâdını araştırmaları nedeniyle mezkur tanım kelâm ve fıkıh ilimlerini de kapsamış olmaktadır.⁷

Molla Fenârî’nin kendisinden önceki tanımlara yönelik bir diğer eleştirisi de önceki tanımlarda gözetilen “Sadece murada delalet edenlerin inceleme konusu yapılabileceği” anlayışı üzerinedir. Molla Fenârî’nin nazarında *tefhim*, *imale*, *med*, *kasır*, *itale* ve benzeri hususlar anlama etki etmez ve fakat telaffuz meseleleriyle ilgilidir. Eğer sadece lafızların murada delalet edenleri dikkate alınırsa tefsirin bir parçası olan kıraat ilmi yine tanımın dışında kalmış bulunmaktadır.⁸

1.2. Dış Bağlamı Aşan Anlam

Dış bağlamı aşan anlam meselesi şu soruların gündeme gelmesiyle ortaya çıkmıştır: Kur’an âyetlerinin anlamı ilk hitap çerçevesinde söylenen şey midir yoksa Kur’an âyetlerinde ileriye yönelik Müslümanların yönlendirilmek istenildiği hedeflere bir gönderme var mıdır? Anlam karşılıklı bir şekilde muhataplar tarafından inşa edilebilir mi? Sonraki muhatapların anladığı şeyler âyetlerin kapsamına girer mi?

Yukarıdaki ilk sorunun ikinci kısmına ve diğer sorulara “evet” diyebilmenin belli başlı argümanları bulunmaktadır. Şöyle ki âyetlerin indiği zaman ve muhatap kitlesi zaman içerisinde değişmiş mahdut olan lafızların anlamlarında genişleme imkânı oluşmuştur. Âyetlerdeki murâd-ı ilâhînin tespiti anlamın bizzat Allah Teâlâ’ya dayandırılması manasına gelmekte olup bu tespitin yapılacağı malzeme oldukça sınırlıdır. Üstelik birçok dilde olduğu gibi Arapça umum-husus, mecaz-kinaye ve benzeri ihtimalli unsurları kendisinde barındırmaktadır.⁹

Kur’an’da hitabın geçişliliğinin imkânı meselesi de zikredilen argümanlara ek olarak sayılabilir. Zira klasik tefsir literatürü açısından Kur’an’da bir kişiye ya da gruba yapılmış hitapların başka kişiler veya gruplar için örtük mesajlar taşıması mümkündür. Örnek vermek gerekirse Kur’an’da Müslüman olmayanlara yapılan hitaplar Müslümanlar için bir uyarı, muhasebe, şükür ve imanda sebat ifade edebilir. Mü’minlere yapılan hitaplarsa Müslüman olmayanlar bakımından teşvik ve fırsat unsurları

⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklü vefehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 246-248; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâmu'l-Kudâtî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 97-98; Mehmet Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 74.

⁵ Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, 75.

⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 80.

⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-a'yân* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1907), 4; Mustafa Hocaoglu - Enes Büyük, “Tefsir, Kur’an’da Sadece Murad-ı ilâhîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî’nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 83.

⁸ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 4; Hocaoglu - Büyük, “Tefsir, Kur’an’da Sadece Murad-ı ilâhîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî’nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma”, 84.

⁹ Muhammed İsa Yüksek, “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayırımının Temelleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 117-118.

ihtiva edebilir. Sözü geçen bu yaklaşımı üslûbü'l-Kur'an ile temellendirmek imkân dahilindedir.¹⁰

1.3. Ahkâmü'l-Kur'an

Ahkâmü'l-Kur'an, özellikle Kur'an'daki ameli hüküm içeren âyetleri incelemeyi kendisine amaç edinmiş bir yorum biçimidir. Ahkâmü'l-Kur'an sahasında yazılan eserler mezhebi ve ideolojik temayülleri yansıtmaktadır. Bu yönüyle söz konusu eserler belirli bir ekolü yansıtmaktan ziyade daha çok bir edebiyat biçimi olarak görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle ahkâmü'l-Kur'an konu odaklı yaklaşımlar arasında sayılabilir. Tarihsel sürece bakıldığında ahkâmü'l-Kur'an sahasında telif edilen eserlerin temelde ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür: Fıkıh bablarına göre telif edilen ahkâmü'l-Kur'an eserleri ve mushaf tertibine göre telif edilen ahkâmü'l-Kur'an eserleri.¹¹

Ahkâmü'l-Kur'an eserleri başlangıçta fıkhi bir ihtiyaçla ortaya çıkmıştır. Ancak tarihsel süreçte ahkâmü'l-Kur'an eserlerinin çeşitlenmesine ve genişlemesine sebebiyet veren başka bir saik daha tebarüz etmiştir. Bu saik mezhebi aidiyet ve ideolojik farklılaşmadır. Şöyle ki fıkıh ilminin sistemleşmesi ve fıkhi mezheplerin yavaş yavaş ayrışmasıyla birlikte her mezhep kendi görüşleri çerçevesinde ahkâmü'l-Kur'an eserleri telif etme gayretinde olmuştur. Telif edilen eserlerde farklı mezhep müntesipleri Kur'an üzerinden diğer mezheplere cevap vermeye çalışmış, ait oldukları ideolojik çevreyi savunmuştur. Bunun da en önemli göstergesi ahkâmü'l-Kur'an eserlerinin mukaddimelerinde anlattıkları yöntemleri ve eserlerin bizatihi kendi iç sistematiğidir.¹²

1.4. Bedenî İbadetler

İslam dini çok genel bir tasnifle açıklanmak istenirse bu dinin üç ana unsurdan müteşekkil olduğu söylenebilir. Bunlar; inanç, ibadet ve ahlakıdır. İbadetler, dinin aslını oluşturan iman esaslarından sonra İslam dininde önem bakımından ikinci sırada konumlanmaktadır. İnanç esaslarının ardından İslam'ın en temel yapısını tesis eden namaz, oruç, zekat, hac, sadaka, kurban kesme, Kur'an okuma, dua ve itikaf ibadetlerin en bilinen örnekleri arasındadır. Mezkur ibadetler ve ismi geçmeyen diğerlerinin Allah katındaki değeri ve önemi farklı olup onların her biri yaratıcı ile başka bir iletişim yoludur.¹³ Bununla beraber Allah ile iletişimin vesilesi olan ibadetlerin nasıl yerine getirileceği Kur'an'da büyük oranda mücmel bırakılmış, meydana gelen boşluk mübelliğ Hz. Peygamber'in bilfiil uygulamaları, onun ibadetleri nasıl eda ettiğini anlatan haberler ve fıkıh disiplininin ürettiği bilgiyle kapanmıştır. Fıkıh ilmi, İslam'ın en canlı ve hayatta herkesi ilgilendiren yönü ibadetleri Allah'ın murâdî çerçevesinde anlayabilmek için Kur'an ve sünneti eksen kabul ederek çok yoğun bir ilmî gayret yürütmüştür. Bahsi geçen ilim Kur'an'a müracaat esnasında bazen bizzat spesifik bir konudan bahseden âyetten direkt olarak faydalanmış bazen de yakaladığı bir benzerlik yönü sayesinde dolaylı yolla konuyla ilgi kurmuştur.¹⁴ Bu faaliyetlerin sonucunda ibadet kavramı içinde çok önemli bir yekûn tutan bedenle yapılan ibadetler hususunda oldukça geniş bir ilmî birikim oluşmuş, ahkâmü'l-Kur'an literatürü de birikimden payını almıştır.¹⁵

2. Bedenî İbadetlerle İlişkilendirilen Âyetlerin Medlulü

Bu yeni alt başlıkta müfessir fakihlerce setr-i avret, cehrî namazda imamı dinleme zorunluluğu, tilâvet secdesi, mushafa abdestsiz şekilde/muhdes halde dokunma ve necasetten temizlik konularında delil getirilen -sırasıyla âyetler- A'râf 7/31, A'râf 7/204, Meryem 19/58, Vâkıa 56/79 ve Müddessir 74/4 âyetlerinin ilk dönem tefsir literatüründe bahsi geçen istikamette değerlendirilip değerlendirilmediği inceleneyecektir.

2.1. Hz. Peygamber'in Vahiyle İlk Tanışması

Müddessir suresinin yedi âyetten oluşan ilk grubuna dair¹⁶ erken dönem tefsir eserlerindeki yorumların teması Hz.

¹⁰ Muhammed İsa Yüksek, "Kur'an'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 276, 288.

¹¹ Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'ulûmî'l-Kur'an* (BAE, Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2006), 4/324-325; Selim Türkan - Süleyman Gezer, "Fıkhi Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -1*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/185-188.

¹² İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî 'ulûmî'l-Kur'an*, 325; Türkan - Gezer, "Fıkhi Tefsir Geleneği", 1/197-203.

¹³ *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye (Kuveyt: Evkâfî'l-Kuveyt, 1983), 29/258-260.

¹⁴ Nâsirüddîn Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 9-12.

¹⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla taharet, namaz ve oruç gibi bedenle yapılan ibadetlerde taharet ve namaz kısmında âyetlerde bir dönüşüm mevcuttur. Bunların dışındakilerde âyetlerin neredeyse tamamına yakını kendi orijinal temel manalarında ve bağlamlarındadır.

¹⁶ ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَتَبَارَكَ فَطَهَّرْ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾ وَلَا تَمْسَسْكَ كُتُبَ ﴿٦﴾ وَرَبِّكَ فَاصْبِرْ ﴿٧﴾﴾

Peygamber'in vahiyle muhatap olmasının başlangıcı, o anda yaşadığı hallerin tasviri etrafında şekillenmektedir. Örneğin bu bağlamda Mukâtil'in (öl. 150/767) değerlendirmelerine göre; Hz. Peygamber Mekke kafirlerinin ezalarından sıkılınca onlardan uzaklaşmak gayesiyle Hira Dağı'na doğru Mekke'den ayrılmıştı. Yolda yürürken bir seslenicinin "Ey Muhammed!" şeklindeki sesini işitti. Sağına, soluna ve gökyüzüne baktı ama kimseyi göremedi. O, yoluna devam ederken ikinci kez aynı sesi işitti, bu sefer de sağına, soluna ve arkasına baktı ama yine kimseyi göremedi, birazcık korktu. "Belki de şeytanın bir vesvesesi, beni vesveseye sokuyor." dedi ve yolculuğunu sürdürdü. Yolculuk esnasında iki kere işittiği sesi son defasında tam ensesinden peş peşe iki kez işitince gökyüzüne baktı. Orada bir taht üzerinde Cebrail'i gördü. Büyük bir korkuyla eve döndü ve eşi Hz. Hatice'den her tarafının kapatılarak örtülmesini talep etti.¹⁷

Mukâtil'in devam eden değerlendirmelerinde inceleme konusu yaptığımız Müddessir 74/4. âyeti şu şekilde tefsir edilmiştir: Âyette geçen "Elbiseni temizle, temiz tut!" emir cümlesi gerçek anlamda değil mecazî manada anlaşılmalıdır. Bu cümlelerin mecazen taşıdığı anlam "Tevbe ile günahlardan, isyandan temizlen!" veya "Kendini manevî kirlerden arındır!" demektir. Öyle ki Araplar bir kişi günah işlediğinde ona "elbisesi kirli" ya da "kirli elbiseli" derlerdi. Yine bir kişi ölüp artık günah işleyemez duruma geldiğinde onun için de "elbisesi temiz" veya "temiz elbiseli" tabirlerini kullanırlardı.¹⁸

"Tevbe ile günahlardan, isyandan temizlen!" minvalinde anlaşılan "vesiyâbeke fetahhir" âyeti erken dönem tefsir eserlerinde başka bir yönden yine mecazla tefsir edilmiştir. Ancak ikinci yorumun sahipleri Mukâtil'in âyete verdiği manayı eleştirmektedir. Eleştirilerinin gerekçesi; manevî kirlerden temizlenme çağrısının tarihî nüzûl vasatına uygun düşmemesi, bu âyet grubuyla ilgili esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde Hz. Peygamber'in bir şok ve endişe halinde olduğunun belirtilmesidir. Çünkü ilk inen Alak suresinin beş âyetinden sonra vahiy tecrübesi kesik kesik yaşandığı için (fetretü'l-vahy) Hz. Peygamber zihnen bir karışıklık ve dağınıklık halindeydi. Allah Teâlâ peygamberine "Elbiseni temiz tut!" diye emrederken aslında "Elbisene, kılık kıyafetine çekidüzen ver, sen artık büyük bir sorumluluk yüklendin." demektedir.¹⁹

2.2. Kur'an'a Sadece Şerefli Meleklerin Ulaşması

Mushafa abdestsiz şekilde/muhdes halde dokunmanın yasak, günah olması meselesine müfessir fakihlerce delil getirilen Vâkıa 56/79. âyetine ait²⁰ ilk dönem tefsir eserlerindeki yaklaşım âyetteki fâilden hareketle inşa edilmektedir. Zaten ilk dönem tefsir literatürü ile fikhî tefsirlerin bu âyet üzerinde ayrışmasının en önemli nedeni âyetteki fâilin kim olduğu hususundaki görüş ayrılığıdır. Bahsi geçen âyetteki "mutahherûn" sözcüğü ilk dönem tefsir literatüründe "melekler" olarak anlaşılmıştır. Zira Mekkî surelerin çoğunda Kur'an'ın bir şair, kahin kısacası beşer sözü değil; Kur'an'ın Allah'ın sözü oluşu ısrarla vurgulanmaktadır. Keza Vâkıa suresinin bu âyetinde aynı konu işlenmekte, levh-i mahfuzda korunan Kur'an'a sadece temiz, şerefli, şirkten mahfuz ve temizlenmiş meleklerin ulaşabildiği beyan edilmektedir.²¹

Mekkî surelerde, Kur'an'ın Allah'ın sözü oluşunun bu denli vurgulanmasının altında yatan etkenlerden biri müşrikler arasında oldukça mütedavil bir iddiadır. Onların iddiasına göre Hz. Muhammed'e gelen ve âyet diye adlandırılan sözler şeytanların getirdiği sözlerdir. Şeytanlar insanlar gibi maddi gerçekliğe sahip olmadıklarından gökyüzünde her türlü habere ulaşma imkânına sahiptir. Aynı zamanda dünyadan seçtikleri bazı insanlara bu sözleri sürekli olarak getirip aktarmaları onlar açısından mümkündür. Müşriklerin bahis konusu iddiası ve iddianın her daim tekrarı Hz. Peygamber'i çok üzerdi. Bu yüzden Mekkî surelerin büyük kısmında vahyin güvenilirliğine halel getirmeye çalışan, kasteden iddialara hep karşılık verilmiştir. Vâkıa suresinin mezkur âyeti yine aynı bağlamdadır. Âyetin temel vurgusu Kur'an'ın semada tıpkı sedefin içindeki bir inci tanesi şeklinde korunması, ona sadece Allah'ın tertemiz kıldığı pak ve pür kulları meleklerin erişebilmesi bununsa sadece Allah'ın izniyle gerçekleşmesidir. Meleklerin dışındaki cinlerin ve şeytanların Kur'an'a erişme ve ondan bir şeyler alma ihtimali yoktur.²²

Kur'an'ın Allah katında korunmuşluğu, vahyin güvenilirliği ve Allah'ın sözü oluşu yaklaşımlarının yanı sıra ilk dönem tefsir literatüründe zayıf nakillerle rivayet edilen bazı yorumlara da tesadüf etmek imkân dahilindedir. Mesela âyete verilen

¹⁷ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002), 4/490.

¹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/491.

¹⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abdo (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/360; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz, vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/514.

²⁰ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾

²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, trz.), 3/130; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbüh*, thk. Abdülcelîl Abdo eş-Şelbî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 5/116.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Hüseyn et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 23/149.

manalardan birkaçı; Allah'ın muvaffak kılmadığı kimsenin başarılı olamayacağı, Kur'an'ın tadını müfessirlerden başkasının gerçek manada alamayacağı, Kur'an'ı sadece muvahhid kişilerin okuyabileceği, Kur'an'ın lezzetini yalnızca samimi biçimde iman edenlerin alabileceği, vahye inanmaları sebebiyle mutlu kılınan insanların başarılı olacağı şeklinde sayılabilir. Söz konusu görüşlerin hepsi "kîle" lafziyla nakledilmekle beraber âyeti muhtelif yönlerden ele almaları ve yorum zenginliği bakımından kayda değerdir.²³

2.3. Müşriklerin Câhilî Tavaf Gelenekleri

A'râf 7/31. âyetine dair²⁴ erken dönem tefsir eserlerindeki yorumlar bu eserlere kıyasla görece daha sonra telif edilmiş ahkâmü'l-Kur'an eserlerindeki değerlendirmelerden farklılık arz etmektedir. Erken dönem tefsir eserlerinde müşriklerin Kabe'yi tavaf esnasında uyguladıkları Câhiliye'den kalma gelenek ve göreneklere işarette bulunmaktadır. Burada en dikkat çekici husus onların kutsal mabedi çıplak vaziyette tavaf etmeleri, üryan halde dua yapmaları ve yine Câhiliye'nin bir adeti olan bütün yiyeceklerden uzak durarak sadece kuru, nefsin müştahî olmayacağı yiyecekler tüketmeleridir. Aynı hususla bağlantılı olarak nefsin hoşuna gidenleri de yine ibadet maksadıyla terk etmeleridir. A'râf suresinin ilgili âyetinin bu istikamette yorumlanması görüldüğü üzere tarihî vasat ve bağlamı yansıtmaya gayretinin bir tezahürüdür.²⁵

Tarihî vasat ve bağlamı yansıtmaya gayretleri temelde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine dayanmaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgilerde A'râf suresinin mezkur âyetiyle ilişkili iki nüzûl sebebi rivayetine yer verilmektedir. İbn Abbâs'tan nakledilen birinci rivayette şunlara değinilmektedir: Müşrik kadınlar Kabe'yi çıplak şekilde tavaf ederdi. Bir seferinde bir grup kadın bu şekilde tavaf ibadetini bitirdikten sonra onlardan biri kenara çekildi. Kenara çekilen kadının sadece avret mahallinde o bölgeyi bile tamamen kapatmayan bir bez parçası vardı. Orada yüksek sesle bağırıp: "Bugün vücudumun/avret yerimin bir kısmı ya da tamamı görünüyor. Görünmeyen kısımları helal saymıyorum!" diyerek vücudunun tamamen çıplak olmasını giyinik olmasına yeğlemiştir. Bunun üzerine A'râf 7/31. âyeti nâzil olmuştur.²⁶ Yine İbn Abbâs'tan gelen rivayetin farklı bir formatıysa şöyledir: Câhiliye adetlerinde kadın ve erkeğin hac ibadetleri günün farklı saatlerinde gerçekleşirdi. Erkekler Kabe'yi gündüz, kadınlar gece tavaf ederdi. Her iki cinsin tavaf ibadetlerindeki ortak yön bunu çıplak halde yapmalarıydı. Bir keresinde gece vakti tavaf yapan bir kadın kenara çekildi ve yukarıda değinilen sözlerin aynısını söyledi.²⁷ Dikkat edilirse ikinci rivayetteki vurgu gece vaktine yöneliktir. Gece karanlık olduğundan ve görünürlük azaldığından dolayı kadın, ibadetinin gerçekleşmediği endişesiyle çekincesini bahsi geçen sözlerle dile getirmektedir.

Yukarıda temas edilen her iki rivayete karşı kaynaklarımızda yer alan başka bir husus daha bulunmaktadır. Şöyle ki Cahiliye dönemi Araplar, sayrure tavafı yapacak olan ve hums ehli olmayan Arapları, Ahmesilerin elbisesini satın alarak tavaf yapmaya zorluyor, elbiseyi satın alacak parası olmayanların ise çıplak tavaf yapmaları gerektiğini söylüyorlardı. Ahmesi elbisesini satın alamayanlar ve çıplak tavaf yapmak istemeyenler de bedenleri fazla fark edilmesin diye gece tavaf yapıyorlardı. Zorunlu olarak çıplak tavaf eden kadın, "Bedenimin görünen ve görünmeyen hiçbir yerini helal etmiyorum." demek durumunda kalmış oluyordu.²⁸

2.4. Müşriklere Kur'an'ı Dinlemelerinin Emredilmesi

Müfessir fakihler tarafından cehrî namazda imamı dinleme zorunluluğu, hutbe irad eden imamın hiçbir ses çıkarılmadan dinlenilmesi gibi fikhî hükümlere delil getirilen A'râf 7/204. âyeti²⁹ ilk dönem tefsir literatüründe daha farklı bir perspektiften değerlendirilmiştir. Âyetin ilk dönem tefsir literatüründeki teması Mekki âyet/sure bağlamına uygundur. Bu eserlerde âyete tayin edilen manada muhatap müşriklerdir. Müşrikler Kur'an'ın insanlar üzerindeki tesirini ve i'câzını engelleyemediklerinden ötürü yüksek ses çıkararak Kur'an'ı bastırmaya, engellemeye çalışmıştır. Böylece ilâhî mesajın muhataplara ulaşamayacağını düşünmüşler, kendilerince engelleyici bir yöntem ihdas etmişlerdir. Ancak Yüce Allah müşriklere yaptıklarının işe yaramayacağını bildirmekte; kendilerinden münkir tavırlarından vazgeçerek sessizlik ve ağırbaşlılık içinde Kur'an'ı dinlemelerini, onun hidayet çağrısını almalarını istemektedir.³⁰

²³ Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hişâm b. Abdülkerîm (İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 2008), 6/197-198.

²⁴ ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾

²⁵ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 5/1464.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12/389.

²⁷ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/511-512.

²⁸ Ebû'l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 179-187; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 11/358-359.

²⁹ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾

³⁰ Taberânî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/232.

kalp temizliği ardından beden ve elbisenin temizliği hükümleri kolayca tespit edilebilmektedir.³⁸

Beden ve elbisenin temizliği hükümlerinde gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntı vardır. Burada elbisenin temizliği hükmü namaz ibadeti için zorunlu tutulmaktadır. Günün her anı elbisenin temiz kalması, kıyafetin temizliği maksadıyla sürekli çabada bulunulması kastedilmemektedir. Necâsetten tahâret, namazın şartları dışında mendup bir amel olarak kabul edilebilir. Aksi halde elbisenin devamlı temiz tutulmadığı işlerde çalışan mü'minler açısından büyük bir meşakkat ortaya çıkabilir. Bahsedilen durumu destekleyen bir âyet yine aynı surenin üçüncü âyetidir. Arapça ibaresi ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ olan âyetle emredilen tekbir ameli, namazdaki iftitah tekbiri ve diğer tekbirlerdir. Yoksa âyetle hiç ara vermeden, günün her anında tekbir getirilmesi emredilmemektedir.³⁹

3.2. Mushafa Abdestsiz Halde Dokunma

Mushafa abdestsiz halde dokunmanın hükmü ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinde tartışmaya açılmış ve bu hususta Vâkıa 56/79. âyeti inceleme konusu yapılmıştır. Mezkur âyet, ilk dönem tefsir literatürünün aksine fikhî tefsir eserlerinde mushafa abdestsiz halde dokunmanın yasak, günah olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Çünkü âyetle geçen “mutahherûn” ifadesinin melekler olarak yorumlanması ihtimali zayıftır. Şayet bahsi geçen ifadeye meleklerin Kur'an'ı almaları, ona dokunmaları manası verilirse bu durumda onlara belirli bir zaman, hâl takdir edilmesi ve dahi meleklerin Kur'an'ı alabilmeleri için kendilerine organ isnadı gündeme gelir. Âyet hakkında aklen böyle bir işkal durumunda kalındığı görülmüştür. İnsanların çok az derecede bilgi sahibi oldukları gaybî konularda rahat yorum yapmaları ve hüküm vermeleri isabetli değildir. Kaldı ki “mutahherûn” kelimesini ve âyetin genelini tefsir eden sahih hadisler bulunmaktadır. En bilinen hadis ise “Kur'an'a temiz/abdestli kişiden başkası dokunamaz.”⁴⁰ rivayetidir.⁴¹

Hz. Peygamber'den nakledilen başka rivayetler âyetteki “mutahherûn” ifadesini yine insan odaklı, beşer merkezli anlamaya katkı sağlamaktadır. Ancak bu sefer rivayetlerde konu, mü'minler açısından değil müşrikler ve münafıklar zaviyesinden ele alınmaktadır. Allah Teâlâ müşriklerin “necis” yani pis olduğunu söylediğinden⁴² dolayı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in müşriklerin Kur'an'a dokunmalarını istemediğine dair ifadeler yer almaktadır. Bu doğrultuda mü'minlerin Kur'an ile müşrik beldelerine gitmeleri, onların yaşadığı yerlere yolculuk yapmaları Allah Rasülü tarafından yasaklanmıştır.⁴³ Diğer yandan Hz. Peygamber'den gelen “Ben cünüp olduğumda yer içerim ama Kur'an okumam.”⁴⁴ rivayetinden de hareket edilerek cünüp olan erkeğin, âdet ve nifâs hallerinde bulunan kadının mushafa dokunamayacakları hükmü keza mezkur âyetten çıkarılmaktadır. Özetle, konuya dair yer verilen her üç rivayet âyetteki “mutahherûn” ibaresini meleklerden ziyade abdestsiz mü'min, müşrik insan, cünüp erkek ve âdet-nifâs hallerindeki kadın çerçevesinde anlamayı kuvvetlendiren nasslardır.⁴⁵

3.3. Setr-i Avret

A'râf 7/31. âyeti sadece lafız bakımından incelenirse namazın şartlarından biri olan setr-i avret hükmü ilk bakışta tespit edilememektedir. Âyetten lafzen anlaşılan ilk mana; Allah'ın evi mescitlere ibadet maksadıyla giderken ve girerken güzel elbiselerin giyilmesi, günlük kıyafetlerden öte süslü kıyafetlerin tercihidir. Ancak ahkâmü'l-Kur'ân müfessirleri zikredilen mana ile yetinmemişler ve setr-i avret hükmünü bu âyetten çıkarmışlardır. Müfessir fakihlerin bahis konusu hükme nasıl ulaştıklarını birkaç açıdan incelemek mümkündür: Birincisi; Allah Teâlâ âyetle “her mescit” ifadesini kullanarak genel bir kelime seçmiş, belirli bir yere işarette bulunmamıştır. Namaz kılınabilen her yer mescit olduğundan âyetin namazla alakalı genel bir hüküm içerdiği söylenebilir. İkincisi, mescitlerin en temel fonksiyonu orada namaz kılınması ve itikaf yapılmasıdır. Beş vakit farz namazın eda edildiği mescitler namaz ibadetiyle güzelleşmektedir. Mescitlere giderken güzel elbiselerin giyilmesi aslında namaz ibadeti için kıyafetlerin giyilmesi demektir. Üçüncüsü, âyetin Kabe ve tavafla ilgili olduğu yaklaşımı doğru olmakla beraber eksiktir. Âyet, Kabe ve tavaf ibadetiyle ilişkilendirilebilir ama yalnızca onlarla sabit tutulamaz. Zira Yüce Allah “her mescit”

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), 5/44-45.

³⁹ Cemâlüddîn Mikdât b. Abdullah el-Hillî, *Kenzü'l-İrfân fî fikhî'l-Kur'ân* (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye lihiyâi Âsârî'l-Ca'feriyye, 1953), 1/54.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âl Nahyân, 2004), “el-Kur'ân”, 15; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğannî li'n-Neşr, 2000), “et-Talâk”, 12.

⁴¹ Muhyiddîn ibnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2014), 4/323.

⁴² et-Tevbe 9/28.

⁴³ Müslim, “el-İmâra”, 33.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/145.

⁴⁵ Abdül'l-Mün'im b. Abdü'r-Rahîm ibnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Tâha b. Ali (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 3/518-519.

ifadesini kullanmakla sadece Kabe'yi ve tavaf ibadetini murâd etmediğini göstermektedir. Dördüncüsü; bu âyette setr-i avretin miktarı hususunda bir ifadenin yer almaması, konunun mücmel bırakılması sorun oluşturmamaktadır. Kur'an'da mücmel bırakılan pek çok hükümde olduğu gibi setr-i avretin miktarı da sahih hadislerden öğrenilmiştir.⁴⁶

Namazda setr-i avretin gerekliliği hükmü, fıkıhçıların sıklıkla istifade ettiği “Sebebin özel olması hükmün genelleştirilmesine engel değildir.” ilkesiyle başka bir yönden temellendirilmektedir. Sözü geçen âyet her ne kadar müşriklerin Câhiliye'den kalma hac ve tavaf ibadetlerini iptal etme amacıyla gelse bile hükmün sadece orada bırakılması, genelleştirilmeden geldiği hâl üzere kalması muhtemel değildir. Şöyle ki âyet “Ey Âdemoğulları!” şeklinde genel bir hitap ifadesiyle başlamaktadır. Mezkur ifade âyetin yalnızca indığı döneme hitap etmediğini belirtmekte, kıyamete kadar ondan yeni hükümler çıkarılabileceğini güçlendirmektedir.⁴⁷ Bu yüzden müfessir fakihler Mescid-i Haram'da güzel kıyafetler giyme emrini, âyetteki çeşitli karinelere hareket ederek ve aklı çıkarımlarla setr-i avret hükmünü de kapsayacak biçimde genelleştirmiştir.

3.4. Cehrî Namazda İmamı Dinleme

İlk dönem tefsir literatürü ile ahkâmü'l-Kur'an literatürünün bir âyet üzerinde ayrışmasının nedenlerinden birisi âyetin hitap ettiği kitlenin tercihindeki farklılıktır.⁴⁸ Söz gelimi A'râf 7/204. âyetindeki emrin muhatabı erken dönem tefsir eserlerinde “müşrikler” olarak anlaşılmışken fıkıh ilminin yansımalarının görüldüğü fikhî tefsirlerde “mü'minler” şeklinde yorumlanmıştır. Muhatabın mü'minler şeklinde kabulünün ilk gerekçesi aklîdir. Sıradan zamanlarda Kur'an okunurken sessizce onun dinlenilmesi gerekirken huşû halinin en yüksek biçimde yaşandığı namazda, imamın tilâveti cehrî şekilde yapması durumunda onun dinlenilmesi aklen zorunludur. Cehrî namazda imamın dinlenilmesi hükmünün ikinci gerekçesi ise naklîdir. “Namazda birisini imam yaptıysan onun kıraati senin kıraatindir.”⁴⁹ ve “İmam namazda sesli okumaya başladığında susun ve onu dinleyin!”⁵⁰ hadisleri cehrî namazda imamı dinleme gerekliliği hükmünü pekiştirmektedir.⁵¹

Müfessir fakihler, cehrî namazda imamı dinleme konusunda delilleri değerlendirirken yukarıdaki hadislerle birlikte “Fatıha suresinin okunmadığı namaz geçerli olmaz.” hadisiyle⁵² karşılaşmışlar ve bu hadis hükme ulaşmada kendilerini çok zorlamıştır. Çünkü cehrî namazda imamı dinlemeyi emreden hadisler ile Fatıha suresinin namazdaki önemini belirten hadis teâruz oluşturmaktadır. Konuya ait hadislerin taban tabana çatışması müfessir fakihleri yoğun bir zihnî faaliyet yürütmeye ve hadisleri uzlaştırma yolunda oldukça gayret göstermeye sevk etmiştir. Onların hadisleri cem' ve te'lîf etmesiyle şu sonuçlara ulaşılmıştır: Birincisi, Fatıha'nın okunması emredilen namazlar münferit durumda kılınan namazlardır. Bireysel olarak kılınan namazlarda herkes namazın bütün rekatlarında Fatıha suresini okumalıdır. İkincisi, cehrî namazda imamın sessiz kaldığı bölümler vardır. İmama tabi olan cemaat imamın sessiz kaldığı rekatlarda dilerse Fatıha suresini okuyabilir. Üçüncüsü, “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun!”⁵³ âyeti ve “Hangi âyet sana kolay geliyorsa namazda onu oku!”⁵⁴ hadisi Fatıha'nın zorunlu tutulduğu hadisi deliller hiyerarşisinde dengeledikleri hatta ona tekaddüm ettikleri için cehrî namazda imamın dinlenilmesine dair hüküm daha ağır basmaktadır.⁵⁵

3.5. Tilâvet Secdesi

Bedenî ibadetler örneğinde erken dönem-ahkâmü'l-Kur'an literatürü mukayesesinin ortaya konabilmesi için bu alt başlıkta ele alınacak son âyet müfessir fakihler tarafından tilâvet secdesiyle ilişkilendirilen Meryem 19/58. âyetidir. Fikhî tefsirlerde bahsi geçen âyetin tilâvet secdesine delalet ettiği savunulmuştur. Buna göre, bir kişi Kur'an okurken secde âyetine rastlarsa

⁴⁶ Muhammed b. Alî el-Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 3/135.

⁴⁷ Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Yemenî İbn Nureddîn, *Teysîru'l-beyân liahkâmü'l-Kur'an* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 3/254-255; Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasan b. Alî el-Kannevcî Siddîk Hasan Han, *Neylül-merâm min tefsîri âyâtü'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 298.

⁴⁸ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 9/238-240.

⁴⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, trz.), “et-Teşehhüd”, 181; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/264.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/33.

⁵¹ Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 54; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Misrî et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 1/243.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreyr Nâsırü'n-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Vucubu'l-Kirâati li'l-İmâmi ve'l-Me'mûmi fi's-Salavâti Küllihâ fi'l-Hadari ve's-Seferi vemâ Yücheru fihâ vemâ Yühâfetü”, 95.

⁵³ el-Müzzemmil 73/20.

⁵⁴ Buhârî, “el-Kirâatü fi'z-Zuhri”, 96.

⁵⁵ İbn Nureddîn, *Teysîru'l-beyân liahkâmü'l-Kur'an*, 3/261.

münferit biçimde tilâvet secdesini yapmalıdır. Şayet bir topluluk cemaat halinde Kur'an dinlerken secde ifadesinin bulunduğu âyet okunursa topluluk, cemaat halinde tilâvet secdesini yerine getirmelidir. Müfessir fakihler mezkur hükümlere bu âyetin yanı sıra Hz. Peygamber'den nakledilen nasslarla ulaşmıştır. İlgili nasslar "Allah Rasulü bir Cuma günü minberde secde âyetini okudu, indiğinde kendisi secde yaptı. Cemaat de secde yaptı."⁵⁶, "Secde duyanadır./Duyan kişiye secde vardır."⁵⁷ ve "Kur'an okunan bir mecliste bulunanlar üzerine secde vâciptir."⁵⁸ hadisleridir.⁵⁹

Meryem 19/58. âyeti ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle vücûbiyetine hükmedilen tilâvet secdesiyle bağlantılı olarak fikhî tefsirlerde iki farklı konu daha incelenmiştir. Bunlardan ilki, namazda tilâvet secdesinin bulunduğu âyetin okunmasıdır. Eğer namazda böyle bir âyet okunursa rûkûda veya secdede tilâvet secdesi emri yerine getirilmelidir. İkincisi, Meryem suresinin sözü geçen âyetinde peygamberlerin Allah'ın âyetleri okunduğunda saygıdan hem secde yaptıkları hem de ağladıklarından bahsedilmektedir. Ancak fikhî tefsirlerde tilâvet secdesinin vâcip, ağlamanın ise mendup olduğuna hükmedilmiştir. Zira ilgili âyet bu eserlerde "Peygamberler Allah'ın âyetlerini işittiklerinde secde ederler, hatırladıklarında ağlarlar." minvalinde anlaşılmıştır. Öte yandan mendup hükmünde kabul edilen ağlama, şayet namazda gerçekleşirse bunun namazı ifsad etmeyeceği de yine ahkâmü'l-Kur'ân literatüründe hükme bağlanmıştır.⁶⁰

4. Ahkâm Tefsirlerinde Görülen Dönüşüm

Netice olarak; bedenî ibadetlerle ilişkilendirilen A'râf 7/31, A'râf 7/204, Meryem 19/58, Vâkıa 56/79 ve Müddessir 74/4 âyetlerinin mukayeseli şekilde (erken dönem tefsir literatürü-ahkâmü'l-Kur'ân literatürü) incelenmesinin ardından şu şekilde bir genel değerlendirme yapmak mümkündür:

Müddessir 74/4. âyeti ilk dönem tefsir literatüründe Allah Rasulünün vahiy tecrübesiyle tanıştığı zamanlarda yaşadığı psikolojik durumu anlatan tahlillerle tefsir edilmiştir. Söz konusu tahlillerde artık onu ağır bir sorumluluğun beklediği, onun bundan sonraki hayatının eskisi gibi olmayacağı, elbisesine/kendine çekidüzen vererek risalet görevine başlaması gerektiği beyan edilmiştir. Aynı âyet, fıkıh ilminin özelliklerini yansıtan tefsir eserlerinde necâsetten tahâret (namaz kılınacak yerin ve elbisenin temiz olması gerekliliği) konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden de destek alınmak suretiyle bir argüman olarak yorumlanmıştır. Çünkü Taberî'nin (öl. 310/923) öncülük ederek geliştirdiği bir teori, tefsirde Taberî'den sonra sıklıkla takip edilmiş ve yeni yorumlara kapı aralamıştır. Bu teoriye göre bir âyetin zâhirinden yalnızca şu iki nedenden dolayı ayrılmak mümkün hale gelmektedir: Birincisi güçlü bir delilin mevcudiyeti, ikincisiyse Hz. Peygamber'den nakledilen ve içinde hüküm ihtiva eden bir haberdir.⁶¹ Böylece vahiy tecrübesinin ilk zamanlarında yaşanan hadiseler ve durumlar ile bağlantılı âyet Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler nedeniyle tarihî/aslî manasından ayrılmış, necâsetten tahâret fikhî bilgisine dönüşmüştür.

Bir âyetin zâhir anlamından ayrılma faaliyetinin esasen Kur'an referanslı bir faaliyet olduğu söylenebilir. Şöyle ki Allah Teâlâ Nahl 16/44. âyetinde Kur'an'ı insanlara anlatma görevini (beyân/tebyîn) Hz. Peygamber'e verdiğini belirtmektedir. Onun beyân görevi şifahen müşkil, mücmel, müteşabih lafızlara açıklık getirmek olduğu gibi fiil yoluyla yani sünnetiyle muhataplarına Kur'an'ı en güzel şekilde açıklamak da olabilmektedir. Buna binaen Hz. Peygamber'in namazın şartlarına yönelik öğretilerinin sahabenin lafızlarıyla hüküm ihtiva eden hadisler formunu aldığı ve söz konusu haberlerin Müddessir 74/4. âyetinin anlam genişlemesine uğramasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Vâkıa 56/79. âyetinde yer alan "mutahherûn" sözcüğü erken dönem dilbilimsel tefsirlerde melekler, şerefli elçiler ve temiz ruhânî varlıklar istikametinde anlaşılmıştır. Bu yöndeki bir anlamının kelimenin temel sözlük anlamlarından ve âyetin iç bütünlüğünden hareketle ortaya çıktığı ifade edilmiştir. İlgili âyet fikhî perspektifin hakim olduğu tefsir telifatında mushafa abdestsiz/muhdes halde dokunmanın, onu ele almanın haramlığı doğrultusunda kabul görmüştür. Bunun en temel faktörlerinden biri farklı ilim dallarının zaman zaman birbirine destek vermesi, birbirini tamamlamasıdır. Hepsinin amacı Kur'an'ı açıklamak olan muhtelif ilim dallarının tefsirde yansımalarının olması ve her birinin âyetin farklı bir yönünü ele alıp tamamlaması tarih boyunca hep gerçekleşmiş ve bu ilimlerin özelliklerini içeren tefsirler birbirinden müstağni kalamamıştır.⁶²

⁵⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musanneffî'l-hadîs*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 3/2.

⁵⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/250.

⁵⁸ İbn Ebû Şeybe, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, 2/245.

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/47.

⁶⁰ İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/277.

⁶¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 9/379.

⁶² Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 109.

Dolayısıyla dilbilimsel tefsirler Vâkıa suresindeki âyetlerin ilk/tarihî/aslı manalarını hedeflerken ahkâmü'l-Kur'an eserleri benzer âyetlerden hüküm çıkarmayı önceliklerinden "mutahherûn" sözcüğü hükmî bilgiye evrilerek ilme dönüşmüştür.

Müfessir fakihlerin âyetlerden hüküm çıkarmayı öncelemeleri, hüküm mevzusunu daima gündemlerinde tutmaları aslına bakılırsa hadisler ile çok yakın ilişkisi olan bir konudur. Zira Müslümanların dünya ve ahiret hayatına dair oldukça geniş bir hadis literatürünün mevcudiyeti ve hadislerde çoğu kez Kur'an'a nazaran daha sarıh, fazla bilgilerin yer alması müfessir fakihleri Kur'an'dan hüküm istinbat etme hususunda yönlendirmektedir. Dolayısıyla ciddi bir hadis eğitimiyle ve kültürü altında yetişen müfessirlerin hadisleri dikkate alarak Kur'an'ın geneline hüküm zaviyesinden bakması gayet doğal ve sıradan bir durumdur.

A'râf 7/31. âyetiyle ilgili yorumlar, Kur'an'ın sözlü/lügavî anlamlarının ağırlıkta olduğu ilk dönem tefsir literatüründe müşriklerin Câhiliye'den kalma hac ve tavaf ibadetlerine dair rivayetler etrafında şekillenmektedir. İlgili âyetin tefsirinde müşriklerin Kabe'yi çıplak biçimde tavaf ettiklerine ait rivayet referanslı açıklamalara yer verilmektedir. Kur'an'ın metinsel manalarını içeren, fıkıh ilminin hasletlerini yansıtan tefsirlerdeyse âyetin bütünü üzerinde i'mâl-i fikr edilmek suretiyle âyet; namazda bedenın örtülmesi, setr-i avret (belirli vasıfta ve miktarda elbise olmadan namazın geçerli sayılmayacağı) meselelerine bir dayanak kabul edilmiştir. Sözü geçen iki farklı durumun sebebi tefsirde, Kur'an'ı Kur'an'la/Kur'an'dan hareketle/rivayetle anlama yaklaşımının en güvenilir ve en güzel yöntem görülmesine rağmen tek/alternatıfsız addedilmemesidir.⁶³ Bu manada öncelikle müfessirler tarafından bahis konusu âyetin tarihî fotoğrafı, çerçevesi eldeki rivayet malzemesiyle betimleyici şekilde ortaya konmuştur. Ayrıca âyetin tefsirinde akıl yürütme, akıl çıkarımlar ve dil temelli tahlillerin aralarında bulunduğu dirayet yöntemi kullanılmış, neticede âyet müfessirlerce setr-i avret teorik yaklaşımına taşınarak bir dönüşüm gerçekleşmiştir.

Müşriklerin eskiden kalma bir adetin çirkinliğinden söz eden âyet, müfessir fakihler tarafından çeşitli dirayet yöntemleri kullanılmak suretiyle her ne kadar setr-i avret meselesine delil getirilmeye çalışılsa da kanaatimizce bahsi geçen yaklaşım âyetin üzerinde eğreti durmaktadır. Nitekim âyetin dış bağlamı dikkate alındığında nüzûl dönemindeki muhatapların yaptıkları sözde bir ibadet üzerinden namazın şartlarından biri olan setr-i avrete ulaşmanın zorlama bir yorum olduğu görülmektedir. O halde bizce setr-i avret meselesi hadisler üzerinden inşa edilmeli ve tefsirlerimizde mezkur âyetin tarihi anlamı daha öne çıkarılmalıdır.

A'râf 7/204. âyetinde yer alan "festemi'û lehû" ve "veensitû" emirleri ilk dönem tefsir literatüründe şöyle tefsir edilmiştir: Âyetteki emirlerin muhatabı müşriklerdir. Onlara Kur'an'ın insanlar üzerindeki tesirini engelleyemeyecekleri bildirilmekte, hidayet çağrısına kulak vermeleri ve Kur'an okunduğunda onu sessizce, ses çıkarmadan dinlemeleri emredilmektedir. A'râf suresinin aynı âyeti birkaç asır sonra kaleme alınan ve fikhî özellikler ihtiva eden tefsir eserlerindeyse mü'minlerin cehrî namazda kıraat etmeden imamın kıraatını dinlemeleri gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü âyetin farklılaşan yorumunun temelinde ilk dönem tefsir literatürü ile ahkâmü'l-Kur'an literatürünün ayrışma hususlarından biri olan muhatabı tespit problemi yatmaktadır.⁶⁴ Erken dönem tefsir eserleri âyetin hitap ettiği mükellefleri "müşrikler", fikhî tefsir eserleri "mü'minler" olarak yorumlamaktadır. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse ilgili âyetteki emir formlarının muhatapları müfessirler nazarında dönemden döneme farklılık gösterdiği için âyetin yorumu belirli bir zaman sonra ilk dönem müfessirlerinin yaklaşımlarından sıyrılmış ve cehrî namazda imamı dinlemenin gerekliliği bilgisine dönüşmüştür.

Usûl-i fıkıh alanında çalışmaları bulunan Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) yukarıdaki âyetle ilgili olarak kendisinden önceki müfessir fakihlerin yaklaşımlarını etraflıca ele almakta fakat onların kanaatlerine katılmadığını ifade etmektedir. Ona göre âyetteki emirlerin muhatapları müşriklerdir. Bunun ise birkaç delili vardır: Birincisi Fussilet 41/26. âyetinde belirtildiği üzere müşrikler Kur'an'ın çağrısını duymamak için onu yüksek sesle bastırmaya çalışmıştır. İkincisi şayet müşrikler Kur'an'ı dinleselerdi onun ne dediğini anlamış ve kurtuluşa ermiş olacakları düşüncesidir. Üçüncüsü mezkur âyetin vahyin ve davetin ilk zamanlarında indigine dair güçlü izler taşımasıdır.⁶⁵

Fahreddin er-Râzî'nin de isabetle belirttiği gibi müfessir fakihler âyeti bağlamından kopuk okumuşlardır. Bağlamından kopuk Kur'an okumaları bu ve benzeri âyetlerde görüleceği üzere müfessirleri hatalı yorumlara sevk etmektedir. Bizce cehrî namazda imamı dinleme meselesi konuya ait bir hayli fazla hadis nassı bağlamında tartışılabilir. Ancak bizim çalışmamız konunun bu yönünü tartışmak yerine sözü geçen âyetten böyle bir hüküm çıkamayacağını ortaya koymayı esas almaktadır.

Meryem 19/58. âyeti ilk dönem tefsir literatüründe peygamberlerin Allah'ın kelâmını işittiklerinde saygıdan eğilmeleri, secde etmeleri hatırladıklarında ağlamaları şeklinde tefsir edilmiştir. Yüce Allah tarafından bu âyette "eğilme, yere kapanma, secde" eylemlerinin ibadet yönüne vurgu yapılmadığı bilakis Allah'a ve onun sözlerine saygı hususunda genel bir perspektifin

⁶³ Ali Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (Mayıs 2011), 178.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/238-240.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/441.

sunulduğu beyan edilmiştir. Aynı âyet fikhî özellikler içeren tefsir eserlerinde Hz. Peygamber'den nakledilen hatırı sayılır miktarda hadis rivayetleriyle harmanlanıp tilâvet secdesi konusunda bir argüman olarak yorumlanmıştır. İlk dönem tefsir literatürüne kıyasla hadislerin fikhî tefsirlerde yoğun bir biçimde kullanılmasının sebebi, müfessirler arasında Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifakın bulunması fakat sınırlı sayıda ahkâm âyetinin, Kur'an nassının bütün tikel hükümlere kaynaklık edip edemeyeceğinde görüş ayrılığının mevcudiyetidir.⁶⁶ Bu yüzden sünnet ve hadis sistemleşerek tefsirde otorite kazanmış, kıssalar ve diğer peygamberlerden bahseden âyetler sünnet ve hadislerden kuvvet alınmak suretiyle hüküm konusu, hüküm çıkarılabilecek kaynak görülmüştür. Böylece âyetteki ibadet kaydıyla yapılmayan, saygıdan yerine getirilen secde eylemi vâcib olan tilâvet secdesi bilgisine dönüşmüştür.

Sonuç

Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda telif edilen dilbilimsel tefsirler ve rivayet tefsirleri başka bir şekilde ifade etmek gerekirse erken dönem tefsirleri, Kur'an'ın daha çok sözsel anlamlarını ihtiva eden eserlerdir. Bunlar elimizdeki günümüze göre en eski kaynaklardır. Hicri dördüncü asırdan hicri sekizinci asrın başlangıcına kadar olan zaman diliminde yazılan ahkâmü'l-Kur'an tefsirleriye Kur'an'ın metinsel manalarını daha fazla içeren tefsirlerdir.

Erken dönem tefsirleri ile ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerinin mukayese yöntemiyle incelenmesinin ardından lafzen nüzûl dönemiyle aynı olan âyetlerin nâzil oldukları bağlamlardan kısmen ya da tamamen farklılaşıp bir dönüşüm geçirdiği görülmüştür. Örneğin Hz. Peygamber'in vahiy sorumluluğunu aldıktan sonra kendisine/elbisesine çekidüzen vermesini emreden âyetin ahkâmü'l-Kur'an literatüründe necâsetten tahâret bilgisine dönüştüğü, peygamberlerin Allah'ın kelâmını işittiklerinde saygıdan eğilmelerini anlatan âyetin de tilâvet secdesi bilgisine evrildiği tespit edilmiştir. Benzer biçimde Kur'an'da yer alan “mutahherûn” sözcüğü ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerinde mushafa abdestsiz halde dokunulamayacağı doğrultusunda yorumlanmıştır. Bu üç durumun oluşmasına neden olan en temel unsur; müfessir fakihlerin Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden ciddi manada destek alarak âyetleri toplumun güncel ihtiyaçları doğrultusunda genişletmesidir. Bizce müfessir fakihlerin âyetleri, hadislerdeki sarîh bilgilerden destek alarak genişletmeleri tefsirde nesnel anlamların öncelenmesi ve hedeflenmesi faaliyetlerine katkıda bulunmuştur.

Âyetlerin mana bakımından genişleyebilmesi ve genelleşebilmesi özelliğinin hatalı bir şekilde kullanılması sebebiyle ahkâmü'l-Kur'an literatüründe dönüşümün tutarsız yönüne dair örnekler de bulunmaktadır. Söz gelimi aslında müşriklerin Câhiliye'den kalma bir adetini tavsif eden âyet ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerinde âyetin bütünü üzerinden çeşitli akli çıkarımlar yapılarak setr-i avret meselesine delil kabul edilmiştir. Ne var ki akli çıkarımların yapılması esnasında dış bağlam pek de itibara alınmamıştır. Ayrıca ahkâmü'l-Kur'an literatüründe dış bağlamın ihmal edildiği bir diğer örnek de Kur'an'daki “festemi'û lehû” ve “veensitû” emirleridir. Emirlerin nüzûl dönemindeki muhatapları müşrikler olmasına rağmen sözü geçen âyet müfessir fakihler tarafından cehrî namazda imamın dinlenilmesi gerekliliği konusunda temel bir argüman sayılmıştır. Bize göre dış bağlama riayet edilmemek suretiyle üretilen mezkur iki yorumda murâd-ı ilâhîyi yakalama hususunda çok da isabet edilememiştir.

⁶⁶ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 300.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. thk. Muhammed 'Isâmu'l-Kudâtî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1422/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Boyalık, Mehmet Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsîru'n-Nâsîr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğannî li'n-Neşr, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, trz.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd. *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1. Basım, trz.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Hillî, Cemâlüddîn Mikdât b. Abdullah. *Kenzü'l-'irfân fî fıkhi'l-Kur'an*. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye lihyâi Âsârî'l-Ca'feriyye, 1953.
- Hocaoğlu, Mustafa - Büyük, Enes. "Tefsir, Kur'an'da Sadece Murad-ı İlâhîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî'nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 79-108. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.504981>.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. BAE, Merkezî'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Müsned İbn Ebî Şeybe*. thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsmâ. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe ve Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1. Basım, 2002.
- İbn Nureddîn, Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Yemenî. *Teyisîru'l-beyân liahkâmi'l-Kur'an*. 3 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 2014.
- İbnü'l-Feres, Abdü'l-Mün'im b. Abdü'r-Rahîm. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Tâha b. Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2006.
- İbnü'l-Mülâkkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısırî. *el-Bedrül-münîr fî tahrici ehâdisi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Cemal Muhammed es-Seyyid. 28 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Asime, 1. Basım, 2009.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *et-Teyisîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1419/1998.
- Kaplan, Mustafa Sait. *Kur'an'ın Nüzûl Anlamının Te'vil Süreci*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (Mayıs 2011), 177-197. <https://doi.org/10.17120/omuifd.97638>.

- Kiyâ el-Herrâsî, Muhammed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâhid b. Sultân Âl Nahyân, 2004.
- el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Evkâfî'l-Kuveyt, 1. Basım, 1983.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. 'Aynü'l-â'yân. İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325/1907.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-'Aklü vefehmü'l-Kur'an*. thk. Hüseyin el-Kuvvetî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1391/1971.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trz.
- Oral, Hüseyin. *Anlaman İlk İzleri Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musanneffî'l-hadîs*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abdo. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz, vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Özellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdü'l-Ğanî Abdü'l-Hâlık. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2014.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *Neylû'l-merâm min tefsîri âyâtî'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 1436/2015.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Eyyûb. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Hişâm b. Abdülkerîm. 6 Cilt. İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, 1. Basım, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Hüseyn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1. Basım, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısırî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdülkerîm b. Saîd. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdulkadir Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 1409/1989.
- Türçan, Selim - Gezer, Süleyman. "Fıkhi Tefsir Geleneği". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -1*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. 1/185-204. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'an'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 273-290. <https://doi.org/10.18505/cuid.508918>.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139. <https://doi.org/10.18505/cuid.407201>.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'ânî'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdo eş-Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1433/2012.

Hanefî Fıkıhında ve Usûlünde Sözün Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı

Üveys ATEŞ | <https://orcid.org/0000-0002-5128-9751>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | uates@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04mma4681](https://ror.org/04mma4681)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Gerek fıkıh usûlü gerekse fûrû-ı fıkıh kaynaklarının ilgili bahislerinde, lafızlardan ve sözlerden anlaşılan manaların İslam hukukçularınca en genel şekliyle “sözün mûcebi” ve “sözün muhtemeli” olmak üzere iki sınıf olarak kategorize edildiği görülmektedir. Bu tasnif incelendiğinde, İslam hukukçularının “sözün mûcebi” kavramını “sözün herhangi bir karineye veya mütekellimin niyetine ihtiyaç duyulmaksızın delâlet ettiği mana, doğurduğu hüküm”; “sözün muhtemeli” kavramını ise “sözün bir delil, karine veya mütekellimin niyet beyanı doğrultusunda yorumlanabilirdiği olası anlamlarından her biri” anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu ayırım hem nasları hem de hukuki işlemler sırasında ortaya konan irade beyanlarını yorumlamada, sınırları belli bir çerçeveye içerisinde hareket edilmesi gerektiğini göstermekte; böylece metin ve ifadelere yönelik keyfî yorumlama ve tahriflerin önüne geçmektedir. Makalede; lafızların ve sözlerin anlam çerçevesinin sınırlarını çizen ve anlamlar arasındaki hiyerarşiyi ortaya koyan bu ayırım, usûl ve fûrû eserlerinde bu terimlerin (mûceb-muhtemel) geçtiği başlıca konular bağlamında incelenmiştir. Bu suretle “sözün mûcebi” ve “sözün muhtemeli” kavramlarının mana ve muhtevasını izah etmek ve kaynaklarda bu ayırımın yapıldığı örnek fikhî meseleleri inceleyerek fukahânın bu ayırım çerçevesinde ortaya koyduğu usûlî tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışmanın bu yönüyle fukahânın metin yorumlama metodolojisinin daha iyi anlaşılmasını sağlama açısından literatüre katkı sunacağı değerlendirilmiştir. Çalışmada kaynak olarak; Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) eserleri başta olmak üzere Hanefî fıkıh usûlünün başlıca kaynakları ile Hanefî fûrû-ı fıkıh literatürünün başlıca temel kaynaklarından yararlanılmıştır. Çalışmanın konu başlıkları ele alınırken, gerek usûl gerekse fûrû kaynaklarına yapılan atıflarda kronolojik sıra gözetilmiş, bu vesileyle sözün mûcebi-muhtemeli kavramlarının kaynaklardaki kullanımının tarihi seyrine dikkat çekmek istenmiştir. Çalışmada; Hanefî usulcülerin ve fakihlerin, sözün mûcebi ve muhtemeli olarak niteledikleri anlamlara yönelik ilgili kaynaklarda yer alan yaklaşımlarından hareketle, bu ayırmada dikkat çeken noktalara dair şu sonuçlara ulaşılmıştır: Has bir lafzın hakikat olarak ifade ettiği mana ve bir sözün zâhir olduğu mana, o lafzın/sözün mûcebdir. Aksi yönde bir delil, karine veya mütekellimin niyet beyanı olmadıkça, hem diyâneten hem de kazâen sözün bu manada kullanıldığı kabul edilir. Has lafzın mecaz olarak kullanılabildiği bir mana veya sözün zâhir olmayan anlamı ise o lafzın/sözün muhtemelidir. Bir lafızdan veya sözden mûceb olan mananın değil de muhtemel anlamlarından birinin kastedildiği yönünde sözü söyleyenin niyet beyanının bulunması halinde; fetva makamı nezdinde (diyâneten) bu niyet beyanı kabul edilir ve söz bu beyan doğrultusunda yorumlanır. Yargı makamı indinde (kazâen) ise mûceb olan mana esas olup, aksi yöndeki niyet beyanı tek başına yeterli sayılmaz. Muhtemel manaya yönelik niyet beyanının kazâen kabul edilebilmesi için, bu mananın esas alınmasının niyet beyanında bulunan mütekellime avantaj sağlamıyor olması gerekir. Aksi takdirde mütekellim, niyet beyanıyla kendisine yarar sağlamayı amaçladığına dair itham altında olacağından muhtemel manaya yönelik niyet beyanı dikkate alınmaz.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Hanefî Fıkıhı, Usûl, Söz, Sözün Mûcebi, Muhtemel Mana, Karine, Niyet.

Atıf Bilgisi

Ateş, Üveys. “Hanefî Fıkıhında ve Usûlünde Sözün Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 155-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.11.2024	Kabul Tarihi: 07.04.2025
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr
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.	



Dizinlenme Bilgisi



The Distinction Between the Necessary (mujab) and Probable (muhtamal) Meaning of Words in Hanafi Fiqh and Usul

Üveys ATEŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-5128-9751>

Asst. Prof. | Author | uates@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf University |  <https://ror.org/04mma4681>

Islamic Law | İstanbul, Türkiye

Abstract

In both the sources of Islamic jurisprudence (fiqh methodology) and the branches of fiqh (furū' al-fiqh), the meanings inferred from words and expressions are generally categorized by Islamic jurists into two classes: "the necessary meaning of the word" and "the possible meaning of the word." When examining this classification, it becomes clear that jurists define "the necessary meaning of the word" as "the meaning indicated by the word, without the need for any evidence or the speaker's intent, and the ruling derived from it," and "the possible meaning of the word" as "each of the potential meanings that can be interpreted from the word, based on evidence, inference, or the speaker's declaration of intent." This distinction highlights that in both interpreting texts (nass) and statements of intent made during legal processes, one must operate within clearly defined boundaries. This helps prevent arbitrary interpretations and distortions of texts and expressions. In this article, this distinction, which outlines the boundaries of the meanings of words and expressions and reveals the hierarchy between meanings, is analyzed within the context of the major topics in which these terms (necessary-possible) appear in fiqh methodology and the furū' al-fiqh literature. The aim is to explain the meaning and content of the concepts of "the necessary meaning of the word" and "the possible meaning of the word" and to examine examples of fiqh issues in which this distinction has been applied, identifying the methodology followed by jurists in this context. In this regard, the study is expected to contribute to the literature by enhancing the understanding of juristic methodology in text interpretation. In this study, sources such as the works of Jassās (d. 370/981), Debûsî (d. 430/1039), Pezdevî (d. 482/1089), and Serahsî (d. 483/1090 [?]), as well as the main sources of the Hanafi fiqh methodology and the core sources of Hanafi furū' al-fiqh literature, were utilized. When addressing the main topics of the study, chronological order was followed in citing both fiqh methodology and furū' sources, and attention was drawn to the historical development of the use of the terms necessary-probable (mujab-muhtamal) in these sources. Based on the approaches found in the relevant sources regarding the meanings referred to as mujab and muhtamal by Hanafi jurists and scholars, the following conclusions were reached: The meaning that a specific word directly expresses as a truth and the apparent meaning of a word are considered the necessary (mujab) meaning of the word. A meaning that a specific word might have in a metaphorical sense or a meaning not immediately apparent from the word is considered the probable (muhtamal) meaning of the word. If the speaker's statement of intent indicates that they are referring to one of the probable meanings rather than the necessary one, the declaration of intent is accepted in religious terms (diyanet), and the word is interpreted in accordance with this declaration. However, in legal terms (qazâ), the necessary meaning is the basis, and the declaration of intent that contradicts it is not sufficient by itself. In order for a statement of intent regarding the probable meaning to be accepted legally (qazâen), it must not provide an advantage to the speaker.

Keywords

Fiqh, Hanafi Fiqh, Usul, Word, Literal Meaning (mujab) of the Word, Potential (muhtamal) Meaning, Indication, Intention

Citation

Ateş, Üveys. "The Distinction Between the Necessary (mujab) and Probable (muhtamal) Meaning of Words in Hanafi Fiqh and Usul". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 155-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 18.11.2024	Date of Acceptance: 07.04.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Usûl ve fûrû eserlerinde lafzın “mücebi” ve “muhtemeli” olan mana şeklinde bir ayırım göze çarpmaktadır. Her ne kadar müstakil bir başlık altında ele alınmış olmasa da gerek usûl gerekse fûrû eserlerinde muhtelif konular bağlamında kullanılan bazı ifadelerde fakihlerin böyle bir ayırım yaptıkları dikkat çekmektedir. Bu ifadeler incelendiğinde, fakihlerin herhangi bir karine veya niyete ihtiyaç duyulmaksızın lafızdan anlaşılan manayı “lafzın mücebi (موجب اللفظ)”; bir karinenin delâleti, mütekellimin niyeti veya lafzın müşterek oluşu gibi bir sebeple lafzın yorumlanabileceği manalardan her birini ise “lafzın muhtemeli (محتمل اللفظ)” terimiyle ifade ettikleri görülmektedir.

Esasen bu ayırım gerek dini metinleri gerekse insanların hukuki işlemler yaparken kullandıkları ifadeleri yorumlarken bir metot dâhilinde hareket edilmesi gerektiğini ortaya koymakta, böylece metin ve ifadelere yönelik keyfi yorumlama ve tahriflerin önüne geçmektedir. Bu da hem dini metinleri/nasları hakikate aykırı yorumlayıp sözlere kendilerinden murat edilmeyen anlamların yüklenmesinin hem de hukuki işlemlerin hukuki sonuçlarından kurtulmak amacıyla yapılan hakikate aykırı niyet açıklamalarının önünü kapatmakta, böylece dini metinleri ve hukuki işlemler gerçekleştirilirken söylenen sözleri yorumlamada gerçeğe uygun ve sağlıklı bir yöntem ortaya koymaktadır.

Fakihlerin ifadelerinde göze çarpan bu ayırımın mahiyet ve muhtevasının izah edilmesi ve fıkıh kaynaklarında bu ayırımın yapıldığı örnek fikhî meselelerin incelenmesi, kanaatimizce fukahânın metin yorumlama metodolojisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bir çalışma olacaktır. Bu konuda tespitlerimize göre müstakil bir akademik çalışma yapılmamış olması da konuyu önemli kılan diğer bir husustur. Makalenin hacmini çok fazla artırmamak amacıyla konunun Hanefî fıkı ve usûlü çerçevesinde ele alınması tercih edilmiştir. Tespitlerimize göre özellikle Hanefî usûl eserlerinde *sözü'n mücebi-muhtemeli* ayırımının daha fazla görünür olması, bu kavramların daha fazla kullanılıyor olması ve dolayısıyla Hanefî usûl eserlerinin bu kavramsal ayırımın incelenebileceği daha çok örnek mesele barındırması, konunun Hanefî kaynaklar esas alınarak ele alınmasında etkili olmuştur.

Çalışmada usûl kaynakları olarak; Hanefî usûlünün kurucu metinleri sayılan Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usul eserleri başta olmak üzere Hanefî fıkıh usûlüne dair 4-9. Asırlar arasında telif edilen başlıca kaynaklar esas alınmıştır. Makale konusu ele alınırken mezkûr kaynaklardan kronolojik sıra gözetilerek istifade edilmiştir. Fûrû kaynaklarından yararlanılırken de aynı yöntem takip edilmiş; Serahsî'nin *el-Mebsût*'u, Alâeddin es-Semerkindî'nin (öl. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'sı*, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâi'u's-sanâ'i*, Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye'si* vb. gibi Hanefî fıkıh literatürünün başlıca temel kaynaklarına başvurulmuş ve bu kaynaklara atıf yapılırken kronolojik sıraya riayet edilmiştir. Böylece *sözü'n mücebi-muhtemeli* kavramlarının usûl ve fûrû kaynaklarındaki kullanımının tarihi seyrine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

1. “Müceb” ve “Muhtemel” Kavramlarının Anlamı

“Müceb (موجب)” kelimesi “evcebe (أوجب)” fiilinin ism-i mef'ûlüdür. Bu fiilin türetildiği “vecebe (وجب)” fiili “gerekli oldu” anlamına gelmektedir.¹ “Evcebe (أوجب)” ise “gerekli kıldı” anlamındadır.² Buna göre “müceb” kelimesi “gerekli kılınan şey” demektir. Bir sebebin doğurduğu sonuca/müsebbebe de “müceb” denilmektedir.³ Bazı fıkıh terimleri sözlüklerinde “müceb” teriminin anlamına dair açıklamalar yer almaktadır. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*'da yer alan açıklama şu şekildedir: “Bir şeyin mücebi; onun gerektirdiği, talep ettiği, delâlet ettiği şeydir (consequence). Yine müceb, bir hukuki işleme terettüp eden sonuç demektir.”⁴ *el-Kâmûsü'l-fikhî*'de ise şöyle denilmektedir: “Hanefîlere göre bir şeyin mücebi, o şeye terettüp eden sonuçtan ibarettir. Hanbelîlere göre ise o şeyin muktezâsı, matlûbu ve medlûlü demektir.”⁵ Bu anlam çerçevesinden hareketle “sözü'n

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “vcb”, 1/793; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “vcb”, 141; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îyn, 1407/1987), “vcb”, 1/231.

² İbn Manzûr, “vcb”, 1/793; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Muhakkikler Heyeti (b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.s.), “vcb”, 4/334.

³ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), “vcb”, 2/648.

⁴ Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü lügati'l-fukahâ* (b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988), “müceb”, 468.

⁵ Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve istilâhan* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), “müceb”, 372. Ayrıca bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), “Müceb”, 386.

mûcebi” kavramı “sözün gerekli kıldığı, sonuç olarak doğurduğu, delâlet ettiği mana/hüküm” olarak anlaşılmaktadır.

“Muhtemel (مُحْتَمَل)” kelimesi ise “ihtemele (احتمل)” fiilinden türetilmiş bir ismi mef’ûldür. Bu fiilin kökü “hamele (حمل)” fiilidir. “Hamele” fiili “bir şeyi kaldırmak, taşımak” anlamına gelmektedir. ⁶ “İhtemele” fiili de “hamele” ile aynı manadadır. ⁷ Bu durumda “muhtemel” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “taşınan, yüklenilen şey” demektir. Öte yandan “lafz-ı muhtemel” tamlaması bir usul terimi olarak “iki veya daha fazla manaya hamli mümkün olan sözdür ki hangisinin kastolunduğu sırf rey ile değil deliller ve karineler ile tayin olunur” ⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*’ında da mücmel lafız ile muhtemel lafız kavramlarının aynı anlamda kullanılması şeklindeki bir yanlışlığa dikkat çekilerek ikisi arasındaki fark şöyle izah edilmiştir: “Mücmel, ‘kendisinden murat edilen mana anlaşılmayan müphem lafız’dır. Muhtemel ise ‘ister tümündeki ister bazılarındaki kullanımı hakikat olsun, ilk vaz edilişi ile iki ve daha fazla anlaşılır manada kullanılabilir durumda olan lafız’ demektir.” ⁹ Bu tanımlardan yola çıkarak “sözün muhtemeli” kavramını “bir sözün herhangi bir delil veya karine yardımıyla yorumlanabilme ihtimaline sahip olduğu olası anlamlarından her biri” olarak tanımlayabiliriz.

Şimdi Hanefî usul ve fûrû kaynaklarında lafızların anlamlarıyla ilgili olarak mûceb-muhtemel ayırımının yapıldığı başlıca konuları inceleyelim.

2. Hanefî Usûl Kaynaklarında Mûceb-Muhtemel Ayırımının Geçtiği Başlıca Konular

2.1. Emrin Mûcebinin Ne Olduğu Tartışması

Usûl kaynaklarında emrin mûcebinin ne olduğuna dair usulcüler arasındaki görüş ayrılığına yer verilmektedir. İbn Süreyc (öl. 306/918) gibi bazı âlimler; emrin mûcebinin, ondan murat edilen mana delil ile belli olana kadar tevakkuf etmek (duraksayıp tevilden kaçınmak) olduğunu söylemişlerdir. ¹⁰ Bu görüşün gerekçesi, emrin; bir kısmında ittifakla hakikat, bir kısmında ise ittifakla mecaz olmak üzere birçok manada kullanılmakta oluşudur. Dolayısıyla emir sığası mutlak bir biçimde zikredildiğinde birçok manaya ihtimali (مُحْتَمَلًا) olmaktadır. Bu ihtimal de murat edilen mana belli olana kadar bir anlamı seçmekten kaçınıp duraksamayı zorunlu kılmaktadır. ¹¹

Usulcülerin geneline göre ise emir sığasının mûcebi tek bir manadır. Çünkü bir lafzın birçok manada müsterek olması asıl duruma aykırıdır. ¹² Ayrıca bu yaklaşıma göre her bir lafız için farklı manalara yönelik yakın veya uzak ihtimaller olabilmektedir. Eğer karine olmadan bu ihtimaller dikkate alınırsa lafızların vaz edildikleri manalara delâleti ortadan kalkar. ¹³ Dolayısıyla aksi yönde bir karine olmadıkça lafız, dilde vaz’ edildiği manayı zorunlu kılar. Öte yandan emrin mûcebinin tek bir mana olduğu kanaatindeki usulcüler bu mananın ne olduğu hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Hanefî fakih Cessâs; emrin, başka bir manaya yönelik bir delâlet olmadıkça icâb [vâcip kılma] manasında olduğunu, bunun hocası Kerhî (öl. 340/952) dahil Hanefî mezhebi fakihlerinin benimsediği görüş olduğunu belirtmiştir. ¹⁴ Ayrıca Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de fakihlerin cumhuruna göre aksi yönde bir delil olmadıkça emrin mûcebinin vücûb olduğunu ifade etmişlerdir. ¹⁵ Yine Şâfiî fakih Cüveynî (öl. 478/1085);

⁶ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y.: Dârü’l-Fikr, 1399/1979), “hml”, 2/106.

⁷ İbn Manzûr, “hml”, 11/172; Zebîdî, “hml”, 28/341; Fîrûzâbâdî, “hml”, 987.

⁸ Erdoğan, “Lafz-ı Muhtemel”, 323.

⁹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezî’-d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye (Suudi Arabistan: Mecmau’l-Melik Fehd, t.s.), 4/1434. Ayrıca bk. Muhammed A’lâ b. Ali Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 1416/1996), “Mücmel”, 2/1477.

¹⁰ Serahsî bu görüşü şöyle aktarmıştır: (وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجب الوقف حتى يتبين المراد بالليل) (Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, t.s.), 15.) Ayrıca bu görüşün aktarıldığı diğer usûl kaynakları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/87; Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Fahrülsîlâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, (Karaçi: Matbaatü Câvid Berîs, t.s.), 20; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi’zî’t-Tenkîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416/1996), 1/287; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî (b.y. Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 2/44.

¹¹ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.s.), 1/293.

¹² (وعند العامة موجب واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل) Sadrişşerîa, *et-Tavzîh*, 1/289. Ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/81-82; Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, 20-21; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 14-15; İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/70-71.

¹³ Sadrişşerîa, *et-Tavzîh*, 1/289.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/87.

¹⁵ Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullah) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001), 36; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/15; Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, 21.

cumhurun görüşünün, emir kipinin karinelere soyutlandığında icâb bildirdiği yönünde olduğunu söylemiş, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) de bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Âmidî (öl. 631/1233) de Şâfiî'nin kanaatinin bu yönde olduğunu söylemiştir.¹⁷ Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 303/916) gibi bazı mu'tezilî kelimeler ise vücûba delâlet eden bir karine olmadığında emir sığasının nedb ifade ettiği kanaatindedir.¹⁸ Bunun yanında klasik usûl kaynaklarında, fukahâ arasında emrin mücebinin ibâha olduğu söyleyen bir yaklaşımın da bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁹

Yukarıda aktarılan görüş ayrılığını temelde; emrin mücebinin tevakkuf olduğunu ve belli bir manayı destekleyen karine olmadıkça emir ifadesini yorumlamaktan kaçınmak gerektiğini söyleyen yaklaşım ile herhangi bir manaya işaret eden karine olmadığında emrin belli bir manaya hamledileceği kanaatini taşıyan yaklaşım şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu iki yaklaşım arasındaki farklılık esasen, emrin tek ve belirli bir manası olan *has* bir lafız mı yoksa birden fazla manaya ihtimalli olan *mücmel/mübhem* bir lafız mı olduğuna dair ihtilafa dayanmaktadır. Hanefî usulcüler emir sığasının *has* bir lafız olup dilde tek ve belirli bir mana için vaz edildiğini açıkça ifade etmişlerdir.²⁰ Dolayısıyla bu tür lafızlara, farklı bir ihtimale delâlet eden bir karine olmadıkça vaz edildikleri mananın verilmesi zorunludur. Vâkıfiyye [tevakkufu savunanlar] olarak anılan âlimler ise emir sığasının vücûb, nedb, ibâha gibi farklı ihtimaller arasında gidip gelen bir lafız olduğunu, dolayısıyla maksadı açığa çıkaran bir karine olmadıkça emir sığasını bu ihtimallerden birine hamletmekten kaçınmak gerektiğini benimsemişlerdir.²¹ İbn Süreyc, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-936) ve Ebû Bekir el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) bu kanaate sahip olanların başında gelmektedir.²² Bu kanaate göre emir sığasının, gerektirdiği hüküm açısından mübhem bir lafız olduğunu söyleyebiliriz. Mübhem lafız da mütekellimin murat ettiği manayı/hükmü belirtici bir karine olmadıkça kendisine mana vermektan kaçınmayı gerektirir.

Bu tartışmada *emrin mücebi* kavramının, emir sığasının zorunlu kıldığı sonuç anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu sonuç; emir sığası *has* lafız olarak kabul edilirse ona dilde vaz edildiği mananın verilmesi, *mübhem* lafız olarak kabul edilirse de murat edilen anlam netleşinceye kadar bir manayı tercih etmekten kaçınmaktır. Farklı bir tutumda bulunmayı gerektiren bir karine olmadıkça bu *müceb* yerine getirilir. Öte yandan emrin *has* lafız sayılması halinde ona vaz edildiği mananın dışında bir mecaz anlam yüklenmesi karineye bağlı olduğu gibi *mübhem* lafız sayılması durumunda ona herhangi bir mananın verilmesi de karineye bağlıdır. İşte karineye bağlı olarak lafza yüklenen bu mana *lafzın muhtemeli* olmaktadır. Dolayısıyla *has* lafız sayılırsa *emrin muhtemeli* ona yüklenen mecaz anlam olurken, *mücmel* lafız sayılması halinde ise -hakikat ya da mecaz olsun- emre yüklenen herhangi bir mana *emrin muhtemeli* olmaktadır.

2.2. Emir Sığası Tekrarı Gerektirir mi ya da Tekrara İhtimalli midir?

Mutlak emrin, emredilen fiilin tekrarlanmasını gerektirip gerektirmeyeceği veya buna dair bir ihtimal taşıyıp taşımadığı hususu usulcüler arasında tartışmalı bir mevzudur. Serahşî, Hanefî fakihlerin bu konudaki yaklaşımını şöyle aktarmıştır:

“Âlimlerimiz mezhebindeki sahih görüş şudur: Emir sığası tekrarı gerektirmez (لا تُوجِب التكرار), bu ihtimali taşımaz da ولا (تَحْتَمِلُهُ). Fakat bir fiilin emredilmesi, -bütününe ihtimalli olmakla birlikte (على احتمال الكل)- o fiil türünden (cinsinden) olan eylemlerin en azını (yapmayı) **gerektirir**. Bir delil olmadıkça o fiil türünün hepsini (yapmayı) gerektirmez. ولا يكون موجِباً للكل (إلا بدليل)”²³

Bu ifadelerle göre emredilen şeyin tekrarlanması emir sığasının *mücebi* de *muhtemeli* de değildir. Ayrıca burada; emredilen fiil türünden en az bir eylemin yapılmasının emir sığasının gerekli kıldığı bir sonuç olduğu, emredilen fiil türünün hepsinin yapılmasının ise emir sığasının ancak bir delile dayanılarak yorumlanabileceği ihtimalli manalardan olduğu ortaya

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/68.

¹⁷ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.s.), 2/144.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/51; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/67-68; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/44; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/144. Ayrıca bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/295.

¹⁹ Örneğin Debûsî bu hususu şöyle aktarmıştır: “Âlimler, emrin gerektirdiği hüküm konusunda dört görüş olarak ihtilaf etmişlerdir... bazıları **'daha fazlasını gösteren bir delil olmadıkça ibâhadr'**... demişlerdir.” (Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36.) Benzer bir aktarım için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 21; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-51; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/41; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Sâid Fûde (Umman: Dârü'l-Beyân, 1420/1999), 56; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 1/552.

²⁰ Hanefî usulcülerin bu yöndeki ifadeleri için bk. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/82; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 20; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 1/107.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 20-21; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

²² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/145; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflâr el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/504.

²³ Serahşî, *el-Usûl*, 1/20.

konulmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki metinden; bir sığanın delile ihtiyaç duyulmaksızın zorunlu kıldığı anlamın/hükmün o sığanın *mûcebi*, bir delile dayanılarak ona yüklenebilecek bir mananın ise bu sığanın *muhtemeli* olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Şâfiî usûlcü Âmidî'nin (öl. 631/1233) şu ifadeleri de Şâfiî usulcülerin mezkûr tartışmadaki yaklaşımını ortaya koyduğu gibi sözün *mûcebi* ve *muhtemeli* ayırımına işaret etmektedir:

“Tercih edilen görüş şudur: Fiilin bir kere yapılması emrin yerine getirilebilmesi için mutlaka gereklidir. (أن المرة الواحدة لا بد منها) (في التكرار محتمل) Eğer emir kipine, mütekellimin tekrarı murat ettiğini bildiren bir karine eşlik ederse emir bu manada yorumlanır. Aksi takdirde fiilin bir kere yapılmasıyla yetinmek kâfidir.”²⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Şâfiî usûlünde tercih edilen yaklaşım, tekrarın emrin *muhtemeli* olan bir mana olduğu, dolayısıyla emir sığasına bu mananın verilmesinin buna delâlet eden bir karinenin varlığına bağlı bulunduğu yönündedir. Emredilen fiilin bir kere yapılması ise böyle bir karineye ihtiyaç duymaksızın emir sığasının kesin olarak bildirdiği bir manadır. Bu mananın yukarıdaki metinde “kesin olarak malum (معلوم قطعاً)” ve “mutlaka gerekli (لا بد منها)” ifadeleriyle nitelenmesi, bunun emrin *mûcebi* olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Buna göre Hanefîler ile Şâfiîler, emredileni bir kere yapmanın emir sığasının *mûcebi* olduğu hususunda aynı noktada bulunmaktadır. Emredilenin tekrarlanması ise Şâfiîlere göre emir sığasının bir karinenin bulunması halinde hamledilebileceği muhtemel bir anlamken, Hanefîler bunu emrin muhtemeli dahi görmezler. Dolayısıyla Hanefîlere göre emredilenin tekrarlanması hiçbir surette emir sığasından çıkarılabilecek bir anlam olmayıp, bunun için tekrara delalet eden ayrı bir lafzın varlığı şarttır.

2.3. Fevre (Hemen Yapmaya) Delâlet Emrin Mûcebi midir?

Emredilen fiilin emrin hemen peşinden yerine getirilmesinin (fevrin) emir sığasının *mûcebi* olup olmadığı da usulcüler arasında ihtilafa konu olan bir meseledir. Hanefî usulünün en eski kaynaklarından olan Cessâs'ın usûlünde; vakitle kayıtlanmamış emrin mühlet (terâhî/ertelenebilirlik) ya da fevr ifade ettiğine dair iki farklı yaklaşım aktarıldıktan sonra, Kerhî'ye göre mutlak emrin fevr ifade ettiği belirtilmekte ve bu yaklaşım Cessâs tarafından da savunulmaktadır.²⁵ Örneğin Cessâs'ın şu ifadeleri, ona göre emrin *mûcebinin* fevr olduğunu ortaya koymaktadır: “Şu husus da buna (mutlak emrin fevr bildirdiğine) delâlet etmektedir: Bizim, kölelerimize ve bize itaat etmek zorunda olan kimselere yönelik emirlerimizde örfen bilinen ve mutlak olan durum, bu emirlerin hemen/fevren yapmayı ifade etmesidir. Öyleyse bunun benzerinin Yüce Allah'ın emirlerinde de olması gerekir. Çünkü bu anlam (fevr), bu sözün (emrin) *mûcebi ve muktezâsı* olmuştur...”²⁶ Debûsî, Cessâs'ın bu görüşünü aktardıktan sonra onun bu kanaatinin “bir şeyin emredilmesi, o şeyin zıddının yasaklanmasını gerektirir” ilkesine dayandığını belirtmiştir. Yasaklama ise gereğinin derhal yapılmasını zorunlu kılar.²⁷ Bu yaklaşıma göre söz gelimi vakitle kayıtlanmamış zekât ibadetinin emredilmesi, bu emrin zıddı olan zekât vermemenin yasaklanmasını gerektirir. Bu zımnî yasağın gereği ise emrin hemen yerine getirilmesi suretiyle gerçekleşmiş olur.

Öte yandan Hanefî usulünde sahih kabul edilen, çoğunluğa ait görüşe göre vakitle kayıtlanmamış emir, emredilen fiilin hemen/fevren edâ edilmesini gerektirmez.²⁸ Hanefî usulünün ilk dönem kaynaklarından bir diğeri olan Pezdevî'nin usûlünde bu husus şöyle ifade edilmiştir: “Âlimlerimizin genelinin benimsediği kanaat, mutlak (vakitle kayıtlanmamış) emrin fevri **gerektirmeyeceği** yönündedir.”²⁹ Pezdevî'nin çağdaşı olan Serahsî de bu konuda Hanefî mezhebi âlimlerinin benimsediği kanaatin, mutlak emrin terâhî (ertelenebilirlik) bildirdiği yönünde olduğunu belirtmiş; dolayısıyla mutlak emirle, edânın hemen/fevren yapılmasının vâcip olduğuna dair bir hükmün sabit olmayacağını söylemiştir.³⁰ Ayrıca Serahsî, Kerhî'nin mezhepteki genel eğilimden farklı yaklaşımını şöyle aktarmıştır “Ebü'l-Hasan el-Kerhî ise şöyle derdi: ‘Mutlak emir, hemen/fevren edâ etmeyi **gerekli kılar**.’”³¹

²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/155.

²⁵ Cessâs'ın bu görüşü temellendirmesi ve ayrıntılı analizi için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/105-119.

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/108. İfadenin metni şöyledir: (ويبدل على ذلك أيضا: أن المتعارف المعتاد من أوامرنا لعبيدنا ومن تلزمه طاعتنا أنه على الفور فوجب مثله في أوامر الله تعالى. لأن ذلك قد صار موجب القول ومقتضاه...) (والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور)

²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48.

²⁸ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26; Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 48, 50; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/288.

²⁹ Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 48. İfadenin metni şöyledir: (والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور)

³⁰ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26.

³¹ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26. İfadenin metni şöyledir: (وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور) Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 50; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254.

Yukarıdaki iki yaklaşıma dair ilk dönem Hanefî usûl kaynaklarından aktardığımız metinlerde geçen (يُوجِبُ/لا يُوجِبُ) fiilleri, emredileni fevren edâ etmenin emir sığasının *mucebi* olup olmadığı tartışmasına işaret etmektedir. Daha sonraki dönemlerde telif edilen önemli usul eserlerinden *et-Telvîh*'te mezkûr tartışma şöyle aktarılıp değerlendirilmiştir:

“Emrin *mucebi* hakkında ihtilaf ettiler (اختلفوا في مَوْجِبِ الأمر)... Hanefî âlimlerin mezhebinde sahih olan görüş, emrin terâhî için olduğu yönündedir. Fakat onların terâhîden kasıtları, şimdiki zamanla kayıtlı tutulmamaktır... Mutlak emrin terâhî için olduğuna dair şu delil öne sürülmüştür: Emir hem fevr hem de terâhî bildirmek için gelmektedir. Dolayısıyla fevr anlamı ancak karine ile sabit olur. Bu durumda emir mutlak söylendiği ve bir karine bulunmadığında, emrin delâleti sebebiyle değil de fevr karinesinin olmayışının zorunlu kılmasından dolayı terâhî/ertelenebilirlik anlamı sabit olmaktadır.”³²

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Hanefî usulünde sahih kabul edilen görüşe göre fevr anlamı emir sığasının *mucebi* değil *muhtemeli* olmaktadır. Çünkü bu anlam ancak bir karine olduğunda emir sığasına yüklenebilen bir anlamdır. Ertelenebilirlik anlamındaki terâhî ise emir sığasının *mucebi* olan bir manadır. Zira bu anlam emir kipinin vaz’ edildiği bir anlam olmasa da fevri bildiren bir karine olmayışının zorunlu sonucu olduğundan herhangi bir karine olmaksızın emir sığasından anlaşılmaktadır. Sahihin mukabili olan görüş ise yukarıda aktarıldığı üzere Kerhî ve Cessâs’ın benimsediği yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre ise fevr anlamı mutlak emrin *mucebi* olup aksi yönde bir delil yoksa emir bu manaya hamledilir.

2.4. Zâhir ve Nas Olan Sözlerin Muhtemel Anlamlarından Birine Hamledilmesi

Debûsî ve takipçisi olan Hanefî usulcülerin sözü manasına delâletinin açıklık derecesi açısından kısımlara ayırdığı dört kısımlık taksimde ilk iki kısmı oluşturan sözler zâhir ve nastır. Zâhir “kendisinden murat edilen mana; duyan kişi tarafından, düşünmeksizin salt duymak suretiyle anlaşılan söz” şeklinde tanımlanmaktadır.³³ Nas ise “manasının açıklığı; lafızla bağlantılı, sözü söyleyen kişiden kaynaklanan bir karine sebebiyle (zâhire göre) daha fazla olan söz” olarak tarif edilmektedir.³⁴ Zâhir ve nas, müfesser ve muhkemin aksine aşikâr olan anlamlarının dışında farklı bir manaya tevil edilebilme ihtimalini taşıyan sözlerdir.³⁵ Gerek erken dönem gerekse sonraki dönem usul kaynaklarında bu husus açıkça belirtilmiştir.

İlk dönem Hanefî usul eserlerinden “Usûlü’ş-Şâfi”de bu durum hakkında şu açıklama yer almaktadır: “Zâhir ve nas olan sözlerin hükmü, ister âm ister has olsunlar, onlara (açık anlamlarına) göre hareket etmenin gerekli oluşudur. Bununla birlikte bunlar ile başka bir mananın murat edilmiş olma ihtimali de vardır ki, bu mana hakikate nispetle mecaz anlam gibidir.”³⁶ Pezdevî ise bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Zâhir olan sözün hükmü, onun aşikâr olan anlamına göre hareket etme zorunluluğudur. Nassın hükmü de onun apaçık olan anlamına göre hareket etmenin vâcip oluşudur. Bununla birlikte bu sözler, mecaz kapsamına giren bir manaya tevil edilme ihtimalini de taşımaktadırlar.”³⁷

Daha sonraki dönem usûl müelliflerinden, Hanefî olup olmadığı kesin olmamakla birlikte Hanefî usûlünün önemli eserlerinden *et-Tavzîh*’e yazdığı şerhi meşhur olan Teftâzânî (öl. 792/1390) bu konuda şöyle demiştir: “Kesinlik olmaksızın sözün zâhir manadan başka bir manaya hamledilmesini, zâhir ve nas olan ifadeler kaldırır. Çünkü zâhir olan söz, murat manadan başkasına dair uzak bir ihtimal taşır. Nas olan söz ise böyle bir manaya daha uzak bir ihtimal taşır. Müfesser böyle değildir. Zira o, murat manadan başkasına dair hiçbir ihtimal taşımaz.”³⁸ Yine Hanefî usûlü müelliflerinden İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474), zâhir ve nas olan sözlerle muhtemel anlamlarından birinin verilmesine dair şunları söylemektedir: “Zâhir ve nas, *muhtemel* anlamlarından birine hamledildiklerinde, ihtilaf söz konusu olmaksızın müevvel bir söz olurlar... Bundan kasıt şudur: Bu ikisinden her biri -kendisini gerektiren zannî bir delilden dolayı- açık olan anlamının dışındaki *muhtemel* bir anlamına hamledildiğinde (...إِذَا حُمِلَ عَلَى مُحْتَمَلٍ لَهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْهُ بِدَلِيلٍ ظَنِّي...), müevvel adını alır.”³⁹

Yukarıda aktarılan metinlerde görüldüğü üzere; teville elverişli olan zâhir ve nas kabilinden sözler, bir delile istinaden açık anlamlarının dışındaki bir manada yorumlanabilmektedir. Zâhir ve nas olan sözlerin bir delile dayanılarak tevil edildikleri bu

³² Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/388.

³³ Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, t.s.), 68; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 116; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/163.

³⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/164.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 117; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/165.

³⁶ Şâfi, *Usûlü’ş-Şâfi*, 72.

³⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 73-74. Zâhir ve nas olan sözlerin aşikâr anlamlarından farklı bir manada yorumlanma ihtimali taşıdıklarına dair ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 117; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/165; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/482;

³⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/238.

³⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 1/148.

açık olmayan anlamları, bu sözlerin *ihtimali* oldukları anlam; bir başka ifadeyle bu sözlerin *muhtemeli* olarak nitelenmiştir. Bu sözlerin aşikâr anlamları ise aksi yönde bir delil olmadığı sürece esas alınması/amel edilmesi zorunlu olan anlam; yani zâhir ve nassın *mûceb* olan anlamı olmaktadır.

3. Hanefî Fûrû‘ Kaynaklarında Lafzın Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı

Hanefî mezhebi kaynakları incelendiğinde, mezhep fakihlerinin birtakım hukuki işlemleri gerçekleştirmek için kullanılan ifadeleri yorumlarken lafzın *mûcebi* ve *muhtemeli* olan manalara farklı yaklaştıkları ve bu iki mana türü arasında ayırım gözettikleri görülmektedir. Bu ana başlık altında, Hanefî fıkıh eserlerinde bu ayırımı yönelik ifadelerin tespit edildiği bazı meseleler üzerinde durulacaktır.

3.1. Akit Sırasındaki İrade Beyanlarında Mâzî ile Muzârî Fiil Kiplerinin Farkı

Hanefî fıkıh kaynaklarında, akit yapılırken tarafların irade beyanlarını mâzî fiil kipiyle ortaya koymaları halinde akdin kurulmuş olacağı; muzârî fiil kipiyle dile getirilen irade beyanlarında ise ancak tarafların halihazırda akdi inşa etmeye niyet etmiş olmaları şartıyla akdin kurulmuş sayılacağı ifade edilmektedir. Mesela alışveriş akdinin kuruluşuna dair şöyle söylenmektedir: “Alışveriş akdi, icâb ve kabûl ile -mâzî fiil lafzıyla oldukları takdirde- kurulur.”⁴⁰ İlgili kaynaklarda yer alan bu ve benzeri metinlerde, akdin mâzî kipiyle kuruluşundan söz edilirken tarafların niyetlerine dair bir şey söylenmemektedir. Buna göre tarafların akit kurma niyeti olsun ya da olmasın, irade beyanında mâzî kipi kullanıldığında -sözü söyleyen kişinin niyeti dikkate alınmaksızın- akit kurulmuş kabul edilir. Nitekim Hanefî fakih Alâeddin es-Semerkandî, şu ifadelerinde iki fiil kipi arasındaki bu farkı açıkça beyan etmiştir:

“İki lafız (icâb-kabûl) ile gerçekleşen alışveriş akdine gelince; bu kimi zaman niyet olmaksızın gerçekleşirken kimi zamansa niyet olduğu takdirde gerçekleşir. Niyet olmaksızın gerçekleşen alışveriş akdi, iki lafzın da mâzî kipinde olmasıyla vücuda gelir... Çünkü bu (mâzî kipindeki icâb lafzı); dil ve hukuk erbabının örfünde, bedel karşılığında mülkiyeti derhal sabit kılmak için kullanılan bir lafızdır... Niyet olmadan kurulamayan alışveriş akdi ise akdi yapanın istikbâl (muzârî) lafzı ile kendinden haber vermesi şeklinde yapılan işlemdir... İcâb niyeti olması halinde bu şekilde yapılan alışveriş akdi kurulmuş olur. Çünkü istikbâl sığası, şimdiki zaman **ihhtimali** taşımaktadır. Bu sebeple söz konusu niyet geçerli olmuştur. (لأن صيغة الاستقبال تحتل الحال فصحت) النية”⁴¹

Kâsânî ise muzârî kipini kullanan tarafta akit inşa etme niyetinin bulunmasının şart görülmesini şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü muzârî kipinin -hakikat ya da mecaz olarak- gelecek zaman için kullanımı yaygındır. Bunun için niyet ile (şimdiki zamanı) tayin etmeye ihtiyaç hâsıl olmuştur.”⁴²

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) da bu bağlamda; tarafların aralarında anlaşıp şimdiki zamana niyet etmeleri söz konusu olmadığı takdirde, gelecek zaman bildiren (muzârî) fiil kipiyle akdin kurulamayacağını belirtmiştir. Tarafların, alışveriş mevzuatı halde gerçekleştirme niyeti taşımaları halinde ise muzârî kipiyle yargı nezdinde akit kurulmuş olur.⁴³ İbnü'l-Hümâm, bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Çünkü gelecek zaman (muzârî) kipi, şimdiki zaman anlamına **ihhtimali**dir. Dolayısıyla bu **muhtemel** anlam niyet ile sabit olur.”⁴⁴

Yukarıda aktarılan ifadelerden şu sonuca ulaşabiliriz: Mâzî fiil kipi her ne kadar lügat anlamı itibarıyla eylemin geçmiş zamanda yapıldığını haber vermek için vaz edilmiş olsa da şer‘î hukuk dilinde bu kipin, hukuki işlemi inşa etme anlamında kullanımı örf haline gelmiştir. Yani akit yapılırken kullanıldığında mâzî fiil kipi akit inşası anlamında şer‘î hakikat olmuş, lügat anlamı ise *muhtemel* (mecaz) anlam durumuna düşmüştür. Dolayısıyla hukuki işlemler bağlamında kullanıldığında, mâzî kipinin sözlük anlamı göz ardı edilmekte ve hukuki işlemi inşa anlamı bu fiil kipinin *mûcebi* olarak kabul edilmektedir. Muzârî fiilin ise bu manada kullanımına dair şer‘î bir örf bulunmadığı için ve bu fiil kipi hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman bildirmek için kullanılan bir fiil olduğundan, her iki zaman da bu fiilin *muhtemel* manalarından olmuştur. Bu sebeple bu fiil kipiyle iki zamandan birinin murat edildiğine hükmedilebilmesi için, mütekellimin fiili hangi niyetle söylediğinin bilinmesi şart görülmüştür.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcélîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.s.), 3/23. Farklı kaynaklarda yer alan benzer ifadeler için bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 78; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaati'l-Halebî, 1356/1937), 2/4.

⁴¹ Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/29-30.

⁴² Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/133.

⁴³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (b.y.: Dârü'l-Fikr, t.s.), 6/250.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/250. İfadenin Arapçası şöyledir: (لأن صيغة الاستقبال تحتل الحال فيثبت بالنية)

3.2. Talâkta Mütেকellimin Niyetinin Etkisi ve Kazâ-Diyânet Ayırımı

Sarîh lafızlarla yapılan talâklarda; talâkın gerçekleşmesi, boşama ehliyeti olan mükellefin ağzından ilgili lafzın çıkmış olmasına bağlıdır.⁴⁵ Bu lafızlarda, talâkın vukuu için niyete ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü sarîh talâk lafızları, örfte yalnızca nikâh bağıni ortadan kaldırma anlamında kullanılmakta olup onlardan başka bir mana anlaşılmamaktadır.⁴⁶ Niyet beyanı ise mübhem olan bir sözüñ anlamını belirli hale getirme işlevi görmektedir. Sarîh lafızlarda herhangi bir mübhemlik olmadığından, sözü söyleyen kişinin niyetini sormaya gerek kalmamaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla sarîh boşama lafızlarının *mucebi*, nikâh akdinin sona erdirilmesidir.

Kinayeli talâk lafızları ise birden fazla manaya ihtimalli olduklarından; bunlarla yapılan talâkın gerçekleşmiş sayılabilmesi için, mütেকellimin söylediği lafız ile boşama anlamına niyet etmiş olması şarttır. Serahsî bu konuda şunları söylemektedir:

“Bir adam karısına ‘Sen bana haramsın (أنتِ عليّ حرام)’ dediğinde, bu adama niyeti sorulur. Çünkü o, birkaç manaya **ihhtimalli** olan (محتمل لمعان) mübhem bir söz söylemiştir. Mütেকellimin sözü, kendi muradı doğrultusunda yorumlanır. Muradı da ancak onun tarafından bilinebilir. Bunun için mütেকellime niyeti sorulur. Eğer talâka niyet etmişse, bu sözü talâktır. Çünkü o, sözüñün **ihhtimalli** olduğu bir manaya (ما يحتمله كلامه) niyet etmiştir. Zira karısını, kendisine haram olmakla nitelemiştir. Karısının kendisine haram olması ise talâkın gereklerindendir...”⁴⁸

Bu ifadelerin ortaya koyduğu üzere, kinayeli lafızlar gibi manası açık olmayıp birkaç anlamda yorumlanmaya müsait ifadelerde, bu anlamların her biri sözüñ *muhtemeli* olmakta ve söze herhangi bir muhtemel anlamının verilebilmesi için sözü söyleyenin niyetinin tespitine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla sözü geçen olayda; boşama işlemi mezkûr ifadenin *muhtemeli* olduğu için, yalnızca ifadeyi kullanan şahsın talâkı kastettiğini beyan etmesi halinde boşama işlemi gerçekleşmiş sayılmaktadır.

Yukarıda aktarılan metnin devamında bir de söz konusu adamın (أنتِ عليّ حرام) sözü ile iki veya üç talâka niyet etmiş olması halinde bu sözüñ hükmünün ne olacağı tartışılmaktadır. Buna göre bu söz ile üç talâka niyet edilmiş olması halinde üç talâkın da gerçekleşmiş sayılacağı Hanefîler tarafından benimsenmiştir. Çünkü üç talâkın gerçekleşmesi, kişiye eşinin haram oluşunun bir türü olarak kabul edilmektedir. Bu tür de “beynûnet-i kübrâ” denilen ağır haramlıktır (الحرمة الغليظة). Dolayısıyla burada mezkûr söz ile murat edilen, belli sayıda bir boşama değil “beynûnet-i kübrâ” adı verilen ağır haramlık halidir.⁴⁹ Bu açıdan düşünüldüğünde üç talâkın gerçekleşmesi, (أنتِ عليّ حرام) sözüñün *muhtemeli* olan bir anlam olduğu için, mütেকellimin niyet etmesi halinde söz bu manaya hamledilmektedir. Bu sözü söyleyen adamın iki talâka niyet etmesi durumunda ise Züfer (öl. 158/775) dışındaki Hanefîler, tek bir talâkın gerçekleşmiş sayılacağını ifade etmişlerdir. Bunun gerekçesini de şöyle açıklamışlardır:

“İki talâka niyette sayı söz konusudur. Oysa bu lafız (حرام), sayıya **ihhtimalli** değildir. Çünkü o, tek bir kelime olup kendisinde taaddüt **ihhtimali** bulunmamaktadır. Niyet, niyet edilen anlam lafzın **muhtemellerinden** olmadığı takdirde işlev görmez.”⁵⁰

Bu izaha göre; mütেকellimin bir sözü dile getirirken, o sözüñ *mucebi* de *muhtemeli* de olmayan bir manaya niyet etmesi halinde, bu niyet dikkate alınmaz ve söz bu niyet edilen manada yorumlanmaz. Örnek olayda da belli bir sayıda (iki) talâkın gerçekleşmesi, bahsi geçen ifadenin *mucebi* olmadığı gibi *muhtemeli* de değildir. Bu sebeple mütেকellim buna niyet etse de söylediği söz böyle bir sonuç doğurmaz.

Öte yandan niyetin talâka etkisi hususunda bazı durumlarda kazâ-diyânet ayırımı yapılmaktadır. Buna örnek olarak Kâsânî’nin şu ifadelerini aktarabiliriz:

“Bir erkek, karısına ‘sen boşsun (أنتِ طالق)’ der ve sonra da ‘ben, onun bağından kurtulup serbest olmasını kastettim’ dese, yargı nezdinde bu niyet açıklaması doğru kabul edilmez. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz gibi bu sözüñ zâhir anlamı, nikâh bağından sıyrılıp serbest kalmaktır. Bu sebeple hâkim, mütেকellimi, sözüñü zâhir anlamından başka tarafa çekmesinde doğrulamaz. Keza kadının da eşini doğrulaması söz konusu olamaz. Çünkü bu beyan edilen anlam, zâhir manaya aykırıdır. Ancak bahsi geçen kişi, kendisi ile Allah Teâlâ arasında kalan durumda doğru kabul edilir. Çünkü o, sözüñün kısmen ihtimalli olduğu manaya (ما يحتمله)

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (b.y.: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010), 5/51-52.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î*, 3/101; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/225.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î*, 3/101.

⁴⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1414/1993), 6/70.

⁴⁹ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70. İfadenin metni şöyledir: نية الثنتين فيه عدد وهذا اللفظ لا يحتمل العدد لأنها كلمة واحدة وليس فيها احتمال التعدد والنية إذا لم تكن من احتمالات اللفظ لا تعمل.

الجملة (كلامه في الجملة) niyet etmiştir...”⁵¹

Bu açıklamadan şu sonuç çıkmaktadır: Manası açık olan talâk lafızlarında; mütekellimin niyet etmesi halinde lafza, zâhir manasının dışında kalan muhtemel anlamlarından birinin verilip verilemeyeceği hususunda Hanefîler kazâen-diyâneten ayırımı yapmaktadırlar. Buna göre; zâhir anlamı boşama işlemi olan bir lafzın, dilde başka muhtemel anlamları bulunsu bile, yargı nezdinde bu anlamlar dikkate alınmamakta ve mütekellimin bu anlamlardan birini kastettiğine dair niyet beyanına itibar edilmemektedir. Bu gibi durumlarda hâkimin hükmü, kullanılan lafzın zâhir anlamı; diğer bir ifadeyle *mûceb* olan anlamı esas alınarak verilmektedir. Konunun yargıya intikal etmeyip fetvaya konu olması durumunda ise kullanılan talâk lafzı, mütekellimin niyeti bulunduğu takdirde zâhir olmayan muhtemel anlamlarından birine hamledilebilmektedir.

3.3. Kazf Suçunun Sübûtunda Zina İthamının Yapıldığı İfadelerde Sarîh-Kinâye Ayırımı

Hanefî fıkıh kaynaklarında; zina iftirası/kazf suçunun had cezasını gerektirmesi için aranan şartlar içerisinde, “zina suçlamasının sarîh bir ifadeyle yapılmış olması” koşulu da zikredilmektedir.⁵² Dolayısıyla zina suçlamasının kinâye lafızlarla yapılması, had cezasını gerektirmemektedir. Bunun için, bir kimsenin bir başkasına “ey zânî” demesi üzerine, üçüncü bir şahsın bu sözü söyleyene “doğru söyledin” demesi örneğinde; Hanefî fakihler, bu üçüncü şahsın hadd-i kazf cezasına çarptırılmayacağını ifade etmişlerdir.⁵³ Kinâye lafızlarla yapılan zina suçlamasının had cezasını doğurmamasının sebebi şöyle açıklanmıştır: “Çünkü kinâye, *ihhtimalli* bir ifadedir (لأن الكناية محتملة). Oysa had cezası, şüphe varken sabit olmamaktadır. Öyleyse ihtimal mevcutken evleviyetle sabit olmaz.”⁵⁴

Bu açıklamaya göre, yukarıda zikredilen örnek olay ve benzerlerinde geçen mezkûr ifadeler, zina suçlamasına delâlet noktasında açık ve kesin sözler değildir. Bunlar zina suçlamasının yanı sıra farklı manalara da ihtimalli kinayeli sözlerdir. Dolayısıyla zina suçlaması/kazf, bu sözlerin *mûcebi* değil *muhtemelidir*. Bu sebeple; mütekellimin açıkça zina suçlamasında bulunduğu dair niyet açıklaması olmadıkça, bu sözlerle kazf anlamı yüklenmemekte ve buna bağlı olarak da sözü söyleyene hadd-i kazf tatbik edilmemektedir.

Konuyla ilgili *Bedâi’u’s-sanâi’*’de geçen şu tartışmayı da lafzın *mûcebi*-muhtemeli ayırımına bir örnek olarak aktarmayı uygun görüyoruz:

“Bir kimse şayet (birine), -hemzeli olarak- (زَنَاتٌ فِي الْجَبَلِ) dese ve ben bu ifade ile ‘dağa çıkma’ anlamını kastettim diye söylese, iki imamın (Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) görüşüne göre bu sözü doğru kabul edilmez. Muhammed’e göre ise sözü doğru kabul edilir... Muhammed’in görüşünün gerekçesi şudur: ‘Fuhuş’ anlamındaki (الزنا) kelimesi, yumuşak (hemzesiz) okunmaktadır... ‘Yükseğe çıkmak’ anlamındaki (الزنى) kelimesi ise hemzelidir... Kişi şayet ‘ben bu (hemzeli) ifade ile yükseğe çıkma anlamını kastettim’ demezse, bu sözü bilinen zina manasında yorumlanır. Çünkü (الزنى) ismi, örf ve âdetle fuhuş anlamında kullanılmaktadır. Ama eğer bu kişi ‘ben bu ifade ile yükseğe çıkma anlamını kastettim’ derse, bu durumda lafzın sözlük anlamı itibarıyla *mûcebi* olan bir manayı (ما هو موجب اللفظ لغة) kastetmiştir. Bunun için bu beyanın muteber görülmesi gerekli olur. İki imamın gerekçesi ise şudur: (الزنى) ismi, örf ve âdetle ‘fuhuş’ anlamında kullanılmaktadır. İnsanların geneli, hemzeli okunan ile yumuşak okunan isim arasında ayırım yapamaz. Hatta hemzeli okunanı yumuşak şekilde, yumuşak okunanı da hemzeli olarak telaffuz ederler. Bunun için kişi, sözü örfî anlamından başka tarafa çekmesinde doğru kabul edilmez...”⁵⁵

Bu tartışmadaki zina suçlamasında kullanılan hemzeli (الزنى) kelimesinin lügatte vaz edildiği anlam, “yükseğe çıkmak”tır. Bu sebeple metinde bu anlamdan “lafzın lügaten *mûcebi* olan mana (ما هو موجب اللفظ لغة)” diye bahsedildi. Bununla birlikte bu kelimenin hemzeli ve hemzesiz şekli birbirinin yerine kullanılmakta olduğundan ve her iki şeklin de bilinen zina anlamında kullanımı örf haline geldiğinden, hemzeli olan (الزنى) kelimesinin “zina” anlamında kullanılması da kuvvetle muhtemeldir. Hatta örfe göre bu mananın kelimenin zâhir anlamı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla “yükseğe çıkmak” anlamı, mezkûr kelimenin *lügaten mûcebi* olsa bile, *örfen muhtemeli* olan bir manadır denilebilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, söylendiği bağlamı dikkate alarak zâhir olan örfî manayı esas almış ve mütekellimin buna aykırı niyet beyanlarını dikkate almamışlardır. İmam Muhammed ise

⁵² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/355; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/93; Muhammed b. Ferâmürz Molla Hüsrav, *Düreri’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.s.), 2/71.

⁵³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/317; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, t.s.), 1/604.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42. İbnü’l-Hümâm da söz konusu durumda had cezasının gerekmeişinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: “(لأن كلامه محتمل) Çünkü bu kinayeli ifadeyi kullanan kişinin sözü *ihhtimallidir*.” Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/317.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42.

kelimenin *lûgaten mücebi*, örfen de *muhtemeli* olan bir mana olması itibariyle, mütekellimin niyetinin eşlik etmesi halinde (الزنى) kelimesinin “yükseğe çıkmak” anlamına hamledileceği ve buna bağlı olarak bu ifadeyi telaffuz eden fâile had cezasının uygulanmayacağı kanaatini benimsemiştir.

Yukarıda aktarılan metnin devamında iki imamın kanaatini gerekçelendirmek üzere şu ifadeler de dile getirilmiştir:

“Hanefî âlimlerimizden iki imamın kanaatini şöyle gerekçelendirenler olmuştur: Bu lafzın hemzeli okunan şekli (الزنى), yumuşak (hemzesiz) okunanın (الزنا) manasına -ki bu mana, bilinen zinadır- da **ihhtimallidir**. Çünkü Araplardan, yumuşak okunan lafzı hemzeli olarak telaffuz edenler de vardır. Bu sebeple hâlin/durumun delâleti -ki bu da öfke hâlidir- sebebiyle yumuşak okunan lafzın manası muayyen hale gelmektedir.”⁵⁶

Bu ve bir önceki izahlar bir arada değerlendirildiğinde şunu söyleyebiliriz: Gerek lûgat anlamı olan “yükseğe çıkma” gerekse örfî anlamı olan “zina”, hemzeli (الزنى) kelimesinin *muhtemeli* olan manalardandır. Bu sebeple kelimedenden hangi mananın kastedildiğini tespit için ilgili karineye başvurulmaktadır. Örnek olayda sözün öfke halinde söylenmiş olması, iki imama göre mezkûr kelimedenden zina suçlaması manasının kastedildiği kanaatine ulaştıran bir karine olarak değerlendirilmiştir. İki imam bu karine mevcutken mütekellimin niyet beyanını dikkate almamışlardır.

3.4. Yemin Bildiren İfadelerde Mütekellimin Niyetinin Hükme Etkisi

Yemin edilirken kullanılan ifadenin şer‘an yemin sayılıp sayılmayacağı bazı durumlarda mütekellimin niyetine göre farklılık göstermektedir. Zira yemin lafızlarının bir kısmı birden fazla ihtimal taşımakta olduğundan, kullanıldığı cümlede yemin olmaya elverişli olup olmayacağı kendisinden kastedilen manaya göre değişebilmektedir. Söz gelimi Allah lafzı ve Allah’a has isimlerle yapılan yeminler niyete ihtiyaç duyulmaksızın geçerli sayılırken, Allah’tan başkalarına da isim olarak verilebilen sözcüklerle yapılan yeminler hakkında ise bu konuda Hanefî fakihler arasında iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Serahsî; Bişr el-Merîsî (öl. 218/833) gibi bazı Hanefî fakihlerin bu gibi sözcüklerle yapılan yeminlerin yalnızca yemine niyet edildiği takdirde yemin sayılacağı, aksi takdirde yemin kabul edilmeyeceği kanaatinde olduğunu aktarmıştır. Ancak mezhepteki sahih olan yaklaşımın; bu gibi isimlerle yapılan yeminlerin böyle bir niyet olmaksızın geçerli sayılacağı yönünde olduğunu, zira mümkün olduğu ölçüde konuşanın sözünü sahih/geçerli saymanın gerekli olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Mevsilî (öl. 683/1284) de bu iki yaklaşımı şöyle nakletmiştir:

“Allah’tan başkasına da ad olarak verilebilen isimlerle yapılan yemin, niyete ihtiyaç duyar. Şu da denilmiştir: Yemin ifadesi, Allah’ın isimlerinin hiçbirinde niyete ihtiyaç duymaz ve bu ifadeleri telaffuz eden kişi yemin etmiş olur. Çünkü Yüce Allah’tan başkasına yapılan yemin geçerli olmaz. Görünen odur ki söz konusu isimleri telaffuz eden kişi, sahih bir yemini kastetmiştir. Bunun için bu kişinin ifadesi bu anlamda yorumlanır, dolayısıyla kendisi de yemin etmiş olur. Ancak (ifadesiyle) Allah Teâlâ’dan başkasına niyet etmiş olması bundan müstesnadır. Zira bunu yapan kişi, sözünün **muhtemeline** niyet etmiştir.”⁵⁸

Bu yaklaşıma göre; Allah’tan başkasına da isim olarak konulabilen lafızlarla yapılan yemin, şer‘an geçerli sayılmaktadır. Çünkü bu gibi ifadelerde mütekellimin Allah’tan başkasını kastetmiş olması ve dolayısıyla telaffuz ettiği yeminin geçersiz olması ihtimal dahilinde olsa bile; böyle ifadelerin zâhir anlamı, Allah adına yapılan geçerli bir yemindir. Örf-âdet, bağlam ve karineler buna delâlet etmektedir. Dolayısıyla aksi yönde bir niyet beyanı olmadıkça mütekellimin bu gibi ifadeleri, Allah adına yapılan sahih bir yemin olarak yorumlanır. Niyete ihtiyaç duyulmadığı için bu zâhir anlam, sözün *mücebi* olmaktadır. Bununla birlikte; Allah’tan başkası adına yemin edilmiş olması da bu gibi isimlerle yapılan yemin ifadelerinin *muhtemeli* olduğu için, mütekellimin niyet etmesi halinde sözü niyet ettiği manaya hamledilmekte ve Allah’tan başkası adına yapıldığı için ettiği yemin geçersiz kabul edilmektedir.

Ancak Kâsânî’nin belirttiğine göre, örnek olayda sözün mütekellimin niyet beyanına göre yorumlanması sadece diyâneten geçerlidir. Kâsânî’nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Görünen odur ki yemin eden kişi, bu (Allah’tan başkasına da ad olarak verilebilen) lafız ile Yüce Allah’ın ismini kastetmiştir. Onun sözünü doğru/geçerli olarak değerlendirmek için bu görünen anlam esas alınır. Ancak bu kişinin bu lafız ile Allah Teâlâ’dan başkasını kastetmiş olması durumu müstesnadır. Bu durumda söylediği söz yemin olmaz. Zira mezkûr kişi, sözünün **ihhtimalli** olduğu bir manayı kastetmiştir. Bu durumda bu kişi, kendisiyle rabbi arasında kalan meselede (yani diyâneten) doğru

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’*, 7/42. İfadenin metni şöyledir: (ومن مشايخنا من علل لهما بأن المهموز منه يحتمل معنى المعلن وهو الزنا المعروف، لأن من العرب من يهزم المعلن فيتعين معنى المعلن بدلالة الحال وهي حال الغضب)

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/132.

⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/50. İfadenin metni şöyledir: (فيحتاج إلى النية. وقبل: لا يحتاج في جميع أسمائه ويكون حالاً، لأن الحلف بغير الله تعالى لا يجوز. والظاهر أنه قصد ميمناً صحيحة فيحمل عليه فيكون حالاً، إلا أن ينوي غير الله تعالى لأنه نوى محتمل كلامه.)

kabul edilir.”⁵⁹

Buradan anlaşılan, bahsi geçen kişinin kazâen tasdik edilmeyeceğidir. Nitekim son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), Kâsânî’den bu alıntıyı yaptıktan sonra şu eklemeyi yapmıştır: “Ama bu kişi kazâen doğrulanmaz. Çünkü kastettiği anlam, zâhir manaya aykırıdır.”⁶⁰

Sözün *muhtemeli* olan manaya yönelik niyet beyanının geçerli sayılması meselesinde yapılan diyâneten-kazâen ayırımına dair dikkat çekilmesi gereken bir husus da niyet edilen mananın doğru kabul edilmesinin mütekellimin lehine mi aleyhine mi olacağı meselesidir. Zeynüddin İbn Nüceym (öl. 970/1563) bu meseleyle ilgili Hanefî fakihlerce ortaya konulan bir ölçüyü şöyle aktarmıştır:

“Eğer kişi sözünün zâhir olan anlamından başka bir manaya niyet ederse, kendi nefesine zorlaştırma bulunan şeylerde bu kişi hem diyâneten hem de kazâen doğrulanır.”⁶¹

Buna göre; bir kimse bir sözden zâhir anlamının dışındaki muhtemel anlamlarından birini kastettiğini belirttiği takdirde, söze bu mananın verilmesinin doğuracağı sonuç kişinin aleyhine ise bu niyet beyanı diyâneten olduğu gibi kazâen de doğru kabul edilir. Çünkü bu beyanıyla mütekellim, kendi yararı için hakikate aykırı konuştuğu yönünde bir ithama muhatap olmaz. Sonuçları kendi aleyhine olacak bir beyanda bulunduğu için, doğru söyleme ihtimali kuvvetlenmiş olur. Bu durum, onun sözünü zâhir manasından başka manaya hamletmeyi gerektiren bir karine işlevi görmektedir. Yukarıda aktarılan metnin devamında, konuyla alakalı olarak verilen bir örnek olayla ilgili şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır:

“Çünkü bu kişi, sözünün **ihтимalli** olduğu bir manaya niyet etmiştir... Bu manada bir hafifleştirme/kolaylaştırma da yoktur. Bundan dolayı onu, hâkim de doğrular... Zira o eğer kendisinde kolaylaştırma bulunan bir manaya niyet etse... diyâneten doğrulanır. Çünkü niyet ettiği mana, sözünün **muhtemel**idir. Ama kazâen bu kişi doğrulanmaz. Zira niyet ettiği mana, zâhir anlama aykırı olup kendisi töhmet altındadır.”⁶²

Bu ifadelerde de açıkça belirtildiği üzere mütekellimin, sözünden zâhir anlamının dışındaki *muhtemel* bir manayı kastetmesi halinde; bu kastıyla kolaya kaçma, sözünün sorumluluğundan kurtulma gibi ithamlara maruz kalacağı bir durum ortaya çıkmıyorsa hem diyâneten hem de kazâen sözü doğru kabul edilmektedir. Böyle ithamları doğuran durumlarda ise kazâen sözü dikkate alınmazken, kastedilen anlam sözünün *muhtemeli* olduğu sürece diyâneten sözü yine doğru kabul edilir.

Sonuç

Gerek İslam hukukunun ana kaynakları olan Kur’ân ve Sünnet metinlerinin gerekse insanların hukuki işlemlerini gerçekleştirirken kullandıkları ifadelerin, mütekellimin muradına uygun bir şekilde yorumlanması; hem naslardan hüküm çıkarmada hem de fetva ve kazâ faaliyetlerinde sağlıklı ve doğru sonuçlara ulaşılabilmesi için büyük önem arz etmektedir. Bunun için yorum metodolojisi, fıkıh sahasında çok ihtiyaç duyulan etkili bir unsurdur. Fıkıh usûlü eserlerinde, metin/söz yorumlama metodolojisiyle ilişkili bir mevzu olarak; usulcülerin sözden anlaşılabilen manaları, sözün *mûcebi* ve sözün *muhtemeli* şeklinde bir ayırıma tabi tuttukları dikkat çekmektedir. Bu ayırım, bir metnin veya sözün yorumlanabileceği anlamlara yönelik bir sınırlama getirdiği gibi bu anlamlar arasında bir hiyerarşi gözetmektedir. Bu hiyerarşide hangi mananın öncelikli olduğu ve metne/söze hangi koşullarda öncelikli olmayan manaların verilip verilemeyeceği hususunda birtakım kurallar bulunmaktadır. Makalede; usulcülerin ve fakihlerin manalar arasında yaptıkları sözün *mûcebi*-*muhtemeli* ayırımının yer aldığı meseleler, Hanefî mezhebi kaynakları esas alınmak suretiyle incelenerek, bahsi geçen yorum metodolojisine dair kurallara ilişkin şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1) Bir lafzın hakikat olarak ifade ettiği mana ve bir sözün zâhir olduğu mana, o lafzın/sözün *mûcebidir*. Aksi yönde bir delil, karine veya mütekellimin niyet beyanı olmadıkça, diyâneten de kazâen de sözün bu *mûceb* olan manada kullanıldığı kabul edilir.
- 2) Bir mana; bir sözün dilde vaz edildiği bir anlam olmasa da o sözden akli bir zorunluluk olarak anlaşılıyorsa, bu mana da o sözün *mûcebi* olmaktadır. Bunun için Hanefî fakihler, dilde vaz’ edildiği bir anlam olmasa da “terâhî/ertelenebilirlik” anlamını emrin *mûcebi* olarak nitelendirmişlerdir.
- 3) Bazı lafızların *mûcebi*, kullanıldığı yere göre farklılık gösterebilmektedir. Söz gelimi “salât (الصلاة)” kelimesi, lügatte “dua”;

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/5. İfadenin metni şöyledir: (يحتمله) ما (فكان الظاهر أنه أراد به اسم الله تعالى حملاً لكلامه على الصحة إلا أن ينوي به غير الله تعالى فلا يكون يمينا لأنه نوى ما) Ayrıca bk. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısri, *el-Bahrü’r-râ’ik* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.s.), 4/306; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 3/711.

⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/711. İfadenin Arapça metni şöyledir: (ولا يصدق قضاء لأنه خلاف الظاهر)

⁶¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 4/382. İfadenin metni şöyledir: (فإن نوى غير ما هو ظاهر كلامه صدق فيما فيه تشديد على نفسه ديانة وقضاء)

⁶² İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 4/382. İfadenin metni şöyledir: (لأنه نوى ما يحتمله كلامه... وليس فيه تخفيف فيصدق القاضي أيضاً... لأنه لو نوى ما فيه تخفيف... فإنه يصدق ديانة... لأنه محتمل كلامه. ولا يصدق قضاء لأنه خلاف الظاهر. وهو منهم)

dinde ise “namaz” anlamını ifade etmek için vaz’ edilmiştir. Dolayısıyla lügat anlamında kullanıldığı yerlerde bu kelimenin *mûcebi* dua, dini bir kavram olarak kullanıldığı yerlerde ise aynı kelimenin *mûcebi* namaz ibadeti olacaktır. Kelimelerin örfî ve terimsel anlamları için de aynı durum geçerlidir.

4) Dilde tek bir mana için vaz’ edilmiş lafızların *mûcebi*, vaz’ edildikleri manadır. Dolayısıyla *has* lafzın *mûcebi*, vaz’ edildiği hususi manadır. Aynı şekilde *âm* lafzın *mûcebi*, lafzın kapsamına giren bütün fertlerin murat edilmiş olmasıdır.

5) Dilin kullanımı sırasında kimi zaman tek mana için vaz’ edilen lafızlardan, vaz edildikleri mananın dışındaki manalar da kastedilebilmektedir. Mesela *has* lafız mecaz anlamda, *âm* lafız da tahsis edilmiş olarak; yani kendisinden, kapsadığı fertlerin bir kısmı murat edilmiş olarak kullanılabilir. Bu manalar söz konusu lafızların *muhtemelidir*. Lafız, yalnızca bir karinenin delâleti veya mütekellimin niyet beyanı bulunması halinde bu *muhtemel* manalara yorumlanabilir.

6) Birden çok mana için vaz’ edilmiş olan *müşterek* lafızlar ile manası açık olmayıp farklı şekillerde yorumlanmaya müsait sözlerde; lafzın vazedildiği bütün manalar veya sözün yorumlanmaya müsait olduğu muhtelif manaların hepsi, bu tür lafız ve sözlerin *muhtemelidir*. Dolayısıyla bu gibi lafız ve sözlerden ne kastedildiği ancak bir delil ya da karinenin delâleti veya mütekellimin niyet beyanı ile tespit edilebilir.

7) Manası açık olan ifadelerde; mütekellimin, sözün *zâhir/mûceb* olan manasının dışındaki bir manayı kastettiğine dair niyet beyanlarının dikkate alınıp alınmayacağı hususunda, kazâ/yargı makamı ile fetva makamının yaklaşımları farklılık göstermektedir. Bir başka ifadeyle, bu konuda kazâen-diyâneten ayırımı yapılmaktadır.

8) Kazâ makamı/mahkeme, sözün *zâhir/mûceb* olan anlamını esas alır ve başka bir delil ya da karinenin delâleti olmaksızın mütekellimin sözün *muhtemel* manalarına yönelik niyet beyanını dikkate almaz. Bunun için sarîh talâk lafızlarında mütekellimin sözlük anlamını kastettiğine dair niyet beyanı kazâen dikkate alınmamaktadır.

9) Niyet beyanında belirtilen *muhtemel* mananın dikkate alınması mütekellime bir avantaj sağlamıyorsa, kazâ makamı tarafından da bu mana dikkate alınır. Çünkü bu durumda mütekellim, kendisine yarar sağlamak maksadıyla gerçeğe aykırı niyet beyanında bulunmakla itham edilebilecek bir durumda değildir. Bu durum, mahkeme nezdinde *muhtemel* manaya yönelik niyet beyanını dikkate almayı gerektiren bir karine işlevi görmektedir.

10) Fetva makamı/müftü nezdinde ise sözün *zâhir/mûceb* olan manası esas olmakla birlikte; mütekellimin sözün *muhtemel* manalarına yönelik niyet beyanı, herhangi bir delil ya da karineye gerek duyulmaksızın muteber kabul edilir. Bu sebeple mütekellimin sarîh talâk lafzıyla sözlük manasını kastettiğine dair niyet beyanı diyâneten makbul görülür.

11) Bir sözden, ne hakikat ne de mecaz olarak, dilde hiç kullanılmadığı; bir başka ifadeyle sözün *mûcebi* de *muhtemeli* de olmayan anlamların kastedildiğine dair mütekellimin yaptığı niyet beyanları kazâen de diyâneten de dikkate alınmaz. Bu durumda niyet beyanı hükümsüz olur ve sözün, *mûcebi* olan manada kullanıldığı kabul edilir.

Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.s.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullah) b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve ıstılâhan*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfî'i*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Saîd Fûde. Umman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehid b. Abdülhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, t.s.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, t.s.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. b.y.: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1408/1988.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcélîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrülislâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm. *Usûl'l-Pezdevî*. Karaçi: Matbaatü Câvid Berîs, t.s.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî. 2 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.s.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, t.s.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, t.s.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâsirûn, 1416/1996.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Muhakkikler Heyeti. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, t.s.

İyâs b. Muâviye ve Fıkıh Tarihindeki Yeri

Abdullah ÖNDER |  <https://orcid.org/0000-0002-4141-5873>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | onderabd@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi |  <https://ror.org/02s4gkg68>

İslam Hukuku | Adıyaman, Türkiye

Öz

İyâs b. Muâviye (ö. 121/740) tâbiîn dönemi fakih ve kadılarındandır. Emevîler döneminde Basra kadısı olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) görevinden istifa edince yerine tayin edilmiş ve kısa bir süre kadılık yapmıştır. Onun kadılık vazifesi halife Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) dönemine denk gelir. O bu vazifedeyken birçok davayı ferâsetiyle/zekâsıyla sonuçlandırmıştır. Bunun yanında o, toplum içerisinde insanların dış görünüşlerine bakıp onların hangi tür mesleklerle sahip olabileceklerini kestirebilecek sezgiye de sahip biridir ki bu özelliklerinden dolayı Kâdî Şüreyh'e (ö. 80/699) benzetilmiştir. İyâs'ın keskin zekâsı Araplar arasında darb-ı mesel haline gelmiş, hatta Medâinî (ö. 228/843) onun ferâset örneklerine yer verdiği müstakil bir eser yazmıştır. İyâs'ın kadılık vazifesi ve ün yapmış zekâsının yanında kaynaklarda birçok fikhî görüşü de vardır. Ayrıca İyâs'ın, istihsanı ilk defa teknik/terim anlamda dile getiren kişi olduğu kanaatindeyiz, zira öncesinde bu anlamda bu kavramı kullanana rastlamamaktayız. Onun Hz. Peygamber dönemine yakın bir zaman diliminde yaşamış olması ve aynı zamanda birçok sahâbînin henüz hayatta olduğu bir dönemde yetişmiş olması fikhî görüşlerini önemli kılmaktadır. Dolayısıyla İyâs'ın ferâseti, kadılıktaki mahareti, fikhî birikimi ve istihsan görüşü merakımızı celbetmiş ve neticede bu çalışma yapılmıştır. İyâs'ın kadılık yaparken fıkıh bilgisinin dışında ferâsetiyle birçok davayı hızlı ve adaletli bir şekilde sonuçlandırması, yargılama hukukunda kanunu bilmenin yanında ferâset ve zekânın da önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca o, İslâm hukukunda meseleleri çözüme kavuşturmak için başvurulmuş istihsanı kıyasın katı kuralcılığına karşı çözüme daha elverişli bir delil veya yöntem olarak görmüş ve özellikle ahlâkî hassasiyetin zayıfladığı dönemlerde sorunların çözümü için bu delili bir çıkış yolu olarak tavsiye etmiştir. Aslında istihsan delilinin teknik anlamdaki kullanımı daha çok Ebû Hanîfe ve talebelerine dayandırılır. Ancak İyâs'ın hicri 121 yılında vefat etmiş olmasını dikkate aldığımızda onun istihsan hakkındaki ifadeleri istihsanın daha erken bir dönemde teknik anlamda kullanılmış olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda istihsanın daha erken dönemde âlimlerimizin zihninde ne anlam ifade ettiğini daha iyi anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma İyâs'ın hayatının ve fikhî görüşlerinin ortaya konulmasını amaçlarken aynı zamanda İyâs'ın istihsan anlayışını da ortaya koymaktadır. Neticede, fikhî ve kazâî meselelerin çözümünde ve bu çözümlerin yol haritası niteliğinde olan usul bilgisinde İyâs'ın hem meselelere yaklaşım tarzının hem de bunlara getirmiş olduğu çözümlerin önemli olduğu kanısındayız. Bu çalışmayı yaparken daha sağlıklı bilgilere ulaşmak adına erken dönem kaynaklarından yararlanmaya gayret ettik. Bunun yanında bu bilgileri sadece bir araya getirmekle iktifa etmeyerek aynı zamanda bunları kendi içerisinde değerlendirmeye tâbi tuttuk. Ülkemizde İyâs ile ilgili kısa ansiklopedi maddesi dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı bu çalışmamızın İyâs ile ilgili bir ön çalışma niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler

İslâm hukuku, İyâs b. Muâviye, Kadı, Ferâset, İstihsan

Atıf Bilgisi

Önder, Abdullah. "İyâs b. Muâviye ve Fıkıh Tarihindeki Yeri". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 171-184.

<https://doi.org/10.32950/rid.1608468>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 27.12.2024

Kabul Tarihi: 07.04.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

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.



Dizinlenme Bilgisi



Iyās b. Muāwiya And His Place in The History of Fiqh

Abdullah ÖNDER |  <https://orcid.org/0000-0002-4141-5873>

Asst. Prof. | Author | onderabd@gmail.com

Adiyaman University |  <https://ror.org/02s4gkg68>

Islamic Law | Adiyaman, Türkiye

Abstract

Iyās b. Muāwiya (d. 121/740) was a jurist and qadi of the tābiin period. When Hasan al-Basrī (d. 110/728), who was the qadi of Basra during the Umayyad period, resigned from his post, he was appointed to replace him and served as qadi for a short time. His term as a qadi coincides with the reign of Caliph 'Umar b. 'Abd al-'Aziz (d. 101/720). While he was in this position, he finalized many cases with his wisdom/intelligence. In addition, he had the intuition to look at the appearance of people in the society and predict what kind of professions they would have, and he was likened to Qādī Shurayh (d. 80/699) because of these qualities. Iyās's sharp intelligence became a proverb among the Arabs, and al-Madā'inī (d. 228/843) even wrote a detached work in which he included examples of his farāset. In addition to his position as a qadi and his renowned intellect, Iyās also has many jurisprudential opinions in the sources. In addition, we believe that Iyās was the first person to articulate istihsan in a technical sense, since we do not find anyone using this concept in this sense before him. The fact that he lived close to the Prophet's time and grew up at a time when many of the Companions were still alive makes his jurisprudential views important. Therefore, we were intrigued by Iyās's wisdom, his skill as a qadi, his jurisprudential knowledge, and his view of istihsan, and this study was conducted as a result. The fact that Iyās concluded many cases quickly and justly with his ferāsah in addition to his knowledge of fiqh while serving as a qadi reveals that ferāsah and intelligence are important in judicial law in addition to knowledge of the law. In addition, he considered istihsan, which is used to resolve issues in Islamic law, as a more favorable evidence or method against the strict prescriptivism of qiyas and recommended this evidence as a way out for the solution of problems, especially in periods when moral sensitivity weakened. In fact, the technical use of the evidence of istihsan is mostly attributed to Abū Hanifa and his disciples. However, when we take into account that Iyās died in 121 AH, his statements about istihsan reveal that it may have been used in a technical sense in an earlier period. This also helps us to better understand the meaning of istihsan in the minds of our scholars in the earlier period. Therefore, while this study aims to reveal Iyās' life and his jurisprudential views, it also reveals Iyās' understanding of istihsan. As a result, we believe that both Iyās' approach to the issues and his solutions to them are important in the solution of fiqh and qāḍā'i issues and the procedural knowledge that is the road map of these solutions. While conducting this study, we have endeavored to make use of early sources in order to reach more reliable information. In addition, we have not only gathered this information but also evaluated it within itself. In our country, there has not been any study on Iyās except for a short encyclopedia article. Therefore, we can say that this study is a preliminary work on Iyās.

Keywords

Islamic law, Iyās b. Muāwiya, Qadi, Farāset, Istihsan

Citation

Önder, Abdullah. "Iyās b. Muāwiya And His Place in The History of Fiqh". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 171-184.

<https://doi.org/10.32950/rid.1608468>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 27.12.2024	Date of Acceptance: 07.04.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Tâbiîn döneminde İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı ırk, kültür ve dinlerden birçok insanın Müslüman olması gibi çeşitli sebeplerle yeni fikhî meseleler ortaya çıkmıştır. Bu durumda tâbiîn fakihlerinin/müctehidlerinin bu yeni meselelere yaklaşımları, geliştirmiş oldukları çözüm metotları ve bu meseleler karşısındaki tavırları önemli görülmektedir. Bunun yanında tâbiîn fakihlerinin sahâbe gözetiminde yetişmiş olmaları, sonraki nesillere göre sahih sünnet bilgisine daha çok vâkıf olmaları da bu dönemi önemli kılmaktadır. Bu anlamda çalışmamızın merkezinde yer alan İyâs b. Muâviye de tâbiîn fakihlerindendir ve sahâbe ortamında yetişmiştir.

İyâs b. Muâviye'nin çalışmamıza konu olmasının nedeni, sadece tâbiîn dönemi fakihlerinden olması sebebiyle değildir. Onun fikhî melekesi, soru(n)lara karşı çözüm yeteneği ve genel olarak zekâsı da dikkate değerdir. Nitekim o, davaları çözme kabiliyeti ve üstün ferâsetiyle ön plana çıkmış biridir. Öyle ki İyâs'ın ferâseti, halk arasında “İyâs'tan daha zeki (ازكن من إياس)” şeklinde darb-ı mesel olmuştur.¹ Hatta Medâinî'nin (ö. 228/843) “Zekenu İyâs” başlıklı bir eser telif ettiği rivayet edilmiştir.² Diğer taraftan onun istihsan ile ilgili düşüncesi de dikkatimizi çekmiştir ki bu hususiyetlerinden dolayı İyâs b. Muâviye ile ilgili bu çalışmayı yapmayı uygun gördük.

İyâs'ın fetvaları ve kadılık sürecindeki dava çözümlemeleri bazı erken dönem kaynaklarında dağınık bir şekilde yer alsa da Vekî'nin (ö. 306/918) *Aḥbârü'l-kuḍât* adlı eserinde bunların pek çoğu bir araya getirilmiştir. Son dönemlerde Arap dünyasında Zeyd b. Abdulazîz el-Feyyâz (ö. 1995) daha çok ferâseti ve buna dair örnekleri dikkate alarak İyâs ile ilgili bir eser telif etmiştir.³ Ahmet Ağırakça da Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisine “İyâs b. Muâviye” başlıklı bir madde yazmıştır.⁴ Bu maddenin kısa ve İyâs için kapsamlı olmaması, ayrıca bunun dışında ülkemizde İyâs hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasından dolayı bu önemli fakih ve kadının tanınması, görüşlerinin bilinmesi ve onunla ilgili yapılabilecek çalışmalara rehberlik etmesi adına bu çalışmanın faydalı olacağını umuyoruz.

1. İyâs b. Muâviye

1.1. Hayatı

Tam adı İyâs b. Muâviye b. Kurre b. İyâs'dır. Künyesi Ebû Vâsile'dir.⁵ Soyu Arapların atalarından Adnan'a dayanan Müzeyne kabilesine mensup⁶ olup, 46/666 yılında Yemâme'de doğduğu rivayet edilmektedir.⁷ Tâbiînden olan İyâs, hadisçiler tarafından sika kabul edilmektedir.⁸

İyâs'ın dedesi Kurre b. İyâs sahâbeden olup, kendisi Resûlullah'ın (s.a.s) yanına gittiğini ve duasına mazhar olduğunu söylemiştir.⁹ Ancak Kurre b. İyâs, Hâricîlerin önemli fırkalarından Ezârika tarafından 64/683-84 yılında öldürülmüştür.¹⁰ İyâs'ın babası Muâviye b. Kurre ise tâbiînden olup, hadis rivayetinde bulunmuş ve sikadandır.¹¹ Hicri 113 yılında vefat etmiş¹² olan Muâviye b. Kurre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi önemli birçok sahâbiden rivayette bulunmuştur.¹³

¹ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1997), 13/116; Ebû Gays Muhammed Hayrüdî Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/33.

² Ziriklî, *el-A'âm*, 2/33.

³ Zeyd b. Abdulazîz el-Feyyâz, *el-Kâdî İyâs b. Muâviye* (Riyad: Dâru'l-Alûka, 1437).

⁴ Ahmet Ağırakça, “İyâs b. Muâviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/498.

⁵ Bazı kaynaklarda “Ebû Vâile” diye de geçmektedir. (Bkz. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Çurame el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995), 10/5.) Bunun bir istinsah hatası olması da muhtemeldir.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/232; Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 2009), 2/238; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/116.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî, *Aḥbârü'l-kuḍât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1947), 1/374.

⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/283.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/151.

¹⁰ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, thk. Süheyl Zekâr (Dâru'l-Fiker, 1993), 301.

¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/219.

¹² Zehebî, *Siyer*, 5/155.

¹³ Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Muşanneffü'l-hadîs*, thk. Habiburrahman el-E'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 1/299, 339, 495; Zehebî, *Siyer*, 5/153.

Nitekim kendisi de sahâbeden birçok kişiyle karşılaştığını söylemiştir.¹⁴ O, Hz. Ali'den (ö. 40/661) rivayette bulunmuşsa da bunun mürsel olduğu söylenmiştir.¹⁵ Muâviye b. Kurre'nin bu şekilde birçok sahâbîyle iletişim halinde olmuş olması, oğlu İyâs'a ilmî yönden olumlu yansımış olmalıdır.

İyâs, hayatının çoğunu Basra'da geçirmiştir. Ancak onun buraya ne zaman geldiği tam olarak bilinmemektedir. Kendisinin "Basra'ya geldim ve Câbir b. Zeyd (ö. 93/711) dışında fetva veren görmedim."¹⁶ sözüne bakılırsa onun vefat etmeden çok önceleri Basra'ya gelmiş olması gerekir. Zira kendisi hicri 122'de vefat etmiş, Câbir ise hicri 93'te vefat etmiştir. Mensubu olduğu Müzeyne kabilesinin ise Hz. Ömer'in (ö. 23/644) henüz hayatta olduğu zamanda Basra'da mahallesi bulunmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla İyâs'ın kabilesinin Basra şehrinin kuruluşuyla birlikte buraya yerleşmiş bir kabile olduğu söylenebilir.

İyâs, Basra'daki kadılık görevinden sonra Vâsî'ta gitmiş ve oraya yerleşmiştir.¹⁸ Bazı rivayetlerde İyâs'ın Yemâme, Basra ve Vâsî şehirleri dışında Şam'da da kaldığı yer almaktadır. Nitekim bir rivayette İyâs'ın buradaki bir kütüphanede¹⁹ Hristiyan bir grupla bir konu üzerine tartışmaya girdiği ifade edilir.²⁰ Yine onun burada Enes b. Malik'in (ö. 93/711-12) de içerisinde bulunduğu bir grupla ramazan hilalini gözlemlemeye çıktığı aktarılmıştır.²¹ Bunun yanında o, Halife Ömer b. Abdülazîz'i (ö. 101/720) ziyaret etmek gibi bazı vesilelerle de Şam'a gitmiştir.²² Ayrıca onun Medine'de bulunduğu da kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.²³ Onun, hayatı boyunca bu şekilde farklı şehir ve ortamlarda bulunmuş olması müktesebatı üzerinde olumlu etki yapmış olmalıdır.

1.1.1. Kadılık Vazifesi

Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) kadılıktan istifa etmesi üzerine yerine İyâs kadı olarak görevlendirilmiştir.²⁴ İyâs'ın kadılık görevine getirilişi hakkında birbirine yakın iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre Halife Ömer b. Abdülazîz, bir adamı İyâs ve Kâsım b. Rebîa'dan hangisinin kadılığa daha ehil olduğunu belirlemek için Basra'ya gönderir. Adam her ikisini çağırır. İyâs adama kendisi ve Kâsım hakkında Basra'nın fakihlerinden Hasan ve İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) sormasını, onlar hangisini tavsiye ederlerse onu kadı yapmasını söyler. Ancak Kâsım b. Rebîa adama, kendisinden istediği şeye (kadılık için yeterli müktesebata) sahip olmadığına dair yemin ederek, İyâs'ın kadılık için daha bilgili ve yetkin olduğunu söylemiş ve eğer doğru söylüyorsa İyâs'ı kadı yapması gerektiğini, yalan söyleyenlerden ise zaten yalancı birini kadı yapmaması gerektiğini söyler. Bunun üzerine İyâs kadılık görevine getirilir.²⁵ Diğer rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, Basra valisi Adî b. Ertât'a (ö. 102/720) haber göndererek insanları İyâs ve Kâsım'dan hangisinin kadılığa daha layık olduğunu belirlemek için toplayıp onlarla istişare etmesini ve ona göre birini kadı yapmasını ister. Adî b. Ertât insanları topladığında Kâsım, İyâs'ın kendisinden daha bilgili ve bu göreve daha layık olduğuna dair yemin eder. Bunun üzerine Adî kadılığa İyâs'ı getirir.²⁶ Ömer b. Abdülazîz'in İyâs'ın ismini vermiş olması İyâs'ı önceden tanıdığını veya onun namını duymuş olduğunu göstermektedir. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi İyâs çeşitli vesilelerle Şam'da bulunmuş ve -aşağıda da görüleceği üzere- bazı vesilelerle Ömer b. Abdülazîz'in huzuruna çıkmıştır. Halife de bu esnada onun kadılık yapabileceğine kanaat getirmiş olmalıdır.

İyâs kadılık görevini başarılı bir şekilde icra etmiştir. Nitekim bu görevi dolayısıyla Hasan-ı Basrî'ye göre daha çok methedildiği söylenmiştir.²⁷ Kimileri onun kadılıktaki maharetini meşhur Kûfe kadısı Kâdî Şüreyh'in (ö. 80/699) kadılığına benzetmiştir.²⁸ Zira

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 5/154.

¹⁵ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 6/304.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/180.

¹⁷ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Umer el-Bârûdî (Beyrut: Daru'l-Cenân, 1988), 12/230.

¹⁸ Ziriklî, *el-A'âm*, 2/33.

¹⁹ Bazı rivayetlerde "küttabda" diye geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/119.

²⁰ Tartışma şöyledir: Kütüphanede (veya küttabda) hristiyan bir grup İyâs'ın da olduğu bir ortamda kendi aralarında müslümanların cennette insanların dışkısının olmadığını söylediklerini ifade edip müslümanlarla dalga geçerler. İyâs da onlara: "Dünyada insanların yediklerinin çoğu bedenlerinde kaybolmuyor mu?" diye sorar. Onlardan biri: "Evet" der. Bunun üzerine İyâs: "O zaman cennette yiyeceklerin insan bedeninde kaybolmasını neden inkar ediyorsunuz?" der. Bu cevap üzerine onlardan biri İyâs'a: "Sen şeytansın." diye çıkışır. (İbn Asâkir, *Dimaşk*, 10/15.)

²¹ Rivayete göre İyâs ile Enes b. Mâlik'in de içlerinde olduğu bir grup ramazan hilali (ruyetü hilal) için çıkmışlarken, yüz yaşına yaklaşmış Enes b. Mâlik hilali gördüğünü söyler. Ancak diğerleri bir türlü göremezler. Bu esnada İyâs Enes'e bakınca kaşındaki bir kılın hilal şeklinde Enes'in gözüne girdiğini görmüş ve onu düzeltmiş, ondan sonra Enes de hilali görmediğini söylemiştir. (Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 1/250.)

²² İbn Asâkir, *Dimaşk*, 10/5.

²³ Vekî, *Ahbâr*, 1/367.

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/658.

²⁵ Vekî, *Ahbâr*, 1/313.

²⁶ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 324.

²⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İl ve ma'rifeti'r-ricâl* (Alemü'l-Kütüb, 1997), 1/432; Vekî, *Ahbâr*, 1/317.

²⁸ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 10/27.

İyâs kadı iken birçok meseleyi ferâseti ve zekâsıyla çözüme kavuşturmuş, hatta onun ferâsetle çözmüş olduğu davalar özel olarak kayda geçirilmiştir. Nitekim İbrâhim b. Merzûk, “İyâs’ın yanına gidip hadis hocasından hadis yazar gibi ondan ferâset yazardık.”²⁹ demiştir. İyâs’ın kadılıktaki ferâset örneklerinden birkaçı şöyledir:

1- İki kadın bir ip yumağı için anlaşmazlığa düşerler. Bunlar kadı İyâs’a gelip durumu anlatır ve birbirlerinden şikayetçi olurlar. İyâs, onları dinledikten sonra kadınlardan birini uzaklaştırarak, diğerine ipi neye doladığını, yani yumağı neyin üzerine yaptığını sorar. O da ekmek parçasına doladığını söyler. İyâs bu sefer onu uzaklaştırır, diğer kadını yanına çağırır ve ona da aynı soruyu sorar. O kadın ise ipi bez parçasına doladığını söyler. Bunun üzerine İyâs ip yumağını çözdürür ve ipin ekmek parçasına dolanmış olduğunu görür. Bunun üzerine ip yumağı, söylediği gibi çıkan kadına verilir.³⁰ Bu örnekte görüldüğü üzere İyâs ferâsetiyle davayı hızlıca ve adaletli bir şekilde sonuçlandırmıştır.

2- Adamın biri, bir cariye satın aldıktan sonra bu cariyenin akli melekesinin yerinde olmadığını düşünerek eski sahibine iade etmek ister. Ancak eski sahibi bunu kabul etmez ve davalık olurlar. Cariyeyi satın alan, İyâs’a durumu anlatır. İyâs cariyeyi çağırır ve kendisine “hangi ayağın daha uzundur?” diye sorar. Cariye, cevap olarak sol ayağını gösterir. İyâs bu sefer “doğduğun geceyi hatırlıyor musun?” diye sorar. Cariye “evet” diye cevap verir. Bunun üzerine İyâs cariyenin sahibine iadesine hükmeder.³¹ Bu örnekte İyâs dava sürecinde cariyenin akli melekesinin yerinde olup olmadığını test etmiş ve neticede akli melekesinin yerinde olmadığına hükmetmiştir. Günümüz şartları açısından bu yöntem basit görünse de o günün şartlarında hem davanın hızlıca neticelendirilmesi hem de davayı yönlendirecek bir kanaat hasıl etmesi açısından önemli görülebilir.

3- Biri kırmızı diğeri yeşil renkte olan iki yün elbise için iki adam davalık olur ve İyâs’a gelirler. Adamlardan biri şöyle der: “Elbisemi kenara koydum ve yıkanmak için havuza girdim. Bu adam gelip elbisemini elbisemin yanına koydu ve yıkanmak için havuza girdi. Ancak benden önce havuzdan çıkıp elbisemi giyip gitti. Ben de peşinden gidip giydiği elbisenin bana ait olduğunu söyledim, fakat o bunu inkâr etti.” İyâs adama “delilin var mı?” diye sorar. Adam delili olmadığını söyler. Bunun üzerine İyâs bir tarak ister ve tarakla her iki adamın saçını taratır. Birinin saçları arasında kırmızı, diğerininkinde yeşil renkte yün kalıntısı çıkar. Bunun üzerine İyâs, saçları arasında kırmızı renkte yün çıkan adama kırmızı, yeşil renkte yün çıkan adama yeşil elbisenin verilmesine hükmeder.³² Bu dava örneğinde İyâs’ın ferâsetiyle/zekâsıyla davayı çözüme kavuşturduğu görülmektedir. İyâs’ın bu uygulaması günümüz açısından basit görünse de o günün imkân ve şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde günümüz kriminal analizlere benzetilebilir.³³

Bu şekilde kadılığa maharetli olan İyâs, kadılığın sadece ilimle elde edilmeyeceği, bunun aynı zamanda bir yetenek olduğu düşüncesindedir. Nitekim biri kendisine “bana kadılığı öğret.” dediğinde o, kadılığın öğrenilmeyeceğini, bunun kavrayış/idrak (فهم) ile alakalı bir durum olduğunu, “bana ilimden öğret” demesi gerektiğini tavsiye etmiştir.³⁴ Aslında İyâs’ın bu yaklaşımı Kur’an’ın da işaret buyurduğu bir husustur. Nitekim Hz. Süleyman ve Hz. Dâvud’a gelen bir dava³⁵ münasebetiyle şöyle denilmiştir: “Süleyman’ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ). Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik...”³⁶ Bu âyette her iki peygambere de hükmetme yeteneği ve ilim verildiği ifade edilirken Süleyman peygambere ayrıca dava konusunu anlama (فهم) yeteneği verildiği belirtilmiştir. İyâs’ın ifade ettiği ve Kur’an’ın da işaret ettiği gibi kadılık/yargıcılık vazifesi ilim sahibi olma ve/veya kanunları bilmenin yanı sıra davaları idrak/kavrama kabiliyetine de sahip olmayı gerektirmektedir. Bu idrak kabiliyeti de ancak fitrî bir zekâ ve ferâsetle olabilir.

İyâs kadılık vazifesini her hal ve şartta yerine getirmeye özen göstermiştir. Bu anlamda onun yolda yürürken veya mahalle mescidindeyken veyahut çarşıda olduğu esnada davalara baktığı ifade edilmiştir.³⁷ Bu aynı zamanda onun görevini yapmak için

²⁹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/328.

³⁰ Vekî, *Aḥbâr*, 1/332.

³¹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/327.

³² Vekî, *Aḥbâr*, 1/338-339.

³³ M. Fatih Turan, “İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 162.

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṭ-Ṭurukü'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nayif b. Ahmed (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 1/88.

³⁵ Rivayet olduğu üzere koyun sürülerinden biri bir tarlaya girip ekine zarar verir. Tarla sahibi zararının telafisi için Hz. Dâvud’a gelir. O esnada Oğlu Süleyman da oradadır. Dâvud ekinin kıymetinin sürüdeki koyunların değerine eşit olduğunu düşünerek koyunların buna karşılık olarak tarla sahibine verilmesine karar verir. Ancak oğlu Süleyman bunun fazla olduğunu düşünerek ekine verilen zararın koyunların geliriyle telafi edilmesini teklif eder. Buna göre koyunlar tarla sahibine, tarla da koyunların sahibine verilecek ve tarla zarardan önceki haline dönüşene kadar koyun sahibi tarlayla ilgilenecek, tarla sahibi de bu süre zarfında koyunların süt ve yün gibi gelirinden yararlanacaktır. Tarla sahibinin zararı karşılanmış olunca karşılıklı değişim gerçekleşecektir. Bu çözümü Hz. Dâvud beğenir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/493, 498.

³⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Aralık 2024), el-Enbiyâ 21/79.

³⁷ Vekî, *Aḥbâr*, 1/333, 341.

belli bir mekanla kendisini sınırlandırmadığını olabildiğince gelen davaları hızlı bir şekilde çözüme kavuşturmaya gayret ettiğini göstermektedir.

İyâs, her ne kadar kadılık vazifesinde maharetli olsa da bu görevi uzun sürmemiştir. Kendisine gelen bir dava yüzünden Vali Adî b. Ertât'la arası açılmış, bunun üzerine İyâs görevi bırakmak zorunda kalmıştır. Ona bu görevi bıraktıran olay şöyledir: Mühelleb b. Kâsım içki içerken bir defasında kadehi içmesi için hanımına uzatır ancak hanımı reddeder. Mühelleb, içmemesi halinde üç talakla boş olduğunu söyler. Hanımı yine de içmez ve boşanmış olduğu düşüncesiyle gitmeye kalkışır. Bunun üzerine Mühelleb, gitmesini engeller ve onu boşamadığını söyler. Durum Mühelleb'in babası Kâsım'a gidince Kâsım, Adî b. Ertât'tan yardım ister. Adî ise kadının Mühelleb'e geri dönmesini ister. Ancak durum İyâs'a intikal eder ve İyâs bir kadının şahitliğine de dayanarak kadının boşanmış olduğuna hükmeder ve kadına yaklaşması halinde Mühelleb'e recm cezası vereceğini söyler. Bunun üzerine Adî b. Ertât'la araları açılır ve kadılıktan azledilir.³⁸ Burada devlet yetkilisinin yargı sürecine müdahale ettiği ve İyâs'ın bunu kabul etmediği anlaşılmaktadır.

İyâs'ın tam olarak ne kadar süre kadılık yaptığını bilmiyoruz. Ancak Ömer b. Abdülazîz'in 99/717 yılında halife olduğunu ve halife olduğunda Basra valisi Yezîd b. Mühelleb'i (ö. 102/720) görevden alıp yerine Adî b. Ertât'ı vali tayin ettiği bilinmektedir. Adî, vali olunca Basra kadılığına ilk başta Hasan-ı Basrî'yi getirir. Ancak Hasan bu görevde yirmi gün³⁹ gibi kısa bir süre kalır ve istifa eder.⁴⁰ Bu rivayetleri dikkate aldığımızda İyâs'ın 99/717 yılında kadı olarak görevlendirildiği söylenebilir. Yukarıda zikredildiği gibi İyâs Adî b. Ertât tarafından henüz Ömer b. Abdülazîz halifeyken görevden alınmıştır. Çünkü aynı rivayetin devamında Adî'nin, durumu Halife Ömer'e ilettiği ve onun onayıyla Hasan'ı tekrar kadı olarak atadığı ifade edilmiştir.⁴¹ Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti iki buçuk yıl sürmüştür. Buna göre İyâs'ın iki yıl civarında kadılık yapmış olabileceğini tahmin etmek mümkündür.

Kadılık dışında İyâs'ın görev yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Ancak o, Vâsıt'tayken meşhur Emevi valisi Haccâc'ın (ö. 95/714) akrabası Vali Yûsuf b. Ömer'in (ö. 127/744) İyâs'a çarşı âmilliği (vergi memurluğu) görevi verdiği ancak İyâs'ın bunu kabul etmediği, bunun üzerine İyâs'ı cezalandırdığı kaynaklarda yer almaktadır.⁴²

1.1.2. Kişiliği

İyâs bulunduğu çevrede âlim, mütevazı, cömert ve zeki biri olarak temayüz etmiştir. Henüz küçük yaşta ilimle meşgul olmuştur. Nitekim babası onu dokuz yıl boyunca okuttuğunu söylemiştir.⁴³ İyâs'ın hangi hocalardan ders aldığı bilinmemekle birlikte kendilerinden rivayette bulunduğu bazı kimselerin onun ilmî gelişimi üzerinde etkili oldukları tahmin edilebilir. Mesela o, babası Muâviye b. Kurre, Enes b. Mâlik, Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) gibi sahâbî ve tâbiinden rivayette bulunmuştur.⁴⁴ İyâs'ın ilmî şöhreti Basra dışına ulaşmış olmalı ki Vâsıt'a geldiğinde buranın halkı "Basrî geldi, Basrî geldi!" diyerek sevinçlerini dışa vurmuşlardır.⁴⁵ Yine bu şehre geldiğinde Abdullah b. Şübrûme'nin (ö. 144/761) yetmiş kadar soru hazırladığı ve bunları götürüp kendisine sorduğu, onun da dört mesele dışında diğer tüm soruları cevaplandığı söylenmiştir.⁴⁶

Derin Kur'an bilgisine sahip olan İyâs, Kur'an'ın anlaşılmasına da ayrı bir önem vermiştir. Nitekim o, Kur'an ve tefsirini bilmeyenlerin durumunu yöneticilerinden gece mektup gelip de bu mektubu okumak için ışığı olmayan kimselere benzetmiştir. Bunlar mektubun içerisinde ne olduğunu bilemediklerinden korkuya kapılırlar, ancak ışık geldiğinde mektubun içeriğinden haberdar olurlar.⁴⁷ Zaten kendisinin Kur'an ve tefsiri hakkında iyi derecede bilgi sahibi olduğu görülmektedir. Birçok müfessirin ondan Kur'an tefsirine dair nakillerde bulunmuş olması⁴⁸ bunu göstermektedir. İyâs'ın sünnet bilgisi için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Yani o iyi bir hadis bilgisine sahiptir. Nitekim birçok hadis kaynağında onun nakillerine rastlamak mümkündür. Babasının birçok sahâbîyle görüşmüş olması ve onlardan birçok hadis nakletmiş olması onun sünnet bilgisi üzerinde olumlu etkiye sahip olmuştur.

³⁸ Vekî, *Aḥbâr*, 1/313-314; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/419).

³⁹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/307.

⁴⁰ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 5/263.

⁴¹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/314.

⁴² İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 9/233; Vekî, *Aḥbâr*, 1/352-353.

⁴³ Vekî, *Aḥbâr*, 1/326.

⁴⁴ Buhârî, *et-Târîḥ*, 2/238; Halife b. Hayyât, *Ṭabakât*, 301; Zehebî, *Siyer*, 5/155.

⁴⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 7/175; Vekî, *Aḥbâr*, 1/358.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/120.

⁴⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî ibnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404), 1/12.

⁴⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyil-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/390; 12/175, 458; 16/325; 18/515; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmil-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003), 7/110; 8/137; Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ' ve ṭabakâtü'l-aşfyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 3/124.

İyâs'ın kelimî konulara da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun kelimî fikirleriyle ön plana çıkmış Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) ile halife Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda münazara yaptıkları ve bu münazarada Gaylân'a galip geldiği söylenmiştir.⁴⁹

İyâs mütevazı bir kişiliğe sahiptir. Öyle ki kadılığa atandıktan sonra Hasan-ı Basrî ziyaretine gelmiş, İyâs Hasan'ı görünce ağlamıştır. Hasan niye ağladığını sorunca o, Hz. Peygamber'in, "kadılar üçtür, ikisi cehennemdedir, biri cennettedir."⁵⁰ dediğini hatırlatmıştır. Bunun üzerine Hasan kendisine Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın bir dava ile ilgili hükümleri hakkında bilgi veren âyetleri⁵¹ okuyup onu teselli etmiştir.⁵² Bu rivayetten İyâs'ın kadılık vazifesine getirilince makamın verdiği mutluluk ve sevinci yaşamak yerine bu görevle ağır bir sorumluluk üstlendiği ve bu sorumluluğu hakkıyla yerine getiremeyeceği endişesi taşıdığı görülmektedir. İyâs'ın mütevazı bir kişiliğe sahip olduğunu gösteren bir diğer durum da onun kendi kusurlarının farkında olarak bunları dile getirebilmesidir. Bu anlamda o, "kim ki kusurlarını bilmezse ahmaktır." demiş, "Ya Ebâ Vâsile! Peki senin kusurun nedir?" diye sorulunca da "benim kusurum çok konuşmaktır."⁵³ diye cevap vermiştir.

İyâs yöneticilerin minneti altına girmekten kaçınan bir kişiliğe sahiptir. Öyle ki yöneticinin kendisine verdiği ve on bin dirhem olduğu söylenen ikramiye iade etmiş, emirin hediyesini geri çevirmekle ayıplanınca da "bana ne diye verdiniz? Şayet sadaka olarak verdiyseniz Allah beni zenginleştirir. İlmime karşılık verdiyseniz buna karşılık ücret istemiyorum."⁵⁴ demiştir. Bunun yanında İyâs anne-baba rızasını gözetan biridir. Onları kendisinden razı etmeye önem verir,⁵⁵ annesi vefat ettiğinde iki kapısından birinin kapandığını söyleyerek ağlamıştır.⁵⁶ Babası da İyâs'ın anne-baba rızasını gözetan yönüne dikkat çekerek "insanlar çocuk doğururlar, benim ise baba doğdu."⁵⁷ demiştir. Kendisine oğlunun nasıl biri olduğu sorulduğunda da "ne güzel oğuldur, dünya işlerimi yerine getiriyor, ben de ahiretimle ilgileniyorum."⁵⁸ demiştir.

İyâs'ın öne çıkan bir diğer kişiliği cömertliğidir. O, ihtiyaç sahiplerine çokça infakta bulunan biridir. Nitekim kendisine ait bir araziye satıp elde ettiği geliri dağıtmıştır.⁵⁹ Diğer taraftan bir adam gelip infakta aşırıya kaçtığını, bundan geçim sıkıntısı yaşadığını, bu konuda ne yapması gerektiğini kendisine sorunca o, infakin rızkın davetçisi olduğunu söyleyerek bunu, iki kapılı evde ikisi de açık kaldığında buradan esen rüzgâra benzetmiştir. Buna göre kapılardan biri kapalı olduğunda (infak olmadığında) diğer kapıdan rüzgâr (rızık) girmeyecektir.⁶⁰ İyâs'ın infak ile ilgili görüşü böyle olmakla birlikte İslâm bu konuda itidali önerir. Mesela âyetle: "Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!"⁶¹ denilmektedir. Başka bir âyetle de: "Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur."⁶² denilmiştir. Âlimlerimiz de kişinin kendisini başkasına muhtaç edecek aşırı infakı câiz görmemişlerdir. Mesela İbrâhim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) göre birinin malının hepsini sevap kazanmak için de olsa infak etmesi doğru değildir. O kimsenin geçimini sağlayacak kadar malı elinde tutması gerekir.⁶³

İyâs zeki ve ferâset sahibi kişiliğiyle ön plana çıkmış biridir. Utbe b. Ömer şöyle demiştir: "Haccâc ve İyâs hariç, insanların akli melekelerinin aşağı yukarı birbirine yakın olduğunu gördüm. O ikisinin akli ise insanların aklına baskın gelmiştir."⁶⁴ İyâs davaları çözme becerisinin yanında toplum içerisindeki diğer hususlarda da kıvrak zekâsıyla tanınmıştır. Öyle ki yanına gelen kimselerin hal ve hareketine bakarak bunların ne tür niteliklere sahip olabileceklerini kestirebilecek zekâyâ sahip biridir.⁶⁵ Şöyle demiştir:

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/121.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Ahkâm", 3.

⁵¹ Bu âyetlerde şöyle denilmektedir: "Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik." (el-Enbiyâ 21/78-79).

⁵² Vekî, *Aḥbâr*, 1/313.

⁵³ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 9/233.

⁵⁴ Vekî, *Aḥbâr*, 1/352.

⁵⁵ Vekî, *Aḥbâr*, 1/344.

⁵⁶ Vekî, *Aḥbâr*, 1/344.

⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/126.

⁵⁸ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, 7/175.

⁵⁹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/348.

⁶⁰ Vekî, *Aḥbâr*, 1/354.

⁶¹ el-İsrâ 17/29.

⁶² el-Furkân 25/67.

⁶³ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âşâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355), 92.

⁶⁴ Vekî, *Aḥbâr*, 1/346.

⁶⁵ Vekî, *Aḥbâr*, 1/328; İbn Kayyim, *eṭ-Ṭuruḳu'l-Hükmiyye*, 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/118.

“Vâsıt’ın kapısında otursam, gelen geçen her birinin ne işle meşgul olduğunu ve hangi mesleğe sahip olduğunu söyleyebilirim.”⁶⁶ Bu söz mübalağa ifade etse de İyâs ve Kâdî Şüreyh’in *kâiflik*⁶⁷ özelliği bulunan kimselerden oldukları söylenmiştir.⁶⁸ İyâs’ın insanların hal ve hareketlerine bakarak onların hangi meslekten olduğunu bildiğine dair kaynaklarda birçok örnek yer almaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla onun için “insan sarrafı” nitelemesi yerinde bir niteleme olur. İyâs’ın zekâsı/ferâseti Araplar arasında “İyâs’tan daha zeki (أزكى من إياس)” şeklinde darb-ı mesel haline gelmiştir.⁷⁰ Bu meselin dilimizdeki “cin fikirli/cin gibi” deyimini ile benzerliği bulunmaktadır.⁷¹

İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyib, İbn Sîrîn ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerin muasırı olan İyâs 121/740 yılında vefat etmiştir.⁷² Onun hicri 122 yılında vefat ettiği de söylenmiştir.⁷³ Vefat ettiği yer olarak ise Vâsıt şehri zikredilmiştir.⁷⁴ Hâlid el-Huzzâî, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Muâviye b. Adulkerim, Muhammed b. Aclân (ö. 148/765), Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776) ve İbrâhim b. Merzûk gibi kimseler İyâs’ın ferâset ve ilmüne dair rivayetleri nakledenlerdir.⁷⁵

1.2. Fakihliği

Aslında İyâs’ın yaşamış olduğu dönemde İslâmî ilimler birbirinden ayrışmadığından onun sadece fakih olduğunu söylemek zordur. Bu dönemdeki âlimlerin ilmî karakterleri Kur’an, tefsir, hadis ve siyer gibi ilimleri de uhdesinde barındıracak şekilde çeşitlidir. Ancak İyâs’ın özellikle kadılık yapmış olması ve kaynaklarda fetvalarının yer alması onun fakihlik yönünü dikkate almamızı sağlamıştır. Bu anlamda bu başlık altında İyâs’ın fıkıh usulüne dair ulaşabildiğimiz düşüncesine ve bazı fikhî görüşlerine yer vermek istiyoruz.

1.2.1. Usul Anlayışı

İyâs b. Muâviye’nin usule dair görüşlerini detaylı bir şekilde tespit etmek imkânı olmasa da bu dönemde fakihlerin meselelere genel olarak iki farklı şekilde çözüm ürettiklerini söylemek mümkündür. Bunlar; rivayet ağırlıklı ve re’y ağırlıklı çözümlerdir. Yani kimileri mümkün mertebe re’yiyle fetva vermekten kaçınarak daha çok Kur’an, sünnet ve öncekilerin fetvalarıyla yetinmeye çalışmışken; kimisi özellikle naslarda veya öncekilerin fetvalarında bulamadıkları cevapları kendi re’yiyle vermeye veya var olan bu nas ve fetvaları kendi re’y anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlayarak aktarmaya çalışmıştır. İyâs b. Muâviye’nin meseleleri çözüme kavuştururken ikincisini tercih ettiği görülmektedir. Nitekim o böyle hareket etmiş olacak ki İbn Sîrîn onu ‘re’yle değil, eserle hüküm vermesi gerektiği şeklinde uyarma gereği duymuştur.⁷⁶ İyâs’ın genel olarak usul düşüncesi bağlamında dikkatimizi çeken, onun istihsanı ilk defa teknik/terim anlamda kullanması olmuştur. Onun usul anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak açısından diğer önemli bir örnek ise âhâd haber ile âyetin tahsis edilip edilmeyeceğine dairdir. İstihsanın kullanılması ve âhâd haberle âyetin tahsis edilmemesi ehl-i re’y metotlarındandır.

1.2.1.1. İstihsan

İyâs şöyle diyor: “قِسُّوا الْقَضَاءَ مَا صَلَحَ النَّاسُ، فَإِذَا فَسَدُوا فَاسْتَحْسِنُوا/İnsanların durumu iyi hal üzere olduğu sürece kazâyı/yargılamayı kıyasa göre yapınız. İnsanların (iyi hali) bozulduğunda (yargılamayı) istihsana göre yapınız.”⁷⁷ İyâs’tan önce böyle bir görüş ileri sürene rastlamadık. Dolayısıyla İyâs’ın bu sözü erken dönemde istihsanın tanımı ve kapsamı ile ilgili önemli bir veri elde etmemize imkân vermektedir. Zira istihsanın teknik/terim anlamda ortaya çıkışı daha çok Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve sonraki dönemle irtibatlandırılmıştır. Mesela Macar şarkiyatçı Goldziher (ö. 1921) istihsan ilkesini Ebû Hanîfe’ye dayandırırken, İslâm

⁶⁶ Vekî, *Aḥbâr*, 1/369.

⁶⁷ Kâif: Allah’ın verdiği yetenekle cismani alametlerin delaletiyle nesep belirlemede maharetli kimse. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 286.)

⁶⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, 1405), 8/375.

⁶⁹ Bkz. el-Feyyâz, *el-Kâdî İyâs b. Muâviye*, 66-84.

⁷⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü’l-emşâl* (Beyrut: Dâru’l-Fiker, ts.), 1/507.

⁷¹ Adem Yener, “Arap Mesellerinde Sıra Dışı Erkek Karakterleri”, *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/19 (2018), 123.

⁷² İzzeddin İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu’avvaz, Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/187; Zehebî, *Siyer*, 5/155; Ziriklî, *el-A’lâm*, 2/33.

⁷³ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed, Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 7/220.

⁷⁴ Ziriklî, *el-A’lâm*, 2/33.

⁷⁵ Buhârî, *et-Târîh*, 2/238; Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, 301; Zehebî, *Siyer*, 5/155.

⁷⁶ Vekî, *Aḥbâr*, 1/334.

⁷⁷ Vekî, *Aḥbâr*, 1/341; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Usûlu’l-Cessâs (el-Fusûl fi’l-usûl)* (Kuveyt: Vizâretu’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 4/229.

hukuku alanındaki araştırmalarıyla bilinen bir diğer şarkiyatçı Schacht (ö. 1969) ise her ne kadar bir metot olarak Ebû Hanîfe'den önce kullanıldığını söylemiş olsa da teknik anlamda istihsanı Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) dayandırmıştır.⁷⁸ Dahası İbn Hazm (ö. 456/1064) Ebû Hanîfe'den önce istihsanla fetva vereni bilmediklerini söylemiştir.⁷⁹ Halbuki İyâs'ın yukarıdaki sözü onun istihsanı teknik/terim anlamında kullandığını göstermektedir.⁸⁰ Zira bu sözünden onun istihsanı kıyasın katı kuralcılığına bir alternatif olarak konumlandığını söylemek mümkündür. Nitekim bu, daha sonra ilk olarak istihsanı terim anlamda tanımlayan Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) istihsan tanımlamasına da uymaktadır. O istihsanı şöyle tanımlıyor: "Fıkî meselede daha güçlü bir sebebi dikkate alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmektir."⁸¹ Buna göre istihsan özelde kıyasın alternatifi olarak tanımlanmakta, genelde ise uygulamada/pratikte istihsanın daha elverişli bir delil veya yöntem olduğu belirtilmektedir. İyâs istihsanla ilgili yukarıdaki sözüyle aynı zamanda insanların ahlâkî hassasiyetlerinin zayıflamasıyla birlikte yargılama esaslarının da buna göre değişmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸² Dolayısıyla İyâs'ın ifadesine göre insanların ahlâkî durumları zayıfladıkça buna yönelik tedbir alınabilir. Bu tedbirlerden biri de istihsandır. Diğer taraftan İyâs bu sözüyle istihsanın pratikte etkisine de dikkat çekmiştir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; İyâs'ın bu sözünden kıyasın pratikte sorunları çözmede yetersiz kaldığını, bunun aşılması için istihsan yönteminin devreye sokulması gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de işin başında bir yargıç olarak yukarıdaki sözüne paralel olarak şöyle diyor: "مَا وَجَدْتُ الْقَضَاءَ إِلَّا مَا يَسْتَحْسِنُ النَّاسُ" /Yargı, insanların istihsan ettikleri şeylerden ibarettir."⁸³ Buna göre istihsan için "daha güçlü bir gerekçe" ifadesi yerine "uygulamaya daha elverişli bir gerekçe" denilmesi daha isabetli gözükmemektedir. Böyle olunca istihsan kıyasın karşısında konumlandırılmamış olur ve istihsan ile kıyasın yerleri daha sabit olur. Çünkü istihsan her zaman "daha güçlü gerekçe"nin alınması değildir. Zira yerine göre istihsan bırakılıp kıyas alınmıştır.⁸⁴ Bu durumda daha güçlü gerekçe bırakılıp daha zayıf gerekçe mi alınmış olmaktadır? Dolayısıyla İyâs'ın sözlerinden anlaşılan kıyasın teorik bir yöntem/delil olduğu, istihsanın ise pratik bir delil/yöntem olduğudur.⁸⁵

⁷⁸ Joseph Schacht, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), 112.

⁷⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Mülâhhasu (telhîşu) ibtâ'î'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2014), 43.

⁸⁰ Cessâs, İyâs'ın "قَيِّسُوا الْقَضَاءَ مَا صَلَحَ النَّاسُ، فَإِذَا فَسَدُوا فَاسْتَحْسِنُوا" sözünü istihsanın sözlük manasını tespit etmek için vermektedir. Yani Cessâs bu sözü bizim yaptığımız gibi istihsanın teknik/terim anlamı için delil getirmemektedir. Ancak onun bu sözü, istihsanın sözlük manası için delil getirmiş olması, İyâs'ın bunu istihsanın teknik/terim manasında kullanmamış olduğunu göstermez. Bunun yanında Cessâs aynı yerde İmam Şâfi'nin "أَسْتَحْسِنُ/güzel buluyorum..." ifadesini de sözlük manasına delil getirmektedir. Bu durumda Şâfi'nin bu ifadesi ile İyâs'ın sözünü aynı anlamda değerlendirmemek gerekir. Zira İyâs, aynı cümlede istihsanı kıyasa alternatif olarak kullanmışken, İmam Şâfi sadece "أَسْتَحْسِنُ" demekle yetinmiştir. Dolayısıyla İyâs da İmam Şâfi gibi "أَسْتَحْسِنُ" demiş olsaydı ve istihsanı kıyasın alternatifi olarak kullanmamış olsaydı bu ifade istihsanın sözlük anlamı için delil alınabilirdi. Diğer taraftan istihsan ile ilgili müstakil çalışma yapmış olan Muharrem Önder de -her ne kadar istihsanı teknik/terim anlamında ilk kullanan kişi olarak İyâs'ı değil de Ebû Hanîfe'yi görmüş olsa da- "bununla beraber Ebû Hanîfe dışında, az da olsa, istihsan terimini kullanan kimselere rastlamaktayız..." diyerek İyâs b. Muaviye'nin istihsanla ilgili söz konusu ifadesine yer vermiştir. (bkz. Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 69-70.)

⁸¹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkîh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/296.

⁸² Bu durum fıkıhta fesâdî'z-zamân (zamanın bozulması) kavramıyla ifade edilmektedir. Tabi bundan kasıt zamanın bozulması değil, süreç içerisinde insanların durumlarının, adet ve geleneklerinin değişmesidir. (Yunus Keleş, "Fesadüz zaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi", *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Mehmet Kubat vd. (Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/695.) Fıkıh eserlerimizde "...fakat zamanımızda şer ehli çoğaldı/أَهْلُ الشَّرِّ كَثُرُوا..." (Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 11/5.) gibi ifadeler kullanılarak ahlâkî hassasiyetin zayıflamasına dikkat çekilmiş ve fetvalar buna göre verilmiştir. Mesela ilk başlarda akrabanın birbirine yönelik şahitliği câiz görülüşken zamanla ahlâkî hassasiyet zayıflayınca fakihler baba-oğul gibi akrabaların birbirlerine şahitliğini câiz görmemeye başlamışlardır. (Serahsî, *el-Mebsût*, 5/34; 10/164.) Yine ilk başlarda şahitlerin tezkiye edilmesine gerek duyulmuşken, ahlâkî hassasiyet zayıflayınca bunların tezkiyesine ihtiyaç duyulmuştur. (Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 7/11.)

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/229. İstihsan için birçok farklı tanım yapılmıştır. Bu tanımların bir kısmı "heva ve heves ürünü" şeklinde istihsanı reddetmeye yönelikken, bir kısmı bu tür eleştirilere de cevap olacak şekilde "daha güçlü bir gerekçe" (Basrî, *el-Mu'temed*, 2/296.) şeklinde ifade edilerek gelen eleştirileri yumuşatma amacı taşımaktadır. Ancak istihsan "heva ve heves ürünü" olmadığı gibi onun "daha güçlü bir gerekçe" şeklinde nitelendirilmesi de sağlıklı görünmemektedir. Nitekim Hanbelî fakih Kelvezânî (ö. 510/1116) de buna karşı çıkmış ve hükümler arasında "daha evla veya daha kuvvetli" şeklinde bir ayırma gidilmeyeceğini, kuvvetliliğin delile göre olacağını söylemiştir. (Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûl'l-fıkîh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe vd. (Cidde: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ'i'l-Turâsi'l-İslâmî, 1985), 4/93.)

⁸⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/481. İstihsan kıyas ilişkisi için bkz. Abdulmuid Aykul, "Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları", *Cumhuriyet İlahiyat dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 173-190.

⁸⁵ Bu duruma birçok örnek verilebilir. Mesela hâkimin hediye almasının câiz olmaması, akrabanın birbirlerine yönelik şahitliklerinin câiz görülmemesi, istisna akdinin câiz görülmesi, kadınlara özel durumlarda (hamile olup olmadığı, hayızlı olup olmadığı, iddetinin bitip bitmediği) kadının şahitliğiyle yetinilmesi gibi. Aslında teoride beklenen/hedeflenen hâkimin hediye alsa bile adaletli davranması, akraba da olsa, aleyhte de olsa adaleti sağlamak adına şahitlik yapması, henüz ortada olmayan bir malın satılmaması, kadınların özel durumlarıyla ilgili de olsa nasın bildirdiği gibi iki erkek veya bir erkekle iki kadının şahitliğine başvurulmasıdır. Ancak bunlar her ne kadar teoride hedeflenmiş veya beklenmişse de pratikte bunların gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunlar gerçekleşmeyecek diye evrensellik iddiası olan İslâm hukukunun bunlara çözüm üretmeyeceği de düşünülemeyeceğine göre bunlar istihsanen (pratikte) câiz

1.2.1.2. Âhâd Haberle Âyeti Tahsis Etmemesi

İyâs'ın usul anlayışını yansıtmaya açısından ulaşabildiğimiz bir husus da onun âhâd haberle âyeti tahsis etmediğine dairdir. Nitekim adamın biri Hasan-ı Basrî'ye giderek İyâs'ın kendisini şahit olarak kabul etmediğini söylemiştir. Hasan adamı da yanına alarak İyâs'a gelir ve "Resûlullah 'kim kiblemize yönelir ve kestiğimizden yerse müslümandır. Allah ve Resûlü'nün koruması altındadır.'⁸⁶ dediği halde neden bu adamın şahadetini reddediyorsun?" diye sorar. İyâs da kendisine Bakara sûresinin 282. âyetinin "...مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ..." "...rıza göstereceğiniz şahitlerden..." kısmını okur ve "arkadaşın razı olunan şahitlerden değildir." der.⁸⁷ Bu örnekten hareketle İyâs'ın söz konusu hadisle umum ifade eden âyeti tahsis etmediği anlaşılmaktadır.

1.2.2. Bazı Fıkî Görüşleri

İyâs'ın kaynaklarda dağınık vaziyette pek çok fıkî görüşü bulunmaktadır. Bunların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığından bir kısmını fakihliğini yansıtacak şekilde vermemiz uygun olur. Bunu yaparken İyâs'ın fıkî görüşünün daha net görülebilmesi ve farklı yönünü dikkate sunması için başta muasırları olmak üzere başka âlimlerin de aynı konu ile ilgili görüşünün ne olduğunu kısaca verdik. Onun bazı görüşleri şöyledir:

1- İyâs kâdı iken, kocası kayıp bir kadın, kocasına ait evi satmış, daha sonra kocası çıkıp gelmiş ve evi satmadığını, hibe etmediğini ve (satış veya hibeye) izin de vermediğini söylemiştir. Bunun üzerine İyâs evin adama iadesine hükmetmiş ve kadına da hapis cezası vermiştir.⁸⁸ Hz. Ali'nin de böyle bir uygulaması olmuştur. Kocasına ait bir cariyeyi, kocası yanında yokken kadın ve oğlu satmışlardır. Koca geldiğinde durumu Hz. Ali'ye iletmış ve cariyeyi ne sattığını ne de hibe ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali cariyenin iade edilmesine, kadının ve oğlunun da hapsedilmesine hükmetmiştir.⁸⁹ İyâs'ın karşılaşmış olduğu mesele ve bu mesele için getirmiş olduğu çözüm İslâm hukukunda, "halâs" ve/veya "derk/derek" kavramları ile ifade edilir ki bu da bir malın satımı sonrasında başkasının satımdan önce var olan bir sebebe dayanarak o malda hak talep edebileceğine (istihkak) karşı müşterinin satıcıdan rehin gibi bir teminat istemesi demektir.⁹⁰

2- İyâs'a göre cuma günü gusûl abdesti cuma namazı kılacak kimseye gereklidir.⁹¹ Hz. Peygamber'in, "cuma günü gusûl bulûğa ermiş herkese vâciptir."⁹² ve "her müslüman üzerinde üç hak vardır; cuma günü gusûl almak, dişleri temizlemek ve güzel koku sürmek."⁹³ dediği nakledilmiştir. Bu rivayetlere göre cuma günü cünüp olsun, olmasın, cuma namazı kılacak olsun, olmasın bulûğa ermiş olanlara gusûl abdesti almak gereklidir. Fakat belli ki İyâs bu rivayetleri değil Hz. Peygamber'in, "sizden biriniz cumaya gitmek istediğinde gusûl alsın."⁹⁴ anlamındaki sözünü tercih etmiştir. Yahyâ b. Meysere Kûfe hadisçilerinden Amr b. Mürre'ye (ö. 116/734) cuma günü gusûlün sünnet olup olmadığını sormuş o da Müslümanların gusûl aldığını söylemiş ancak sünnet olup olmadığını belirtmemiştir. Ancak Amr b. Mürre bu sözden onun cuma günü gusûl sünnet değil müstehap gördüğünü anladığını ifade etmiştir.⁹⁵ Buna göre İyâs b. Muâviye'nin de cuma günü gusûl abdesti almayı sünnet olarak görmediğini söylemek mümkündür.

3- İyâs'a göre malın ne olduğunun bilinmesi halinde Yahudi veya Hristiyan'la ortaklık yapmak câizdir.⁹⁶ Halbuki İbn Abbâs, Atâ

görülmüştür. Dolayısıyla İyâs'ın dediği gibi istihsan hükmün pratikteki elverişliliğidir. Aksi durumda yargıda ve insanların hukuki işlemlerinde tıkanmalar olacaktır. Bu da İslâm hukukunun evrensel ve elastik yapısına zarar verecektir. Nitekim Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1172) de İyâs'ın yukarıdaki sözü için: "Bu söz kıyasa göre oluşturulan kanunların olumsuzlukları önlemede yetersiz kalması durumunda bir çıkar yol olarak istihsanı önermektedir." (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut, 1981), 1/84; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Akileşme Süreci* (İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1995), 279.) diyerek kıyasın teorik özelliğine karşılık istihsanın pratikteki işlevine dikkat çekmiştir.

⁸⁶ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Salât", 28.

⁸⁷ Vekî, *Aḥbâr*, 1/337.

⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/192; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4/292.

⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/192.

⁹⁰ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 103; Muhammed Amîm el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 88; Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 99, 174.

⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/437.

⁹² Buhârî, *el-Câmi'*, "Salât", 77 (No. 820); Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "Cum'a", 1 (No. 5).

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/70; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 26/322.

⁹⁴ Buhârî, *el-Câmi'*, "Cum'a", 2 (No. 837); Müslim, *el-Câmi'*, "Cum'a", 7 (No. 1).

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/73.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/269.

(ö. 126/744), Tâvûs (ö. 106/725) ve Mücâhid (ö. 103/721) gibi âlimler Yahudi ve Hristiyanlarla ortaklığı câiz görmemişlerdir.⁹⁷ Bu dine mensup kimselerle ortaklığı veya alışverişi câiz görmeyenler bunun sebebini bunların ribâ ve domuzu alışverişe konu etmelerine dayandırmaktadırlar.⁹⁸ İyâs'ın "malın ne olduğunun bilinmesi" kaydını getirmiş olmasının sebebini de bu olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla İyâs'a göre ribâ ve domuz gibi haramlar üzerine olmaması kaydıyla Yahudi ve Hristiyanlarla ortaklık yapmada bir sakınca yoktur.

4- İyâs, babanın oğluna yönelik şahadetini câiz görmüştür.⁹⁹ Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Ömer b. Abdülazîz gibi âlimlerin de babanın oğluna ve oğlun babaya şahadetini câiz gördükleri¹⁰⁰ ve bunların "...مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ..." "...rıza göstereceğiniz şahitlerden..."¹⁰¹ âyetinin umumuna göre hareket ettikleri ifade edilmiştir.¹⁰² Belli ki İyâs da ilgili âyetin bu kısmına dayanarak babanın oğluna yönelik şahitliğini câiz görmüştür. Halbuki bir rivayete göre Kâdî Şüreyh ve Nehaî¹⁰³ ile Hanefiler kıyasa muhalif davranarak babanın evladına, evladın babasına yönelik şahitliğini kabul etmemişlerdir.¹⁰⁴

5- İyâs, çocukların şahitliğini kabul etmemiştir.¹⁰⁵ Halbuki Kâdî Şüreyh'in çocukların şahadetini "çocukların çocuklara karşı" veya "tereddüd olmaması halinde" gibi bazı kayıtlarla kabul ettiği rivayet edilmiştir.¹⁰⁶

6- İyâs'a göre bir kimse evini belli bir müddet kiraya verdikten sonra vefat ederse kira sözleşmesi belirtilen müddete kadar devam eder.¹⁰⁷ Ancak Sevrî (ö. 161/778), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi kimselere göre kişinin ölümüyle kira sözleşmesi de sona erer.¹⁰⁸ Kira sözleşmesinin belirtilen müddete kadar devam etmesinin kiracının menfaatinin korunması açısından önemli olduğu ortadadır. Belli ki İyâs bu görüşüyle kiracının haklarının zayi olmasının önüne geçmek istemiştir.

7- Kadın boşandıktan sonra, boşanmış olduğu kocasının evinde kocasının mı yoksa kendisinin mi olduğu belli olmayan eşya bulunması halinde bu eşyanın kime ait olabileceği hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda İyâs şöyle diyor: "Ortaya çıkan eşya kadınların kullanımına özel eşya ise kadına verilir. Aksi durumda erkeğin delil getirmesi halinde erkeğin malı sayılır."¹⁰⁹ Ebû Kılâbe'ye (ö. 104/722) göre bu eşya kadının kullanımına özel olsa bile erkeğin sayılır.¹¹⁰ Hasan-ı Basrî'nin görüşü ise şöyledir: Kadınların kullanımına özel eşya kadının sayılır, erkeklerin kullanımına özel eşya erkeğin sayılır. Ortak kullanıma uygun eşyalar ise (kendisine ait olduğuna dair) kim delil getirirse onundur.¹¹¹ Nehaî'nin görüşü Hasan'ın görüşüyle aynıdır, bir farkla ki o, delil getirme yerine, geriye kalan eşyanın her ikisinin ortak malı olduğu görüşündedir.¹¹² İyâs'ın eşyanın kime ait olduğuna dair kadın ve erkeğin kullanımına özel eşya ayırımı yapmış olması isabetli olsa da sadece erkekten delil istemiş olması bir eksiklik olarak görülebilir. Bu açıdan Hasan-ı Basrî'nin görüşü daha isabetli kabul edilebilir. Ancak ömür boyu evli kalma düşüncesiyle erkeğin kadına has eşya olmakla birlikte kadına almış olduğu ile erkeklere has olmakla birlikte kadının erkeğe almış olduğu eşyanın nikah sözleşmesinin sona ermesiyle birlikte bu maddi veya manevi değeri olan eşyanın akıbeti ayrı bir tartışma konusu olarak değerlendirilebilir.

8- İyâs, zimmînin Müslüman üzerinde şuf'a hakkı olduğuna hükmetmiştir.¹¹³ Kâdî Şüreyh'in de böyle hükmettiği ve bunu Hz. Ömer'e bildirdiği, Hz. Ömer'in de buna onay verdiği nakledilmiştir.¹¹⁴ Nehaî ve Sevrî de bu görüştedir.¹¹⁵ Ancak Hasan-ı Basrî ve

⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/269.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/269.

⁹⁹ Ebû'l-Hasen Sadrüddîn İbn Ebû'l-İz, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdulhekîm b. Muhammed Şâkir, Enver Salih Ebû Zeyd (Suudi Arabistan: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 4/510.

¹⁰⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/343; İbn Ebû'l-İz, *Kitâbü't-Tenbîh*, 4/510.

¹⁰¹ el-Bakara 2/282.

¹⁰² İbn Ebû'l-İz, *Kitâbü't-Tenbîh*, 4/510.

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/531.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16-121.

¹⁰⁵ Vekî, *Ahîbâr*, 1/330.

¹⁰⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/350.

¹⁰⁷ Vekî, *Ahîbâr*, 1/330.

¹⁰⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/191; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/13.

¹⁰⁹ Vekî, *Ahîbâr*, 1/336.

¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/181.

¹¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/181.

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/181.

¹¹³ Vekî, *Ahîbâr*, 1/336.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/93.

¹¹⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 8/84; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/519.

Şa'bî'ye göre zimmînin müslüman üzerinde şuf'a hakkı yoktur.¹¹⁶ Öyle anlaşıyor ki İyâs şuf'adârlığı dinî aidiyete öncelmiştir.

9- Katâde şöyle diyor: “İyâs talâkta iki kadın ile bir erkeğin şahitliğini câiz gördü. Bunu Hasan’a (el-Basrî) sordum o, talâkta kadının şahitliğini câiz görmedi.”¹¹⁷ Basra valisi Adî b. Ertât bu iki görüşü Ömer b. Abdülazîz’e yazmış, o da Hasan’ın görüşünün daha isabetli olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ İyâs’ın talâktaki şahitlikle ilgili görüşü bu olmakla birlikte yukarıda aktardığımız ve Vali Adî b. Ertât’la aralarının açılmasına sebep olan boşama olayında onun bir kadının şahitliğini yeterli gördüğü ifade edilmişti. Talâk ile ilgili bir âyette şöyle denilmektedir: “Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin...”¹¹⁹ Birinci rivayeti dikkate aldığımızda İyâs’ın buradaki iki şahit ifadesini borç ile ilgili âyette yer alan “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.”¹²⁰ İfadesine hamlederek iki erkek bulunmadığı için iki kadınla bir erkeğin şahitliğini câiz gördüğü söylenebilir. İkinci görüşüne gelince onun burada aşağıda da görüleceği üzere yine bu âyetin “...مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...” “...rıza göstereceğiniz şahitlerden...” kısmını dikkate almış olabileceğini düşünüyoruz. Zira o bu âyete dayanarak kiminin şahitliğini kabul etmemiştir.¹²¹

10- İyâs’a göre hisse/pay Arap kelimasında altıda bire tekabül eder.¹²² Mesela bir kimse malından bir hisse vasiyet etmişse bu hisse malın altıda biridir. İyâs’ın bu sözü fakihler tarafından delil olarak alınmıştır. Mesela Ebû Hanîfe, başka delilin¹²³ yanında, İyâs’ın sözüyle de ihticâda bulunarak, bir kimsenin evinden bir hisse vasiyet etmesi halinde bunun evin altıda biri olacağını söylemiştir.¹²⁴

Sonuç

İyâs b. Muâviye ile alakalı yaptığımız bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçları şöyle aktarabiliriz: İyâs’ın içerisinde bulunduğu toplumda birçok fikhî görüş beyan etmiş olması ve fikhî kabiliyete sahip olmayı gerektiren kadılık vazifesi yapmış olması onun tefsir ve hadis gibi ilimlerle değil fikhî ilmiyle ön plana çıktığını, onun istihsanı kullanması ve âhâd haberle âyeti tahsis etmemesi de onun re’y ekolüne daha yakın durduğunu söylememize imkân vermektedir.

Diğer taraftan İyâs’ın zamanındaki imkanlar ve şartlar çerçevesinde ferâset ve zekâsıyla adaletli bir şekilde ve süratle davaları çözüme kavuşturduğu görülmüştür. Bu da bir davanın çözüme kavuşturulması için zekânın ve ferâsetin önemli ve etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu davaları çözüme kavuşturabilmek için ilmî veya fikhî yetkinliğe sahip olmanın tek başına yeterli olmadığını, aynı zamanda iyi bir zekâ ve ferâsete sahip olmak gerektiğini de göstermektedir. Dolayısıyla bir yargıcın mahareti sadece kanunları bilmesiyle veya hukuka hakimiyetiyle ölçülmemelidir. Aynı zamanda ferâset ve zekâsı da önemlidir. Görüldüğü gibi İyâs birçok davayı kanun bilgisiyyle değil ferâsetiyle çözmüştür. Ayrıca delil her zaman olmayabilir veya olsa bile davayı sonuçlandırabilmek için yeterli olmayabilir. Bu durumda zekâ ve ferâset devreye girmelidir. Bunun yanında İyâs kendi döneminde davaları çözüme kavuşturmak için insanların psikolojik durumları ile bedenleri üzerinde yer alan işaret ve emarelerden olabildiğince yararlanmış ki bu tür örnekler onun kendi dönemindeki imkân ve şartlar çerçevesinde günümüzdeki kriminal inceleme ve adli tıp çalışmaları kapsamında değerlendirilebilecek bazı uygulamalarda bulunduğu söylenebilir.

Ahlâkın zayıfladığı zamanlarda İyâs istihsanla hüküm vermeyi tavsiye etmiştir. Günümüzde insanların ahlâkî hassasiyetlerinin zayıfladığı bir gerçektir. Dolayısıyla günümüzdeki birçok soru ve sorunu çözüme kavuşturmak adına İyâs’ın bu tavsiyesine uymanın önem arz ettiği görülmektedir.

İyâs ile ilgili yaptığımız bu çalışmanın yanında daha kapsamlı çalışmalar yapılabilir. Böylece hem burada yer veremediğimiz hayatı ve fikhî görüşleri hem de ferâsetini yansıtan birçok söz ve hayatından kesitlere şahit olma imkânı elde etmiş oluruz.

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/519.

¹¹⁷ Vekî, *Aḥbâr*, 1/330.

¹¹⁸ Vekî, *Aḥbâr*, 1/330.

¹¹⁹ et-Talâk 65/2.

¹²⁰ el-Bakara 2/282.

¹²¹ Vekî, *Aḥbâr*, 1/337.

¹²² Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Kitâbü'l-cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/162.

¹²³ Abdullah b. Mes'ûd da bir kimsenin malından bir hisse vasiyet etmesi halinde bunun ne kadar olacağı ile ilgili soruya “altıda bir olacağı” şeklinde cevap vermiştir. (Serahsî, *el-Mebsût*, 27/145.)

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/68.

Kaynakça | References

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşanneffî'l-ḥadîş*. thk. Habiburrahman el-E'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ağırakça, Ahmet. "İyâs b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/498. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Alemü'l-Kütüb, 1997.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Cemheretü'l-emşâl*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, ts.
- Aykul, Abdulmuid. "Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları". *Cumhuriyet İlahiyat dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 173-190.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Kitâbü'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-. *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Usûlu'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âşâr*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Feyyâz, Zeyd b. Abdulazîz el-. *el-Kâdî İyâs b. Muâviye*. Riyad: Dâru'l-Alûka, 1437.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 3. Basım, 1985.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Ṭabaḳât*. thk. Süheyl Zekâr. Dâru'l-Fiker, 1993.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târihu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşanneffî'l-eḥadîş ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn. *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdulhekim b. Muhammed Şâkir, Enver Salih Ebû Zeyd. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Mûlaḥḥaşu (telḥîşu) ibṭâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Daru'l-Muktebes, 1. Basım, 2014.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *et-Turuḳu'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Nayif b. Ahmed. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2019.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1. Basım, 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntaẓam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed, Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1404.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Joseph Schacht. *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- Keleş, Yunus. "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi". *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Mehmet Kubat vd. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 1. Basım, 2017.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *et-Temhîd fi uşûli'l-fıkh*. thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe vd. Cidde: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1985.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru'l-Âlem, 2003.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed el-. *Menâkıbü Ebî Ḥanîfe*. Beyrut, 1981.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Önder, Muharrem. *Hanefi Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1995.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Umer el-Bârûdî. Beyrut: Daru'l-Cenân, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *Fethu'l-kadîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Turan, M. Fatih. "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010).
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Aḥbârü'l-kuḍât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâgî. Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1. Basım, 1947.
- Yener, Adem. "Arap Mesellerinde Sıra Dışı Erkek Karakterleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/19 (2018), 118-131.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Hadisler Hakkında Kullanılan 'Sâbit Değildir' İfadesinin İstilahî Durumu

Veli TATAR |  <https://orcid.org/0000-0003-3692-8786>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | velitatar13@gmail.com

Şırnak Üniversitesi |  <https://ror.org/01fcvk23>

Hadis | Şırnak, Türkiye

Öz

İslam dünyasında ortaya çıkan gelişme ve ihtiyaç üzerine hadis rivayeti artmış, buna bağlı olarak hadis ilmi ilerlemiş, hadis usulü de ıstılahlarını oluşturmuştur. İslam'ın ikinci önemli kaynağı olan hadis ilminin en önemli temel konusu ve amaçlarından biri de sahih olanı zayıfından ayırmaktır. Tarihîsel süreçte hadis ile ilgilenen alimler, bunun için önemli kriterler ortaya koymuşlardır. Keza hadisleri büyük bir tenkide tabi tutmuş, böylece sıhhat açısından hadisler sahih, hasen ve zayıf hadis şeklinde kategorize edilmiştir. Hadis alimleri rivayet dönemlerinde, hadislerin sağlam bir şekilde sonraki nesillere ulaşması için sahih olanı zayıf olandan ayırmışlardır. Böylece cerh ve ta'dil ilmi ortaya çıkmış, üçüncü asrın başlarında ise sistematik hale gelebilmiştir. Hadis âlimleri de sahih hadislerin zayıf hadislerden farkını belirtmek için bir takım ıstılahlar oluşturmuşlardır. Başta sadece sahih ve sahih değil lafızları kullanılırken zamanla hadisin sahih olmadığına işaret eden birçok lafız kullanılmaya başlanmıştır. Başlarda ravinin adalet ve zabtını zedeleyen kusurlar, zayıf hadis için bir kriter olarak görülmüş zamanla zayıf hadise işaret eden yeni ifadeler ortaya çıkarılmıştır. Bu lafızlardan bazıları sâbit değildir manasına gelen 'Lâ Yesbut' ve 'Lem Yesbut' terkibleridir. Bu alanda "sâbit değildir" ıstılahının delalet ettiği sıhhat durumunun hasen, zayıf ya da mevzû hadis mi olduğu hususu tartışmalara yol açmıştır. Zira "sâbit değil" ifadesinin kullanım alanları, yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerin hepsini kapsamaktadır. "Sâbit değildir" lafzının sadece zayıf hadislerle delalet ettiğini söyleyenler olsa da bu ifadenin sadece mevzû hadisler için kullanıldığını iddia edenler de olmuştur. Hatta azınlıkta da olsa bu tabirin hasen hadise delalet ettiğini söyleyenler de olmuştur. Sahih hadisi zayıf olandan ayırt etmeye çalışan hadisçilerin "sâbit değildir" ifadesinin delalet ettiği sıhhat hükmünü hadis örnekleri üzerinden tespit etmek, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. "Sâbit değildir" lafzı açıklanırken genel itibarıyla bir rivayetin Hz. Peygamber'e dayandığının sâbit olmaması, hakkında kullanıldığı rivayetin mevzû olduğunu ifade eden bir siğa olması, hadisin hasen olması ve sahih olmaması şeklinde ifade edilmiştir. "Sâbit değildir" anlamında kullanılan "Lâ Yesbut" ifadesi, hem mevzû hem de zayıf hadislerle işaret etse de çoğunlukla zayıf hadise delalet ettiği görülmektedir. Zayıf hadis türlerinin fazla olması da bu durumu gerektirmektedir. Ayrıca "sâbit değildir" lafzı, hadis ilminde bazen genel bir duruma, bazen de metnin muhtevasına işaret ettiği gibi bazı durumlarda da senede mahsus bir lafız olmuştur. Mezkûr ifade, önceki veya sonraki terimlerle anlam değişikliğine uğrayabilmiştir. Mesela "Lâ yesbut fihi şey" ifadesi, 'konuya dair hiçbir şey sâbit olmamıştır' anlamında kullanılmıştır. Mevzû rivayetler veya zayıf ravilerle ilgili temel kaynaklarda bir rivayetin hükmünü bildirdikten sonra rivayetin ait olduğu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir hadisin sâbit olmadığını belirtmek üzere kullanılır. Bu bağlamda konu ile ilgili doküman inceleme ve literatür taraması yoluyla gerçekleştirilen bu çalışmada sâbit kavramı üzerinden geliştirilen yöntemler ile "sâbit değildir" lafzı üzerine kullanılan yöntem ve kapsamın tespitiyle, "sâbit değildir" ifadesinden kastın ne olduğu anlaşılabilecektir. "Sâbit değildir" lafzının sadece zayıf veya mevzû hadisler için değil her ikisi için de kullanıldığı somut delillerle tespit edilmeye çalışılacaktır. Araştırmanın kapsamı sadece "sâbit değildir" lafzı ile sınırlı kalacak, söz konusu ifadenin anlam alanı incelenecektir. Araştırma yapılırken özellikle hadis terimleri ile ilgili sözlükler, ravileri inceleyen rical eserleri ve hadis metinleri eserleri taranmış ve mezkûr lafzın yer aldığı hadis veya isnadda zayıf hadisin mi mevzû rivayetin mi kastedildiği tespit edilmiş olunacaktır. Zira doğrulanabilirliği açısından zayıf ve mevzû rivayetlerin kapsamı birbirinden farklı olduğu için mezkûr kavramın hangi durumlarda zayıf hangi durumlarda mevzû için kullanıldığının tespiti önem arz etmektedir. Böylece "Sâbit değildir" ifadesinin kullanım alanları incelenirken söz konusu kavramın anlamı ve delalet ettiği ıstilahî durum hem erken dönem hem de günümüzde hazırlanmış olan çalışmalar taranarak mukayese yoluyla verilmeye çalışılacaktır. Bilhassa rivayetlerin sübutuna dair sâbit kelimesi için geliştirilen şart ve yöntemler gibi sâbit olmadığına yönelik kullanılan metot ve kapsamın tespitiyle "sâbit değil" ifadelerinden ne kastedildiği anlaşılabilecektir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İsnad, Zayıf, Lâ Yesbut, Lem Yesbut.

Atıf Bilgisi

Tatar, Veli. "Hadisler Hakkında Kullanılan 'Sâbit Değildir' İfadesinin İstilahî Durumu". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 185-199.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601209>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 13.12.2024

Kabul Tarihi: 24.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

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 çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



The Status of Authenticity Implied by the Expression “Not Fixed” Used About Ḥadīths

Veli TATAR |  <https://orcid.org/0000-0003-3692-8786>

Asst. Prof. | Author | velitatar13@gmail.com

Sirnak University |  <https://ror.org/01fcvk23>

Hadith | Şırnak, Türkiye

Abstract

With the developments and needs that emerged in the Islamic world, the transmission of hadiths increased, leading to the advancement of hadith studies and the formation of terminologies in hadith methodology. One of the fundamental topics and objectives of hadith science, the second most important source of Islam, is to distinguish authentic hadiths from weak ones. Throughout history, scholars engaged in hadith studies have established significant criteria for this purpose. They subjected hadiths to rigorous criticism, categorizing them in terms of authenticity as *ṣaḥīḥ* authentic, *ḥaṣ*, and weak. During the period of hadith transmission, scholars made efforts to differentiate between authentic and weak hadiths to ensure the reliable preservation of hadiths for future generations. This led to the emergence of *cerh* and *ta'dil* science, which became systematically structured by the early third century. Hadith scholars developed various terminologies to differentiate authentic hadiths from weak ones. Initially, expressions such as *ṣaḥīḥ* and not *ṣaḥīḥ* were used, but over time, numerous terms indicating the lack of authenticity of hadiths were introduced. In the early stages, defects affecting the reliability and precision of narrators were considered criteria for weak hadiths. However, over time, new expressions emerged to indicate weak hadiths. Among these expressions are the phrases ‘Not Fixed’ and ‘Lam Yathbut’, which mean “not established” or “not proven.” In this field, the issue of whether the term “not *sābit* indicates the authenticity status of a hadith as *ḥaṣ*, weak, or fitting has led to debates. This is because the usage of the phrase “not *sābit*” encompasses all the aforementioned narrations. While some scholars assert that the phrase “not *sābit*” exclusively refers to weak hadiths, others claim that it is used solely for fabricated hadiths. Additionally, although in the minority, some have argued that this term may also indicate a *ḥaṣ*en hadith. Identifying the authenticity ruling implied by the phrase “Not Fixed” through examples of hadiths examined by scholars seeking to distinguish authentic hadiths from weak ones will contribute to a better understanding of the issue. The phrase “not *sābit* is generally explained as indicating that a narration is not confirmed to be attributed to the Prophet, that it is a formula expressing that the narration in question is fabricated that the hadith is *ḥaṣ*en, or that it is not *ṣaḥīḥ*. The expression “Lam Yathbut,” which conveys the meaning of “Not Fixed,” refers to both fabricated and weak hadiths, although it is observed to predominantly indicate weak hadiths. The abundance of weak hadith classifications also necessitates this situation. Additionally, the phrase “not *sābit*” in the field of hadith studies sometimes refers to a general situation, sometimes to the content of the text, and in certain cases, it is specifically related to the chain of transmission. This expression may undergo a change in meaning depending on the preceding or following terms. For example, the phrase “Lā Yathbut fihī şey” is used to mean “nothing is *sābit* regarding this subject.” In fundamental sources that discuss fabricated narrations or weak transmitters, after stating the ruling on a particular narration, this phrase is used to indicate that there is no *sābit* hadith from the Prophet concerning the relevant topic. In this context, through document analysis and literature review, this study aims to determine the methods developed based on the concept of *sābit* and the methodology and scope of the phrase “Not Fixed” to clarify its intended meaning. Concrete evidence will be sought to establish that the phrase “Not Fixed” is used not only for weak or fabricated hadiths but for both categories. The scope of the research will be limited solely to the phrase “not fixed, and the semantic domain of this expression will be examined. In conducting the research, dictionaries of hadith terminology, biographical works analyzing narrators, and collections of hadith texts will be reviewed to determine whether the phrase refers to a weak hadith or a fabricated narration in the relevant hadith or its chain of transmission. Since the scope of weak and fabricated narrations differs in terms of verifiability, it is crucial to determine in which cases the term in question is used for weak hadiths and in which cases it applies to fabricated ones. Thus, while examining the usage areas of the phrase “Not Fixed, its meaning and the terminological status it indicates will be presented through a comparative analysis of both early and contemporary studies. In particular, by determining the methods and scope used to indicate that a narration is not *sābit*, similar to the conditions and methods developed for establishing the authenticity of narrations, the intended meaning of expressions such as “Not Fixed” will be clarified.

Keywords

Hadith, Imputation, Weak, Not Fixed, Lam Yathbut.

Citation

Tatar, Veli. “The Status of Authenticity Implied by the Expression “Not Fixed” Used About Ḥadīths”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 185-199.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601209>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 13.12.2024	Date of Acceptance: 24.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Hadis usulünün temel amaçlarından biri sahih hadisleri sahih olmayanlardan ayırmak olmuştur. Hz. Peygamber döneminden günümüze değin hadislerin sıhhatinin tespiti için hassasiyetle davranılmıştır. Hz. Peygamber döneminde sözlerinin sıhhati için bizzat kendisine danışma, ilk iki halife döneminde şahit isteme gibi uygulamalar, henüz erken dönemde hadislere hassasiyetle yaklaşıldığını göstermektedir.¹ Daha sonraki dönemlerde bilhassa fitne olaylarının artması hadis uydurmaları artmış, isnad sistemi ortaya çıkmış, sahih hadisleri sahih olmayanlardan ayıklama uygulamaları sistematik bir hale gelmiş, böylece kabul ve reddedilen hadisler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde hadislere karşı somut tedbirler alınmaya başlanmış, rivayetlerin söyleyenine aidiyetinin sıhhati hakkındaki hassasiyet zaman geçtikçe artmıştır.

Hz. Peygamber’i daima model almaya çalışan sahâbe, onun vefatından sonra İslam dininin ikinci kaynağı olan hadislere büyük önem vermiş ve söz, fiil ve takrirlerinin sonraki nesillere ulaşması için çaba sarf etmişlerdir. Siyasi ve fikri hareketlere bağlı ortaya çıkan hadis uydurmaları, rivayetlerin sağlam bir şekilde nakledilmesi için bazı tedbirler alınmasını gerektirmiştir. Bu tedbirlere bağlı olarak hadis ilmi gibi bir disiplin ortaya çıkmış, hadisler sened ve metin yönünden incelenmeye başlanmıştır. Rivayet, ravi ve mervi gibi hadis ilmini ilgilendiren hususları kapsayan istihlaları konu edinen hadis ilmi bünyesinde hadis istihlaları ilmi, yani hadis usulu teşekkül etmiştir.

Hadislerin sahih olanını sahih olmayandan ayırmak için hadis âlimleri rivayetleri hassas bir şekilde tenkide tabi tutmuş, cerh ve ta’dil kriterleri ile zayıf ve sahih olan hadislere işaret etmek üzere bazı terimler belirlemişlerdir. Hadis istihlalarını oluşturan bu terimleri sistematik bir yöntemle ele alan hadis usulü ilmi ortaya çıkmıştır. Hadis usulünün temel hedefi ise hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmektir. Böylece hadislerin sıhhat derecesini gösteren kavramlar istihlalaştırılarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu terimlerden birisi de sâbit değildir manasında kullanılan “Lâ yesbutu”, “Lem yesbut”ve “Leyse bi sâbit” lafızlarıdır. “Sâbit değildir” lafzı genel olarak bir rivayetin mevzû hadis olduğunu belirtmek için söylenmişse de² bu tabirin sadece uydurma hadisler için kullanılmadığı tahmin edilmektedir. Bunun tespiti için de mezkûr lafızlar hakkında daha önce yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanmadığından söz konusu terimlerin delâlet ettiği sıhhat ölçüleri bu çalışmada tahlil edilecektir.

Hadis usulünde sahih teriminde olduğu gibi belli şartları taşıyan hadisler için sâbit kelimesi kullanıldığı gibi taşımayanlar için de sâbit değildir lafzı kullanılmıştır. Her bir muhaddisin “sâbit değildir” ifadesine yönelik açıklamalarına yer vermek makalenin sınırlarını aşacağından çalışmada lafzın işaret ettiği hadis usulü konuları başlıklar halinde verilerek bu ifadenin kullanıldığı istihlali hüküm araştırılacaktır. Bilhassa zayıf hadis çeşitlerinden hangileri için kullanıldığı ve hangi durumlarda mevzu hadisi kapsadığı üzerinde durulacak, örnek hadislerle somut hale getirilecektir. Klasik hadis metinleri, şerhleri ve hadis usulü eserlerinde “sâbit değildir” lafzı ele alınıp, bununla ilgili konular geniş bir şekilde irdelenecektir. Çalışmada terminolojik izahlardan sonra “sâbit değildir” ibaresinin hangi tür zayıf hadisler için kullanıldığı da somut verilerle ele alınacaktır.

Ardından mevzûât türü eserlerde yer alan söz konusu lafzın, mevzû hadislerle ilişkisine ve kullanım amaçlarına değinilecek, böylece “sâbit değildir” lafzının zayıf ve mevzu hadisleri hangi yönden kapsadığı tespit edilmiş olunacaktır. Müttekaddimun ve müteahhirun dönemlerinde telif edilen hadis usulü eserlerinde sabit ve sabit değildir kavramları kısmen ele alınmıştır. Konu hakkında hem erken dönemde hem de günümüzde herhangi bir çalışmaya rastlanmamakla beraber klasik dönemde telif edilen Ulûm’l-Hadîs eserleriyle beraber Subhî es-Sâlih’in *Hadis İlimleri ve İstihlaları*, Ahmet Yücel’in, *Hadîs İstihlaların Doğuşu ve Gelişimi*, Abdullah Aydın’ının *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Mücteba Uğur’un *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* eserlerindeki “sâbit” ve “sâbit değildir” terimleri incelenmiştir. Keza Azimâbâdî’nin (1857-1911) zayıf hadislerle ilgili sorulara vermiş olduğu cevaplar neticesinde telif ettiği risalede, “sâbit değildir” terkibi ile “sahîh değildir” lafzı arasındaki ilişkiye dair sorular ilk soruya vermiş olduğu cevap mevcuttur. Ardından ‘sahîh değildir’ lafzı ile ilgili Selahattin Aydemir tarafından hazırlanan “Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı” başlıklı makalesi konuya benzer bir çalışmadır. Hadis istihlaları arasında “sâbit değildir” lafzı çok kullanıldığı halde hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olması ve mezkûr terimin kullanıldığı hadislerle zayıf ve mevzû olarak farklı hükümler verilmesi, alana dair bu müşkilliği asgariye indirmek üzere bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Ayrıca muhtelif eserlerde “sâbit değildir” lafzının sadece zayıf veya sadece mevzû hadisler için kullanıldığı iddiaları³ neticesinde mezkûr ifadeyi araştırma ve bu iddiaların doğruluk payını ortaya çıkarma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Böylece sâbit değildir lafzının

¹ İlgili konuya ilişkin aktarılan hadis rivayetleri için bk Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. M. Nâsiruddin Elbânî (Riyâd: Mektebetu’l-Maârif, 1998), “Ferâiz”, 5; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen* (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, ts.), “Ferâiz”, 10.

² Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 161.

³ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdu’l-hasene fî beyâni kesîrin mine’l-ehâdîs’l-müştehire ‘ale’l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-Arabî, 1985), 1/655.

kullanıldığı hadisin tam olarak hangi kategoride ele alınması gerektiği hususu üzerinde durulacak, bu konuda alana katkı sağlamaya çalışılacaktır.

1. Sâbit Terimi

Tarihsel süreçte rivayet edilen hadislerin sahihini zayıf olanından ayırabilmek için yoğun çaba sarf edilmiştir. Bir hadisin sahih olduğunu göstermek için sâbit kelimesi de kullanılmıştır. Öte taraftan sâbit lafzının her durumda sahih kelimesi ile aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı hususu da farklılık arz etmiştir. Sözlükte “güvenilir ve sağlam olmak” anlamına gelen ve sebt kökünden türeyen sâbit lafzı, genellikle “sahih veya hasen olduğu kanıtlanmış olan hadis” şeklinde kullanılmaktadır. Sebt şeklinde kullanıldığında ise “adalet ve zabt vasıflarını haiz, güvenilir râvi” manasında yorumlanmıştır.⁴ Bazı görüşlere göre sahih karşılığında kullanılan bir lafızdır. Hz. Peygamber’in hadisi olarak sâbit rivayetler manasına gelir. Dolayısıyla sıhhat vasfı taşıyan hadislerin hepsine şâmilidir.⁵

Sâbit lafzı dışında bazı değerlendirmelerde الثبوت (subût) ifadesi de kullanılmaktadır. Subût lafzı için de hadisin nisbet edildiği kişiye ait oluşunun kesin, kesine yakın veya ihtimal dahilinde yani sahih veya hasen olması şeklinde değerlendirilmiştir. Bununla da daha çok hadisin sahih olması kastedilmiştir.⁶

Muhammed b. Sîrîn’in (öl. 110/729) sika bir râvi konumunda olan Eyyûb es-Sahtiyânî’yi (öl. 131/749) sebt lafzıyla değerlendirmesi,⁷ Katâde b. Diâme (öl. 117/735) ile İbn Şihâb ez-Zührî’nin (öl. 124/742) sebt terimini ta’dîl lafzı olarak değerlendirmeleri⁸, lafız 2. asrın başlarından itibaren râvinin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaygın olarak râvilerin sika olduğunu gösteren sebt ve sâbit kavramı, bilhassa 2. ve 3. yüzyıl boyunca “hadisi yazan kimsenin rivayeti sağlam ve hatasız olarak alması” anlamında da kullanılmıştır.⁹

Yahyâ el-Kattân (öl. 198/813) sika râvinin özelliğinden bahsederken onun “sebtü’l-ahz” (hadisi sağlam ve hatadan uzak olan) olması gerektiğini söylemiş,¹⁰ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de Yezîd b. Zürey’ (öl. 182/798) hakkında “kâne ye’ huzû’l-hadîse bi-sebtin” (hadisi hatasız olarak alırdı) sözüne yer vermiştir. Yukarıda örnekleri verilen bu hususlar, sebt teriminin zabt bakımından sikadan daha üstün olan râvilere işaret ettiği¹¹ iddia edilse de biz bu görüşe katılmamaktayız. Zira sika sebtten önce zikredilir. Ayrıca ravi değerlendirmelerinde “Sika Sebt” lafızları bir arada kullanılınca sikanın sebt’ten önce zikredildiği hususu da bu ihtimali güçlendirmektedir. Öte taraftan Ahmed b. Hanbel’in: “Hadislerin sâbit hadis şeklinde isimlendirildiklerini duymadım.”¹² sözüne istinaden onun bunu duymamış olması, böyle bir hadisin olmadığı anlamına gelmemektedir. İmam Şafîî (öl. 204/820) “sâbit” kavramını kendi eserlerinde sıklıkla kullanmıştır.¹³ Bu husus erken dönemde “sâbit” kelimesinin yer yer sahih anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Sebt kavramı ve ona bağlı olan bazı ta’dîl lafızları, kendi içerisinde mübalağaya delâlet edenler (esbetü’n-nâs, “ileyhi’l-müntehâ fi’t-tesebbüt, lâ ehade esbetü minhü), tekrar edilenler (sebtün sebtün, sebtün hâfizun, sebtün hucetün, sikatün sebtün ve sebtün sikatün) ve tek başına kullanılanlar (sebt) şeklinde üç kategoride değerlendirilmektedir. Bu lafızlardan biriyle sika olarak kabul edilen râvi, her durumda güvenilir ravi sayılır ve rivayet etmiş oldukları hadisler dinî konularda hüccet kabul edilir. Bir hadisin en sağlam ve güvenilir senedine işaret etmek için kullanılan “esbetü’l-esânîd” (senedlerin en sağlamı) ile sebtin çoğulu olan “esbât” (sika râviler) aynı kökten türemiş olan lafızlardır.¹⁴ Dolayısıyla bütün bu değerlendirmelerden yola çıkarak sebt ve sâbit kavramlarının kısmen sahih, kısmen de sağlam ve makbul rivayetler için kullanıldığı izahıtan varestedir.

2. ‘Sâbit Değildir’ Lafzının Anlam Alanı

Sâbit veya sâbit değildir ifadesiyle kastedilen mananın anlaşılabilmesi için muhaddislerin bu kavrama yapmış oldukları açıklamaların tam olarak neleri kapsadığını bilmek gerekir. Bu tespit hadis için kullanılan “sâbit değildir” lafzının kastettiği

⁴ Mehmet Efendioğlu, “Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/348; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 161.

⁵ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 332.

⁶ Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 279.

⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1952), 2/255.

⁸ Efendioğlu, “Sâbit”, 35/348.

⁹ Efendioğlu, “Sâbit”, 35/348.

¹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/34.

¹¹ Efendioğlu, “Sâbit”, 35/348.

¹² Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Netâici’l-efkâr fi tahrîci ehâdisi’l-Ezkâr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008), 1/1-511.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 30, 71, 115, 191, 216, 238, 276, 290, 330, 544.

¹⁴ Efendioğlu, “Sâbit”, 35/348.

manayı ortaya çıkarabileceği gibi sâbit kelimesinin de anlamını ortaya çıkaracak, böylece sahih hadis ile olan benzerliği vüzuha kavuşacaktır.

Hadis usulü eserlerinde “sâbit değildir” anlamında kullanılan ifadeler şunlardır:

لَا يَثْبُتُ (sâbit değildir)¹⁵, لَيْسَ بِثَابِتٍ (sâbit değildir)¹⁶, لَمْ يَثْبُتْ (sâbit olmadı)¹⁷, غَيْرُ ثَابِتٍ (sâbit değildir)¹⁸, عَدَمُ الثَّبُوتِ (sâbit olmamıştır)¹⁹, لَا يَثْبُتُ فِيهِ شَيْءٌ (konuya dair hiç bir şey sâbit olmamıştır)²⁰.

“Leyse bi-sâbit” ile “Lem yesbut” lafızları, “Lâ yesbut” ifadesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. “Ademu’s-subût” lafzı genel olarak “Ademu’s-sihha” ile aynı anlamda kullanılıp bir hadisin sahih olmadığını belirtir.²¹ “Gayru sâbit” lafzı hakkında da zayıf râvilerle ilgili kaynaklar ve mevzûât türü eserlerde hadisin mevzû olduğunu gösteren bir tabirdir, şeklinde değerlendirmede bulunulmuştur.²² “Lâ yesbutu fihi şey” lafzı hakkında da zayıf râviler ve mevzû râvilere dair telif edilen eserlerde, bir rivayetin hükmünü belirledikten sonra o rivayetin ilgili olduğu konu hakkında Allah Rasûlü’nden herhangi bir hadisin sâbit olmadığını belirtmek üzere kullanılan bir ifade olduğu belirtilmiştir.²³

“Lâ yesbut” lafzını açıklayan Mücteba Uğur’a (1936-2005) göre bu tabir, bir rivayetin Hz. Peygamber’e ait olduğunun sâbit olmamasına yani mevzû hadise işaret etmektedir.²⁴ Abdullah Aydınli ise “Lâ yesbut” lafzını iki kategoride açıklamıştır. Birincisinde mevzû hadis ve zayıf râvilerle ilgili kitaplarda, hakkında kullanıldığı hadisin mevzû olduğunu ifade eden bir siğa olduğunu; ikinci olarak hadisin mevzû veya zayıf olduğunu belirttiği gibi bazen sahih olmayan anlamında hasen olmasını ifade ettiğini belirtmiştir.²⁵

Sâbit kelimesi ile kastedilen bir anlam da bir hadisin var olup olmamasıdır. Bu tür durumlarda “sâbit değildir” denirken sıhhat yönünün belirlenmesi dışında herhangi bir konu hakkında bilinen bir hadisin mevcut olmadığı da kastedilmektedir. Mesela Ahmed b. Hanbel’e (öl. 241/855) abdest alırken besmele getirme ile ilgili soru sorulduğunda o (لَا أَعْلَمُ فِيهِ حَدِيثًا يَثْبُتُ) “Bu konuda sâbit bir hadis bilmiyorum, bu konudaki en kuvvetli bilgi Kesîr b. Zeyd’in rivayetidir” cevabını vermiştir.²⁶

“Leyse yesbutu fiha” lafzının kullanıldığına dair bir örnek olarak, Mervezî (öl. 294/906): “Yahyâ b. Maîn’e (öl. 233/848) oruçlunun hacamat yaptırması durumu ile ilgili bir soru sordum. O ise bu hususta sâbit bir haberin olmadığını (Leyse yesbutu fiha haberun) bildirdi.”²⁷

Kimi muhaddislere göre “sahih değildir” lafzı ile “sâbit değildir” tabiri aynı manada kullanılmıştır. Zîra “sâbit değildir” sözü ile sıhhatin kesinlik kazanmadığı haber verilmektedir. Biz iki lafzın aynı anlamda kullanıldığını iddia edenlere katılmamaktayız. Nitekim iki tabir bazı yerlerde aynı anlamda ele alınmış olursa da kimi yerlerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Mesela İbn Abdülber (öl. 463/1071) bir hadis hakkında değerlendirmede bulunurken hadis için “sâbit değildir, sahih değildir” demekte²⁸

¹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetu ‘Ulûmi’l-Hadîş*, nşr. Zuheyr Şakîk el-Kebbî (ty.: Dâru İhyâ’i’l-Ulûm, 1416/1996), 269; Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbnü’s-Salâh, *Ma’rifetu Envâ’i Ulûmi’l-Hadîş= Mukaddime*, nşr. Nûreddîn İtr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 1/216; Ebû’l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmîzî*, nşr. Humâm Abdurrahîm Sa’îd (Zerka: Mektebetu’l-Menâr, 1407/1987), 132; Ebû’l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân, *et-Takvîd ve’l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbn Salâh*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osmân (ty.: Mektebetu’s-Selefiyye, 1389/1969), 139.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-İlel*, nşr. Sa’îd b. Abdullâh el-Hamîd ve Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî (ty.: Metâbi’u’l-Hamîdî, 1427/2006), 2/514; Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî, *el-İleli’l-Vârîde fî’l-Ehâdîsi’n-Nebeviyye*, nşr. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynüllâh es-Selefi, Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 12/229.

¹⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu’l-Hadîş* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410/1990), 8/638; Hâkim, *Ma’rifetu Ulûmi’l-Hadîş*, 91; İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 219; Ebû’l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Askânî, *Nüzhetü’n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser*, nşr. Abdullâh b. Dayfillâh er-Rahîlî, (Riyad: Matbaatu Sefir, 1422/2001), 241.

¹⁸ er-Râzî, *el-İlel*, 4/100; Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Ref’ ve’t-Tekmil fî’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, 3. Baskı, (Haleb: 1407), 99.

¹⁹ Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/283; Leknevî, *er-Ref’ ve’t-Tekmil fî’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 191; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâ’idü’l-tahdîş min finûni mustalahi’l-hadîş* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 122.

²⁰ İbn Ebî Hâtim, *İleli’l-Hadîş*, 4/55.

²¹ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 13.

²² Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetu’s-Selefiyye, 1968), 209; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 104; Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 90.

²³ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 197; Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 161.

²⁴ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 196.

²⁵ Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 161.

²⁶ Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’ir-ricâl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 9/59.

²⁷ es-Seyyîd Ebû’l-Me’âtî en-Nûrî - Ahmed Abdurrezzâk, *Mevsûatu akvâli’l-İmâm Ahmed fî’l-cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1997), 4/13.

²⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstizkârü’l-câmi’ li-mezâhibi fukahâ’i’l-emsâr ve’ulemâ’i’l-aktâr fîmâ tezammenehü’l-Muvattâ’*

muhtemelen sahih olmadığını pekiştirmek üzere iki kavramı kullanmaktadır.

3. ‘Sâbit Değildir’ Lafzının Zayıf Hadise Delaleti

“Sâbit değildir” lafzının genel olarak mevzû hadisi kastettiği yönünde izahlar varsa da kanaatimizce ibare, mevzû haberdan ziyade zayıf hadislerle işaret etmektedir. Erken dönem hadis eserlerine bakıldığında, “sâbit değildir” lafzının hem isnadında kopukluk olan hem de râvide kusur bulunan hadisler için kullanıldığına rastlanmaktadır. Konuyu biraz daha vuzûha kavuşturmak adına bunlara değinmekte fayda görmekteyiz.

3.1. İsnaddaki Kopukluk Sebebiyle ‘Sâbit Değildir’ Kullanımı

3.1.1. Mürsel

Mürsel, tabîinin isnadda sahabiyi veya başka bir tabîiyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadisler için kullanılmaktadır. Ancak Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve İbn Ebû Hâtîm (öl. 327/938) gibi bazı hadisçiler ile usul ve fıkıh âlimlerine göre mürsel hadis ile münkâtî ve mu’dal arasında bir fark yoktur.²⁹ Yani senedin herhangi bir yerinde kopukluk varsa buna aynı zamanda mürsel de denilebilir.

Bazı kaynaklarda geçen “Sâbit değildir” lafzı hadisin mürsel olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Münekkittlerden bazıları, bir hadisin mürsel olduğunu belirtmek için ‘Lâ yesbutu’ (sâbit değildir) lafzını kullanmıştır. Örnek olarak Hişâm b. Ammâr → Velid b. Müslim → Sevr b. Yezîd → Recâ b. Hayve → Muğîre’nin Kâtibi Verrâd tarikiyle nakledilen “Hz. Peygamber Tebûk Gazvesi’nde abdest aldı, mestin üzerini ve altını meshetti” hadisini değerlendiren *Mesâbihi’s-Sünne* şârihi Beyzâvî (öl. 685/1286) hadis hakkında “bu hadis mürseldir, sâbit değildir” değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁰ Aynı hadis Tirmizî’nin *Sünen*’i ile İbn Mâce’nin *Sünen*’inde Muğîre b. Şu’be’den nakledilmiştir.³¹ Beyzâvî’nin bu hadis hakkında mürsel demesinin sebebi, muhtemelen Racâ’nın bir tâbîi olan Verrâd’dan hadis almamış olması, “Huddistu” ile nakledilmiş olmasıdır. Ayrıca Verrâd’ın Muğîre’den hadis almamış olması da buna eklenebilir. Zira Tirmizî de mezkûr hadis hakkında “Leyse bi-sahîh” değerlendirmesinde bulunmuştur.³² Böylece rivayet için münkâtî anlamına gelen mürsel değerlendirmesi yapılmıştır.

Başka bir örnek verecek olursak Ebû Hamza es-Sükkerî → Abdulaziz b. Rufey’ → İbn Ebî Müleyke → İbn Abbâs tarikiyle Hz. Peygamber’den nakledilen ve merfû olduğu zikredilen “Ortak şüf’a hakkına sahiptir ve her şeyde şüf’a hakkı vardır.”³³ hadisi hakkında (لَا يَثْبُتُ مَوْصُولًا) “Bu hadis mevsul olarak sâbit değildir” denilerek hadisin mürsel olduğuna dikkat çekilmektedir. Zira Şu’be ve başkalarının bu hadisi Abdulaziz’den mürsel olarak rivayet ettiği, İbn Abbas’tan bu tarik ile nakledilmediği de ifade edilmektedir.³⁴ Dolayısıyla “sabit değildir” lafzı, bazı yerlerde hadisin mürsel olduğunu göstermek için kullanılmış, bununla zayıf olduğu kastedilmiştir.

3.1.2. Münkâtî

Erken dönemde ‘münkâtî’ terimi mürsel hadisler için kullanılırken ilk defa Hâkim en-Nîsâbûrî münkâtî’in mürselden ayrı olduğunu belirtmiştir.³⁵ Hadisin münkâtî olduğuna işaret eden lafızlar arasında genel olarak “(الحديث لا يثبت) Bu hadis sâbit değildir”, “(هذا الإسناد لا يثبت) Bu isnad sâbit değildir”, “(حديث منقطع لا يثبت) Hadis münkâtî olup sâbit değildir”, “(لا يثبت الحديث في) (ذلك مسندًا) Hadis bu şekilde muttasıl olarak sâbit olmamıştır” ifadeleri yer almaktadır.

“Sâbit değildir” kavramının kullanıldığı alanlardan birisi de isnad olmuştur. Genel olarak “(هذا الإسناد لا يثبت) Bu isnad sâbit

min me’âni’r-re’ÿ ve’l-âsâr, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2000), 5/219.

²⁹ Hatîb el-Bağdadi mürseli şöyle tarif etmektedir: “O, râvîlerinin arasında kendisinden hadis işitmemiş olduğu (fevkinden) kişiden rivayet eden kimseler olmasından dolayı isnadı kopuk rivayettir. Ancak mürsel, kullanım açısından çoğunlukla tâbiûnun Resûlullah’tan naklettiği rivayetler için kullanılır.” Böylece Hatîb mürsel konusunda ehl-i hadisten (Şafîi sonrası) farklı düşünmektedir. Ancak o, mürselin genellikle tâbiûnun sahabeyi düşürüp doğrudan Hz. Peygamber’den yaptığı nakiller için kullanıldığını söyleyerek, ehl-i hadisin tahsisine işaret etmiştir. Bu sayede Hatîb’in, Şafîi sonrası ehli rey ile ehli hadisin tariflerinin arasını bulmaya çalıştığını söylenebilir. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. İbrâhîm Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 1/96; Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti’l-hadis li’l-İrâkî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1430/2009), 1/154; Yavuz Köktaş – Fatih Gümüş, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü’s-Salâh’ın Rolü”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (Aralık 2019), 255.

³⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ebâr şerhu mesâbihi’s-sünne* (Kuveyt: Vüzâretü’l-evkâf, 2012), 1/217.

³¹ Tirmizî, “Tahâret”, 85; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), “Tahâret”, 85.

³² Tirmizî, “Tahâret”, 72.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’s-suğrâ*, thk. Abdulmu’tî Emîn (Pakistan: Camiatu’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye, 1989), 2/316.

³⁴ Beyhâkî, *es-Sünenü’s-suğrâ*, 2/316; Tirmizî, “Ahkam”, 34. Tirmizî, hadisin muttasıl olarak sahih olmadığını söylüyor, mürsel olarak nakledilmesinin daha doğru (sahih değil) olduğunu belirtiyor. Nitekim Elbani rivayetin zayıf ve münker olduğuna dikkat çekmiş

³⁵ Hâkim, *Mârifê*, 27.

değildir” şeklinde bazı değerlendirmelere sıkça rastlanmaktadır. Mesela Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) *Sünen*’inde Yahyâ b. Eyyûb’tan nakledilen Übeyy b. Umâre ile Hz. Peygamber arasında geçen mestler üzerine mesh etme diyalogu ile ilgili rivayetin isnadı hakkında³⁶ Dârekutni (öl. 385/995) ‘Bu isnad sâbit değildir’ diyerek hadisin münkatı’ yani zayıf olduğuna işaret etmektedir. Gerekece olarak da senedde yer alan Yahyâ b. Eyyûb’un durumu hakkında çok fazla ihtilaf olduğunu öne sürmektedir.³⁷

“(لا يثبت الحديث في ذلك مسنداً)” Hadisin burada mûsned olduğu sâbit olmamıştır” tabiri kullanıldığında bu, hadisin genelde münkatı’ olduğu ve rivayetin bu şekilde muttasıl bir senedine rastlanmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla buradaki hadisin sâbit olmaması, bir yönüyle sahîh olmamasına bağlanmış ve hadisin zayıf olduğu ifade edilmiştir. Müslim de *Sahîh*’inde İbn Abbâs’tan nakledilen Hz. Peygamber’in Ravha’da karşılaştığı bir deve kervanı ile olan diyalogunu bildiren rivayeti³⁸ değerlendiren bazı münekkithler, hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Hatta Ebûbekir b. el-Münzirî (öl. 656/1258) “Bu hadisin mûsned (muttasıl) bir şekilde rivayet edildiği sâbit değildir.”³⁹ diyerek hadisin muttasıl bir senedle gelmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki “sâbit değildir” lafzı, hem zayıf hadise işaret ederken hem de “görülmemiştir, duyulmamıştır” anlamını ifade etmektedir.

“Sâbit değildir” lafzının senedin kopukluğundan kaynaklanan durumlar için de kullanıldığı görülmektedir. (الحديث لا يثبت) “Hadis sâbit değildir” şeklinde yapılan değerlendirmelerden birisine örnek verecek olursak Dıbâb oğullarından Zülcevşen lakabıyla anılan bir adamdan rivâyet edilen bir hadis hakkında Münzirî hadisin münkatı’ olduğunu gerekçe göstererek (الحديث لا يثبت) “Hadis sâbit değildir” demiştir.⁴⁰ Dolayısıyla “sâbit değildir” lafzının çoğu yerde zayıf hadis çeşitlerinden münkatı’a işaret ettiği de görülmektedir.

3.1.3. Mu’dal

“Sâbit değildir” lafzının kullanıldığı bir başka zayıf hadis ise mu’dal olmuştur.⁴¹ Nitekim mu’dal ile zayıf olan birtakım hadisler için de “sâbit değildir” lafzı kullanılmış ve böylece hadisin sahîh olmadığına dikkat çekilmiştir. Mesela Fudayl b. İyâz’dan (öl. 187/803) nakledilen “*Sırât, on beş bin senelik, yüksekliği beş bin, alçaklığı beş bin ve kıldan ince, kılıçtan keskin beş bin derecelik bir yolculuktur. Onu ancak Allah korkusundan zayıf olan kişi geçebilir.*” rivayeti hakkında Kastallânî (öl. 923/1517) (وهذا معضل لا يثبت) senedini zikretmeden mu’dal olduğu ve sâbit olmadığı değerlendirmesini yapmıştır.⁴²

3.1.4. Müdelles

“Sâbit değildir” lafzının müdelles⁴³ için kullanıldığı kaynaklar mevcuttur. Birtakım hadislerin şerhi yapılırken, seneddeki bazı râviler için “Lâ yesbutu” (sâbit değildir) değerlendirmesinde bulunulmuştur. Örneğin Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer alan ve Abdullah b. Sa’d → Yûnus b. Bükeyr → Muhammed b. İshâk → Yâkub b. Utbe el-Ahnes → Ebî Gatafân → Ebû Hureyre yoluyla Hz. Peygamber’den nakledilen: “*Sübhânallah demek erkeklerle has, el çırpma da kadınlara özgü bir durumdur. Kim namazında*

³⁶ Übeyy b. Umâre Hz. Peygamber’e “Yâ Rasûlullah mestler üzerine meshedeyim mi?” diye sorunca Hz. Peygamber de “evet” buyurdu. (Übey, Ya Resûlallah) bir gün, iki gün, üç gün müddetince mesh edebilir miyim? diye sorunca Allah Rasûlü de “Evet istediğin kadar” buyurdu. Ebû Dâvûd, “Taharet”, 58.

³⁷ İlgili konuya ilişkin aktarılan hadis rivayetleri için bk. Ebû Dâvûd, “Taharet”, 58.

³⁸ Hz. Peygamber Ravha’da bir deve kervanı ile karşılaşarak “Siz kimsiniz?” diye sorunca ‘Müslümanlarız’ şeklinde cevap vermişlerdir. Onlar da ‘Sen kimsin?’ diye sorunca Allah Rasûlü ‘Rasûlullah’ımlı’ buyurmuş. Onun üzerine bir kadın ona (Hz. Peygamber’e) bir çocuk arz ederek ‘Bunun için hac var mıdır?’ demiş. Allah Rasûlü ‘Evet, sana da ecir vardır’ buyurmuştur. Müslim, “Hacc”, 72.

³⁹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San’ânî, *Sübüli’s-selâm* (Beyrut: Dâru’l-Hadîs, ts.), 1/603.

⁴⁰ Ebû Dâvud, “Cihad”, 179.

⁴¹ Mu’dal’ı mürsel şeklinde değerlendirenler olsa da İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245) buna katılmamakta, mu’dali münkatı’nın özel bir çeşidi olarak görmektedir. Ona göre her mu’dal münkatı ancak her münkatı mu’dal değildir. Mu’dal isnadında iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadistir. O şu sözüyle buna açıklık getirmektedir: “Fıkıh ve fıkıh usulüne göre (münkatının) hepsine mürsel denilir. Ehli hadisten Ebubekir Hatib (el-Baghdâdî) de aynı görüştedir. Ancak onun ‘tâbiünun Nebi’den diyerek nakli çoğunlukla mürsel diye isimlendirilir. Tebeu’t-tâbiîn’in böyle nakilleri çoğunlukla mu’dal diye isimlendirilir.” İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 1/59; Köktaş – Gümüş, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü’s-Salâh’ın Rolü”, 255.

⁴² Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdû’s-sârî* (Mısır: Matbaatu’l-Kübrâ, 1905), 9/330.

⁴³ Bir râvî bazen aynı asırda yaşadıkları halde birbirlerine mülakı olmamış olabilir. Keza mülakı olmuş ancak ondan hadis nakletmemiş olabilir. İşte böyle bir râvinin görüşmediği veya görüşmüş ancak hadis almadığı ya da hadis almış olsa bile almadığı bir hadisi ondan nakletirse kendisi müdellis, hadisi de müdelles hadis olur. İbn Hacer’e kadar müdellesin tarifinde birtakım farklılıklar olsa da yukarıda zikredilen tanıma en yakın tarif İbn Hacer tarafından yapılmıştır. İbnü’s-Salâh önce isnad tedlîsi ile şuyûh tedlîsinin hükümünü ve müdellis râvinin rivayetinin kabulü konusunu ele almıştır. Dolayısıyla müdelles için açık bir tanım yapmamıştır. Nevevî de buna benzer açıklamalar yaparak açık bir tanım yapmamıştır. İbn Hacer’e göre ise müdelles, isnadda râvinin gizli düşmesiyle ortaya çıkar ve râvinin kendisine hadisi rivayet eden kişiyi isimlendirmemesi veya hadis almadığı kimseden hadis işittiği vehmini vermesidir. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nuhbetu’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser*, thk. Assâm es-Sabâtî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1997), 4/725; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 250; İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 66-68.

anlaşılabilecek bir işarette bulunursa, tekrar ona (namaza) geri dönsün.”⁴⁴ hadisi hakkında “Bu hadis sâbit değildir” değerlendirmesinde bulunulmuştur. Sebep olarak da hadisin râvileri arasında bulunan Muhammed b. İshâk’ın (ö. 151/768) sadûk olduğu halde tedlîs yaptığını bu sebeple rivayetinin kavî olmadığını göstermektedirler.⁴⁵ Ancak mezkur hadis bu tarikiyle zayıf kabul edilmiştir. Çünkü aynı metin birçok isnadla nakledilmektedir. Farklı isnadla nakledilen bu hadisler Buhârî’nin *Sahîh*’i⁴⁶ başta olmak üzere birçok temel hadis kaynağında sahîh olarak rivayet edilmektedir.

Bir başka örnek olarak Muhammed b. Müsenna → Saîd b. Süfyân → Şu’be → Katâde → Hasan → Semure b. Cündeb isnadıyla nakledilen Hz. Peygamber’in “Cuma günü abdest alan kimse bu abdest ruhsatı ile yetinmiş ve fazilet kazanmış olur. Kim de gusle derse gusûl daha faziletlidir.”⁴⁷ hadisini ele alan Irâkî (öl. 806/1404) şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Hasan’ın Semûre b. Cündeb’ten ‘Akîka hadisi’ dışında naklettiği herhangi bir hadis yoktur. Dolayısıyla yukarıda zikredilen bu hadisi ondan duyduğuna dair bir şey sâbit olmamıştır (هذا الحديث لم يثبت سماعه منه) bununla da ihticâc edilmez, zîra bu hadiste tedlîs yapılmıştır (ولا يحتج به لكونه يدلس) demektir.”⁴⁸ Her iki hadiste de tedlîsin olduğu görülmektedir. Söz konusu örneklerin dışında birçok misal verilebilir. Ancak bu iki örnek “sâbit değildir” lafzının zayıf hadis ıstılahlarından tedlîs için de kullanıldığını göstermek için yeterlidir.

3.2. Hadisteki İztırâb Sebebiyle ‘Sâbit Değildir’ Kullanımı

İztırâb genellikle hadislerin senedinde yer alırken bazen da metninde ya da her ikisinde birlikte olur. Seneddeki ıztırâb iki hadisten birinin mevsûl diğerininse mürsel olması, bir rivayeti muttasıl iken diğerinin münkatı‘ olması, hem merfû‘ hem de mevkuf olarak aktarılması, râvinin aynı sahabîden farklı zamanlarda ve farklı tâbiîler yoluyla aktarması, bir râvisinin isminde veya künyesinde ihtilâf edilmesi şekillerinde olur.⁴⁹

Hadis muzdarip olduğu için “sâbit değildir” lafzının kullanıldığı yerler olmuştur. Hz. Peygamber’in Ferve’ye dua tavsiye ettiği şu rivayet örnek olarak verilebilir: “(Yatağına yattığın zaman) Kul yâ eyyühal kâfirûn” suresini oku, bitirince uyu. Zîra o, şirkten beraet etmektir.”⁵⁰ hadisi hakkında Ebû Ömer en-Nemrî (مضطرب الإسناد، لا يثبت) “Senedi muzdarip olup sâbit değildir” demektir.⁵¹ Hadisin muztarib olduğunu söylerken ıztıraba sebep olan âmili belirtmemiştir. Ancak Nesâî (öl. 303/915) aynı hadisi *Amelü’l-yevm ve’l-leyl*’inde mürsel bir şekilde zikretmiştir.⁵² Hadisin mürsel olup mevsûl bir isnadla çeliştiği için muztarib olması imkan dâhilindedir. Ayrıca “muztaribu’l-isnad” lafzının kullanılmasıyla da ıztırabın metinde değil senedde olduğu açıktır.

Başka bir örnek de şu rivayetle verilebilir: Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân → Mihrân b. Ebî Amr → Ali b. Abdî’l-A’lâ → Ebû Nu’mân → Ebû Vakkâs → Selmân el-Fârisî → Ebû Bekr yoluyla Hz. Peygamber’den nakledilen münafığın taşıdığı alametle ilgili hadisi Darekutnî, isnaddaki ıztıraba örnek olarak vermektedir. Ona göre her iki isnadın râvileri arasında yer alan Ali b. Abdî’l-A’lâ üzerinde ihtilaf edilmiştir. Ali b. Abdî’l-A’lâ, Taberânî’nin (öl. 360/971) yer aldığı isnadla, hadisi genellikle Ebû Bekir tarikiyle naklettiği halde Tirmizî *Sünen*’indeki hadisi ise Ebû Nu’mân → Ebû Vakkâs → Zeyd b. Erkâm → isnadıyla aktarır. Ebû Nu’mân mechûl birisi iken Ali b. Abdî’l-A’lâ ise hadiste kuvvetli bir râvi değildir. Dolayısıyla hadis muztarib olup sâbit değildir.⁵³ Mezkûr örneklerden anlaşıldığına göre “sâbit değildir” lafzının muztarib hadislerden “muztaribu’l-isnad” için kullanıldığı görülmektedir.

Muztaribu’l-isnad dışında muztaribu’l-hadis için de “sâbit değildir” lafzının kullanıldığına rastlanmaktadır. Abdurrahman b. Ebî Amîre’den nakledilen Hz. Peygamber’in Muaviye için söylediği “Allah’ım onu hidayet eden, hidayete ermiş ve devamlı hidayette olanlardan eyle.”⁵⁴ sözünü ihtiva eden hadiste, Abdurrahman b. Ebî Amîr için “(مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ لَا يَثْبُتُ فِي الصَّحَابَةِ) Hadisi muzdarip olup sahâbi olduğu sâbit değildir” değerlendirmesinde bulunulduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla burada zikredilen “sâbit değildir” tabirinin cerh lafzı sayılan “muztaribu’l-hadis” için kullanıldığı görülmektedir.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 173.

⁴⁵ Abdulmuhsîn b. Hamed el-Abbâd el-Bedr, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (b.y.: Durûsu’s-Savtiyye, 2018), 16/344.

⁴⁶ İlgili konuya ilişkin aktarılan hadis rivayetleri için bk. Ebû Abdüllâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi’u’l-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), 3/90, “Amels fi’s-Salât”, 5.

⁴⁷ İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 81.

⁴⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kütü’l-mugtezî ‘alâ Câmi’i’t-Tirmizî*, thk. Nâsiruddîn Muhammed b. Hamîd (Mekke: Risâletu’l-Doktora Câmiâtü’l-Kurâ, 2003), 1/216.

⁴⁹ İbn Hacer, *Nuḥbetu’l-fiker*, 576; Ahmet Yücel, “Muztarib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/422.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 107.

⁵¹ Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *Muhtasarü Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2010), 3/390.

⁵² Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Amelü’l-yevm ve’l-leyl*, thk. Fâruk Hammâde (Beyrut: Müessesetu’l-Risâle, 1985), 1/469.

⁵³ Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelül-vâride fi’l-ehâdisi-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 1/185.

⁵⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 48.

⁵⁵ Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasen Nûreddîn el-Herevî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu mişkâtü’l-mesâbih* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002), 9/4022.

3.3. Râvinin Adaletini Zedeleyen Kusurlar Sebebiyle 'Sâbit Değildir' Kullanımı

Mechûl

"Sâbit değildir" lafzının râvinin adaletini zedeleyen kusurlar arasında sadece meçhul raviler için kullanıldığı görülmektedir. Mesela Katâde → Muhaddis → Şa'bî → Abdurrahman b. Ebze → Ammâr b. Yâsîr isnadıyla Hz. Peygamber'den nakledilen "dirseklere kadar (teyemmüm et)" hadisi hakkında İbn Receb el-Hanbelî, (وهذا الإسناد مجهول لا يثبت) "Bu isnad meçhuldür sâbit değildir" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁵⁶ Dolayısıyla iki ihtimal akla gelmektedir. Birincisi böyle bir isnadın meçhûl olması, yani mezkûr isnadın hadis âlimlerince bilinmemesidir. İkincisi ise isnadda yer alan bir râvinin meçhûl olmasıdır ki birinci ihtimal daha doğru gözükmemektedir. Bu sebeple hadisin bu tarikle meçhul olduğu görülmektedir. Neticede "sâbit değildir" lafzının râvinin adaletini zedeleyen kusurlardan meçhûl râvi için de kullanıldığı görülmektedir.

3.4. Râvinin Zabtnı Zedeleyen Kusurlar Sebebiyle 'Sâbit Değildir' Kullanımı

Sûu'l-Hıfz

"Sâbit değildir" lafzının râvinin zabtnı zedeleyen kusurlardan sadece sûu'l-hıfz için kullanıldığı görülmektedir. Zabt ile ilgili diğer kusurlar için kullanıldığına rastlanmamıştır. Mesela Ebû Nuaym'ın Câbir yoluyla naklettiği ve Allah Rasûlü'nden aktardığı: "Sarıkla kılınan iki rekat namaz, sarıksız kılınan yetmiş rekatlı namazdan daha faziletlidir."⁵⁷ hadisinin senedinde yer alan Târik b. Abdurrahman'ı Zehebî *Duafâ*'sında ve Buhârî *Duafâ*'sında zikrederken Nesâî onun için "Leyse bikaviyy" değerlendirmesinde bulunmuştur. Hâkim de (سيئ الحفظ) Seyyiu'l-Hıfz" derken Sehâvî (öl. 902/1497) bu gerekçeyle (هذا الحديث لا يثبت) bu hadis sâbit değildir" şeklinde açıklama yapmıştır.⁵⁸ Dolayısıyla hadisin sâbit olmamasının gerekçelerinden birisi de hafızasının kötü olmasına bağlanmıştır. Temel hadis kaynaklarında yer almayan mezkûr rivayet, sadece bu isnadı ile bilinmekte, başka bir isnadı bulunmamaktadır.

3.5. Metrûk Hadisler İçin 'Sâbit Değildir' Kullanımı

Bir hadis hakkında "Lâ yesbutu" "sâbit değildir" lafzının kullanımının bazen metrûk bir râviden kaynaklandığı da görülmektedir. Tirmizî'nin *Sünen*'inde Hannâd → Ömer b. Hârûn → Üsâme b. Zeyd → Amr b. Şuayb yoluyla gelen bir nakilde Amr b. Şuayb'ın babasından ve dedesinden rivâyetine göre, "Hz. Peygamber sakalını tıraş ederken sakalının eninden ve boyundan alırdı."⁵⁹ Mezkûr hadis bu haliyle Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçmektedir. Abdulmuhsin el-Abbâd Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen mezkûr hadis şerh ederken, bu hadisin sâbit olmadığını belirtmiş, gerekçe olarak da senedinde yer alan Ömer b. Hârûn el-Belhî'nin metrûk ve kendisi ile ihticac edilmeyen bir râvi olduğunu göstermektedir.⁶⁰ Dolayısıyla metrûk olduğu için sâbit olmadığı yönünde açıklama yapmıştır. Hadis için "Garib" değerlendirmesinde bulunan Tirmizî rivayetinin akabinde yaptığı şu değerlendirmesiyle hadisin garib olduğunu beyan etmektedir: "Muhammed b. İsmail'den işittim şöyle diyordu: Ömer b. Hârûn'un rivâyeti orta yolludur. Onun aslı olmayan veya tek başına rivâyet ettiği bu hadis dışında rivâyet ettiği başka bir hadis bilmiyorum. Dolayısıyla bu hadisi sadece Ömer b. Hârûn tek başına rivâyet etmiştir."⁶¹ Mezkûr hadisin temel hadis kaynakları içerisinde sadece Tirmizî'nin *Sünen*'inde yer alması ve yukarıda belirtildiği üzere tek bir isnada sahip olması hadisin sıhhatine gölge düşürmüştür. Ayrıca Ömer b. Hârûn hakkında yapılan değerlendirme de göz önünde bulundurulduğunda mezkûr hadisin sâbit olmadığı anlaşılmaktadır.

3.6. Münkeru'l-Hadîs

Münkeru'l-hadîs, bazen mevzû hadis rivayet eden raviler için de kullanılmaktadır. Râvi değerlendirme kriterlerine bakıldığında "sâbit değildir" lafzının münker hadis rivayet eden râviler için de kullanıldığı görülmektedir. Mesela Hasan b. Umâra hakkında (منكر الحديث وأحاديثه موضوعة لا يثبت حديثه) Münker hadis olup onun rivayet ettiği hadisler mevzûdur, hadisi sâbit değildir" değerlendirmesinde bulunulmuştur.⁶²

Muhammed b. el-Heysem → Yahyâ b. Abdullah → İbn Lehîa → Kays b. el-Haccâc → Haneş → İbn Abbas → İbn Mes'ud isnadı rivayet edilen: "Nebî Cinlerle buluşacağı gece nebiz ile abdest aldı ve 'o temiz bir sudur' dedi"⁶³ hadisi hakkında Bezzâr (öl. 292/905)

⁵⁶ Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdulmaksûd (Medine: Mektebetu'l-Guraba, 1996), 2/250.

⁵⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süiyûtî, *Cemu'u'l-cevâmi* (Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 2005), 13/143.

⁵⁸ Suyûtî, *Cemu'u'l-cevâmi*, 13/143.

⁵⁹ Tirmizî, "Edeb", 17.

⁶⁰ Abdulmuhsîn b. Hamed, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/231.

⁶¹ Tirmizî, "Edeb", 17.

⁶² Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 6/76.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlîk el-Bezzâr, *el-Müsne'd*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah - Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 4/268.

Müsned'inde “وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا يَثْبُتُ لِابْنِ لَهْيَا” Bu hadis İbn Lehîa'dan dolayı sâbit değildir” değerlendirmesinde bulunmuştur. Gerekçe olarak da kitaplarının yakıldığı, başkalarının kitaplarından naklettiği hususlarını göstermektedir. Ayrıca “(فَصَارَ فِي أَحَادِيثِهِ أَحَادِيثٌ) (مَنَاقِيرُ) Onun hadisleri münker hadislerden oluşmaktadır” diyerek münker olan bu hadisleri için “sâbit değildir” lafzını kullanmıştır.⁶⁴ Bu hadis Abdullah b. Mes'ûd'dan dört yolla nakledilmektedir. Bunlar; İbn Abbâs, Ebû Râfi', Ebû Vâil ve Amr b. Hureys'in azatlısı kölesi Ebû Zeyd'dir.⁶⁵ İbn Abbas tarikinin temel hadis kaynakları arasında İbn Mâce'nin *Sünen*⁶⁶, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*⁶⁷ ve Dârekutnî'nin (öl. 385/995) *Sünen*⁶⁸ eserlerinde farklı lafızlarla nakledilmektedir. Ancak Bezzâr'ın münker hadis naklettiğini iddia ettiği İbn Lehîa'nın sadece İbn Abbas tarikinde yer aldığı görülmekte, dolayısıyla bu isnadla gelen hadis için münker olduğuna işaret etmek üzere sabit değildir denilebileceği, diğer üç isnadın bu kapsama girmediği anlaşılmaktadır.

3.7. Muallle Olması Sebebiyle ‘Sâbit Değildir’ Lafzının Kullanımı

“Lâ yesbutu” lafzının zayıf hadise işaret etmek üzere kullanıldığı rivayet çeşitlerinden birisi de muallle⁶⁹ hadis olmuştur. Muhammed b. Vâsi'den (ö. 123/741) rivâyete göre, o şöyle demiştir: “Mekke'ye geldiğimde kardeşim Sâlim b. Abdullah b. Ömer'le karşılaşmıştım, babasından ve dedesinden aktararak Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söyledi: ‘Her kim çarşıya girdiğinde “Allah'tan başka ilah yoktur, sadece o vardır, O'nun şeriki yoktur, mülk onun, hamd ona mahsustur, hayatı veren ve öldüren O'dur. Kendisi tek ölümsüz olandır ve her zaman diridir. Bütün hayırlar onun elindedir ve o her şeye güç yetirendir.” derse, Allah bunu söyleyen kimseye milyon defa sevap yazar, milyon günahını siler ve derecesini milyon defa yükseltir.’”⁷⁰ Azimâbâdî Tirmizî'nin *Sünen*'inde bu yolla nakledilen bu hadis için “(فَهُوَ حَدِيثٌ مَعْلُولٌ لَا يَثْبُتُ)” Hadis muallle olup sâbit değildir” demektedir.⁷¹

Başka bir örnek verecek olursak hadis hakkında İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) Zeynep es-Sehmiyye'nin Hz. Âişe'den naklettiği “Allah Rasûlü abdest aldı, sonra (eşini) öptü, abdest almadan namaz kıldı”⁷² rivayeti için “(مَعْلُولٌ لَا يَثْبُتُ)” muallle olup sâbit değildir” demiştir. Ona göre Zeynep es-Sehmiyye'nin Hz. Âişe'den böyle bir rivayeti yoktur.⁷³ Böylece hadisin içinde onu zedeleyen gizli bir illetin olduğunu belirtmek üzere “sâbit değildir” lafzı kullanılmış ve hadisin zayıf olduğuna dikkat çekilmiştir. Mezkûr hadis farklı lafızlarla Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde nakledilmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in muallle olup sâbit olmadığını söylediği Ebû Bekr b. Ebî Şeybe → Muhammed b. Fudayl → Haccâc → Amr b. Şuayb → Zeyneb es-Sehmiyye → Âişe isnadının muallle olduğunu, bu isnadla gelen hadisin isnaddan kaynaklı olarak illetli olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla hadisin diğer isnadları bu değerlendirmeye tabi değildir. Mezkûr isnad temel hadis kaynakları arasında İbn Mâce'nin *Sünen*'inde⁷⁴ nakledilmektedir.

3.8. Şâz Olması Sebebiyle ‘Sâbit Değildir’ Kullanımı

“Sâbit değildir” tabirinin kullanıldığı sika bir ravinin kendisinden daha sika bir raviye muhalefet etmesi şeklinde tanımlanan zayıf hadis çeşitlerinden şâza Ümmü Seleme'den nakledilen şu rivayet örnek verilebilir. Ümmü Seleme şöyle demiştir: Hz. Peygamber'e, “Ey Allah'ın Rasûlü saçımı sıkıca örmekteyim gusûl abdesti ve cünüplük için bu örgüleri çözeyim mi? diye sorunca Hz. Peygamber şöyle buyurdu “Başına üç sefer su dökmen yeterlidir, sonra tüm vücudunu yıkarsın böylece temizlenmiş olursun.”⁷⁵ Söz konusu hadis Müslim'in *Sahih*'inde zikredilmektedir. Müslim mezkûr hadisi verdikten sonra hemen ardından “Abdurrezzâk hadisinde ‘Onu hayz ve cünüplük dolayısıyla çözeyim mi?’ demekte, Abdurrezzâk'ın rivayet ettiği nakilde “gusûl” yerine “hayız” lafzını

⁶⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 4/268.

⁶⁵ İbrahim Özpolat, “Cessâs'ın Hurma Nebizi ile Abdest Alma Meselesine Dair İstidlalleri: Bir Ebû Hanîfe Savunuculuğu Örneği”, *Cumhuriyet Theology Journal*, 27(2023): 504-523, 514.

⁶⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 37.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 4/29.

⁶⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelbî, Abdüllatif Hirzullâh (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/129

⁶⁹ Muallle, hadisin zahiri olarak sahih olmasına rağmen sened veya metninde herkesin göremeyeceği, alanın uzmanlarınca anlaşılabilen bir kusuru bulunan hadise denir. Buhârî, Tirmizî, Hâkim ve Dârekutnî gibi bazı muhaddisler muallle yerine aynı manaya gelen ma'lûl kelimesini kullanmışlardır. Muallle hadise konu olacak hadis sıhhatini zedeleyen illetler en çok hadisin isnadında, bazen de metninde yer alır. Eğer illet hadisin isnadında yer alırsa hem isnadın hem de metnin zayıf sayılmasına sebep olur. Hadislerin illetlerini inceleyen ilim dalına da İlelul-hadîs denilmiştir. Bk. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 239-240.

⁷⁰ Tirmizî, “Da'avât”, 36; İbn Mâce, “Ticaret”, 27.

⁷¹ Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.), 13/285.

⁷² Mezkûr hadis şöyle nakledilmiştir: Osman b. Ebî Şeybe → Vekî → A'meş → Habîb → Urve → Hz. Âişe isnadıyla Hz. Âişe'den nakledilen: “Allah Rasûlü hanımlarından birini öptü ve sonra abdest almadan namaza çıktı.” Urve diyor ki Âişe'ye “O (eşi) senden başkası değildir” dedim. (O da) güldü.” Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 69; Nesâî, “Tahâret”, 121; İbn Mâce, “Tahâret”, 69.

⁷³ Mecdüddîn el-Mülbârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîs-i-Resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût (Beyrut: Mektebetu'l-Dâru'l-Beyân, 1972), 7/204.

⁷⁴ İbn Mâce, “Tahâret”, 69.

⁷⁵ Müslim, “Hayz”, 12; Nesâî, “Gusûl ve Teyemmüm”, 12.

kullandığı görülmektedir. Müslim'in *Sahîh*'inde geçen her iki hadisi değerlendiren Nâsiruddîn el-Elbânî (1914-1999), Abdurrezzâk hadisi için “(في الحديث شاذ لا يثبت) Hadis şâz olup sâbit değildir” demektedir. Şâz olma sebebi olarak da Abdurrezzâk'ın bu rivayetle teferrüd etmesi ve onun Sevrî'den (öl. 161/778) rivayetine Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) ondan rivayetine ve İbn Uyeyne (ö. 198/814) ile Ravh b. Kâsım'ın Eyyûb'tan yaptıkları nakile muhalif olmasını göstermektedir.⁷⁶ Böylece şâz olan mezkûr zayıf hadis için “sâbit değildir” lafzı kullanılmıştır.

4. Hadisin Merfû Olmayışı Sebebiyle 'Sâbit Değildir' Lafzının Kullanılması

Bir hadisin merfû olmadığı veya herhangi bir sahabiden gelmediği yönünde de “sâbit değildir” lafzı kullanılmıştır. Mesela Dârekutnî'nin *Sünen*'inde Ebû Hureyre yoluyla Hz. Peygamber'den nakledilen köpeğin su içtiği kabın yıkandığı gibi kedinin de su içtiği kabın yıkanması gerektiğine dair hadis hakkında “(هذا موقوف، ولا يثبت عن أبي هريرة) Bu hadis mevkuf olup Ebû Hureyre'den nakledildiği sâbit değildir” değerlendirmesinde bulunulmuştur.⁷⁷ Başka sahabilerden de buna benzer kullanımlar mevcuttur ancak çalışmanın sınırlarını aşacağından bir örnekle iktifa etmiş olduk.

Hatîb el-Bağdâdî “*Babasına söven mel'undur, annesine söven mel'undur, Lût kavminin yaptığı livata işini yapan mel'undur, hayvanlarla cinsel temasa giren mel'undur, yerlerin sınır taşlarını değiştiren mel'undur, gözü görmeyen âmâ birini yoldan saptıran mel'undur.*”⁷⁸ hadisini zikrettikten sonra “(لا يثبت هذا الحديث بهذا الإسناد) Bu hadis bu isnadla sâbit değildir”⁷⁹ diyerek mezkûr hadisin Ebû Hureyre'den gelmediğine işaret etmektedir. Hadisin bu isnadla rivayet edildiğinin bilinmediğine, dolaylı olarak Hz. Peygamber'e ait bir hadis olmadığına yani mevzu bir rivayet olduğuna dikkat çekmektedir. Klasik kaynaklarda görüldüğü üzere bir hadisin merfû olmadığını göstermek için de sık sık “sâbit değildir” lafzı kullanılmıştır.

5. 'Sâbit Değildir' Lafzının Mevzû Rivayetlere Delaleti

“Sâbit değildir” tabirine mevzûât türü eserlerde sıkça rastlanmaktadır. Özellikle Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (öl. 597/1201), Râdiyuddîn es-Sâgânî (öl. 650/1252), Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi mevzûât türü eser yazarların bu kavramı değerlendirmesi, hadisin mevzû olduğuna işaret etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ında 11 yerde “Lâ yesbutu” lafzı geçmektedir. Mesela mezkûr eserde İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'e nispet edilen “Allah'ın velisi ancak cömertlik ve güzel ahlak üzere yaratılmıştır” mevzû rivayetini ele alırken Dârekutnî'nin şu değerlendirmesine yer vermiştir: “(مترُوك يكذب والحديث لا يثبت) metrûktur yalan söyler, bu hadis sâbit değildir.”⁸⁰ Sadece bir örneğini vermiş olduğumuz rivayette de görüldüğü üzere İbnü'l-Cevzî'nin yer verdiği “sâbit değildir” lafzı genel olarak uydurma rivayetler için kullanılmaktadır.

Sâgânî'nin *Mevzûât* adlı eserinde yerde “Lâ yesbutu” 3 yerde de “Lem yesbut” lafızlarını kullanmaktadır. Mesela “*Ot salatası yiyin*” şeklinde rivayet edilen mevzû bir rivayet için müellif “Lem yesbut” diyerek hadisin sâbit olmadığını, dolayısıyla mevzû olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Dikkat çekmek istediğimiz bir husus da Mevzûât türü eserlerde yer alan “Lâ yesbutu” lafzının genelde metrûk tabiri ile beraber kullanılmasıdır. Nitekim metrûk hadislerin bir kısmı mevzû hadislere işaret etmektedir. Bu bağlantıdan hareketle İbnü'l-Cevzî gibi mevzû rivayetleri toplayan eserlerde kullanılan “Lâ yesbutu” ve “Lem yesbut” kavramları genel itibarıyla mevzû rivayetler için kullanılmaktadır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) “Lâ yesbutu” lafzını genel olarak isnadı sâbit olmayan, dolayısıyla da mevzû olan hadisler için kullanmaktadır. Bu bağlamda isnadı sahih, sâbit olmayan bir rivayetin hadis olmayacağı görüşündedir. Mesela nakledilen bir rivayete göre Hz. Aişe Hz. Peygamber'den vefat ettikten sonra onun yanına gömülmesi için izin istemiş, Allah Rasûlü ise ona “*Bunu nasıl yapabilirim, orada benim, Ebûbekir, Ömer ve Hz. İsa'nın kabri dışında yer yok*” buyurmuştur. İbn Hacer bu rivayet için “Lâ yesbutu” sâbit değildir diyerek⁸² söz konusu lafzın mevzû rivayete işaret ettiğine dikkat çekmiştir.

“Lâ yesbutu” lafzının mevzû rivayetler için de kullanıldığını gösteren örneklerden birisi de şu nakildir: Şebîb b. Garkâde şöyle dedi: “*Yemen'deki Bârik kabilesine mensup bir topluluktan iştittiğime göre onlar Urve İbnü'l-Ca'd el-Bârikî'den şöyle bir haber nakletti 'Hz. Peygamber kendisine bir koyun satın alması için Urve'ye bir dinar vermiş. O da bir dinar ile iki koyun satın almış, sonra bu koyunların birisini bir dinara satmış, Peygamber'e bir dinar ve bir koyunla gelmiş. Bunun üzerine Peygamber, Urve'ye alım satımında bereket olması suretiyle duâ etmiştir. Artık Urve bundan böyle toprak satın alsa, ondan da muhakkak kazanır olmuştur.*”⁸³ Hadisin devamında Buhârî şöyle bir

⁷⁶ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *İrvâ'u'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 1/168.

⁷⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004), 1/113.

⁷⁸ Suyûtî, *Cemu'u'l-cevâmi*, 19/453.

⁷⁹ Suyûtî, *Cemu'l-cevâmi*, 19/453.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/179.

⁸¹ Ebû'l-Fezâil Râdiyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984), 1/54.

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/75.

⁸³ Buhârî, “Menâkıb”, 29.

hatırlatmada bulunmuştur: “Süfyân b. Uyeyne dedi ki; Hasen b. Umâre bu hadîsi bize Şebîb b. Garkade'den rivayet etti. Hasen b. Umâre, ‘Bu hadîsi Şebîb, Urve el-Bârikî'den işitti’ demiştir. Süfyân ise ‘Ben Şebîb'e geldim, Şebîb: ‘Ben bu hadîsi Urve el-Bârikî'den işitmedim, fakat Bârikîler topluluğundan işittim, onlar hadîsi Urve'den haber veriyorlardı’ dedi.”⁸⁴

Ahmed b. Hanbel, Hasen b. Umâre hakkında “(موضوعه لا يثبت حديثه) Hadis mevzû olup sâbit değildir.” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁸⁵ İbnü'l-Cevzî çoğu yerde “(حديث لا يثبت إسناده ولا متنه) Hadisin isnadı da metni de sâbit değildir” diyerek hadisin mevzû oluşuna dikkat çekmektedir.⁸⁶ Neticede “Lâ yesbutu” lafzı sadece zayıf hadislerle değil aynı zamanda mevzû birtakım rivayetlere de işaret etmektedir. Ancak mezkûr lafzın tamamen mevzû hadisler için kullanıldığı yönündeki iddiaların da doğruluk payının olmadığı, yukarıda zayıf hadis çeşitlerinden örnekler verilerek delillendirilmeye çalışıldı. Zîrâ mezkûr örnekler, bu lafzın daha çok zayıf hadise işaret ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda “Lâ yesbutu” lafzının kullanıldığı eserlerin muhtevası, o terimin tam olarak hangi sıhhat hükme delalet ettiğini gösterir mahiyettedir.

“Sâbit değildir” sözünün hasen ve zayıf hadise “sahih değildir” lafzının ise mevzû hadise delalet ettiğini iddia edenlerden birisi de Aliyyü'l-Kârî'dir. Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *Mekâsıdu'l-Hasene*'sinde rivayet ettiği: “Bu Beyt'i günde yedi defa tavaf edip makamın gerisinde namaz kılan kimse...” hadisi için Vâhîdî (öl. 468/1076), *Tefsir*'inde tahrir etmiştir, sahih değildir demektedir.⁸⁷ Aliyyü'l-Kârî de söz konusu değerlendirme için şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Sehâvî'nin ‘Sahih değildir’ ifadesi, hadisin zayıf ve hasen olmasına engel değildir. Yeter ki ‘sâbit değildir’ sözü kastedilmiş olsun.”⁸⁸ Dolayısıyla Aliyyü'l-Kârî'nin sözünden “sahih değildir” sözü şayet “sâbit değildir” anlamında kullanılmışsa bu ‘hadis mevzûdur’ demektir.

“Sâbit değildir” lafzının mevzû hadis için kullanılmadığını iddia edenlerden birisi olan İbn Hacer'e göre bu lafız kesinlikle hadisin mevzû olduğunu göstermez. Zîrâ sâbit sözü sahih tabirine şamil olup, zayıf onun dışında kalmış olur.⁸⁹ Aliyyü'l-Kârî (öl. 1014/1605) ise “sahih değildir” sözü “sâbit değildir” manasında kullanılmışsa onun manası hadis mevzûdur.”⁹⁰ diyerek “sâbit değildir” lafzının mevzû hadis için kullanıldığına işaret etmektedir. Biz burada İbn Hacer'e katılamamaktayız. Nitekim yukarıdaki örnekler “sâbit değildir” lafzının mevzû hadisler için kullanıldığını göstermektedir. “Sâbit değildir” lafzının kullanıldığı eserlerin muhtevası, bir yönüyle o lafzın delalet ettiği hükmün ne olduğu hakkında bir ön izlenim vermektedir. Mezkûr ifade du'afâ eserlerinde râvinin durumunu bildirmek üzere geçiyorsa bu râvinin âdil ya da zâbit olmadığını, hadis hakkında geçiyorsa hadisin zayıf olduğunu göstermektedir. Mevzûât türü eserlerde “sâbit değildir” lafzının geçtiği yerlerde de büyük ihtimalle bu hadisin ne sahih, ne hasen ne de zayıf bir senetle sâbit olmadığı kastedilmektedir. Yani mezkûr rivayet bu sıhhat derecelerinden hiçbirinde vaki değildir, mevzûdur.

Sonuç

Sebt kökünden türemiş olan sâbit lafzı, isnadın bir niteliği olarak kullanıldığında adalet ve zabt sahibi râvi anlamına gelirken hadis için kullanıldığında sahih ve hasen olduğu kanıtlanmış hadis manasına gelmektedir. Bazı râviler veya hadisler için kullanılan “Lâ yesbutu” ve “Lem yesbut” tabirleri ise “sâbit değildir” anlamına gelmekte ve bazı yerlerde zayıf, bazı yerlerde de mevzû rivayetlere işaret etmektedir. “Sâbit değildir” lafzının sadece zayıf veya sadece mevzû rivayetler için kullanıldığı iddialarını açıklığa kavuşturmak maksadıyla klasik hadis metinleri, şerh ve usul kitaplarına bakıldığında söz konusu lafzın her iki manaya delâlet edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde hadiste yer alan ızdırab için “sâbit değildir” lafzı kullanılmakta, bunun yanı sıra metrûk, münker, muallal ve şâz hadislerle de işaret edilmektedir. Mezkûr lafzın metâin-i aşereden adaleti zedeleyen kusurlar arasında meçhûl râvi, zabtı zedeleyen kusurlar arasında da sûu'l-hıfz için kullanıldığı tespit edilmektedir. Bunun dışında, râvideki diğer dokuz kusurdan herhangi birisi için kullanıldığına rastlanmamıştır.

“Sâbit değildir” lafzının aynı zamanda mevkuf olup merfû hadismiş gibi gösterilen hadisler için sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Özellikle sahabenin kendi tasarrufuna bağlı olan bazı sözlerin Hz. Peygamber'e dayandırıldığı durumlar

⁸⁴ Buhârî, “Menâkıb”, 29.

⁸⁵ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 6/76.

⁸⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-şagîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1937), 6/268.

⁸⁷ Sehâvî, *Mekâsıdu'l-Hasene*, 1/655.

⁸⁸ Alî el-Kârî, *el-Masnû*, 188.

⁸⁹ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve leâtâ'ifi'l-ahbâr* (Hind: Dâiretu'l-Meârif, 1967), 5/209.

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, ts.), 188.

olmuştur. Böyle bir durumda bazı hadisçiler, bu tür sözlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını, sahabenin veya tabiîn ve sonrakilerin sözü olduğunu gösterebilmek için "bu sözün Hz. Peygamber'e ait olduğu sâbit değildir" şeklinde sözler kullanmıştır.

"Sâbit değildir" lafzının en çok yer aldığı rivayetlerden biri de mevzû rivayetlerdir. Bilhassa mevzûât türü eserlere bakıldığında bu lafzın sıklıkla geçtiği görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, Sâgânî ve Şevkânî gibi mevzûât türü eserler telif eden müellifler, "sâbit değildir" lafzını kullanmaktadırlar. Mezkûr lafzı kullanmalarının sebebi ise rivayetin mevzû olduğunu göstermektir. Bu husus da "sâbit değildir" lafzının sadece zayıf hadisler için kullanıldığını iddia edenlerin aksine mevzû rivayetler için de kullanıldığına işaret etmektedir.

"Sâbit değildir" manasındaki "Lâ yesbutu" lafzı hem mevzû hem de zayıf hadisler için kullanılmış olsa da genel itibarıyla zayıf hadise delalet ettiği görülmektedir. Neticede zayıf hadis türlerinin fazla olması da bunu gerektirmektedir. Öte taraftan "sâbit değildir" lafzı, hadis ilminde bazen hadisin metnine işaret ettiği gibi bazı durumlarda senede mahsus bir lafız olmuştur. Söz konusu lafız, bazı durumlarda anlam değişikliğine uğrayabilmiştir. Mesela "Lâ yesbutu fîhi şey" lafzı 'konuya dair hiçbir şey sâbit olmamıştır' manasında kullanılmıştır. Mevzû rivayetler veya zayıf râvilerle ilgili temel kaynaklarda bir rivayetin hükmünü bildirdikten sonra rivayetin ait olduğu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir hadisin sâbit olmadığını belirtmek üzere kullanılır.

Kaynakça | References

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Azimâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Bedr, Abdulmuhsîn b. Hamed el-Abbâd el-Bedr. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. b.y.: Durûsu's-Savtiyye, 2018.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü's-suğrâ*. thk. Abdulmu'tî Emîn. Pakistan: Camiatu'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tuhfetü'l-ibrâr*. Kuveyt: Vüzâretü'l-evkâf, 2012.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah – Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. nşr. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh es-Selefi, Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. M. Nâsiruddin Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrvâ'u'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi menâri's-sebîl*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1985.
- Emir es-Sânânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammaed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülü's-selâm*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, ts.
- er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecmâ'u bihârî'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve leğâ'ifi'l-ahbâr*. Hind: Dâiretu'l-Meârif, 1967.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyîd Muazzam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1977.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs*. nşr. Züheyr Şakîk el-Kebbî. ty.: Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, 1416/1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. İbrâhîm Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Herevî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nûreddîn. *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu mişkâtu'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, ts.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Abdirrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân. *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbn Salâh*. nşr. Abdurrahman Muhammed Osmân. ty.: Mektebetu's-Selefiyye, 1389/1969.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-İlel*. nşr. Sa'd b. Abdillâh el-Hamîd ve Hâlid b. Abdurrahman el-Cerîsî. ty.: Metâbi'u'l-Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser. nşr. Abdillâh b. Dayfillâh er-Rahîlî. Riyad: Matbaatu Sefîr, 1422/2001.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Netâ'icü'l-efkâr fi tahrîci ehâdisi'l-ekzâr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Assâm es-Sabâtî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdulmaksûd. Medine: Mektebetü'l-Guraba, 1996.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmîzî*. nşr. Humâm Abdurrahîm Sa'îd. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Mektebetü'l-Dâru'l-Beyân, 1972.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn. *Ma'rifetu envâ'i ulûmi'l-Hadîs*. nşr. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ, 1905.
- Köktaş, Yavuz – Gümüş, Fatih. "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 242-263.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: 1407.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûreddîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-şâğîr*. Mısır: Mektebetu't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1937.
- Münzirî, Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *Muhtasarü Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2010.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Fâruk Hammâde. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. *el-Mevzûât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Mekâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Seyyîd Ebu'l-Me'âtî en-Nûrî Ahmed Abdurrezzâk. *Mevsûatu akvâlu'l-İmâm Ahmed fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Âlihi'l-Kutub, 1997.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cemu'u'l-cevâmi*. Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 2005.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Kütü'l-mugtezî alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Nâsiruddîn Muhammed b. Hamîd. Mekke: Risâletu'd-Doktora Câmiâtu'l-Kurâ, 2003.
- Şafîî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şafîî, Ebü Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yücel, Ahmet. "Muztarib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu

Nisa Nur ÇARDAKLI |  <https://orcid.org/0000-0002-6697-7098>

Doktora Öğrencisi | Sorumlu Yazar | nnaktas0690@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | **ROR** | <https://ror.org/00jga9g46>

Temel İslâm Bilimleri | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6400-3268>

Prof. Dr. | Yazar | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR** | <https://ror.org/0468j1635>

Temel İslâm Bilimleri | Rize, Türkiye

Öz

Tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde pek çok kültür ve medeniyet ortaya çıkmış olup, bu medeniyetler çeşitli konularda benzer ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan belki de en önemlisi “Mutlak Hakikat” ve onu elde etme yollarıdır. Yapılan araştırmalarda toplumların “Mutlak Hakikat”i ifade ederken farklı kavramlar kullanmakla birlikte, onun elde edilmesi noktasında benzer yöntemler kullandıkları görülmüştür. Bu da kültür ve medeniyetler arasında bir etkileşim olup olmadığı, varsa bunun derecesi ve nasıl gerçekleştiği şeklindeki soruları beraberinde getirmiştir. Bu anlamda Hermes, Hint, İran ve Çin düşüncelerinin tasavvuf ilmi ile, Yunan, Hristiyan ve Yahudi düşüncelerinin ise daha çok kelim ilmi ile benzer görüşlere sahip olduğunu dile getiren bazı çalışmalar mevcuttur. Bu makale ise Hint düşüncesi ve İslam tasavvufunun Mutlak hakikati elde etme noktasındaki yaklaşımlarını ve bu konudaki benzer yönlerinden hareketle birbirlerinden etkilendiği ya da tasavvufun Hint kökenli olduğu şeklindeki iddiaların haklılık payını ele almaktadır. Bunun için ilk olarak iki sistemin ortaya çıkış saikleri ve bu saiklerin benzer yönleri tespit edilmiş, sonrasında dünyaya yaklaşım ve münzevî bir hayatın gerekliliği, ahlakın önemi gibi konulardaki ortak görüşleri ele alınmıştır. Her iki sistemde üç temel bilgi kaynağı olan duyular, akıl ve haberin önemi ve kullanılışı incelenerek, bunların sadece dünyevi konularda geçerli olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda Hint düşüncesinin yoga/meditasyon, tasavvufun ise seyr ü sülukü devreye sokarak Mutlak Hakikate dinî tecrübe yoluyla ulaşmaya çalıştığı görülmüştür. Birbirine benzer özellikler taşıyan bu iki yöntem ile bunlar sonucu meydana gelen mokşa/nirvana, fenâ ve mârifetullah anlayışı karşılaştırılmış, bunların öznel bir tecrübe olması ve başkasına olduğu gibi aktarılamaması noktasında benzer özelliklere sahip olduğuna, fakat mahiyet açısından oldukça farklı yönlerinin bulunduğu işaret edilmiştir. Neticede bu benzerlikler üzerinden tasavvufun Hint kökenli olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığı, fakat belirli oranlarda olumlu ya da olumsuz bir etkilenmenin bulunduğu ifade edilmiştir. Esasen dinler ya da kültür ve medeniyetler arası alış-veriş normal olup, İslam öncesi düşünce ve medeniyetlerin her biri İslam düşüncesine belirli oranlarda katkı sağlayıp ona yön vermiş, aynı şekilde İslam düşüncesi de diğer kültür ve medeniyetleri, düşünce sistemlerini etkilemiştir. Dolayısıyla tasavvuf ilminin temelinde Kur’ân ve sünnet yer alsa da gelişim dönemlerinde çeşitli görüş ve düşüncelerden etkilenmiş, bunları dönüştürüp kendine mal etmiştir. Ancak bu durum onun İslami ilim olduğu gerçeğini değiştirmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Hinduizm, Budizm, Tasavvuf, Zühdt, Mistisizm, Mutlak Hakikat

Atıf Bilgisi

Çardaklı, Nisa Nur- Yavuz, Salih Sabri. “Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 201-215.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496803>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 06.06.2024

Kabul Tarihi: 29.12.2024

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Nisa Nur Çardaklı tarafından hazırlanan “Kelâm ve Tasavvuf’ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (NNÇ) %50, yazar (SSY) %50..

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.



Dizinlenme Bilgisi



Indian Thought and Islamic Sufism in Search of Truth

Nisa Nur ÇARDAKLI |  <https://orcid.org/0000-0002-6697-7098>

PhD Candidate | Corresponding Author | nnaktas0690@hotmail.com

Ministry of National Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

Basic Islamic Sciences | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6400-3268>

Prof. Dr. | Author | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Basic Islamic Sciences | Rize, Türkiye

Abstract

In the historical process, many cultures and civilizations have emerged in different geographies and time periods, and these civilizations have put forward similar and different views on various issues. Perhaps the most important of these is the "Absolute Truth" and the ways of obtaining it. Studies have shown that although societies use different concepts to express "Absolute Truth", they use similar methods to obtain it. This has led to questions as to whether there is an interaction between cultures and civilizations, and if so, to what extent and how it occurs. In this sense, there are some studies that state that Hermes, Indian, Iranian and Chinese thoughts have similar views with the science of Sufism, while Greek, Christian and Jewish thoughts have similar views with the science of kalam. This article, on the other hand, discusses the approaches of Indian thought and Islamic Sufism to the attainment of the Absolute Truth and the justification of the claims that they are influenced by each other or that Sufism is of Indian origin based on their similarities in this regard. For this purpose, the motives for the emergence of the two systems and the similarities of these motives are first identified, and then their common views on issues such as the approach to the world, the necessity of an ascetic life, and the importance of morality are discussed. By examining the importance and use of the three main sources of knowledge in both systems, the senses, reason and news, it has been determined that these are valid only in worldly matters. In this regard, it has been observed that Indian thought tries to reach the Absolute Truth through yoga/meditation and Sufism tries to reach the Absolute Truth through religious experience by introducing seyr ü süluk. These two methods, which have similar characteristics to each other, were compared with the understanding of moksha/nirvana, fenā and mârifatullah, and it was pointed out that they have similar characteristics in the sense that they are subjective experiences and cannot be transferred to others as they are, but they have quite different aspects in terms of their nature. As a result, it is stated that it is not possible to claim that Sufism is of Indian origin on the basis of these similarities, but that there is a positive or negative influence in certain proportions. In fact, exchanges between religions or cultures and civilizations are normal, and each of the pre-Islamic thought and civilizations contributed to and shaped Islamic thought to a certain extent, and in the same way, Islamic thought influenced other cultures, civilizations and thought systems. Therefore, although the science of Sufism is based on the Qur'an and the Sunnah, it has been influenced by various views and ideas during its developmental periods, transforming and appropriating them. However, this has not changed the fact that it is an Islamic science.

Keywords

Hinduism, Buddhism, Sufism, Asceticism, Mysticism, Absolute Truth

Citation

Çardaklı, Nisa Nur- Yavuz, Salih Sabri. "Indian Thought and Islamic Sufism in Search of Truth". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 201-215.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496803>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 06.06.2024	Date of Acceptance: 29.12.2024 Date of Publication: 20.04.2025
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. This study is derived from the doctoral dissertation titled "A Comparative Analysis of the Concept of Knowledge in Kalām and Sufism", prepared by Nisa Nur Çardaklı.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (NNÇ) %50 , author (SSY) %50..	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	


 Abstracting and Indexes


 ULAKBİM
 TRTizin


 philosophers


 EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES


 EBSCO


 DOAJ

Giriş

“Mutlak Hakikat” insanların çeşitli yöntemlerle ulaşmaya çalıştığı, dinî sistemlerin temelinde yer alan bazen Tanrı’nın bilgisi, bazen tarnı’nın kendisi, bazen eşyanın hakikati gibi çeşitli şekillerde izah edilen bir kavram olup, mahiyeti, kendisine nasıl ulaşılacağı, dinlerdeki farklı tezahürleri pek çok çalışmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Tarihsel süreçte dinlerin genel yapısına bakıldığında bu konuda hem zahiri hem de bâtinî yöntemleri kullandıkları, dini anlama ve yaşama konusunda akli ve mistik düşünceye çeşitli oranlarda yer verdikleri ve bu bakımdan pek çok benzer özelliğe sahip oldukları tespit edilmiştir. Hint dinleri ve İslam tasavvufu da bu konuda benzer özelliklere sahip iki dinî anlayışı teşkil etmektedir. Onların Mutlak Hakikate ulaşma noktasında gösterdiği benzer yaklaşımlar ikisi arasında bir etkileşim olduğu ya da tasavvufun köklerinin Hint düşüncesinde yer aldığı şeklindeki görüşlere kapı aralamıştır. Bu çalışmanın amacı Hint düşüncesindeki dinler ile tasavvuf arasında bu konuda görülen benzer ve farklı yönleri ortaya koyarak tasavvufun Hint kökenli olduğu şeklindeki iddiaların doğruluk derecesini irdelemektir.

Esasen tasavvufun İslam düşüncesindeki konumuyla ilgili tartışmalar sadece Hint düşüncesiyle değil hermetizm, İran ve Yunan düşüncesiyle de ilişkili olarak tartışılmış ve tasavvuf için pek çok farklı kaynak ileri sürülmüştür. Bu konuda tasavvufun aslının İslami olduğu ancak önceki dinlerden etkilendiğini söyleyenlerin yanında, aslının dahi İslami olmadığı, İslam düşüncesine başka kültürlerden girdiğini savunan görüşler de bulunmaktadır. Örneğin tasavvufu biri felsefeye diğeri Kur’ân ve sünnete dayanan iki kısım olarak değerlendiren Neşşâr, felsefî tasavvufun İran düşüncesindeki işrâkîliği, Platon’un feyz nazariyesini ve hermetizmin etkisiyle hulûl, vahdet-i vücûd gibi İslam’a aykırı görüşleri benimsediğini savunmuştur.¹ Câbirî ise tasavvufi metinlerin sadece Kur’ân ve sünnetten hareketle anlaşılamayacağını, bu metinlerin aslının hermetik olduğunu, hermetizmden alınan görüşlerin Kur’ân’la desteklendiğini ifade etmiştir. Hatta ona göre Gazzâlî tüm görüşlerini hermetik bir dille ifade etmiş ancak bunu yaparak doğrudan hermetizmden değil İbn Sînâ, bâtinilik, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr’u referans almıştır.²

Batılı yazarlardan ise Kramer tasavvuftaki *muhasabe* ve *murâkabe* anlayışının Hint kültüründen geldiğini, Dozy ise tasavvufi düşüncenin ilk defa Hint düşüncesinde oluştuğunu, oradan İran’a, İran’dan da İslam’a geçtiğini savunmuştur. Goldziner züht ve tasavvuf olarak ikiye ayırmış birincisinin Hristiyanlıktan etkilense de kaynağının İslam olduğunu, ikincisinin ise Yeni Platonculuk, Hint ve Budizm kökenli olduğunu söylemiştir. Horten de özellikle Hallâc-ı Mansûr’un görüşlerinin Hint-Vedalarda yer aldığını ifade etmiştir.³ Yine *vahdet-i vücûd*’un Budistlerin *nirvana* anlayışına dayandığı,⁴ *sudûr*, *işrâk*, *marifet*, *vecd* öğretilerinde Yeni Platonculuk etkisinin, *nefs*, *terbiye*, *murâkabe* Budizm etkisinin bulunduğu ve *fenâ’nın* tamamen Hint-Vedalar kaynaklı olduğu⁵ savunulmaktadır.

Görüldüğü gibi benzerlikler üzerinden yapılan tartışmalar tasavvuf ilminin kökeni, yani İslami olup olmadığı sorunu üzerinden ele alınmıştır. Tasavvuf ilminin diğer kültürlerle özellikle Budizm, Yahudilik ve Yeni Platonculuk’la olan ilişkisi hakkında çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.⁶ Bu çalışmada ise Hint düşüncesinin en önemli iki dinî Hinduizm ve Budizm ile tasavvuf ilminin mutlak hakikate ulaşma yöntemleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bunun için ilk olarak Hint ve tasavvuf düşüncelerinin teşekkülü, ardından ağırlıklı olarak ilk dönem epistemoloji anlayışları ile bunun Mutlak Varlığa ulaşmadaki rolü bağlamında iki düşüncenin ortak ve farklı yönleri ortaya konulacaktır. Son olarak tasavvufun kökeni ile ilgili tartışmaların haklılık derecesi tartışılacaktır.

¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/51, 59.

² Muhammed Abîd el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 360, 297-298, 407, 499.

³ R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 17-19, 22.

⁴ Nicholson, *Tasavvufun Menşei*, 79-80.

⁵ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, çev. Kemal Işık ve dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 48-49, 52-54.

⁶ -Serkan Derin, *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018).

-Emel Sünter, “Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019): 21-40.

-Necdet Ayhan, “İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme”, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021): 177-198.

-Aysun Özveren, “Tasavvuf ve Hint Mistisizminde Letâif ve Çakralar”, *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat & Kişiler & Kurumlar*, ed. Ahmet Cahit Haksever (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 85-116.

-Jolaman Bulan, *Budizm’de ve İslâm Tasavvufunda Zühhd* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

-Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

-Hasan Rıza Özdemir, *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2010).

-İsmail Erdoğan, “Yeni Eflatunculuk’un İslam Tasavvufu’na Te’siri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 597-605.

-Müberra Aygündüz, *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi, Bahya İbn Pakuda Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

1. Hint Düşüncesi ve Tasavvuf İlminin Oluşum Süreci

Aslında her iki düşünce sisteminin de oluşum süreci müstakil birer çalışmaya konu olsa da oluşum saiklerinde bazı ortak noktaların bulunması ve bunların “mutlak hakikat” arayışına olan etkilerinin görülmesi açısından burada makale sınırlarını göz önünde bulundurarak kısa bir özetin verilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz. Bilinen en eski uygarlıklardan biri olan Hint medeniyeti tarihsel süreçte, daha sonraları Hinduizm olarak anılacak olan Vedizm-Brahmanizm ile Budizm ve Caynizm gibi pek çok dine ev sahipliği yapmış olup, bu nedenle de oldukça girift ve karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Bu durum Hint düşüncesinin kronolojik olarak incelenmesini zorlaştırır da Radhakrishnan Hint kutsal metinlerinin oluşum dönemlerine bakılarak Hint düşüncesinin dört dönemde ele alınabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi *Vedalar Dönemi* olup, bu dönem dinî ve felsefî görüşlerle hurafe ve tefekkürün bir arada olduğu bir arayış dönemidir. Özellikle *Rig-Veda*’nın son ilahileri Hint felsefesinin başlangıcı kabul edilmiştir.⁷ Zira *Vedalar*’da “bu kadar çok Tanrı’nın ötesinde gerçek bir hakikatin var olup olmadığı” sorgulanmış,⁸ politeizmden monizme doğru evrilen düşünceler yer almıştır. Bu metinlerden başka dinî tören ve ayinlerin nasıl yapılacağını anlatıldığı *Brahmanalar* ve *Aranyakalar* yer alır. Aile reislerinin ailesine karşı sorumlulukları, yaşlanınca yaşamaları gereken züht ve riyazet hayatı, kurban ayini gibi konular ayrıca kast sisteminin yapısı da bu metinlerde yer almaktadır. Ancak Hint düşüncesinin temelinde yer alan asıl metin *Upanişadlar*dır. Brahmanların anlayışına bir tepki olarak filozoflar tarafından oluşturulan sorgulayıcı karakterdeki bu metinler Tanrı, yaşam, ölüm ve sonrası ile ilgili yüksek felsefi bir düşünce başlatmıştır.⁹ Vedalardaki dünyaya dönük politeist anlayışın, Upanişadlarda dünyaya karşı kötümser bir anlayışla monizme hatta panteizme dönüştüğü görülmektedir. Zira *Vedalar*’da *Brahman* her şeyin kaynağı olan ilk prensip, *Atman* ise insanın özü olarak kabul edilirken, Upanişadlarda bu ikisi arasında bir ayrım kalmamış, evrendeki tek gerçekliğin *Brahman* olduğu, tek tek varlıklar söz konusu olduğunda ise *Atman* adını alacağı ifade edilmiştir. “Evren *Brahman*’dır, *Brahman* ise içimizdeki *Atman*’dır” ifadesi söz konusu değişime açık bir örnektir.¹⁰

Budizm, Caynizm gibi heterodoks okullar ile Nyaya-Vaisesika, Samkhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta olmak üzere altı tane ortodoks okulun ilk gelişim dönemleri olarak kabul edilen Hint düşüncesinin ikinci dönemi ise *Destanlar Dönemi*’dir. Bu dönemde yeni bir takım felsefî kuramlar geliştirilmiş, sosyal, dinî ve ahlaki sorumlulukların belirlenerek, ferdi kurtuluştan toplumsal kurtuluşa ve inzivadan karma yogaya dönüşen bir sistem oluşmuştur. Üçüncü dönem olan *Sutralar* ise ortaya çıkan okulların sistematik eserlerinin yazıldığı dönemdir. Son olarak *Skolastik Dönem*de telif edilen eserlere tefsir ve şerhler yazılmış ve en önemli filozoflar bu dönemde yetişmiştir. Felsefi düşüncedeki bu gelişmelerle birlikte M.S. IX. yüzyılda Brahmanizm artık Hinduizm’in içinde rahiplerce yaşatılan eski bir kült olarak devam etmiştir.¹¹

Tasavvuf ise İslami ilimler içinde teşekkülünü en geç tamamlayan ilim olup, tarihi gelişimi kaynaklarda *züht*, *tasavvuf* ve *tarikatlara* olmak üzere üç dönemde ele alınmaktadır. Züht Dönemi, hicrî ilk iki asırda kendini manevi hayata adan, Allah korkusu, ahlak, riyazet gibi değerlere önem veren zahidlerin etkin olduğu dönemdir. Bu kimseler dinî pratiklere önem vermiş, nazarî tartışmalara dahil olmamış ve sade bir yaşamı tercih etmiştir. Bu anlayışın kökleri Hz. Peygamber ve ashab dönemine kadar götürülebilirse de¹² esasen ilk zahidlerin Emevî yönetimine, mevcut siyasî ve ahlaki yapının bozulmasına ve dünyevileşmeye bir tepki olarak ortaya çıktığı ve ilk dönem kelim ve fıkıh alimlerinin şekle yaptığı vurgunun da zahidleri dinin deruni tarafına yönelttiği gözden ırak tutulmamalıdır. Bu dönemin başlıca mektepleri hadis ve sünneti öne çıkaran *Medine*, korku, hüzn ve sevgiye yaptığı vurguyla *Basra*, tövbe ve pişmanlığı esas alan *Kûfe* ve tevekkül ehli *Horasan*’dır.¹³

Tasavvuf Döneminde ise artık zahirî-bâtını ilim ayırımına gidilmiş, ilk tasavvufi eserler bu dönemde yazılarak, sufi terminoloji yerleşmeye başlamıştır.¹⁴ Hârîs el-Muhâsibî ile akıl ve tasavvuf ilişkisi kurulmuş, nefis muhasebesi öne çıkmıştır.¹⁵ Kendisinden sonra ise Cüneyd-i Bağdâdî ile *sahv*, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî ile *sekr* anlayışı geliştirilmiş,¹⁶ Hakîm et-Tirmizî’nin velâyet anlayışı, Zünnün el-Mısırî’nin marifet düşüncesi başta olmak üzere seyr ü süluk, fenâ-bekâ, mûcâhede, mûkâşefe,

⁷ S. Radhakrishnan & Charles A. Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 1-4.

⁸ Hans J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 41.

⁹ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 2.

¹⁰ Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 47, 51.

¹¹ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 3-5.

¹² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (yy: Dârü’l-Kütübî’l-Hadise, 1960), 134-140, 166-193; Ebü’l-Hasen el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, thk. İsmâ‘îl Abdülhadi Kındil (Kahire: el-Meclisü’l-‘Ülâ li’s-Sekâfeti, 2007), 267 vd.

¹³ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 100-107.

¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108-109.

¹⁵ Haris el-Muhâsibî, “el-Kasdu ve’r-Rucû’u ilallâh”, *Tevbenin İlk Adımı*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 55 vd.; a.mlf., *el-Aql ve Fehmü’l-Qur’ân Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 225 vd.

¹⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 119.

müşâhede, keşf gibi aslî öğretileriyle tasavvuf ilmi nazarî ve amelî yönden teşekkülünü tamamlamıştır.¹⁷ Bu dönemin önemli mektepleri marifet ve muhabbet ehli Mısır, fütüvvet ve melâmet vurgusuyla Nişabur, açlık ve gece ibadetlerine önem veren Şam, ve tevhit ve aşkı öne çıkaran Bağdat'tır.¹⁸

Sonraki süreçte ise Serrâc ve Kelâbâzî ile başlayıp Gazzâlî ile Sünnî İslam düşüncesinde kendine yer bulan tasavvuf,¹⁹ hicri VI. yüzyıldan itibaren tarikatlar dönemine girmiş ve artık şeyh-mürîd ilişkisine dayalı, belli usul ve erkanlara sahip birer müessese halinde günümüze kadar gelmiştir.²⁰

Görüldüğü gibi hem Hint düşüncesi hem de Tasavvuf ilminin oluşum saiklerinde mevcut düzenden duyulan rahatsızlık söz konusu olup, buna karşı zühdi bir yaşam tarzı ve ahlaki bir sistem kurmayı amaçlamışlardır. Bu da en bariz şekilde dünyaya ve dünyevi olana yaklaşımlarında gözlenmektedir.

2. Dünyaya ve Dünyevi Olana Yaklaşım

Yaratıcı varlık anlayışları farklı olsa da Hint dinlerinin en önemli ortak özelliği insanın acı ve ıstırap dolu bu dünyadan kurtulup, nihai mutluluğa (*mokşa/nirvana*) ulaşması gerektiğidir. Hint dinlerinde *maya/adviya* kavramı insanın bu dünyanın çeşitliliğine ve göz kamaştıran güzelliğine kapılması, hakikati göremeyecek hale gelmesini ifade eder.²¹ Bu durum tüm sıkıntı ve acıların kaynağı olup, hakikate ulaşmak için insanların ortak bir motivasyonudur. İnsanın mutlak bilgi ve kurtuluş için ilk yapması gereken dünyevi olandan uzaklaşmak, bunlara karşı zihnî ve ruhî bir üstünlük sağlamaktır. Ancak bunun öncesinde kişi fiilen toplumun içinde olmalıdır. Sorumluluklarını yerine getirmeli, dünyevileşmeden dünya hayatını tamamlamalıdır. Çünkü nihai mutluluğa giden yolun başında bu dünyada gerçekleştirilen ahlaki yetkinlik yer alır. İnsan *karma-tenasüh* (*samsara*) inancı gereği dünyadaki fiilleriyle ahlaki seviyesini yükseltmelidir. Dünyadaki tüm iradi ve ahlaki fiiller karmaya dahil olup, insan ektiğini biçer. Bu sebeple daima ahlaki olandan yana iradesini kullanmalıdır. Fakat bu ahlaki gelişim tek bir hayatla mümkün olmaz.²² Yani Hint düşüncesinde insanın dünyada yerine getirmesi gereken bazı görevler ve yaşaması gereken birkaç hayat vardır.

İnsanın bu dünyadaki ahlaki yetkinliğini nasıl kazanacağı ise Hint düşüncesinin ilk dönemlerinde katı bir şekilde uygulanan *kast* sistemiyle belirlenmiştir. Buna göre her insan dört sınıftan birine bağlı olarak doğar ve bunu değiştirmesi için bulunduğu sınıfın görevlerini yerine getirip, ölüp, tekrar doğması gerekir. Yani insanın şimdi gerçekleştirdiği fiiller gelecek yaşantılarını da etkilemektedir. Kişinin tekrar hangi sınıf ya da formda dünyaya geleceği yaptığı fiillere göre değişmektedir. Bu dört sınıf;

1. Rahip ve öğretmenler (Brahminler)
2. Askerî ve siyasî liderler (Kşatriya)
3. Ticaret erbâbı (Vaisya)
4. İşçiler ve hizmetliler (Sudralar) şeklinde sıralanır. Bunlardan ilk üçünün hayatı tekrar dört döneme ayrılır ve kişi 1. Öğrencilik 2. Aile hayatı 3. Ormanda züht ve riyazet 4. Gezici rahiplik/dilencilik görevlerini yerine getirmelidir.²³ Buna göre bir kimse doğrudan züht hayatını yaşayamaz. Önce öğrencilik ve aile reisliğini yerine getirmelidir.

M.Ö. VI. yüzyılda *kast* sistemine ve Brahman şekilciliğine tepki olarak ortaya çıkan Budizm'in temelinde de dünya hakkında benzer görüşler yer almaktadır. *Cehalet/avidyâ* bütün kötülüklerin hakiki kaynağıdır, cehaletten arzu doğar, arzudan da eylem gerçekleşir. Bu da *karma* ve *samsarayı* getirir. Kurtuluş ise cehaleti kaldıran doğru bilgiyle mümkündür. Bunun için *sekiz dilimli yol*'un kat edilmesi gerekir.²⁴

Hint düşüncesinde görülen dünya hakkındaki olumsuz tutum ve hakikate ulaşmak için ondan yüz çevirmek gerektiği şeklindeki düşünce tasavvuf ilminin de ana karakterini oluşturur. Sufiler dünyayı, kulu "kâmil insan" olma yolunda Allah'tan uzaklaştıran, gaflete düşüren şey olarak tanımlar.²⁵ Tasavvufi eserlerde dünya hayatının geçici ve aldatıcı olduğu, asıl yurdun ahiret yurdu olduğu, dünyalık arzu ve heveslerden uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır.²⁶ Sufiler içinde dünya olan kalbe Allah'ın

¹⁷ Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 82-84.

¹⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110-119.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Muhammed (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989), 20-21, 24, 37; Hücvîrî, *Keşf*, 23-24.

²⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126.

²¹ Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 27-32, 106.

²² Radhakrishnan & Moore, "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", 12.

²³ Radhakrishnan & Moore, "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", 13.

²⁴ Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 125-127.

²⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 155.

²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Ağızı (Kûtu'l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek & Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003), 1/347.

girmeyeceğini, dünyanın kalbin nurlanmasına ve saflaşmasına engel olduğunu, marifetullahın önünde perde olup, sufiyi seyr ü süluktan alıkoyduğunu ve hakikatten uzaklaştırdığını savunmaktadır.²⁷

Esasen bu olumsuz tutum doğrudan dünyanın kendisine değil kulun dünyaya bakışına, ona kapılıp gitmesine yöneliktir. Zira dünyadaki sıkıntıların insanı eğitmek amacıyla olduğu, ahiret hayatı için bir hazırlık olduğu da ifade edilmektedir.²⁸ Fakat insanın bu hazırlığı atlatabilmesi için dünya ile olan ilişkisini *züht* anlayışıyla tanzim etmesi gerekir. Bu konuda tasavvuf ilminde tevekkül, fakr, kanaat, uzlet gibi pek çok kavram bulunsada tüm bunları içine alan en geniş ifade *züht*tür. Kaynaklarda dünyadan el çekmek, kalbi alıkoymak, dünyayı hakir görmek, kalpten dünyayı silip atmak,²⁹ Allah'tan başkasına kalbi açmamak³⁰ şeklinde tanımlanan ve marifete giden yolda yüce bir makam³¹ ve tüm taatlerin temeli olarak kabul edilen³² *züht* tasavvufi düşüncenin en temel esaslarından. Bu konuda ilk dönem sufilerinden Muhâsibî marifetullahın ilk şartının ahirete yönelip, dünyadan yüz çevirmek olduğunu, kalp ve akla hâkim olduğu kadar marifet elde edilebileceğini savunmuştur.³³ Bunun gerçekleşmesi için tasavvuf düşüncesinde halvet, çile, zikir, tefekkür, oruç, gibi pek çok riyazet yönteminin uygulanması gerekli görülmüştür.

*Züht*le ilgili yapılan açıklamalarda tasavvuf yolunun başından sonuna kadar devam eden bir yaşayış biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Serrâc *zühdü* sağlam olmayanın sonraki süreçte durumunun çok da parlak olmayacağını, dünyadan *züht* etmenin birçok hayrın başı olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Bu sebeple zahidliği tam olarak yerine getirilebilmesi için ilk olarak kişinin nelerden yüz çevireceğini bilmesi gerekir. Dünya hayatının metâi olarak Kur'ân'da eş, evlat, mal, binek hayvan, ekinler, zevkler sıralanmıştır.³⁵ Gazzâlî de bunları yemek, elbise, mesken, mobilya, hanım ve mal olarak sıralar.³⁶ Mekkî ise bunların zarûrî ihtiyaçlardan olduğunu yeteri kadar arzulamanın sakıncısının bulunmadığını ancak bunlara karşı aşırı ihtirasın da bulunmaması gerektiğini ifade eder.³⁷ Esasen *züht* konusunda sufiler arasında bir ittifakın bulunduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira sadece haramlardan *zühdü* geçerli sayanların yanında, helallerden de *züht* edilmesini gerekli görenler ve hatta bir lokma bir hırka düşüncesiyle dünyayı tamamen hakir görenler de bulunmaktadır.

Netice itibarıyla gerek Hint düşüncesinde gerek tasavvuf ilminde dünya ve dünyevî şeyler insanın hakikate ulaşmasında engel teşkil etmekte, vazgeçilmesi gereken bir unsur olarak görülmektedir. Her iki sistemde de dünyadan vazgeçmek ve bunlara karşı ruhi üstünlük sağlamak için gerekli olan zahidâne yaşam, kişiyi ahlaki ve dinî bakımdan olgunlaştıran ve bu sayede mutlak hakikate ulaştıran bir basamak konumundadır. Yani kişi hakikate ulaşmak için ilk olarak dünyadan vazgeçmelidir.

3. Hint Düşüncesi ve Tasavvuf İlminde Hakikate Ulaşma Yolları

3.1. Duyular, Haber ve Akıl

Bilindiği üzere İslam düşüncesinin bilgi kaynakları havvas-ı selime, haber-i sadık ve akl-ı selim'dir. Buna karşılık Hint düşüncesinde "algı, çıkarım ve şifahi tanıklık" bulunur. Bunlardan ilk ikisi bütün okullarda geçerliken, şifahi tanıklık sadece ortodoks okullarda kabul görmüştür. Bununla birlikte bütün okullar hakikat için bunların yetersiz olduğunu ve *yoga/meditasyon* denilen farklı bir yöntemle gerçek bilgiye ulaşmak gerektiğini savunmuşlardır.³⁸

Hint Ortodoks okullarının en eskisi *Samkhya-Yoga* bu üç temel bilgi kaynağını da kabul etmiş, bilginin daima gerçeği vereceğini, bilgi hatalarının sadece bilgi eksikliğinden kaynaklandığını savunmuştur. Bu okula göre hatadan kurtulmanın yolu ise daha çok bilgi elde etmektir. Fakat hakikat ancak pratikle yani *yoga* ile bilinir.³⁹

İkinci ortodoks okul *Nyaya-Vaisesika*'dır. Vaisesika metafizik ve ontoloji ile ilgilenirken, *Hindu Mantığı* olarak bilinen *Nyaya* ise mantık ve epistemoloji konularını öne çıkarmıştır. Bilgi kaynaklarına *temsîl* ve *karşılaştırma* yollarını da dahil eden *Nyaya*

²⁷ Hücvirî, *Keşf*, 215-226; Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. A. J. Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 65; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/360-362.

²⁸ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 203.

²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*, trc. Ahmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 4/429.

³⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/72.

³¹ Serrâc, *Lüma'*, 72; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/428.

³² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/347.

³³ Muhâsibî, "el-Kasd", 73-74.

³⁴ Serrâc, *Lüma'*, 72.

³⁵ Al-i imrân 3/14.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/454.

³⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/498-499.

³⁸ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 154, 231-232, 259-260.

³⁹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 259-260.

epistemoloji konusunda diğer okullara nazaran daha çok bilgi vermiştir. Ona göre algısal süreç şu şekilde işler; benlik *manasla* (zihin/düşünce) temasa geçer, *manas* duyularla ve duyular nesneyle temasa geçer. Yeterli ışığın mevcut olması gibi şartlar gerçekleştiğinde algısal bilgi meydana gelir.⁴⁰

Sözel tanıklık ise Nyaya için bağımsız bir bilgi elde etme yolu olup, güvenilir bir şahsın, güvenilir bir şekilde naklettiği bilgi olarak tanımlanır. Bir kişinin güvenilir olması demek, onun doğru olması ve bencil olmaması demektir. Dolayısıyla sözel tanıklığın değeri konuşmacının dürüstlüğüne bağlıdır. Bu sebeple Vedalarda öğretilenleri geçerli kabul eder. Çünkü onun müellifi Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı da akla dayandığı için bu konuda bir kısır döngü söz konusu değildir.⁴¹

Nyaya İslam düşüncesinde sıklıkla kullanılan dağın arkasındaki dumandan hareketle ateşin olduğunu söylemek ve duyulur nesnelerden duyular üstü durumlar hakkında çıkarım yapma şeklindeki iki yöntemi de kabul etmiş,⁴² bir çömleğin varlığı o çömleği yapan birinin varlığına delâlet ettiği gibi, âlemin varlığı da bir yaratıcıyı gerektirir, diyerek duyularla idrak edilemeyen aşkın varlığın istidlâl ile bilinmesini mümkün görmüştür.⁴³

Görüldüğü gibi bu okul diğerlerinin aksine akli öne çıkarmıştır. Duyular ve akla dayandığı iddia edilen şüpheciliğe karşı sadece inanca başvurarak cevap verilemeyeceğini savunarak, yaşamın ve dinin amaçlarının ancak doğru bilgiyle karşılanacağını vurgulamıştır. Bu bağlamda şifahi tanıklık ve algı ile elde edilen bilgilerin de akıl tarafından sorgulanması gerekmektedir.⁴⁴ Bütün bu akla ve akli yönetime yaptığı vurguya rağmen Nyaya kişiyi kurtuluşa götüren birinci şeyin bilgi, ikincisinin ise yoga olduğunu savunarak son tahlilde mistik bir görüşü savunmuştur.⁴⁵

Üçüncü ortodoks okul ateist görüşlere tepki olarak kutsal metinlere vurgu yapan *Mimamsa-Vedanta*'dır. Üç temel bilgi kaynağının yanına *karşılaştırma*, *varsayım* ve *kavrayış* da dahil eden, Mimamsa bu metinlerde geçenlerin mutlak bilgi olduğunu ve ifadelerin arkasındaki manaların akılla bulunması gerektiğini belirtmiş,⁴⁶ Nyaya'nın aksine kutsal metinlerin geçerliliğini akıldan değil kendi otoritesinden aldığını savunmuştur.⁴⁷ Vedanta ise sezgi ve yogayı esas almıştır. Algıyı çıkarımın temeli fakat sadece görüneni verdiği için eksik bir yöntem kabul ederek, hakikatin yani Brahman'ın ancak doğru kavrayış ve davranışla, meditasyon ve Veda öğrenmeyle elde edileceğini ifade etmiştir.⁴⁸

Heterodoks okul Budizm'de ise bilginin metafizik bir anlamını olmayıp, bilgi hayat içindir. Bu düşüncede yaratıcı Tanrı bulunmaz, metafizik tartışmalara da yer yoktur.⁴⁹ Dolayısıyla algı ve çıkarım dışında hiçbir yolla bilgi elde etmek mümkün değildir.⁵⁰ Ayrıca çıkarım da sınırlıdır. Buna göre sadece duyu idrakiyle gerçekleşen akıl yürütmeler geçerli olup,⁵¹ tümevarım ise ancak evrensel hale geldiğinde kabul edilir.⁵² Fakat bunlarla elde edilen bilgi *nirvana* için yeterli olmayıp, esas kurtarıcı bilgi *sekiz dilimli yolla* mümkündür.⁵³ Metafizik bir gerçek kabul etmediği için sözel tanıklığı kabul etmeyen Budizm normal bir haber bilgisini akla ve mantığa uygun olması şartıyla kabul etmiştir. Bir haber keşiflerden, bilginlerden gelebilir ve bunlar ilk etapta güvenilir kaynaklardır. Bu sebeple kaynağın güvenilir olması değil haberin akla yatkın ve Buda öğretilerine uygun olması gerekir.⁵⁴

Hint düşüncesinde duyular, haber ve aklın bilgi kaynağı olmasına karşılık mutlak hakikat için yoganın gerekli oluşu gibi tasavvuf ilminde de bu üç bilgi vasıtası sadece zahirî ilimler için geçerli olup, bätini bilgi olan marifetullahı ancak *seyr ü süluk* yöntemiyle ulaşılabilir. Sufiler için zahirî bilginin önemi bätini bilgi için bir basamak teşkil etmesinden kaynaklanır.

Sufilere göre şehâdet âlemi Allah'ın eşsiz yaratıcılığına işaret ettiği için onun *müşâhede*si son derece önemli olup, bu da ancak duyularla mümkündür. Bununla birlikte duyular, ilk dönem klasiklerinde kelam ilmindeki gibi detaylıca ele alınmamış, daha çok

⁴⁰ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 215-220; Korhan Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 163-165.

⁴¹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 226.

⁴² Hirianna, *Hint Felsefesi*, 223.

⁴³ Shlomo Pines, "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâmâ Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 357.

⁴⁴ Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1930), 2/29-30.

⁴⁵ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 231-232.

⁴⁶ Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, 163-165; Hirianna, *Hint Felsefesi*, 265...

⁴⁷ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 226, 274.

⁴⁸ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 299; Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 111.

⁴⁹ Yitik, *Doğu Dinleri*, 100,

⁵⁰ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 116-117, 182-184.

⁵¹ Pines, "Hint Düşüncesi...", 356.

⁵² Hirianna, *Hint Felsefesi*, 176-177.

⁵³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 125-127.

⁵⁴ Derin, *Tasavvuf ve Budizm'in Ortak Dili*, 248-249.

Sünnî kelim alimlerinin nazariyeleri takip edilmiştir. Buna göre duyular kendi alanında etkili olup, Allah'ın varlığına ulaşmada akıl yürütme için bir delildir.⁵⁵ Fakat geçici ve sınırlı olan şahid âleme ait bir bilgi kaynağı olduğundan kendisi de sınırlıdır ve aklın denetimine ihtiyaç duyar. Bu konuda Serrâc duyuların eşyanın bilgisini vermede tek başına yeterli olmadığını ve kişinin berrak bir zihne, mutmain bir kalbe ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Duyuların yanılmasının başlıca sebebi, dış etkilere açık ve harama meyilli olmasıdır. Marifetullah için duyuların bu halinin düzeltilmesi gerekir. Zira duyulardan gelen veriler kalbe iletilir ve burada iyi ya da kötü birer davranış ve kabul haline gelir. Dolayısıyla kalbin selameti duyuların selametine bağlıdır. Bu da duyuların haramdan sakındırılması gerektiği anlamına gelir.⁵⁷

Akl konusunda ise sufiler çoğunlukla olumsuz bir tutum sergilemişler, onun işlevlerini kabul etmekle birlikte bu dünya ile sınırlı, çoğu zaman yanılan ve yetersiz bir bilgi yolu olarak görmüşlerdir. Tasavvufi düşüncede "kâmil akıl" Allah'ı bilemeyeceğini itiraf eden akıldır. Bu manada vahiy akıldan üstün, akıl ise dış etkilere altındadır. Aklın işi sadece şeriatı anlamak olup, yeni bir hüküm koyamaz. Bunun içinse nefsinı yenip vahiy nuruyla aydınlanması gerekir.⁵⁸ Buna karşılık Kelâbâzî ve Hücvirî önce akılla vahyin temellendirilmesi gerektiğini, daha sonra aklın vahyin hizmetine verilmesini gerekli görmüş, aklın tek başına yaratıcıyı ve ona şükretmesi gerektiğini bileceğini savunarak⁵⁹ kelâmî anlayışa yakın bir pozisyonda durmuştur. İlk dönem sufilerinden Muhâsibî de aklı *garîza*, *fehmi* ve *basiret* olmak üzere üçe ayırmış, birincisinin tüm insanlarda bulunduğunu, ikincisinin âlemi müşâhede edip, anladığını, üçüncüsünün ise bu anladığı manaların arkasına yönelip, Allah'ı düşündüğünü ifade etmiştir.⁶⁰

Sufilerin akılla ilgili açıklamalarından onu bazen övdükleri bazen yerdikleri görülmekte, bu durum bazen kargaşaya sebep olmaktadır. Esasen kendi sınırları dahilinde, çalışan dünyevi konularda istidlâl edip, hüküm veren ve gaybî konulara basamak teşkil eden ve *tek başına marifete erişemeyeceğini itiraf eden* akıl övülen akıldır. Eleştirilen akıl ise kendi alanı dışında metafizik konularda hüküm vermeye çalışan, çoğunlukla *felsefî ve kelâmî konularda söz söyleyen* akıldır. Aklın şehâdet âlemindeki iyi ve kötüyü ayırt etme, sorumluluğun temeli olma, duyular ve haberi denetleyip, onlardan yeni bilgiler üretme gibi fonksiyonlarını reddetmeyen sufiler, ona gayb alanında söz söyleme hakkı tanımamışlardır.⁶¹ Bu konuda Hücvirî aklın istidlâl ile ancak teşbih ya da ta'tîl'e varacağını, ancak marifete ulaşamayacağını savunur.⁶² Neticede sufiler akli bu dünya ile sınırlandırmış, sadece Allah'ın varlığını bildiğini, marifetullah için daha fazlasının gerekli olduğunu vurgulamışlardır.

Sufilerin haber konusunda da kendine has görüşlerinin olduğu söylenebilir. Sufiler arasında peygamberlere gelen vahiy ve hadisle sünnetin bağlayıcılığı noktasında bir ihtilaf bulunmamakta, bu konularda genel olarak Sünnî İslam anlayışını kabul etmektedirler. Ancak görüşlerini temellendirirken kullandıkları hadislerin sıhhati konusunda kelâm ve hadis alimleri kadar titiz davranmadıklarını söylemek gerekir. Zira sufiler görüşlerine destek olan her türlü haberi sened tahliline tabi tutmadan kullanmış ve hatta hadis cerh ve tadil metotlarına da sıcak bakmayıp, eleştirmiştir. Bu konuda Hakîm et-Tirmizî, "*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Dolayısıyla o sözü doğrulayınız. Çünkü ben hoşla giden ve tuhaf olmayan şeyler söylerim...*" şeklinde kaynaklarda zayıf ve münker olarak değerlendirilen bir rivâyeti delil getirmektedir. Buna göre der Tirmizî güzel ve hikmetli bir söz, Hz. Peygamber lafzen söylememiş olsa bile mânen ona aittir ve ondan gelen tüm haberler bilgi kaynağı teşkil eder.⁶³ Bu konuda sufilerin genel olarak hadis rivâyet ilimle uğraşmayı hoş görmeyip, Kitap ve sünnete ters düşmeyen, aksine bir delil bulunmayan hadisleri kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁶⁴

Vahiy konusunda da sufilerin genel İslami düşünceden biraz farklılaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber'e gelen vahyi tartışmasız bir şekilde kabul etmişler bu nokta genel İslami görüşe uymuşlardır. Fakat vahyi tüm insanlar için gerekli ve sürekli kabul ederek peygamber dışındaki insanları da kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Bu konuda özellikle Tirmizî'nin velâyet görüşleri ve İbn Arabî'nin bunu geliştirmesi etkili olmuştur. Buna göre bilinen terim anlamından başka pek çok vahiy çeşidi olup, bunlardan biri de *keşf ve ilhâm* olarak adlandırılan, velîlere has ilâhî kaynaklı bilgilerdir ve buna ancak seyr ü süluk ile ulaşılabilir.⁶⁵

⁵⁵ Hücvirî, *Keşf*, 565, 639.

⁵⁶ Sarrac, *Lüma'*, 344.

⁵⁷ Hücvirî, *Keşf*, 565-566, 638; Haris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Dârü's-Selâm, 1893), 116, 120-122.

⁵⁸ Muhâsibî, *el-Aql*, 259.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşf*, 639.

⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 176-182.

⁶¹ Muhâsibî, *el-Akl*, 153; a.mlf., *Risâletü'n-Müsterşidîn*, 41; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

⁶² Hücvirî, *Keşf*, 512.

⁶³ Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 133-134.

⁶⁴ Mekki, *Kutü'l-Kulûb*, 1/61-656.

⁶⁵ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 516-519.

olur.⁷⁵

Yoga hakkında dikkat çeken bir özellik de kişilerin mizacına göre farklı yoga uygulamalarının bulunmasıdır. Hint anlayışında “aktif, düşünceli, duygusal ve deneyimci” olmak üzere dört farklı insan mizacı vardır. Bunlara göre da dört farklı yoga uygulaması gerçekleştirir; “karmayoga, jnana, bhakti ve rajayoga”. Hepsinin ilk basamağı da ahlaki bir yaşam tesis etmektir. Karmayoga hakikate çalışarak, Jnanayoga bilgi yoluyla, bhaktiyoga sevgi ve aşkla, rajayoga ise fiziki egzersizlerle ulaşmaktır.⁷⁶

Budizm’de de ortodoks düşünceye benzer bir arınma süreci söz konusudur. Fakat bir yaratıcı düşüncesi bulunmadığı için Budist’in meditasyonu kendi iç dünyasına yöneliktir. Amaç zihnin arındırılması olup, hiçliğe ya da mutluluğa doğru yönelmektir.⁷⁷ Ancak bu uygulama bir keşiş rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. *Bikṣu* olarak isimlendirilen öğrenciler keşiş liderliğinde zühdî bir hayatı tercih eder.⁷⁸ Onlar için *nirvanaya* ulaşmada çile ve riyazet zorunlu olup, keşiş elbisesi giymek, dilencilik yapmak, tek öğün yemek, inzivaya çekilmek, bekarlık bunlardan bazılarıdır. Fakat bu katı bir züht hayatı değildir. Zira Buda’ya göre keşişlerin yaşamında dahi sert bir disiplin yoktur. O, başarının orta yolda bulunduğunu savunur. Bu yüzden kaçınılması gereken iki aşırılık vardır. Biri arzu ve hazza düşmek, diğeri ise katı çile ve riyazet hayatıdır. Bununla birlikte kişi düşünce ve eylemlerini kontrol altına almadan hakikate ulaşamaz.⁷⁹

Budizm’de kurtuluş için *sekiz dilimli yol*’un aşılması gerekir. Bunlardan ilki *doğru bilgi*’dir. Bu bilgi 1. hayatın acı ve sıkıntılardan oluştuğunu, 2. bunların kaynağının arzular olduğunu, 3. bunları sona erdirmek için arzulardan vazgeçmek gerektiğini, 4. bunun için de sekiz dilimli yolu takip etmek gerektiğini bilmektir. Bu dört hakikatin bilinmesi insanın hayata bakışını değiştirir. İkincisi *doğru amaç/düşünce*’dir. Bu da zihnin kötü düşüncelerden uzaklaşıp faziletli fiillere yönelmesi ve bu yolda tam bir kararlılık içinde olmasıdır. Üçüncüsü *doğru konuşma*’dır. Yalandan, iftiradan, boş sözden uzak durmaktır. Dördüncüsü *doğru davranış*’tır. Ahlaki yönden iyi ve faydalı olanı yapmaktır. Beşincisi *doğru yaşam*’dır. Doğru yaşamla kastedilen şey, bireyin kapasitesine ve eğilimine uygun bir meslek edinmektir. Altıncısı *doğru çaba*’dır. Doğru ve iyi alışkanlıkların elde edilmesi için gerekli çalışmayı ifade eder. Yedincisi *doğru farkındalık/gözetim*’dir. Kişinin sürekli kendisini muhasebeye çekmesi, yaptıklarının farkında olmasıdır.⁸⁰

Sekizincisi *doğru meditasyon*’dur. Budist meditasyon esnasında birbirinin devamı şeklinde dört farklı aşamadan geçer. Birincisinde zihin ve duyular arzulardan arındırılır. Bu derin düşünceden doğan bir mutluluk halidir. İkinci aşamada düşünceden konsantrasyona geçiş gerçekleşir. Bu hâl derin sükûnetten kaynaklanan mutluluk halidir. Üçüncü aşamada varlık bilincinden başka hiçbir şey kalmaz. Dördüncü aşama ise zıtların bir araya geldiği saf bilinç halidir. Üzüntü ve neşeden, acı ve hazdan, mutluluk ve mutsuzluktan uzaklaşılır.⁸¹ Bununla ilk olarak zihnindeki çalkantılı düşünceleri atmak, sonrasında haz ve mutluluk gibi iyi düşüncelerden de kurtulmak amaçlanır. Neticede özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı tam bir tefekkür haline (*smadhi*) ulaşılır. Sekiz dilimli yol birbirini izleyen basamaklar olmayıp ilk yedisi meditasyon basamağı için hazırlık teşkil etmekte ve hepsi bir anda uygulanmaktadır.⁸² Eğitimin sonunda elde edilen sezgisel bilgi kurtuluşa götüren disiplinin henüz başlangıcıdır. Nihai kurtuluş ise ancak bir keşiş olduktan sonra mümkün olur.⁸³

Hint düşüncesine benzer şekilde sufiler de duyular, akıl ve haberi *hakikat* için yetersiz görmüş, hakikatin ancak tecrübe edileceğini bunun için de özel bir yöntemin gerekliliğini savunmuştur. Sufilere göre Mutlak Bilgi “marifetullah” yani Allah hakkındaki keşfi bilgi olup, bunun yeri kalptir. Ancak kalp günahlarla kirlenmiş, akıl ise ihtiraslarla mücadele etmektedir. Bu sebeple nefsin ve kalbin *seyr ü süluk* denilen bir dizi tezkiye ve tasfiye yöntemleriyle temizlenmesi ve *marifetullah*a hazır hale getirilmesi gerekir.⁸⁴ *Seyr ü süluk* tek tip bir yöntem olmayıp, sufinin bulunduğu bölgeye, mizacına ve meşrebine göre farklı şekillerde, bazen ibadeti, bazen melameti öne çıkararak, bazen aşka bazense çile ve riyazete ağırlık verilerek farklı şekillerle uygulanmıştır. Ancak hepsinin esası nefse muhalefet etmeye, onu dizginleyip, etkisiz hale getirmeye ve kalbi temizlemeye dayanır.

Seyr ü süluk için ilk olarak kişinin bir mürşide tabi olması, onun denetiminde tasavvufi makam ve hâlleri aşması gerekir. Zira bu yolu tek başına katetmek mümkün değildir. Nefs şeytanın, hevâ ve hevesin tuzaklarına düşebilir, sâlik asılsız tecrübeleri marifet

⁷⁵ Arslan, *Yoga*, 363, 383.

⁷⁶ Arslan, *Yoga*, 133-140.

⁷⁷ Derin, *Tasavvuf ve Budizm’in Ortak Dili*, 148.

⁷⁸ Derin, *Tasavvuf ve Budizm’in Ortak Dili*, 315.

⁷⁹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 127-128.

⁸⁰ Yitik, *Doğu Dinleri*, 102-103.

⁸¹ Arslan, *Yoga*, 202-203.

⁸² Yitik, *Doğu Dinleri*, 103-104.

⁸³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 128.

⁸⁴ Hücvirî, *Keşf*, 192-193.

zannedebilir. Bu sebeple sâlike yol gösterecek bir mürşîd gerekir.⁸⁵ Bundan sonra salikin yapması gereken mücâhede ve riyazet yöntemlerini uygulamaktır. Mücâhede dünyadan yüz çevirmek, oruç, az uyumak, zikir, nafil ibadet, halvet, çile gibi fiillerle nefsin arzu ve isteklerine karşı gelmektir. Çünkü sufi düşüncede insanın en büyük düşmanı kendi nefsidir. Onu dizginlemeden süluk yolunda bir adım yol gidilemez.⁸⁶ Muhâsibî'ye göre insan bütün dünyevi ilimleri tahsil etse de bunlar nefis terbiyesinde yeterli olmaz. İnsana vacip olan ilk ilimlerden biri de nefsin, kötü istek ve zaafalarını bilmek ve bunları terbiye etmektir. Bunun için ancak riyazet ve mücâhede gerekir.⁸⁷ Bu manada sufi klasiklerinde nefsin afetlerinden sıklıkla bahsedilmiş,⁸⁸ bunlardan korunmak için onun yorucu riyazetlerle meşgul edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁹ Zira nefsin sönmesi kalbin ve aklın parlaması anlamına gelir. Bu sebeple bütün bu sürecin asıl amacı nefsin istediklerinin tersini yapmak, onu alışkanlıklarından uzaklaştırmak, böylece kalpte Allah için yer açmaktır.

Baştan sona riyazet ve müşâhede ile gerçekleştirilen seyr ü sülûk, salikin bir dizi makam ve hâle ulaştığı dinî ve ahlaki bir yoldur. Bu makamları tövbe, vera', züht, fakr, sabır, tevekkül, rıza; halleri ise murakabe, kurb, muhabbet, havf, reca, müşâhede, yakın şeklinde sıralamak mümkünse de bu konuda tek tip bir sıralama, net bir sınıflandırma bulunmamaktadır. Zira her sâlik kendine has bir seyr gerçekleştirir, bu tecrübî bir yoldur ve kişinin istitâatına göre sıralama değişebilir. Ancak genel olarak *tevbenin* ilk makam olduğu ifade edilir. Zira sufi düşüncede nefsin terbiye edilmesinin ilk basamağı günahlardan kaçınmak ve Allah'ın hoşnut olacağı işler yapmaktır ki bu da ancak tövbe ile mümkündür. Bu makamda kul nefse kötü görünen fiilleri işlemeye, onu sürekli kınamaya başlar. Bu çabalar neticesinde nefis günahlarını itiraf edecek hale gelir ve af diler. Böylece nefsin hali düzelirken, kulun kalbi aydınlanır. Allah kulun kalbine kendisini düşünmesi için havâtırlar gönderir.⁹⁰ Bu havâtırlar neticesinde kul her şeyden yüz çevirip, sadece Allah'ı tefekkür eder.⁹¹ Böylece kalp marifet pırıltılarını almaya ehil hale gelir, çeşitli hâl ve makamlara ulaşır. Her hâl ve makamda marifetullaha biraz daha yaklaşır. Seyr ü süluk sırasında sâlik en düşüğü *levâih*, *tavâli* ve *levâmi* olarak adlandırılan gaybî bilgileri, yolun sonunda ise fenâ-bekâ, sahv-sekr ya da vecd halleriyle *marifetullah* ya da *keşfî bilgi* olarak bilinen en yüksek hakikatleri elde eder.

Netice itibarıyla hem yoga/meditasyon hem de seyr ü süluk dinî ve ahlaki yönden kişinin kalbinin ve amellerinin düzeltilmesine dayanan bir bilgi elde etme yolu olarak kabul edilmekte, fiziksel, zihinsel ve manevi açıdan gelişmesi amaçlanmaktadır. Bu açıdan her iki yöntem de kişinin ruh-beden dengesini sağlayan ve mutlak hakikate ulaştıran bir yol kabul edilir. Bu yolda kişiden Hint düşüncesinde doğru bilgi, doğru amaç, doğru konuşma, kanaatkarlık, metanet gibi, tasavvufta ise sıdk, ihlas, sabır, tevekkül gibi hasletlerin kazanılması beklenmektedir. Fakat aralarındaki en temel fark ulaşılan hakikatin ne olduğu noktasındadır. Hint düşüncesinde bu hakikat teist bir okul için Tanrı'ya ulaşma, ateist bir okul için eşyanın hakikati ya da samsaradan kurtulmak anlamına gelirken, sûfiler için mârifetullaha ulaşmaktır.

4. Hakikatin Bilgisi: Mokşa/Nirvana ve Marifetullah

Hint düşüncesinde nihai amaç *mokşa/nirvanaya* ulaşmak olup, bu konuda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. 1. İçe dönme, yalnız kalma, 2. Brahman ve Atman özdeşliğini kavrama, 3. Tanrı ile bir olma.⁹² Bir okulun bunlardan hangisini savunduğu daha çok Tanrı inancıyla ilişkilidir. Yani Tanrı'ya inanan Hinduizm için Tanrı'nın varlığını idrak etmek, O'nunla özdeşleşmek, Budizm içinse içe dönmek, eşyanın hakikatine ulaşmak, ruhların sonsuz mutluluğu anlamındadır.⁹³

Upanişadlarda Brahman "mutluluk, bilinç ve mutlak hakikat",⁹⁴ "evrenin nihai özü", Atman ise "insanın en içteki özü"nü ifade etmektedir. Bu metinlerde ikisinin bir ve aynı olduğu vurgulanmış,⁹⁵ bu bilgiye ulaşmanın ölümsüzlüğe ulaşacağı belirtilmiştir.⁹⁶ Buna göre dünyevi şeylere karşı tam bir kayıtsızlığa ulaşan insan Brahman'a ulaşır ve Tanrı'nın doğasını anlayabilecek bir konuma gelir.⁹⁷ Buna yoğun konsantrasyonla, zihnin tamamen Atman'a tabi olmasıyla ulaşılır. Bu sonsuz bir mutluluktur ve

⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 620-621.

⁸⁶ Serrâc, *Lüma'*, 289.

⁸⁷ Hâris Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe ilallah", *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 331.

⁸⁸ Hücürî, *Keşf*, 126-127.

⁸⁹ Hâkim et-Tirmizî, *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne*, trc. Ersan Urcan (İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A. Ş. 2019), 147.

⁹⁰ Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe ilallah", 331-338.

⁹¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşin*, 113.

⁹² Arslan, *Yoga*, 129.

⁹³ Yitik, *Doğu Dinleri*, 27-32, 106.

⁹⁴ Arslan, *Yoga*, 109.

⁹⁵ Surendranath Dasgupta, *A History Of Indian Philosophy*, (London: Cambridge At The University Press, 1922), 1/45.

⁹⁶ Arslan, *Yoga*, 68.

⁹⁷ Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: The Athlone Press, 1960), 62.

bunu başaran Yogin türünün en yücesidir, çünkü ruhunun ebedi doğasını idrak etmiş, aynı zamanda kendi ruhu olan Brahman olmuştur. Upanişadlara göre bunu idrak eden “her şey” olarak “her şey”i bilir. Buna göre bir şeyi bütünüyle bilmek, “O” olmaktır, her şeyi bilmek de “her şey” olmaktır.⁹⁸

Dasgupta Hint düşüncesindeki mutlak hakikatin teistlerin Tanrı’sından farklı olduğunu, Hindu emirleri yerine getirilen, bir Tanrı’yı değil, benliğin nihai özü, evrenin en yüksek ilkesi Brahman-Atman’ı aradığını belirtir. Aslında yoginin amacı Tanrı’yla birleşmek değil, insanın kendi ebedi özünde soyutlanması, onun zaman ve mekân dışı sonsuzluğunun idrak etmesidir. Yani Upanişadlarda kurtuluş Tanrı’yla birleşmek değil Brahman’da birleşmek, birliğin farkına varmak, soyutlanmaktır. Benzer şekilde Zaehner’e göre de amaç Tanrı gibi olmaktır.⁹⁹

Buda ise insanın benliğinin varlığını kabul etmemiş, nirvana yolunda en büyük yanlış olduğunu savunmuştur. Kişi bir benliğinin olmadığını anladığında acı çekmekten kurtulur. Zira benlik beşerî arzuların toplamıdır. Ona göre Ben’in ölmesi demek ölecek hiçbir şey kalmaması ve samsaranın son bulması demektir.¹⁰⁰ Budizm’de nirvana bazen “hiçlik cenneti” bazen “ebedî mutluluk” olarak tanımlanmıştır. Ancak hiçbir şekilde cismanî bir ölümle ilişkilendirilmemiştir. Mükemmelliğe vardıldıktan sonra birey yaşamayı sürdürürken ulaşılan bir durumdur. Yani kişinin huzur bulduğu mutedil bir hayata, dinginlik haline işaret eder.¹⁰¹ Neticede nirvana bu dünyada, ölmenden önce gerçekleşen bir tecrübe olup, kişinin eylemlerine bağlı zorunlu nedensellikten, dünyanın yanlışsından ve samsaradan kurtulmasıdır. İnsan bu halini ölene dek muhafaza edemeyebilir ancak bir kere yanlışlıktan kurtulduğu için eski haline de dönmeyecektir.

Detayları farklı olsa da *mokşa/nirvana* nihai kurtuluş, samsaradan kurtulmayı ve sonsuz mutluluğu ifade etmektedir. Ruh bazen Tanrı’yla birleşir, bazen Mutlak ile özdeş olur, bazen kendi asli safiyetine kavuşur. En genel ifadeyle kurtuluş kendi insani durumundan kurtulmak, sürekli vecd halinde kalıp “*Aşkın Ben*”le birleşmektir. Bu mekânsız bir birleşme olup, o noktada sadece *Mutlak* vardır.¹⁰² Fakat dikkat çeken şudur ki ne kadar izah edilmeye çalışılsa da bunun öznel bir tecrübe olduğu ve daima muğlak kaldığıdır. Esasen bu Mutlak Varlığın ya da Tanrı’nın tam olarak bilinemeyeceği ve izah edilemeyeceği Upanişadlarda da ifade edilmiştir. Upanişadlar Brahman bilgisinin deneysel bilgiden daha yüksek bir bilgi olduğunu fakat bununla birlikte Brahman’ın bilginin koşullarını aştığını itiraf eder. “Konuşma ve düşünce geri çekilir onu bulamaz”, “hareket eder; hareket etmez. Uzaktır: yakındır...” gibi ifadeler Brahman’ın bilinemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca “biz Brahman’ı bilemesek de o olabiliriz; Brahman’ı bilen Brahman olacaktır” ifadesi de Mutlak’ın düşünülemeyeceği, ancak kendi özünde vasıtasız bir şekilde temas edilebileceği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰³ Onun hakkında söylenebilecek her şey ancak kısmi bir yaklaşma olacaktır. Brahman zihin tarafından erişilebilir değildir. Sadece rûhânî bir uyanışla kavranabilir çünkü ölümsüzlük bir deneyimdir.¹⁰⁴

Tasavvufta ise nihai amaç Allah’ın bilgisine yani *marifetullah*a ulaşmaktır. Bu da seyr ü süluk sonunda kul fenâ halindeyken Allah tarafından kendisine bahşedilen keşfi bir bilgidir. Fenâ halini ise Bâyezîd “Benim ne sabahım var ne akşamım” diyerek açıklamış, böylece kendinde hiçbir sıfat kalmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla fenâ kişide herhangi bir vasfın bulunmadığı, beşerî ben’in yok olup, ilâhî ben’in ortaya çıktığı bir haldir. Riyazet ve müşâhede ile ulaşılan bu hâlde Allah’tan başka hiçbir şey yoktur.¹⁰⁵

Cüneyd Bağdâdî’ye göre ise fenâ üç türüdür. İlkinde kişi nefse muhalefet ederek, tabiattan fânî olur. İkincisinde Allah’a yönelir ve ibadetlerin karşılığından fânî olur. Üçüncüsünde ise Allah’ı müşâhede ettiğinin bile farkında olmaz, müşâhededenden de fânî olur.¹⁰⁶ Cüneyd’e göre bu hâl sıfatların yok olması, kulun sadece Allah ile meşgul olması, “olmazdan önceki gibi olma” (mîsâk) halidir. Ona göre insan elest bezminde nasıl sadece Allah ile meşgulse, fenâ halinde de sadece Allah vardır. Cüneyd bunu “sonucun başlangıca dönmesi” olarak tasvir eder.¹⁰⁷ Tirmizî ise sâlikin bütün makam ve halleri aşarak Hak ile bâkî olduğunu savunur. Burada kul makamsız, hâlsiz, isimsiz, sıfatsız bir haldedir, sadece Allah vardır, başka hiçbir şey yoktur.¹⁰⁸ Bu da bedendeki tüm organların işlevsiz kalıp, kalbin sadece düşünülen şeyle meşgul olmasıyla, dünyevi hiçbir şeyi düşünmemesiyle

⁹⁸ Zaehner, *Hindu And Müslim*, 32-33.

⁹⁹ Zaehner, *Hindu and Muslim*, 7-10, 34-38, 54.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Bektay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 2/110-111.

¹⁰¹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 128-129.

¹⁰² Arslan, *Yoga*, 130.

¹⁰³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 52-53.

¹⁰⁴ Zaehner, *Hindu And Müslim*, 43.

¹⁰⁵ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmi Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 170, 189.

¹⁰⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı Cüneyd-i Bağdâdî*, trc. Ömer Erdem (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018), 326-327.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 41-43, 54, 61.

¹⁰⁸ Hakîm Tirmizî, *Hatmu’l-Evlîyâ*, haz. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 112.

mümkündür.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi fenâ kulun Allah'tan başka hiçbir şeyi idrak etmediği bir hâl olup, bu hâlde elde edilen bilgiler *ilm-i ledün*, *keşfî bilgi* ya da *marifetullah* olarak isimlendirilmiştir. Bu halde kul beşeriyetini kaybetmemekte sadece kendini kaybetmektedir. Kulun Allah'ta fânî olması dünyayı da ahireti de unutmaması, bütün sıfatlarının yok olması tek Allah'ın kalmasıdır.¹¹⁰ Nefsin hazarından fânî olmak, temyiz gücünü kaybetmek, Allah ile daima meşgul olup eşyadan da fânî olmaktır. Dolayısıyla fenâ ontolojik bir durum değil kulun beşerî sıfatlarının kaybolması şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca sufiler kulun tekrar kendi haline döndüğünde dahi bu fenâ sıfatlarının devam edeceğini savunmuştur.¹¹¹ Vecdin son aşaması olan bu halden sonra sufi tekrar eski haline dönüp, halkın arasına karışır. Ancak bu durum onun fenâdan çıktığı anlamına gelmez, fenâ manevidir, mekânî değildir.¹¹² Sufilerin çoğunluğuna ait olan bu görüş, hulûl, Allah ile birleşme, Allah'ta yok olma ya da Allah'ın insanın içine girmesi gibi anlayışların da reddidir. Bu konuda Serrâc kalbe imân, tevhit ve tasdik girer ancak Allah girmez, diyerek hulûl görüşünü reddetmiş, fenâda Allah'ın vasıflarına dahil olduğunu iddia edenlerin hata ettiğini, kulun kulluk vasıflarından çıkmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹¹³

Ancak yine de başta Hallâc-ı Mansûr olmak üzere hululü çağrıştıran görüşlere sahip, zındıklıkla itham edilen sufilerin bulunduğu bilinmektedir. Mevlânâ bu durumun aslında Hallâc'ın saklaması gereken bir sırrı açığa çıkarmasından kaynaklandığını belirtir.¹¹⁴ Hallâc hakkındaki hükmü bir kenara bırakırsak esasen sufilerin fenâ ve bekâ, marifet ve keşf ilmiyle ilgili açıklamaları, bunların tam olarak izah edilemeyeceğini gözler önüne sermektedir. Zira hem bu hâller hem de bu hâlde gelen bilgiler kişinin tecrübesine özel olup, yaşayan kişi ile dinleyen kişinin aynı noktada buluşması pek mümkün görünmemektedir. Örneğin marifet “Allah kendisini nasıl tanıtıyorsa O’nu o şekilde bilmek”,¹¹⁵ “Allah'ın kulun kalbine attığı bir nur”¹¹⁶ gibi farklı şekillerde tanımlanmış olup, bunlar hakkında kesin bir açıklama yapmak mümkün görünmemektedir. Bu konuda Mekkî Allah'ın kuluna dilediğini gösterdiğini, bu sebeple sufilerin müşâhedelerinin farklı olduğunu, her kulun tevhit ilmi ve nuru kadar bu müşâhedelerden nasibi bulunduğunu belirtir. Tevhit yakının derecesine; yakın da kulun Allah'a yakınlığına bağlıdır.¹¹⁷ Bu da yapılan açıklamaların birbirinden farklı ve oldukça kapalı kalmasına sebep olmaktadır.

Netice itibarıyla Hint düşüncesindeki mokşa/nirvana ve tasavvuf ilmindeki mârifet mistik, tecrübi ve izahî güç bir bilgi olmak bakımından birbirine benzer özellikler taşımaktadır. Bu tecrübe ile her iki düşüncede de Mutlak Hakikat'le bir olma, O'nunla birleşme, O'nun gibi olma, benliğin kaybolması, sıfatların kaybolması, O'ndan başka her şeyin kaybolması, hiçlik gibi farklı şekillerde ifade edilip açıklanmaya çalışılsa da bu tecrübenin sadece yaşayana has olduğu ve aktarılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık sufilerin çoğunluğunun hulul anlayışını kabul etmeyişi ve fenâ ile elde edilen bilginin hiçlik gibi olumsuz bir mana taşımayı tasavvufu Hint düşüncesinden ayırmakta, bu iki tecrübenin mahiyet açısından birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Yaptığımız araştırmada iki düşünce sistemi arasında ilk dikkat çeken ortaya çıkış motivasyonlarının benzer olmasıdır. Hint düşüncesindeki felsefî öğretiler şekilciliğe ve kast sistemine bir tepki olarak doğup gelişirken, tasavvuf ilmî de ilk etapta Emevî yönetimine, kelam ve fıkıh alimlerinin dinî konularda şekle yaptıkları vurguya tepki olarak ortaya çıkmıştır. Şekilciliğe karşı oluşturdukları dünya görüşü ve yaşam tarzı da birbirine oldukça benzemektedir. Zira dünyaya ve dünyevi olana karşı duruş, ahlaki ve dinî pratiklere dayalı zühdi yaşam tarzı iki düşünce sisteminin de temelinde yer almaktadır.

Hint düşüncesinde dünya hayatı acılardan oluşmasına rağmen insanın yetkinleşmesi ve nihai mutluluğa ulaşması için gerekli bir aşamadır. Bu konuda hem dünyanın aldatıcılığına dalmamak hem de bir sonraki yaşam için onu kullanmak gerekli görülmüştür. Zira insan bu acı ve sıkıntılarla kendini geliştirip, ahlaki eylemleri yerine getirerek bir sonraki hayatının şartlarını belirlemiş olacaktır. Bu konuda sufiler de dünyanın aldatıcı, oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu vurgulamış bununla birlikte ahiretin tarlası olduğu gözden uzak tutulmamıştır. Yani kulun bu dünyadaki iradi fiilleri ahiretteki konumunu belirlemektedir. Buna göre her iki düşünce sisteminin de ahiret inancı bakımından farklı itikada sahip olsalar da dünya ve onun nimetleri hakkında benzer görüşleri paylaştığı anlaşılmakta, ayrıca ikinci yaşam için gerekli olan ahlaki gelişimin de zühdi bir yaşamla

¹⁰⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 69-70.

¹¹⁰ Hücvirî, *Keşf*, 481-486.

¹¹¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, 92-99.

¹¹² Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 61.

¹¹³ Sarrec, *Lüma*, 542, 552.

¹¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 119.

¹¹⁵ Muhâsibî, “el-Kasd”, 115.

¹¹⁶ Serrâc, *Lüma*, 63.

¹¹⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/498-499.

mümkün olduğu görülmektedir. Bu anlamda amelî riyazeti öne çıkaran düşünürler, kişinin manevi arınma ve iç temizliğine vurgu yapmasıyla subjektif bir yöntem benimsemişlerdir. Bununla birlikte şekil biçim açısından birbirine benzese de uygulanan teknikler ve hedefler açısından iki düşünce yapısı farklılık arz etmiş, tasavvufta riyâzî davranışlar daha baskınken, Hint düşüncesinde ise ahlaki erdemler öne plana çıkmıştır.

Dünyaya karşı olma ve züht hayatı sadece İslam ve Hint düşüncesinde değil tarihten bugüne tüm dinî ve felsefî sistemlerde farklı kavram ve şekillerde ancak aynı amaca yönelik olarak uygulanagelmıştır. Bu amaç kişinin Mutlak Hakikat'e ulaşması için ruhunun temizlenmesi, kalbin arındırılması ve hakiki olana yaklaştırılmasıdır. Bu sebeple ahlaki davranışların geliştirilmesi, nefsin temizlenmesi tüm dinî anlayışlarda ortak bir unsur kabul edilmeli, bu konuda etkilenmenin değil evrensel insani unsurun bulunduğu düşünülmelidir. Zira ruhun tabiatı bütün insanlarda aynı olup, temizlenmesi de birtakım riyazetlerle gerçekleşir. Buna göre İslam, Hint ya da Fars tüm insanlarda benzer durumların hatta birebir aynı şeylerin yaşanması imkân dahilindedir. Dolayısıyla bu noktada tasavvuf ilminin Hint düşüncesinden etkilendiğini söylemek çok doğru olmayacaktır.

Bilginin elde edilmesi konusuna gelince her iki sistem de duyular, akıl ve haberi kabul etmekle birlikte Mutlak Hakikat için yetersiz görmüş, bilgiyi salt bilgi olması açısından değil Mutlak'a ulaştırması bakımından ele almış, teoriden çok pratiğe önem vermiştir. Dolayısıyla iki sistemde de -Nyaya hariç- duyular, akıl ve haber üzerinde çok durulmamış ve pratik yönetime vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte yoga ve seyr ü süluk ilk anda birbirine benzer görünse de aslında detaylarda oldukça farklıdır. Bu noktada Hint düşünürleri kişinin kendi benliğine vurgu yaparak Brahman'la aynileştirirken, sufiler kalbe önem vermiş, nefsi bir düşman kabul etmiştir. Bu sebeple de sufi düşüncede riyazet daha çok öne çıkmıştır. Budizm'deki "sekiz dilimli yol" ise şeklen seyr ü süluka benzese de kişinin yaratıcı bir Tanrı'yla değil kendisiyle olan ilişkisini ifade eder. "Seyr ü süluk"ta ise kişiden yaratıcıya yönelik bir tefekkür beklenir. Fakat bu konuda Budizm'in daha sistemli olduğu görülmektedir. Sekiz dilimli yolda ve meditasyon boyunca kişinin ne yapacağı ne yaşayacağı daha açık seçik izah edilebilirken, sufi düşüncede sadece riyazet için yapılması gerekenler belirlidir. Ancak süluk esnasında hangi makam ya da hâlin bahsedileceği hakkında tam bir belirsizlik söz konusudur. Bunlar şahsi tecrübelerle öğrenilen manalardır.

Yoga ve süluk sonunda yaşanan tecrübenin izahı konusunda ise her iki sistem de aciz kalmıştır. Zira ikisi de öznel tecrübeleri esas almakta, bu durum ortak bir tanım ya da izahı imkânsız kılmaktadır. Ancak bu tecrübelerin amaçları ise farklıdır. Hint düşüncesinde kurtuluş için Brahman ve Atman özdeşliğini kavrama, ruhların sonsuz mutluluğu, *Aşkın Ben*'le birleşme, hiçlik cenneti şeklinde farklı şekillerde yorumlanabilecek anlatımlar söz konusudur. Bu ifadeler oldukça kapalı ve yoruma açık olup, ulaşılan hakikat bizzat Tanrı'nın kendisi mi, O'nun bilgisi mi, yoksa O'nunla birleşmek mi çok net değildir. Budizm nirvanasında ise "hiçbir bilginin olmaması" şeklinde bir açıklama yapılmakta bu da olumsuz bir manayı çağrıştırmaktadır.

Tasavvuftaki fenâda ise "hiçlik" Allah dışındaki her şey için geçerli olup, Allah daima bâkîdir. Fenâ kulun sıfatlarının, beşerî ben'in yok olması, sadece Allah ile meşgul olması ve Hak ile bâkî olmasıdır. Dolayısıyla fenâ "hiçlik" gibi olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Sâlik Allah'ın varlığının daima bilincindedir, kalp, asıl amaç olan Allah'a ulaşmış, ondan başkasıyla meşgul olmayacak duruma gelmiştir. Fakat sufilerin çoğunluğu bunun bir hulûl olmadığını sıklıkla dile getirir. Allah kendi zâtıyla aşkın bir varlık, isim ve sıfatlarının âlemdeki tecellileriyle de içkin bir varlıktır. Ancak İslam düşüncesindeki bu içkinlik hulûlden farklıdır. Bununla birlikte yaşanan tecrübenin anlatılmasının zorluğu sufileri sembolik dile yöneltmiş, bu sembollere yapılan yorumlarda hulûlü çağrıştıran ifadeler yer almıştır.

Netice itibarıyla çalışmamızın giriş bölümünde örneklerini verdiğimiz "tasavvufun Hint kökenli olduğu" şeklinde fikirlerin sağlam bir dayanağının olmadığı anlaşılmaktadır. Zira gerek yoga ve süluk gerek bunlar sonucu elde edilen hakikat mahiyet açısından tamamen farklı olup, şekil açısından görülen benzerlikler tasavvufun Hint kökenli olduğunu kanıtlayacak nitelikte değildir. Esasen "Mutlak Hakikat" geçmişten günümüze her toplumda değer verilen, üzerinde derin tartışmalar yapılan önemli bir konu olup, O'na ulaşmada şâhid âlemin manevi yönden insanları tatmin etmediği, bu ihtiyaçlarını gidermek için mistik ve tecrübi yöntemlere başvurdıkları çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur. Dolayısıyla potansiyel olarak tüm insanlarda bulunan böyle bir düşüncenin tek bir topluluğa tahsis edilmesi doğru değildir. Zira benzer ihtiyaçlar benzer sonuçları doğurur. Bütün düşünce sistemlerinde yer alan akli ve mistik düşüncenin her ikisi de temelde insani bir durumdur ve insanların ikisine de zaman zaman farklı oranlarda ihtiyaç duyduğu da bir gerçektir.

Bu konuda "İslami ilimler içinde neden tasavvuf ilminin kökeni tartışma konusu olmaktadır?" şeklinde bir soru sormak mümkündür. Buna cevap olarak irfanî yöntemin öznel yapısı, sufilerin kullandığı terminolojinin farklılığı, Şii/bâtınîlik ve ibâhîlik gibi unsurların tasavvufi düşünceye karışması, ittihâd (hulûl) gibi İslam tevhit anlayışını tehlikeye sokacağına inanılan görüşlerin tasavvufi düşüncede yer alması şeklinde pek çok sebep sıralanabilirse de bu daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak sebep ne olursa olsun tasavvuf ilminin temelinde hiç şüphesiz Kur'ân ve sünnet yer almaktadır. Sonraki dönemlerde farklı kültürlerle temasa geçerek gelişim ve değişim gösterse de meydana getirdiği birikim kendine ait orijinal ve İslami bir karakter taşımaktadır. Bu gelişmeler bazı konularda müspet bazı konularda menfî bir duruma yol açmışsa da tasavvuf köken itibarıyla

İslam'dan farklı bir bölgeye ait olmamıştır. Dolayısıyla herhangi bir düşünce ve kültürün başkasından etkilenmediğini söylemek güçtür. Ancak tüm benzerliklerin bir etkilenme olduğunu veya köken itibarıyla tasavvufun Hint düşüncesine ait olduğunu iddia etmek bilimsellikten uzak sübjektif değerlendirmelerden ibarettir. Bu konuyu “Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa alır” düsturuna ele almak daha doğru olacaktır.

Kaynakça | References

- Arslan, Hammet. *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Câbirî, Muhammed Abîd. *Arap Aklının Oluşumu*. trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Dasgupta, Surendranath. *A History Of Indian Philosophy 1-5*. London: Cambridge At The University Press, 1922.
- Derin, Serkan. *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Bektay. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*. trc. Ahmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Hakîm, Suad. *İbn Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Hiriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hücvârî, Ebû'l-Hasen. *Keşfu'l-Mahcûb*. thk. İ'sad Abdülhadi Kindil. Kahire: el-Meclisü'l-Ü'lâ li's-Sekâfeti, 2007.
- Karapınar, Fikret. *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kaya, Korhan. *Hint Felsefesinin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruflî Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. A. J. Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Muhammed. Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek & Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Haris. “el-Kasdu ve'r-Rucû'u ilallâh”, *Tevbenin İlk Adımı* içinde, trc. Muhammed Coşkun. 43-159. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Muhâsibî, Hâris. “Bed-ü Men Enâbe ilallah”, *el-Vesâyâ* içinde, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. 54-221. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li-Hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.
- Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Dârü's-Selâm, 1893.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1-2*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nicholson, R. A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Nicholson, Reynold A. *İslâm Sûfileri*. çev. Kemal ışık ve dğr. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Pines, Shlomo. “Hint Düşüncesi –Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine”, çev. U. Murat Kılavuz. *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 353-369.
- Radhakrishnan, S. & Moore Charles A. “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 1-13.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy 1-2*. New York: The Macmillan Company, 1930.
- Störig, Hans J. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Hâkim. *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne*. trc. Ersan Urcan. İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A. Ş. 2019.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ*. haz. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tûsî, Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. yy: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmi Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Zaehner, Robert Charles. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: The Athlone Press, 1960.

Denizin Japon Halk İnançlarına Etkisi: Maitreya'nın Gemisi Örneği

Mevlûde KÖROĞLU YETKİN | <https://orcid.org/0000-0002-2021-4781>

Dr. | Yazar | mewlude.koroglu@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

Felsefe ve Din Bilimleri | Samsun, Türkiye

Öz

Deniz, Japonların inanç hayatında tarih boyunca varlık gösteren en etkili unsurlardan biri olmuştur. Fakat gerek Japon halk bilimcileri tarafından gerekse resmî söylemde fazla üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla Japon halk inançları üzerinde denizin etkisi modern döneme kadar anlaşılamamıştır. Bu çalışmada denizin Japon halk inançları üzerindeki etkisi Maitreya'nın gemisi örneğinden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Japonya'ya dışarıdan gelen Budizm ve Maitreya Buda inancı öncelikle Japonların daha önce inandıkları ve ibadet ettikleri unsurlarla karşılaşmış, onların da etkisiyle farklı bir anlam ve yorum kazanmıştır. Bu çalışmada Budizm'in kurtarıcısı, geleceğin Buda'sı olan Maitreya'nın Japon halk inançlarıyla karşılaşması ve kaynaşması sonucunda nasıl bir renge büründüğü ele alınmıştır. Birinci kısımda deniz temelli bazı Japon halk inançları incelenmiştir. Özellikle Maitreya Buda inancını etkileyen tokoyo ve takarabune üzerinde durulmuştur. Tokoyo Japonların zamansal olarak ebedî, mekânsal olarak ise denizin ötesi olarak tasvir ettikleri bir öte dünyadır. Tokoyonun Kamiler ile ölen insanların ruhlarının göç ettikleri ve yaşamaya devam ettikleri yer olduğuna inanılmıştır. Ayrıca bazı ürünlerin Japonya'ya geldiği ilk kaynak yeri olduğu düşünülmüştür. Tokoyonun bir tür cennet tasviri olduğu düşünülse de tokoyoya ilgili anlatıların tam bir cennet tasviri sunduğunu söylemek güçtür. Tokoyodan geldiğine inanılan gemiye ise takarabune denilmiştir. Bu geminin Shichi Fukujin adı verilen Yedi Şans Tanrısı tarafından yönetildiğine inanılmıştır. Yedi Şans Tanrısı, kökenleri Hint, Çin ve yerli Japon servet tanrılarına dayanan bir grup tanrıdır. Yedi Şans Tanrısı'ndan biri olan Hotei'nin kökleri Budizm'e dayanmaktadır. Hotei, genellikle şişman, neşeli ve kel bir keşiş olarak tasvir edilmektedir. Çocukların koruyucu azizi, olumsuz koşullara rağmen neşesini koruyan, mutlu bir kişiliği temsil etmektedir. Ona ait olduğuna inanılan bir şiirde kendisinin Maitreya Buda'nın enkarnasyonu olduğunu dile getirmiştir. Bu anlatılar Çin'den Japonya'ya ulaşmış ve Hotei, Yedi Şans Tanrısı'ndan biri haline gelmiştir. Hazine gemisiyle geleceğine, sırtında taşıdığı çantadan çocuklara hediyeler dağıtacağına inanılmıştır. İkinci kısımda Maitreya'nın gemisi üzerinde durulmuştur. Budizm Kore üzerinden Japonya'ya girmiş ve Japonya'ya gelen ilk yabancı din olmuştur. Kısa sürede imparatorun desteğini alan Budizm krallığın dinlerinden biri olarak kabul edilmiş ve devlet dini seviyesine yükseltilmiştir. Halk arasında yayılmasında rol oynayan anahtar figür ise kral naipliği yapan Prens Shotoku (574-622) olmuştur. Prens Shotoku'nun yönetiminde yer aldığı dönem barış ve huzur içinde geçtiği için Maitreya Çağı'nda yaşanacak olan barış, huzur ve refahla özdeşleştirilmiştir. Prens Shotoku'nun da Maitreya'nın enkarnasyonu olduğu inancı halk arasında yayılmıştır. Maitreya'nın gemisinin pirinçle dolu olacağına ve denizin ötesinden Japonya'nın güneyinde bulunan Kashima açıklarına geleceğine inanılmaktadır. Bu inancın 14. yüzyıldan itibaren Japon halkı arasında yayıldığı düşünülmektedir. Bazı bölgelerde Maitreya'nın gemisinin gelmesi için yazılan şiirler ve yapılan danslar bulunmaktadır. Bu şarkıların sözlerinin büyük ölçüde Maitreya'nın gemisinin gelmesine ve bolluk çağını getirmesine yönelik bir tür dua oldukları anlaşılmaktadır. Bu şarkılarla birlikte insanlar dans edip ekilen pirinç tohumunun bol hasat vermesi ve bereketli olması için dua etmektedirler. Maitreya'nın gemisinin gelmesiyle ilgili şarkılar ve danslar günümüzde Japonya'nın bazı bölgelerinde festivallerde hala devam ettirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Budizm, Maitreya Buda, Tokoyo, Takarabune, Japonya

Atıf Bilgisi

Köroğlu Yetkin, Mevlûde. "Denizin Japon Halk İnançlarına Etkisi: Maitreya'nın Gemisi Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 217-227.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490140>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 26.05.2024

Kabul Tarihi: 22.12.2024

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



The Effect of The Sea on Japanese Folk Beliefs: The Example of Maitreya's Ship

Mevlûde KÖROĞLU YETKİN |  <https://orcid.org/0000-0002-2021-4781>

PhD | Author | mewlude.koroglu@gmail.com

Ondokuz Mayıs University |  <https://ror.org/028k5qw24>

Philosophy and Religious Sciences | Samsun, Türkiye

Abstract

The sea has been one of the most influential elements in the faith life of the Japanese during history. However, it has not been dwelled on much either by Japanese folklorists or in formal discourse. Therefore, the influence of the sea on Japanese folk faiths has not been understood until the modern period. In this study, the effect of the sea on Japanese folk faiths has been attempted to be revealed with the example of Maitreya's ship. Buddhism and Maitreya Buddha faith, which came to Japan from outside, first encountered the elements that the Japanese believed and worshipped before and gained a different meaning and interpretation with the influence of them. This study focuses on how Maitreya, the savior of Buddhism and the future Buddha, acquired a color as a result of encountering and merging with Japanese folk faiths. In the first part, some sea based Japanese folk faiths were examined. Especially tokoyo and takarabune, which influenced the faith of Maitreya Buddha, were dwelled on. Tokoyo is an afterlife that the Japanese describe as timeless and eternal and spatially beyond the sea. It was believed that tokoyo was the place where the souls of people migrated and continued to live who died with Kamies. In addition, some products which came to Japan were thought that the first source of an origin. Although tokoyo is thought to be a kind of heavenly depiction, that is hard to say what the narratives about tokoyo present a complete depiction of paradise. The ship believed to have come from tokoyo has been named takarabune. This ship was believed to be led by the Seven Gods of Fortune called Shichi Fukujin. The Seven Fortune Gods are a group of gods that the origins based on the Indian, Chinese, and native Japanese gods of wealth. One of the seven Gods of Fortune, Hotei has roots based on Buddhism. Hotei is usually depicted as a fat, cheerful, bald monk. The patron saint of children represents a happy personality that maintains its joy despite adverse conditions. In a poem he wrote, he indicated of his own was the incarnation of Maitreya Buddha. These narratives reached Japan from China and Hotei became one of the Seven Gods of Fortune. There was believed that he would come with the treasure ship and distribute gifts to the children from the bag he carried on his back. The second part focuses on Maitreya's ship. Buddhism entered Japan through Korea and was the first foreign religion to come to Japan. Buddhism, which received the support of the emperor in a short time, was accepted as one of the religions of the kingdom and was raised to the level of state religion. The key figure, Prince Shotoku (574-622), that played role in its spread among the people, was a king regency. Since the reign of Prince Shotoku's passed in peace and tranquility, the peace that will be experienced in the Age of Maitreya has been identified with peace and prosperity. The faith that Prince Shotoku is also the incarnation of Maitreya has spread among the people. It is believed that Maitreya's ship will be full of rice and will come across the sea off the coast of Kashima, in southern Japan. There is thought that this faith spread among the Japanese people from the 14th century. In some regions, there are poems written and dances performed for Maitreya's ship for coming. The lyrics of these songs largely are understood that directed to be a kind of prayer for Maitreya's ship to come and bring the age of abundance. Along with these songs, people dance and pray that the sown rice seed will give a bountiful harvest and be fruitful. Songs and dances by the arrival of Maitreya's ship are still continued at festivals in parts of Japan today.

Keywords

Buddhism, Maitreya Buddha, Tokoyo, Takarabune, Japan

Citation

Köroğlu Yetkin, Mevlûde. "The Effect of The Sea on Japanese Folk Beliefs: The Example of Maitreya's Ship". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 217-227.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490140>

Publication Information

Type

Research Article

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 26.05.2024

Date of Acceptance: 22.12.2024

Date of Publication: 20.04.2025

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.

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes - iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.



Abstracting and Indexes



Giriş

“Halk inançları”, “halk dini” veya –olumsuz anlam atfetmek için kullanılan- “batıl inanç” kavramları genellikle resmî veya kitabî din anlayışında bulunmayan fakat o dine inanan halk tarafından dini bir hüviyette gerçekleştirilen uygulamalar ve bunlarla ilişkili inançları ifade etmektedir. Halk inançları kavramı dinin doktrine yaptığı vurgunun aksine inanan insanlara yani halka vurgu yapmaktadır. İnsanın inançla ilişkisinin tek taraflı olmadığını, inançların da halkın sahip olduğu önyargılardan veya kabullerden etkilendiğini göstermektedir.¹ Halk inançlarında çeşitlilik söz konusudur, bir yerden diğer bir yere değişiklik göstermektedir. Bu çeşitliliği ve değişikliği ortaya çıkaran neden halkın yaşadığı coğrafya, sahip olduğu kültür, tarihsel arka plan gibi nedenler olabilmektedir.

Japon halk inançları üzerinde etkili olan unsurlar arasında denizler ve dağlar yer almaktadır. Japonya, doğu ve güneyde Büyük Okyanus, güneybatıda Doğu Çin Denizi, kuzeyde Ohotsk Denizi ve kuzeybatıda Japon Denizi'yle çevrili bir takımadadır. Dört büyük ada, çok sayıda küçük ada ve adacıktan oluşmaktadır. Bu durum tarihte Japonya'nın Asya'daki diğer kültürlerden uzak kalmasına neden olmuş, fakat tamamen izole de etmemiştir. Tarih boyunca özellikle Kore yarımadası ile ulaşım daha kolay sağlanırken, Japonya güneyden gelen sıcak akıntı ve kuzeyden gelen soğuk akıntılar nedeniyle çevredeki bölgelerden kültürel etkiler almaya açık olmuştur.² Diğer taraftan “Ateş Çemberi” olarak bilinen Büyük Okyanus'tan ve Japon Denizi'nden esen rüzgârlar Japon halkının yaşamını olumsuz etkilemiştir. Şiddetli kar yağışı, kuraklık, tropikal sıcaklıklar, yoğun yağışlı dönemler ile keskin mevsimsel değişikliklerin yaşanması dağlık bir ülke olan Japonya'da besin ihtiyacını karşılamayı zorlaştırmıştır. Bu yüzden dağlar ve denizler Japon halkının hem yaşamında hem de inançlarında belirleyici olmuştur.³

Türkiye'de Japon dinleri veya halk inançları hakkında yapılan çalışmalara 2006 yılında Halil İbrahim Şenavcu'nun *Japon Dini Bayramları* isimli yüksek lisans tezi⁴, 2012 yılında Hüsamettin Karataş'ın *Nichiren Budizmi* isimli doktora tezi⁵ ve 2015 yılında Halil İbrahim Şenavcu'nun *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* isimli doktora tezi⁶ öncülük etmiştir. Yetkin Karaoğlu'nun *Japon Yeni Dini Hareketleri* isimli eseri, Halil İbrahim Şenavcu'nun “Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği”⁷, Hüsamettin Karataş'ın “Şintoizm'de Arınma Ritüelleri”⁸ isimli makaleleri Japon inançlarını ortaya koyan önemli çalışmalardır. Son yıllarda Japon inançlarına ilginin arttığı ve yapılan çalışmaların genellikle Japon yeni dini hareketlerine yoğunlaştığı görülmüş, bu çalışmalarda Japon yeni dini hareketlerinin genel özellikleri⁹ ve Japon yeni dini hareketlerinden Omoto¹⁰, Tenrikyo¹¹ ve Aum Shinrikyo¹² ele alınmıştır. Japon dinleri hakkında yapılan çalışmalarda Şintoizm¹³, Budizm¹⁴ ve Şintoizmle Budizm arasındaki ilişkiler¹⁵ de incelenmiştir. Bu çalışmalarda Japonya'nın coğrafi konumu incelenirken denizlerle çevrili olduğu bilgisine kısaca değinilmiştir. Bazılarında deniz tanrıları konu edilmiş ve deniz tanrıları genellikle Şintoizmle ilişkili olarak ele alınmıştır. Samet Yaşkan *Şintoizm'de İbadet* isimli yüksek lisans tezinde Şinto ibadetlerine kaynaklık eden tabiat fenomenleri başlığı altında suya yer vermiş ve denizin etkisine değinmiştir. İbrahim Emre Şamlıoğlu *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü*

¹ Patrick B. Mullen, “Belief and the American Folk”, *The Journal of American Folklore* 113/448 (2000), 119.

² Joseph M. Kitagawa, “Prehistoric Background of Japanese Religion”, *History of Religions* 2/2 (1963), 293.

³ Jacques Pezeu-Massabuau, *The Japanese Islands- A Physical and Social Geography*, çev. Paul C. Blum (Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1978), 34.

⁴ Halil İbrahim Şenavcu, *Japon Dini Bayramları* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁵ Hüsamettin Karataş, *Nichiren Budizmi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.

⁶ Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁷ Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği”, *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.

⁸ Hüsamettin Karataş, “Şintoizm'de Arınma Ritüelleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (2019), 1-12.

⁹ bk. Rümeysa Taşkın, *Japon Yeni Dini Hareketlerinde Temel İnanç Esasları ve İbadetler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁰ bk. Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Omoto* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Omoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹¹ bk. Enes Bostan, *Modern Bir Japon Dini Akımı: Tenrikyo* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹² bk. Zeynep Kaptan, *Japonya'da Bir Yeni Dini Hareket: Aum Shinrikyo* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Namık Berke Alpcan, *Dini Motivasyonlu Terörle Hukuki Mücadele Politikası: Japonya'nın Aum Shinrikyo ile Mücadele Örneği* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹³ bk. Merve Üstek, *Şintoizm'de Kadının Konumu* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Samet Yaşkan, *Şintoizmde İbadet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Azize Kaplan, *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁴ bk. Merve Susuz Aygül, *Orta Çağ Sötō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁵ bk. Kübra Karaböcek, *Dinler Arası İlişkiler Perspektifinden Japonya'da Şintoizm-Budizm Etkileşimi* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

isimli yüksek lisans tezinde¹⁶ dağı merkeze alan bir çalışma ortaya koymuştur. Görüldüğü üzere Türkiye’de denizin Japon inançları üzerindeki etkisini ortaya koyan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple denizin Japon halk inançları üzerindeki etkisini Maitreya’nın¹⁷ gemisi örneği üzerinden inceleyen bu çalışmanın alana katkıda bulunması hedeflenmektedir.

Batı literatürü incelendiğinde ise Fabio Rambelli’nin editörlüğünü yaptığı *The Sea and the Sacred in Japan-Aspect of Maritime Religion* isimli eser çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Bu eserde denizin Japon inanç tarihindeki yeri, deniz mitleri, deniz tanrıları, deniz kültürü, Budizm’in Japonya’ya girişiyle birlikte yaşanan gelişmeler, denizin ötesinden gelen Budalar ve Budizm’in halk inançlarına etkisiyle ortaya çıkan yeni yorumlar ele alınmıştır. Bu eser denizi merkeze alarak Japon halk inançlarını incelemiştir. Bu eserden ve diğer çalışmalardan faydalanarak kendilerini “deniz çocuğu”¹⁸ olarak niteleyen Japonların inançlarına denizin nasıl bir etkisi olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Japon halkbilimcileri denizin Japon kültürüne etkisi hakkında birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Japon kültürünü, Japonya’nın dış dünyadan izole olduğu düşüncesinden hareketle kara temelli açıklayan görüşler çoğunlukta denizi merkeze alan görüşler de olmuştur. Ayrıca ikisinin aynı ölçüde Japon halkını ve inançlarını etkilediği de düşünülmüştür.¹⁹ Fakat Japonya’nın resmi söylemine bakıldığında denizin ezici varlığına rağmen, modern öncesi dönemde, birkaç örnek dışında deniz üzerinde fazla durulan bir konu olmamıştır. Bu durum yazılı kaynakların ağırlıklı olarak kara temelli olmasında da kendini göstermiştir.²⁰ Bu sebeplerden ötürü Japon halk inançları üzerinde denizin etkisini ortaya koymak zor görünse de incelenmesi ve üzerinde durulması Japon halk inançlarının anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Japonya’ya dışarıdan yani denizden gelen bir din olarak Budizm’in Japon halkı tarafından benimsenmesi ve hayata geçirilmesinde deniz temelli halk inançlarının etkisi görülmektedir. Bu noktadan hareketle birinci bölümde bazı deniz temelli Japon halk inançları ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Budizm’de gelmesi beklenen kurtarıcı, geleceğin Buda’sı olan Maitreya’nın Japon halk inançları ile ilişkili olarak nasıl yorumlandığı ve denizin halk inançları üzerindeki etkisi Maitreya’nın gemisi örneği üzerinden incelenecektir.

1. Bazı Deniz Temelli Japon Halk İnançları

Deniz, Japon halk inançlarında hem kozmolojik hem de dini açıdan önemli bir yer tutar. Japonya’nın coğrafi yapısı, bu inanç sistemlerinin oluşumunda belirleyici bir rol oynar. Takımda olarak denizle çevrili Japonya, doğal sınırlarının ötesinde hem bilinmeyen hem de kutsal olanı barındıran bir mekân olarak tasavvur edilir. Bu tasavvur, Japon kozmolojisinde iki temel ilkeye dayanır: dikey ve yatay kozmoloji. Yatay kozmolojiye göre Japonya, denizle çevrili dünyanın merkezi olarak konumlanır. Deniz, bu modelde yalnızca coğrafi bir sınır değil, aynı zamanda zenginlik, refah ve bereketin kaynağıdır. Bu bağlamda, deniz yalnızca olumsuz unsurların (kirlilik) atıldığı bir alan değil, aynı zamanda topluma refah getiren bir kaynak olarak görülür. Denizle ilgili halk inançları, kıyılarda inşa edilen mabetlerde ve deniz tanrılarına adanan ritüellerde somutlaşır. Kıyı mabetleri, denizin insan yaşamıyla temas ettiği sınır bölgelerinde yer alır ve buralarda insanların hem denizden gelen tehlikelerden korunmalarını hem de onun nimetlerinden faydalanmalarını sağlamak için ritüel pratikler yapılır. Özellikle takarabune (hazine tekneleri) kültürü, denizin getirdiği zenginliklerin ve kutsal hediyelerin sembolik bir ifadesidir. Deniz, Japon halk inançlarında hem olumsuz hem de olumlu anlamlarla yüklü bir semboldür. Kirliliğin ve tehditlerin yanı sıra refah ve bereketin de kaynağı olan deniz, Japonya’nın kozmolojik ve dini dünyasında merkezi bir rol oynar. Bu çift yönlü anlam, denizin Japon kültüründe hem sınır çizici hem de bağlayıcı bir unsur olarak görülmesini sağlar.²¹

1.1. Tokoyo

Tokoyo kavramı oldukça geniş bir anlam ufkuna sahiptir. Bu yüzden tanımını yapmak oldukça zordur. Mekânsal açıdan genellikle “denizin ötesinde bulunan” bir yer olarak tanımlanır. Japon tarihiyle ilgili en eski kaynaklardan biri olan Nihongi’de anlatıldığına göre İmparator Suinin bir gün hizmetkârı olan Tajima Mori’ye tokoyoya gitmesini ve tachibana (Japon portakalı) adı verilen kokulu meyveyi bulup getirmesini emreder. Tajima Mori denizler boyunca seyahat edip bu meyveyi arar. On yılın sonunda bulur ve onu tokoyodan Japonya’ya getirir. Döndüğünde İmparator’un ölüm haberini alan Tajima Mori gözyaşları içinde ne kadar uzak diyarlara gittiğini, korkunç dalgaları geçtiğini ve ulaştığı yerin Tanrıların gizemli âleminden başka bir şey

¹⁶ İbrahim Emre Şamlıoğlu, *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁷ Maitreya, Budizm’de gelmesi beklenen kurtarıcıdır. Pali dilinde Metteya, Çince Mi-lo-fa, Japoncada ise Miroku denir. Onun gelecek Buda olduğuna inanılır. bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 243.

¹⁸ Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 55.

¹⁹ Fabio Rambelli, “General Introduction- The Sea in the History of Japanese Religions”, *The Sea and the Sacred in Japan- Aspects of Maritime Religion*, ed. Fabio Rambelli (London: Bloomsbury Academic, 2018), xiii.

²⁰ Bernard Faure, *Gods of Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 3/353.

²¹ bk. Rambelli, “General Introduction”, xvi-xvii.

olmadığını söyler.²² Bu anlatı en eski metinlerde tokoyonun denizin ötesindeki gizemli, bilinmeyen dünya olarak anlaşıldığını gösterir. Ayrıca sadece Japon portakalının değil Japonların pirinçten yapılan içkisi sakeinin geldiği yerin tokoyo olduğuna dair anlatılar bulunur. Sihir ve şifa Tanrısı olan Sukunabikona tarafından, dünyanın kurulmasına yardım etmeye geldiği zaman tokoyodan getirildiğine inanılır.²³

Tokoyo sadece bazı ürünlerin denizin ötesinden ilk geldiği yer olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca yeni yılın ilk dalgasıyla gelen suya “tokoyo dalgası” anlamına gelen *tokoyo-nami* adı verilmiştir. Bu dalganın gençliği ve yenilenmeyi simgeleyen “ilk su” olduğuna inanılmıştır. Japonya’nın güneyinde bulunan Okinawa ve Suruga Körfezi gibi bazı bölgelerde yeni yıla girildiğinde deniz veya nehir kıyılarına vuran ilk üç taş “tokoyo taşları” denilmiştir, çünkü bu taşların tokoyo dalgasına binerek geldiğine inanılmıştır. Bu taşlar özellikle taş ocak yapımında kullanılmıştır.²⁴

Okinawa bölgesinde tokoyo kelimesindeki “yo” karakteri “pirinç/çeltik” anlamında kullanılmıştır. Kelimeye yüklenen bu anlam tokoyonun bu bölgede her zaman bol miktarda pirinç mahsulüyle ilişkilendirildiği şeklinde yorumlanmıştır. Sahil bölgelerinde ise fırtına sonrası kıyıya vuran deniz kabukları ve balıkların tokoyodan gönderilen hediyeler olduğuna inanılmıştır. Geleneksel Japon inanışına göre tokoyo hem iyiliklerin hem de kötülüklerin kaynağı olan anavatan olarak görülmüştür. Hatta korkunç salgın hastalıkların ya da sıçan, çekirge ve bit gibi zararlı yaratıkların Tokoyo’dan geldiği kabul edilmiştir. Bu nedenle tokoyodan gelen olumsuz unsurları geri göndermek için halk arasında törenler düzenlenmiştir. Zararlı olarak görülen bu unsurlar, aynı zamanda tokoyonun bir tür “hediyesi” olarak kabul edildiği için misafirperver bir yaklaşımla karşılanmıştır. Halk, zararların tamamen önlenemeyeceğinin bilincinde olarak, yalnızca bu zararların boyutunu azaltmaya odaklanmıştır. Bu düşünce tarzı, felaket getiren bir tanrıya aynı zamanda bir bereket tanrısı olarak tapınma anlayışına evrilmiştir.²⁵

Tokoyo, Tanrıların yaşadığı yer olduğu için zamansal olarak “ebedî âleme” işaret eder. Bu âlemden ziyarete gelen ve iyi şans getiren Kamiler olduğuna inanılır. Ayrıca tokoyonun ölen insanların ruhlarının gittiği yerlerden biri olduğu ve ruhların burada yaşamaya devam ettiği kabul edilir.²⁶ Bu sebeple tokoyo, yaşlanmanın ve ölümün olmadığı bir diyar, diğer bir ifadeyle sonsuz hayatın ülkesidir.²⁷ Fakat özellikle Budizm’in halk arasında yayılmasıyla birlikte Saf Topraklar inancı tokoyoyu içine alacak şekilde genişler ve zamanla tokoyo ruhların yenilenerek geriye döndükleri bir cennet hâline gelir.²⁸

Tokoyo ebedi hayatın yaşandığı denizin ötesindeki hayali topraklar olarak anlaşılmış ve öte âlem olarak genellikle bu dünyanın (Japonya) dışına konumlandırılmıştır. Bununla birlikte tokoyonun yeri hususunda farklı yaklaşımlara da rastlanmıştır. Japonya’daki dört büyük adadan biri olan Shikoku’daki Muroto Burnu’nun güneydoğu kıyılarında olduğu ve Honshu’nun diğer tarafında yer alan Izumo şehrinden tokoyoya ulaşılabilirdiği kaynaklarda yer almıştır.²⁹ Ayrıca Japonya’nın güneyinde bulunan Ise yakınlarındaki Shima sahili de tokoyoya bakan kutsal, vahşi ve tehlikeli bir burun olarak tanımlanmıştır.³⁰

1.2. Takarabune/Hazine Gemisi

Takarabune, Shichi Fukujin adı verilen Yedi Şans Tanrısı tarafından yönetilen hazine gemisidir. Genellikle tek direği ve yelkeni olan ejderha başlıklı Çin tarzı bir gemi olarak tasvir edilmiştir. Yelken, üzerinde “iyi talih” yazan bir yazı karakteriyle süslenmiştir. Ayrıca geminin üst tarafında bulunan bir turna, alt kısımda ise bir kaplumbağa bu yolculuğa eşlik etmektedir.³¹

Takarabune’yi kullanan Yedi Şans Tanrısı’nın, kökenleri Hint, Çin ve yerli Japon servet tanrılarına dayanan bir grup tanrı olduğuna inanılmaktadır. Bunlar; zenginlik ve servet tanrısı olan Daikoku; dürüstlük ve adil ticaret tanrısı Ebisu; sevimlilik, güzellik ve müzik tanrıçası Benten; bilgelik ve uzun ömür tanrıları Fukurokuju ve Jurojin; itibar ve asaletin tanrısı Bishamon ile cömertliğin ve sevimliliğin tanrısı Hotei’dir. Bu tanrılar her yıl, yeni yılın bir önceki gününde cennetten gelen hazine gemisini limanlara yönlendirmektedir. Bu geminin Japon halkı için hazırlanmış hediyelerle dolu olduğuna inanılmaktadır. Bu hediyelerden bazılarının basit ve neredeyse çocuksu bazılarının ise oldukça sıra dışı eşyalar oldukları görülmektedir. Bu hediyeler arasında görünmezlik şapkası, tanrıların hazinelerinin anahtarları, bilgelik kitaplarının parşömenleri, tükenmeyen

²² *Nihongi- Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, çev. W. G. Aston (New York: Routledge, 2011), 186-187.

²³ Michael Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology* (California: ABC-CLIO, Inc., 2003), 280.

²⁴ Faure, *Gods of Medieval Japan*, 3/344-345.

²⁵ Kenichi Tanigawa, “Tokoyo (The Eternal World)- The Archetype of the Japanese World View”, çev. Tadashi Hori ve Rebecca Jennison, *Review of Japanese Culture and Society* 1/1 (1986), 88-89.

²⁶ Teigo Yoshida, “The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion”, *Ethnology* 2 (1981), 89.

²⁷ Delmer M. Brown, *The Cambridge History of Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 329.

²⁸ bk. Jacqueline I. Stone ve Mariko Namba Walter (ed.), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), 3-5.

²⁹ Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology*, 280.

³⁰ Faure, *Gods of Medieval Japan*, 3/345.

³¹ Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology*, 266.

cüzdan, peri tüylü cübbe ve Hotei'nin servet çantası bulunmaktadır. Bu hediyelerin hepsinin özel anlamları bulunmaktadır. Örneğin Hotei'nin bez çantası yiyecek ve içecek dâhil insanların isteyebileceği her şeyi içinde barındırmaktadır.³²

Yedi Şans Tanrısı ve hazine gemisinin resminin basılı olduğu ahşap baskılara da takarabune denilmektedir. Yeni yıla girmeden önce bir gemide satılan takarabune baskıları evlerde saklamak veya uzun süreli kullanım için üretilmemekte, sadece yeni yılda görülecek olan ilk rüya için yastığın altına yerleştirilmektedir. Çünkü yeni yılda görülecek ilk rüya, gelecek yıla dair bilgi vermektedir. Başka bir ifadeyle bu gece görülecek rüya, rüyayı gören kişinin âdeta bir yıllık kaderini belirlemektedir. Görülebilecek en iyi rüyalardan biri Fuji Dağı'dır, şahin ve patlıcan görmek de iyiye işaret olarak yorumlanmaktadır. Bu rüya şayet kötüyse takarabune baskısı nehre veya denize atılmaktadır. Böylece kötü kaderin suyla birlikte silindiğine ve kişiden uzaklaştığına inanılmaktadır.³³

Yedi Şans Tanrısı'ndan biri olan Hotei diğer tanrılar arasında en popüler olandır ve kökleri Budizm'e dayanan bir Tanrı'dır. Hotei, genellikle şişman, neşeli ve kel bir keşiş olarak tasvir edilmektedir. Çocukların koruyucu azizidir ve genellikle olumsuz koşullara rağmen neşesini koruyan, mutlu bir kişiliği temsil etmektedir. Japonya'da oldukça tanınmış, meşhur bir figür olan Hotei gezici bir hayat sürmektedir.³⁴

Hotei'nin Çin'de yaşamış bir keşiş olduğu ve ona ait anlatıların Çin'den Japonya'ya ulaştığı düşünülmektedir. Çin kaynaklarında anlatıldığına göre Hotei, 10. yüzyılda Çin'de yaşadığı bilinen Pu-tai isimli bir keşişti. Çin'in doğusunda bulunan bir bölgede dünyaya geldi. O kadar şişmandı ki bir çantaya benziyordu. Alnı dar ve göbeği kocamandı. Konuşması ise alışılmışın dışındaydı, bazen kendisine sorulan sorulara soruyla ilgisi olmayan cevaplar verirken bazen de hiç cevap vermiyordu.³⁵ Nerede olduğu fark etmeksizin yatıp uyuyordu. Sahip olduğu tek eşya sırtında taşıdığı çantaydı. Bir pazar yerine ya da kasabaya gittiğinde insanlardan sadaka dilenirdi. Kendisine verilenlerin bir kısmıyla karnını doyurur, artanları çantasına koyardı. Kışın karın üstünde uyurdu ve kar bedenini rahatsız etmezdi. Bu sebeple olağanüstü bir varlık olduğu düşünüldü. Ayrıca insanların geleceğini, iyi ve kötü talihlerini söylerdi, söyledikleri de doğru çıkardı. Yazdığı bir şiirle kendisinin geleceğin Buda'sı olan Maitreya'nın enkarnasyonu olduğunu ilan etti ve 10. yüzyılın başında ise nirvanaya ulaştı.³⁶

2. Maitreya'nın Gemisi

Budizm MS 6. yüzyılın ortalarında Kore üzerinden Japonya'ya ulaşmıştır. Japon kaynaklarına göre Kore krallarından biri Japon imparatoruna Buda'nın bir ikonunu ve Budist yazıların Çince çevirilerini hediye olarak göndermiştir. Geleneksel kaynaklar bu olayı MS 552 yılına tarihlendirirken günümüzde daha yaygın olarak kabul edilen tarih 538'dir. Ancak Budizm'in Japonya'ya etkileri bu tarihlerden önce Kore Yarımadası'ndan göç eden Çinli ve Koreli Budistlerle başlamıştır.³⁷

Japonya'ya gelen Budist fikirler, kısa sayılabilecek bir zaman diliminde ülke genelinde yayılmıştır. Budist din adamları, Budizm'in kurtuluş odaklı öğretilerini halka benimsetmek ve yaymak amacıyla, Japonların saygı duyduğu bazı Kami figürlerini, Budist mezheplerinden biri olan Mahayana'da önemli bir yere sahip olan Bodhisattvalar olarak tanıtmışlardır. Aynı zamanda Sakyamuni Buda başta olmak üzere birçok Bodhisattva figürünün de birer Kami olduğunu dile getirmişlerdir.³⁸

Mahayana'da "geleceğin Buda'sı" olarak bilinen Bodhisattva Maitreya inancı da erken bir dönemde Japonya'ya girmiştir. Mahayana sutralarında Maitreya'nın şu anda Tusita cennetinde ikamet ettiği ve 5,6 milyar yıl sonra dünyaya dönerek üç büyük vaaz vereceği belirtilir. Bu vaazların ardından milyarlarca insan nirvanaya ulaşacağı, dünyadaki tüm varlıklar yanılısma ve dünyevi tutkularından tamamen kurtulduğunda evrenin Japoncada *Miroku no yo* olarak adlandırılan barış ve mükemmellik çağına diğer bir ifadeyle cennet çağına gireceği anlatılır.³⁹

³² Reiko Chiba, *Seven Lucky Gods of Japan* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1966), 5-9.

³³ Elizabeth Kiritani, *Vanishing Japan- Traditions, Crafts & Culture* (Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1995), 156-158. Ayrıca yeni yılın ilk gecesi için yastık altına takarabune baskısı konulmaya Muramachi Dönemi'nde (1336-1568) başlandığı, Edo döneminde (1603-1868) ise halk arasında yayıldığı düşünülmektedir. Günümüzde çok yaygın olmamakla birlikte ikinci dünya savaşına kadar bu uygulamanın devam ettiği bilinmektedir.

³⁴ Alexander F. Otto - Theodore S. Holbrook, *Mythological Japan, or Symbolisms of Mythology in Relation to Japanese Art* (Philadelphia: Drexel Biddle Publisher, 1902), 62.

³⁵ Bu tekniğe Japoncada koan (Çince kung-an) denilmektedir. Kelime anlamı "halk olayları"dır. Bu terim ustalar ve öğrenciler arasındaki diyalojik karşılaşmalara dayanan esrarengiz ve genellikle şok edici cevaplara atıfta bulunur. Budist geleneğinde manevi eğitim için pedagojik araçlar olarak kullanılır. Çin'de ortaya çıkan koanların kullanımı Vietnam, Kore ve Japonya'ya yayılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Steven Heine - Dale S. Wright (ed.), *The Koan Texts and Contexts in Zen Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 3.

³⁶ Helen B. Chapin, "The Ch'an Master Pu-tai", *Journal of the American Oriental Society* 53/1 (1933), 49-51.

³⁷ H. Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity* (California: Wasworth Publishing Company, 1982), 40; Yoshiro Tamura, *Japanese Buddhism A Cultural History*, çev. Jeffrey Hunter (Tokyo: Koesi Publishing Co., 2000), 16-17.

³⁸ Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 59.

³⁹ Carmen Blacker, "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan", *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. Donald H. Shively (New Jersey: Princeton University Press, 1971), 591.

Budizm'in Japon halkı arasında benimsenmesinde rol oynayan anahtar figürlerden biri kral naipliği yapan Prens Shotoku (574-622) olmuştur. Japon kaynaklarında anlatıldığına göre inancında son derece samimi olan ve zamanının en büyük bilgini olarak kabul edilen Prens Shotoku, Çin klasiklerinin yanı sıra Budist kutsal metinlerini de öğrenen sanat aşığı bir lider olarak halkın saygısını kazanmıştır.⁴⁰

Budizm'in yayılması sırasında saray çevresinde bazı çekişmeler yaşanmıştır. Japon dini tarihi üzerine yazılan kaynaklarda, özellikle Nihongi'de anlatıldığına göre Budizm'i destekleyen Soga Ailesi ile bu yeni dine karşı çıkan Mononobe Ailesi arasında siyasi ve ideolojik gerilimler yaşanmıştır. Mononobe Ailesi, Budizm'in yabancı bir dini gelenek olduğunu vurgulayarak bu dinin kabul edilmesinin yerli Kamileri öfkeliendireceğini ve ülkeye felaket getireceğini savunmuştur. Ancak Budizm halk arasında yavaş yavaş yayılmaya devam etmiştir. MS 592 yılında Soga Ailesi, tahta kendi soylarından gelen İmparatoriçe Suiko'yu geçirmiştir. Suiko'nun tahta geçişinden bir yıl sonra yeğeni Prens Shotoku naip olarak atamıştır. Devletin kontrolünü ele alan Prens Shotoku, o dönemde çeşitli zorluklarla mücadele eden Japonya'nın kültürel ve dini yapısını güçlendirmek amacıyla Budizm'in benimsenmesine öncülük etmiştir.⁴¹

Prens Shotoku Budizm karşıtı Mononobe klanına karşı kazandığı zaferle Japonya'da Budizm'in geleceğini garanti altına alan dindar bir Budist hükümdar olarak görülmüştür. Yönetimde yer aldığı dönem barış ve huzur içinde geçtiği için Maitreya Buda'nın dünyaya geldiği dönemde yaşanacak olan barış, huzur ve refahla özdeşleştirilmiş ve Shotoku'nun Maitreya'nın enkarnasyonu olduğuna inanılmıştır.⁴² Maitreya'nın Japonya'da bir imparatorla özdeşleşmesiyle Maitreya, imparatorun kişisel Kamisi olarak diğer Kamiler arasındaki yerini almıştır. Ayrıca sekizinci yüzyılın başlarında, İmparator Shomu tarafından Şinto Kami Tapınağının içine Maitreya bölümü yaptırılmıştır.⁴³

Maitreya Buda inancının Japonya'da nasıl yayıldığı hakkında tarihsel kaynaklarda başka ipuçları da bulunmaktadır. Nara şehrindeki tapınaklardan birinde yer alan Maitreya'nın bir ikonuna dair anlatı özellikle dikkat çeker. Kaynaklarda anlatıldığına göre bu ikonun hikâyesi Doğu Hindistan'da başlar ve yapılışı esnasında pek çok mucize görülür. İkon, Kral Chogan tarafından yapılan bir yeminle inşa edilmeye başlanır. Ardından ikonun yapmak için doğaüstü güçlere sahip bir çocuğun mucizevî bir şekilde ortaya çıktığı anlatılır. İkon tamamlandıktan sonra, Ko ülkesinin⁴⁴ büyük bakanı ikonun Japonya'ya getirmek için bir gemiyle yola çıkar. Fakat denizlerde yaşayan Ejderha Kamisi onu kıskanır ve Maitreya'nın ikonunu taşıyan gemiyi batırmaya çalışır. Büyük bakan ile Ejderha Kamisi arasında görüşmeler yapılır ve sonunda bir anlaşma sağlanır. Böylece ikon denizi güvenli bir şekilde geçer ve Japonya'ya ulaşır.⁴⁵ Her ne kadar bu anlatı bir tapınağın kuruluşu ile ilgili de olsa Maitreya inancının Japonya'ya nasıl geldiği hakkında bilgi verir. Denizden bir gemiyle gelen Maitreya Buda ikonun, Japon halkının benimsediği Kami inancı ile Buda inancının bir araya gelişini ve bütünleşmesini yansıtır.

Maitreya Buda inancının Japonya'ya girişi daha eski tarihlere dayanmakla birlikte Maitreya'nın Japon halk inançlarıyla bütünleşmesinin bir sonucu olarak Maitreya'nın bir gemi ile geleceği inancının 14. yüzyıldan itibaren Japon halkı arasında yayıldığı düşünülmektedir. *Miroku no fune* adı verilen Maitreya'nın gemisinin bir gün denizin karşısındaki cennetten Japonya'nın güneyinde bulunan Kashima açıklarına geleceğine inanılmaktadır. Ayrıca bu gemi pirinçle dolu olarak tasvir edilmektedir. Çünkü Maitreya çağını başlatacak ve sonsuz bolluk dönemini getirecek ürünün pirinç olduğuna inanılmaktadır.⁴⁶ Günümüzde ise halk arasındaki popülerliğini kaybetmesine rağmen *Miroku no fune* kavramı Japonya'da İbaragi'den Shizuoka şehrine kadar, deniz kıyısında bulunan kasaba ve köylerde hala kullanılmaktadır.⁴⁷

Bazı bölgelerde Maitreya'nın gemisinin gelmesi için yazılan şiirler, şarkılar bulunmaktadır. Bu şarkıların sözlerinin büyük ölçüde Maitreya'nın gemisinin gelmesine ve bolluk çağını getirmesine yönelik bir tür dua oldukları anlaşılmaktadır. Şarkılar "Dünya bir çağın sonuna ulaştı, Maitreya'nın gemisi geliyor" gibi ifadeler içermektedir. Japonlar, Maitreya'nın gelişini hakkında şiirler/şarkılar söyleyerek ekilen pirinç tohumunun bol hasat vermesi ve bereketli olması için dua etmektedir.⁴⁸

⁴⁰ Charles Eliot, *Japanese Buddhism* (New York: Routledge, 2013), 202.

⁴¹ bk. Tamura, *Japanese Buddhism A Cultural History*, 26-30.

⁴² Christine M. E. Guth, "The Pensive Prince of Chuguji- Maitreya Cult and Image in Seventh-Century Japan", *Maitreya, the Future Buddha*, ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 209-210.

⁴³ Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion* (United Kingdom: Princeton University Press, 1987), 248.

⁴⁴ İran ve Orta Asya'yı içeren bir bölgeye karşılık gelmektedir. İkonu taşıyan kişinin Kore'de yer alan Silla Krallığı'nın başbakanı olduğu da rivayet edilmektedir.

⁴⁵ Abe Yasuro, "Buddhas from Across the Sea- The Transmission of Buddhism in Ancient and Medieval Temple Narratives (engi)", çev. Or Porath, *The Sea and the Sacred in Japan- Aspects of Maritime Religion*, ed. Fabio Rambelli (London: Bloomsbury Academic, 2018), 123-124.

⁴⁶ Winston Davis, *Japanese Religion and Society- Paradigms of Structure and Change* (Albany: State University of America, 1992), 286.

⁴⁷ Miyata Noboru, "Types of Maitreya Belief in Japan", *Maitreya, the Future Buddha*, ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 180.

⁴⁸ Blacker, "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan", 592.

Maitreya'nın gemisiyle ilgili yazılan şiirlerden biri ise şöyledir:

“Maitreya'nın gemisi geliyor!

Kashima, Ise ve Kasuga'nın tanrıları dümendedir.

Bir bulutun üstünde Hindistan'dan on üç prenses geliyor.

Pirinç saçarak geliyorlar, önlerinde alabildiğine pirinç

Ve onlardan sonra Maitreya gelecek, ayrıca pirinç dağıtacak

Dünya geniş ve mahsul boldur.

Beş tahıl olgunlaşıyor ve dünya halkı bayram ediyor

İleriye mi gidelim yoksa geriye mi?

Sonra Maitreya geliyor!”⁴⁹

Maitreya'nın gemisiyle ilgili yazılan bu şarkılara danslarla eşlik edilmiştir. *Miroku odori* adı verilen Maitreya dansları Japonya'da geleneksel olarak Haziran ve Temmuz aylarında mabetlerde ve kutsal mekânlarda gerçekleştirilen ritüellerden biridir. Bu dansların ve şarkıların dilsel analizi, onların Edo dönemine (1600-1868) ait olduğunu göstermektedir. Miroku'nun dönüşüne dair halk inançlarında, onunla birlikte bir *mikonun* (şaman ya da rahibe) da geleceği fikri öne çıkmaktadır. Bu inanç, Kashima Tapınağı'nda bulunan Omono adındaki rahibenin kehanetleriyle ilişkilendirilmiştir. Omono, her yılın öncesinde o yılın nasıl geçeceği ile ilgili kehanetlerde bulunmuş ve bunun Maitreya çağını anımsatan bir ortam oluşturduğuna inanılmıştır. Maitreya çağı, tarımsal bereket diliyle ifade edilmiş, bolluk ve refah dolu bir dönem olarak tasvir edilmiştir. Miroku odori, dünyayı arındırmayı, kötülükleri ve salgın hastalıkları defetmeyi amaçlayan bir halk geleneği olarak gelişmiştir. Bu dans ve şarkılar, özellikle Edo döneminin başlarında Japonya'nın farklı bölgelerinde yaygınlaşmıştır. Halk arasında Maitreya'nın yeryüzüne inişini haber veren özel bir takvim kullanılmıştır. Bu takvime göre, Yılan Yılı Maitreya Yılı olarak görülmüş ve bu yılın felaketlerle dolu olacağı, ancak ardından refah dolu bir dönemin geleceği inancı yaygınlaşmıştır. Edo, Kyoto ve Osaka gibi büyük şehirlerde bu inançlar, ekonomik krizler veya salgın hastalıklar sırasında daha da güçlenmiştir. Yeni Yıl ritüellerinin bazı yıllarda tekrarlandığı ve bu ritüellerin kıtlık ya da salgın dönemlerinde Maitreya'nın merhametini çağırmayı amaçladığı kaydedilmiştir.⁵⁰

Japon halk takvimi, Maitreya'nın dönüşüne dair kehanetlerle şekillenmiştir. Özellikle Yılan ve Ejderha yılları, su ve yenilenme temasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu yıllarda yaşanan kıtlık ve felaketler, halk arasında Maitreya'nın gelişine yönelik beklentileri artırmıştır. Maitreya'nın, bu zor dönemlerde acil bir kurtarıcı olarak yeryüzüne inmesi beklenmiştir. Bu inançlar, Maitreya'nın barış ve refah getiren bir kurtarıcı olarak algılanmasını sağlamıştır. Özellikle büyük sosyal ve ekonomik çalkantılar döneminde Maitreya'nın yakında geleceğine dair beklentiler yoğunlaşmış, halk arasında “Miroku yılı” olarak adlandırılan gayri resmi dönem adları ortaya çıkmıştır. Örneğin, Onin Savaşı'nın (1467-1477) neden olduğu yıkım ve sefaletten sonra Miroku'nun yakında geleceğine dair inanç alevlenmiş ve doğu Japonya'nın birçok yerinde Miroku yılı olarak bilinmesine yol açmıştır. Benzer şekilde, Ashikaga döneminin sonlarında yaşanan ekonomik zorluklar, Miroku dönemine yönelik beklentileri yeniden canlandırmıştır.⁵¹

Sonuç

Budizm'in Japonya'ya girişi, yalnızca dini bir dönüşüm değil, aynı zamanda yerli inançlarla yeni bir kültürel sentezin oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Budizm'de önemli figürlerden biri olan Maitreya Buda inancı, Japon halk inançlarıyla bütünleşerek hem dini hem de toplumsal yaşamda derin izler bırakmıştır. Maitreya, kurtarıcı bir figür olarak tarımsal bereket, barış ve refah dönemlerinin habercisi olarak görülmüş ve bu beklenti halk arasında güçlü bir inanç sistemi oluşturmuştur.

Prens Shotoku gibi tarihsel figürlerin liderliğinde Budizm, Japonya'nın sosyal ve politik yapısına hızla bütünleşmiş; bu süreçte Budist ve Şinto unsurlarının karşılıklı etkileşimi belirleyici olmuştur. 14. yüzyılda başlayıp özellikle Edo döneminde yaygınlaşan Maitreya'nın gemisi inancı, Miroku dansları ve şarkıları, halkın zorlu dönemlerde umutlarını ve refah beklentilerini canlı tutmak için geliştirdiği ritüeller olarak dikkat çekmiştir. Bu ritüeller halkın dini ve sosyal dayanışmasını güçlendiren birer araç olmuştur.

Maitreya'nın geleceğine dair kehanetler ve Miroku yılı inançları, Japon halkının sosyal krizlerle baş etme mekanizmaları geliştirdiğini göstermektedir. Bu inançlar, özellikle ekonomik çalkantılar, salgın hastalıklar ve savaş dönemlerinde güçlenmiş,

⁴⁹ Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, 180.

⁵⁰ Miyata Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, 180-183.

⁵¹ Ouwehand, *Namazu-e and Their Themes*, 101-104.

Maitreya'nın merhamet ve kurtuluş vadeden figürü halkın moral kaynağı olmuştur. Bu bağlamda, Japon halk takvimi ve ritüelleri, Budizm'in Japon kültürüne özgün bir şekilde nasıl adapte edildiğinin ve halkın bu inançlarla nasıl bağlar kurduğunun somut göstergeleridir.

Budist kutsal metinlerinde bir gökyüzü cenneti olan Tusita'da yaşayan ve bu dünya hayatının sonunda yeryüzüne inerek insanları kurtuluşa ulaştıracak olan Maitreya Buda, Japonya'da denizin ötesindeki tokoyoda yaşayan ve pirinç dolu bir gemiyle tarımsal bolluk ve bereket getiren bir figür olarak anlaşılmıştır. Maitreya'nın gemisi daha çok tarımsal bolluk ve bereketle ilişkilendirilmiş, deniz ürünleriyle bağı hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır. Özellikle Güneydoğu Asya ve Çin'de, Maitreya Buda'ya inanç zaman zaman toplumsal huzursuzluklar ve yönetime karşı isyan hareketleriyle ilişkilendirilmişken⁵² Japonya'da halk inançlarıyla bütünleşerek Maitreya'nın gemisi gibi farklı bir renge boyanmıştır.

Günümüze gelindiğinde ise Maitreya'nın denizden bir gemiyle geleceği inancı halk arasında önemini yitirmiştir. Bunun nedeni Japonya'da hızlı sanayileşmeyle birlikte kıyı şeridinin doldurulmuş ve kıyıların denizden elde edilen ürünler için birer pazara dönüşmüş olması olabilir. Dolayısıyla Japon halkının, yaşam alanı olarak, deniz kıyısından uzaklaşmasıyla deniz temelli halk inançları zayıflamıştır. Ayrıca geçmişte Japonya'nın dış dünya ile bağını koparan ve kısmen de olsa izole olmasına neden olan deniz günümüzde aşılması oldukça kolay bir engel haline gelmiştir. Denizin ötesi Japon halkı için gizemini kaybetmiştir.

⁵² Davis, *Japanese Religion and Society*, 286.

Kaynakça | References

- Alpcan, Namık Berke. *Dini Motivasyonlu Terörle Hukuki Mücadele Politikası: Japonya'nın Aum Shinrikyō ile Mücadele Örneği*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ashkenazi, Michael. *Handbook of Japanese Mythology*. California: ABC-CLIO, Inc., 2003.
- Blacker, Carmen. "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan". *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. ed. Donald H. Shively. 563-600. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- Bostan, Enes. *Modern Bir Japon Dini Akımı: Tenrikyo*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Brown, Delmer M. *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Chapin, Helen B. "The Ch'an Master Pu-tai". *Journal of the American Oriental Society* 53/1 (1933), 47-52.
- Chiba, Reiko. *Seven Lucky Gods of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1966.
- Davis, Winston. *Japanese Religion and Society- Paradigms of Structure and Change*. Albany: State University of America, 1992.
- Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Earhart, H. Byron. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. California: Wasworth Publishing Company, 1982.
- Eliot, Charles. *Japanese Buddhism*. New York: Routledge, 2013.
- Faure, Bernard. *Gods of Medieval Japan*. 3 Cilt. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Guth, Christine M. E. "The Pensive Prince of Chugui- Maitreya Cult and Image in Seventh-Century Japan". *Maitreya, the Future Buddha*. ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre. 191-214. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Heine, Steven - Dale S. Wright (ed.). *The Koan Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kaplan, Azize. *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kaptan, Zeynep. *Japonya'da Bir Yeni Dini Hareket: Aum Shinrikyo*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karaböcek, Kübra. *Dinler Arası İlişkiler Perspektifinden Japonya'da Şintoizm-Budizm Etkileşimi*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Karataş, Hüsamettin. "Erken Dönem Japon Budizmi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin. *Nichiren Budizmi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Karataş, Hüsamettin. "Şintoizm'de Arınma Ritüelleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (2019), 1-12.
- Kiritani, Elizabeth. *Vanishing Japan- Traditions, Crafts & Culture*. Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1995.
- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. United Kingdom: Princeton University Press, 1987.
- Kitagawa, Joseph M. "Prehistoric Background of Japanese Religion". *History of Religions* 2/2 (1963), 292-328.
- Mullen, Patrick B. "Belief and the American Folk". *The Journal of American Folklore* 113/448 (2000), 119-143.
- Nihongi- Chronicles of Japan From the Earliest Times to A.D. 697*. çev. W. G. Aston. New York: Routledge, 2011.
- Noboru, Miyata. "Types of Maitreya Belief in Japan". *Maitreya, the Future Buddha*. ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre. 175-191. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Otto, Alexander F. - Holbrook, Theodore S. *Mythological Japan, or Symbolisms of Mythology in Relation to Japanese Art*. Philadelphia: Drexel Biddle Publisher, 1902.
- Ouwehand, Cornelis. *Namazu-e and Their Themes- An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Pezeu-Massabuasu, Jacques. *The Japanese Islands- A Physical and Social Geography*. çev. Paul C. Blum. Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1978.
- Rambelli, Fabio. "General Introduction- The Sea in the History of Japanese Religions". *The Sea and the Sacred in Japan- Aspects of Maritime Religion*. ed. Fabio Rambelli. xii-xxv. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Stone, Jacqueline I. - Mariko Namba Walter (ed.). *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Susuz Aygül, Merve. *Orta Çağ Sötō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Şamlıoğlu, İbrahim Emre. *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Japon Dini Bayramları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.

- Tamura, Yoshiro. *Japanese Buddhism A Culturel History*. çev. Jeffrey Hunter. Tokyo: Koesi Publishing Co., 2000.
- Tanigawa, Kenichi. "Tokoyo (The Eternal World)- The Archetype of the Japanese World View". çev. Tadashi Hori - Rebecca Jennison. *Review of Japanese Culture and Society* 1/1 (1986), 85-91.
- Taşkın, Rümeysa. *Japon Yeni Dini Hareketlerinde Temel İnanç Esasları ve İbadetler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Üstek, Merve. *Şintoizm'de Kadının Konumu*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yasuro, Abe. "Buddhas from Across the Sea- The Transmission of Buddhism in Ancient and Medieval Temple Narratives (engi)". çev. Or Porath. *The Sea and the Sacred in Japan- Aspects of Maritime Religion*. ed. Fabio Rambelli. 119-131. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizmde İbadet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yoshida, Teigo. "The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion". *Ethnology* 2 (1981), 87-99.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Becerileri ile Gelecek Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Recep UÇAR | <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | recep.ucar@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04asck240](https://ror.org/04asck240)

Din Eğitimi | Malatya, Türkiye

Tuba KURT | <https://orcid.org/0000-0003-1653-6312>

Dr. | Yazar | tuba_ordinaryus@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | [ROR: https://ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Din Eğitimi | Konya, Türkiye

Öz

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişkinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Yaşam becerileri, bireylerin günlük hayatta karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmek için önemli bir dayanaktır. Gelecek kaygısı ise üniversite öğrencilerinin hedeflerinin gerçekleşmesi ve geleceğe yönelik beklentilerinin karşılanması yönünde minimum düzeyde olması beklenen bir duygu durumudur. Üniversite öğrencilerinin belli sebeplerle gelecek kaygısı yaşadıkları ve bu kaygının onların yaşam becerileri üzerinde etkisi olduğu söylenebilir. Ülkemizin yüksek öğretim politikaları kapsamında son yıllarda İlahiyat Fakültelerinin sayısının hızla çoğalması ve mezun olanların sayısının artması ile buralarda öğrenim gören gençlerin iş hayatındaki istihdam sorunları gelecek kaygılarına yönelik birtakım sorunların artmasına neden olmakta, bu da yaşam becerileri ile ilişkilendirilmektedir. Yaşam becerileri düşük olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelecek kaygısının yüksek olduğu varsayılmaktadır. Ayrıca gelecek kaygısı yüksek olan bireylerin de yaşam becerilerinde aksaklıkların olması muhtemeldir. Literatürde doğrudan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışmaya rastlanmaması da araştırmanın ortaya çıkış nedenidir. Üniversite dönemi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi belirlemek içinde bulundukları dönemin daha verimli geçirilmesi adına önemlidir. Bu kapsamda İlahiyat Fakülteleri öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişki; çeşitli değişkenler göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Çalışma, nicel yöntem ve betimsel düzeyde ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür. Araştırmanın verileri İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören 351 öğrenciden elde edilmiştir. Veri toplama araçları olarak “Yaşam Becerileri Ölçeği” ve “Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen verilere göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında zayıf düzeyde ve negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle öğrencinin yaşam becerileri azaldıkça gelecek kaygısı da artmaktadır. Ortaya çıkan bu sonuç, gelecek kaygısının en uygun düzeyde var olmasının kişinin kaygı duyduğu unsurlara karşı yaşam becerilerini harekete geçirmesine ve çözüm üretmek için bu becerilere olan ihtiyacının artmasına neden olacağı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca cinsiyet, barınma durumu ve ailenin gelir durumu değişkenlerine göre öğrencilerin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasında anlamlı bir farklılık görülmezken, öğrenim görülen sınıf düzeyi ve ailenin tutumu arasında anlamlı bir farklılığın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gelecek kaygısının en uygun düzeyde tutulmasında yaşam becerileri etkilidir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile kaygıya neden olan ve yaşam becerilerini düşüren unsurların rehberlik uygulamaları ve eğitim programları ile ele alınıp çözülmesi mümkün olacaktır. Bu durum onların kapasitelerini tam anlamıyla kullanarak yaşadıkları topluma katkıda bulunmalarına yardımcı olabilecektir. Bunun için eğitim ve öğretim programlarında yaşam becerilerine daha fazla yer verilmesi gerektiği önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Yaşam Becerileri, Gelecek Kaygısı.

Atıf Bilgisi

Uçar, Recep - Kurt, Tuba. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Becerileri ile Gelecek Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 229-246.

<https://doi.org/10.32950/rid.1595751>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körmeye

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 03.12.2024

Kabul Tarihi: 10.04.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Koordinasyon Birimi tarafından 3739 nolu proje olarak desteklenmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu araştırma için İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 02.05.2024 tarih ve 34 numaralı karar ile etik kurul izni alınmıştır.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (RU) %50, yazar (TK) %50.

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 çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



Examining the Relationship Between Life Skills and Future Concerns of Faculty of Theology Students

Recep UÇAR |  <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

Assoc. Prof. | Corresponding Author | recep.ucar@inonu.edu.tr

İnönü University |  <https://ror.org/04asck240>

Religious Education | Malatya, Türkiye

Tuba KURT |  <https://orcid.org/0000-0003-1653-6312>

PhD. | Author | tuba_ordinaryus@hotmail.com

The Ministry of Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

Religious Education | Konya, Türkiye

Abstract

This study aims to examine the relationship between life skills and future concerns of the students of the Faculty of Theology in terms of various variables. Life skills are an important basis for individuals to overcome the difficulties they encounter in daily life. Future anxiety is an emotional state that is expected to be at a minimum level in order for university students to achieve their goals and meet their expectations for the future. It can be said that university students experience future anxiety for certain reasons and that this anxiety has an effect on their life skills. Within the scope of our country's higher education policies, the rapid increase in the number of Theology Faculties in recent years and the increase in the number of graduates, and the employment problems of the young people studying in these schools in business life have caused an increase in some problems related to future concerns, and this is associated with life skills. It is assumed that Faculty of Theology students with low life skills have high future anxiety. In addition, individuals with high future anxiety are likely to have problems in life skills. The fact that there is no study in the literature directly addressing the relationship between life skills and future anxiety of the students of the Faculty of Theology is also the reason for the emergence of the research. Determining the relationship between life skills and future anxiety of university students is important in order to make the current period more productive. In this context, the relationship between life skills and future anxiety of the students of the Faculty of Theology was analysed by considering various variables. The study was conducted using quantitative method and descriptive relational screening model. The data of the research were obtained from 351 students studying at different grade levels of the Faculty of Theology of Inonu University. The "Life Skills Scale" and the "Future Anxiety Scale in University Students" were used as data collection tools. The results obtained from the research According to the data, life skills of the students of the Faculty of Theology and future weakly and negatively correlated with anxiety a relationship was found to exist. In other words, as the students' life skills decrease their future anxiety increases. This result was interpreted as the presence of future anxiety at the most appropriate level would cause the person to mobilise life skills against the factors that he/she is anxious about and increase his/her need for these skills to produce solutions. In addition, while no significant difference was observed between the life skills and future anxiety of the students according to the variables of gender, housing status and family income, it was concluded that there was a significant difference between the grade level and the attitude of the family. Life skills are effective in keeping future anxiety at the most appropriate level. By determining the relationship between life skills and future anxiety of the students of the Faculty of Theology, it will be possible to address and solve the factors that cause anxiety and reduce life skills through guidance practices and educational programmes. So that they can fully utilise their capacities and be useful to society. For this, it is suggested that life skills should be given more place in education and training programmes.

Keywords

Religious Education, Faculty of Theology, Faculty of Theology Students, Life Skills, Future Anxiety.

Citation

Uçar, Recep - Kurt, Tuba. "Examining the Relationship Between Life Skills and Future Concerns of Faculty of Theology Students". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 229-246.

<https://doi.org/10.32950/rid.1595751>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 03.12.2024	Date of Acceptance: 10.04.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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. This article was supported by Inonu University Scientific Research Coordination Unit with project number 3739.	
Ethics Committee Approval	Ethics Committee Approval: For this research, ethics committee approval was obtained from İnönü University Scientific Research and Publication Ethics Board with the decision dated 02.05.2024 and numbered 34.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (RU) %50, author (TK) %50.	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Yeni yüzyılda eğitim; bilim, teknoloji, küreselleşme, özelleştirme, kentleşme, sanayileşme vb. konularda devrim niteliğinde bir değişim geçirmektedir.¹ Günümüzün eğitilmiş gençliği ise bütün bu değişimlerle birlikte sosyal, duygusal, fiziksel ve psikolojik sorunların yanı sıra ortaya çıkan pek çok sıkıntı ile de karşı karşıyadır. Bu sıkıntılardan biri, hemen hemen tüm canlılarda var olan, bedensel, zihinsel ve duygusal temelli olduğu kabul edilen ve gençleri de en çok etkilediği düşünülen duygulardan biri aşırı düzeyde hissedilen kaygıdır. Kaygının organizmayı tehlikelerden koruma, gelecekte yaşayacağı bilinmeyen ve anlaşılmayan belirsizlikler noktasında bireyi uyarma, var oluşunu devam ettirme hedefine hizmet etme, başarı için gerekli motivasyonu sağlama gibi iç ve dış dünyadan kaynaklı çeşitli işlevleri bulunmaktadır.² Bu durumda kaygının yaratıcı ve yapıcı etki oluşturan olumlu; bireyin potansiyelini kullanmayı engelleyici ve onda huzursuz etki yapan olumsuz yönleri bünyesinde barındıran, dozunda ve bilinçli kullanıldığında ise bireyi motive edip yönlendirebilen bir duygu biçimi olduğu söylenebilir. Bu durumda birey için kaçınılmaz olan kaygı belirli seviyede tutularak onun yararına olacak biçimde kullanılmalıdır.

Bireylerdeki kaygı durumunun yaşanmasında, özellikle son dönemlerde teknolojiye yaşanan hızlı değişimler ve rekabet ortamındaki artış etkilidir. Çünkü bireylerin bu değişime kendini gerçekleştirerek ve kimliğini koruyarak ayak uydurma veya bunları aşma yönündeki arzuları, onların engellerle karşılaşmasına bağlı olarak kaygı ile yüz yüze gelmesine neden olabilmektedir.³ Bu durumda kaygının bireyden kaynaklı olabileceği gibi, onun sosyal, kültürel çevresi ve geçmiş yaşantısı ile de ilintili olduğu söylenebilir. Bireyin yaşı, cinsiyeti, kişiliği, duygusal yapısı, yaşantısı, arkadaş çevresi, barındığı ortam, aldığı sosyal destek onun kaygı durumunu etkileyen unsurlardandır. Bundan dolayı kaygıyı iyi anlayabilmek, onun kaynağını ve ortaya çıkış nedenini bilmeyi gerekli kılar.

Bireyin yaşamında etki gücü en yüksek değişken ebeveynlerdir. Anne-babanın çocuk yetiştirme tarzı, çocukla olan ilişkisi, ondan beklentileri, ekonomik yaşantısı, eğitim durumu da bireylerin karar verme ve kişilik gelişimine etki ederek onun kaygı düzeylerini etkileyen etmenlerden bazılarıdır. Örneğin; çocuklarına demokratik, otoriter veya aşırı koruyucu davranan ebeveynlerin tutumları, çocukların farklı sosyal davranışlar sergilemesine neden olabileceği gibi, ilerleyen eğitim basamağındaki çocukta beklentiler birey üzerinde yeni kaygı türlerine neden olabilmektedir.⁴ Benzer şekilde ilgisiz, aşırı koruyucu ve baskıcı tutum sergileyen ebeveynlerin, çocuklarında kaygı düzeyinin yükselmesine neden oldukları görülmüştür.⁵ Bütün bu durumlar da bireylerin ailesinin beklentilerini karşılayamamasından ötürü kaygı duyarak onun iletişim, sosyalleşme ve uyum problemleri yaşamasına neden olmaktadır.

Eğitim hayatının son kademesini oluşturan üniversite yılları bireyin yaşamında önemli bir yere sahiptir. Bu dönem bireylerin yaşadığı kaygıyı sonlandırmadığı gibi yeni kaygı türlerine de neden olmaktadır. Bunlar arasında, öğrenim gördükleri şehir, sosyo-ekonomik durum, aile baskısı, arkadaş çevresi, beslenme ve barınma sorunu gibi etkenler sayılabilir.⁶ Bunlar arasında en belirgin olanı özellikle hızla gelişen teknolojinin ve onun beraberinde getirdiği toplumsal değişimle beraber en yaygın ve rahatsız edici biçimde hissedilen türün gelecek kaygısı olduğu söylenebilir. Olumlu veya olumsuz gelecekle ilgili yaşanan kaygı her dönemde farklı düzeylerde yaşanmakla birlikte gelecek kaygısının bilhassa üniversiteden mezun olmaya yakın dönemlerde daha çok hissedildiği görülmüştür.⁷ Nitekim öğrencilik yaşamının biterek yeni bir döneme girişin yapılacağı bu dönemdeki gelecek kaygısının temelinde, belirlenen hedeflere ulaşılması veya ulaşılmaması ile gelecekteki istek ve ihtiyaçların rahat biçimde giderilerek daha nitelikli bir yaşama sahip olma yönündeki belirsizlik ve güvensizlik şeklinde bir anlam yüklemeye duygusu yer almaktadır. Bu durumda özellikle mezun olma, mezuniyet sonrası bir meslek sahibi olma, maddi olanaklarını iyileştirme, kariyer planlaması yapabilme, ilişkiler, aileye karşı sorumluluklar, onların beklentilerini karşılama, gelecek yaşamda mutlu ve başarılı olabilme ile ilgili yaşanan belirsizlikler kaygı nedenleri arasında yer almaktadır. Özellikle eğitim politikalarının hızlı değiştiği günümüz toplumunda gelecek adına hissedilen bu belirsizliklerin artması bir süre sonra bireyde stres, baskı,

¹ Ravindra K. Prajapati vd., "Significance of Life Skills Education", *Contemporary Issues in Education Research* 10/1 (2017), 1.

² Necmi Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 224.

³ Cüneyd Aydın vd., "Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/13 (Haziran 2020), 75.

⁴ Sela Aydın- Abuzer Akgün, "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/20 (Mart 2007), 285.

⁵ Gülşen Kozancıoğlu, "Çocukların Anksiyete Düzeyleri ile Annelerin Tutumları Arasındaki İlişki", *Psikoloji Çalışmaları* 14 (Şubat 2012), 67.

⁶ Sevinç Serpil Aytaç- Salih Dursun, "Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı", *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2009), 72.

⁷ Fatma Bilge Alaosman, *Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı ve Başa Çıkma Yöntemleri* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

karamsarlık, endişe, çekinme, uzaklaşma, yalnızlaşma, huzursuzluk, mutsuzluk ve gelecek hakkında ne düşüneceğini bilememe gibi olumsuzluklara yol açabilir. Çevrenin bireyden beklentisinin yüksek olması ve bireyin de bu süreçte öz yeterliliğinin ve stresle başa çıkabilme becerisinin düşüklüğü gelecek kaygısının zeminini hazırlayan etkenler arasındadır. Diğer bir deyişle gelecek kaygısının bireyin potansiyelini yeteri kadar sergilemesine engel teşkil ettiği söylenebilir.⁸

Öte yandan bireyler yaşamlarını etkin bir şekilde devam ettirebilmek, genel refahını artırabilmek, kaygı verici durumların üstesinden gelebilmek ve hayatlarını anlamlandırabilmek için öğrendikleri bilgiyi davranışa dönüştürmeyi sağlayarak onu yetkin kılacak becerilere ihtiyaç duyar. Bu beceriler bireyde bir bütün olarak yer aldığı anda, onun tüm yaşamı boyunca ihtiyaç duyabileceği yaşam becerileri haline alır.⁹ Yaşam becerileri kavramı bireylerin günlük hayatlarındaki gelişim ve değişim sürecinde karşılaştıkları zorlukların ve ihtiyaçların üstesinden gelme yeteneklerini güçlendirerek varlıklarını daha etkin, üretken ve daha sağlıklı sürdürmelerini sağlayan uyarlanabilir ve olumlu psikososyal, duygusal, bilişsel dayanıklılık ve davranışsal becerileri geliştirmeye yarayan temel dayanaktır.¹⁰ Özellikle de 21. yüzyıldaki derin kültürel değişimler, yaşam tarzı ve modernizmdeki yeniliklere rağmen birçok insan yaşam sorunlarıyla başa çıkmada yeterli değildir.¹¹ Dolayısıyla bireyler açısından geçmiş ve gelecek arasında denge kurabilmek, bu dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek hızda hareket edebilmek, yaşamın gerçekleriyle yüzleşerek zihinsel açıdan iyi ve yeterli olabilmek, kendini daha iyi anlayabilmek, psikolojik ve sosyal yeteneklerini geliştirmek, yaşadığı sorunları etkili şekilde yönetebilmek için çok yönlü olan yaşam becerileri daha çok önem taşımaktadır. Bireylerin iyi oluşlarında, yaşamlarını kaliteli, aktif, üretken, amaçlı ve anlamlı biçimde devam ettirmelerinde bu becerilerin bağımsız bir insan yaşamı modeli oluşturmak ve davranışı pratiğe yansıtmak yönünden önemi büyüktür. Her ne kadar ihtiyaca, sosyal normlara ve ortama bağlı olarak çeşitli alanlarda uygulanan yaşam becerileri farklılaşmış olsa da Dünya Sağlık Örgütü tarafından en temel yaşam becerileri beş alanda sınıflandırılmıştır.¹² Bunlar; karar verme ve problem çözme, yaratıcı ve eleştirel düşünme, iletişim ve kişilerarası ilişki, empati kurma ve öz farkındalık, stresle ve duygularla başa çıkma şeklindedir.

Üniversite öğrenimindeki gençler yaşadıkları süreçle ilgili karar vermeleri gereken bir dönemdedir. İçinde yaşanılan dönemin artan değişimleri ve karmaşıklıkları ile sosyal ilişkilerin genişlemesi bireylerin bu süreçte zor durumlarla başa çıkmaya hazır olmalarını gerekli kılmaktadır. Bu dönemdeki gençlerin yaşadıkları zorlukların üstesinden gelebilmelerine yardımcı olmak, mesleki ve eğitimsel başarılarını teşvik etmek, psikolojik iyi oluşlarını sağlamak, akademik özyeterliliklerini artırmak ve onların dinamik vatandaş olmalarına katkıda bulunmak için yaşam becerilerinin önemli yapı taşlarını oluşturduğu söylenebilir. Nitekim yapılan bir araştırmada araştırmacılar, yaşam becerilerinin bireylerin ruh sağlığı üzerindeki etkileri hakkında çeşitli çalışmalar yürütmüş, sonuçta farklı yaşlarda özellikle de gençlerde yaşam becerilerinin onların karakterlerinde temel değişikliklere neden olduğu görülmüştür.¹³ Steptoe ve Wardle¹⁴ tarafından yapılan çalışmada da yaşam becerilerinin gençlerin sağlığını, eğitim ve mesleki başarısını geliştirmede rol oynadığı görülmüştür. Özellikle üniversite sonrası dönemdeki süreç için yaşanılan belirsizliklerin son bulması ve doğru ve hızlı çözümler üreterek belirlenen yolda uygulamaya geçebilmek sorumluluk ve uygun davranış seçimlerini içeren karar verme sürecini gerektirir. Bu süreçte bireylerin eylemleri ile ilgili karar alma süreçlerine aktif biçimde katılması ve yapılan seçimlerin sonucunun farklı yönleri ile değerlendirilmesi onların daha yüksek zihinsel sağlık seviyesine ulaşmalarına neden olabilecektir.¹⁵ Bu durumda üniversite dönemi öğrencileri için seçenekleri değerlendirmek, yapılan seçimlerin sonucunu düşünebilmek ve çatışmalı durumlarda uygun karar verebilmek için yenilikçi ve çözüm odaklı karar vermenin ayrı bir öneminin olduğu söylenebilir.

Bireyin karar verme sürecinde bilgiyi mantıksal ve yapıcı biçimde işleme süreci ise onun problem çözme becerisini ortaya koyar. Bu süreci olumlu geçiren bireylerin performansının bozulması, aşırı uyarılma ve zihinsel rahatsızlık gibi durumlardan kurtulabilme olasılığı yüksektir.¹⁶ Geleceğe yönelik yaşadığı problemleri kişisel deneyimlerinin de ötesine geçerek, problemi fırsat olarak kabul edip yaratıcı ve tüm olası durumları objektif biçimde göz önünde bulundurarak eleştirel şekilde çözebilen

⁸ Ali Kuşçalı, "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019), 208.

⁹ Yavuz Bolat- Fatih Balaman, "Yaşam Becerileri Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Ağustos 2017), 23.

¹⁰ V.N. Sreekumar, "Life Skill Education Among Adolescents", *International Journal of Development Research* 6/11 (2016), 10188.

¹¹ Sima Gerami vd., "Life Skills Training and Its Effectiveness: A Systematic Review", *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6/2 (Mart 2015), 385.

¹² World Health Organization (WHO), *Life Skills Education For Children and Adolescents in Schools. Programme on Mental Health World Health Organization* (Geneva, Switzerland: World Health Organization, 1997), 3.

¹³ Zahra Roodbari vd., "The Study of the Effect of Life Skill Training on Social Development, Emotional and Social Compatibility Among First- Grade Female High School in Neka City", *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences* 3/3 (2013), 383.

¹⁴ Steptoe, Andrew- Wardle, Jane, "Life Skills, Wealth, Health, and Wellbeing in Later Life", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114/17 (Nisan 2017), 201616011.

¹⁵ Gerami vd., "Life Skills Training and Its Effectiveness", 386.

¹⁶ Bolat- Balaman, "Yaşam Becerileri Ölçeği", 25.

bireylerin de sorunlarla başa çıkma kabiliyetleri üst düzeyde olacaktır. Özellikle de yaşamış olduğu stresli koşullarda başkalarının fikrini kabul etmeyi veya reddetmeyi düşünmeyi öğrenmesi eleştirel akıl yürütmeye odaklanma gerektirir. Bireyin bu dönemde yaşadığı ilişkilerde, arkadaş çevresinde ve aileye karşı sorumluluklarında öncelikle kendisinin güçlü ve zayıf yönlerini tanıyıp, sonrasında kendisini onların yerine koyarak olayları veya durumları anlamlandırabilmesi, duygularını, fikirlerini ve ihtiyaçlarını uygun şekilde iletebilmesi, onlarla doyurucu ilişkiler geliştirebilmesi, çevresindekilerle pozitif ilişki kurabilmesi, empatik sosyal ilişkiler edinebilmesi onun bilinç, öz farkındalık ve iletişim becerilerinin gelişmiş olmasını gerekli kılar. Öz farkındalık duygusu bireyin düşünce, deneyim ve yeteneklerle ilgili güçlü ve zayıf yönlerini bilmesi, kendini iyi hissetmesi, duyguların varlığından haberdar olarak kendini tanıması ve tatmin olması, kendi ile ilgili gerçekçi değerlendirme yapması için gereklidir. Nitekim farkındalık becerisi, etkili iletişim ve kişilerarası beceri ruh sağlığı ve yaşam kalitesinin yordayıcısı olduğu için yaşam becerilerinin en önemli parçalarından kabul edilir.¹⁷

Geleceğe yönelik yaşadıkları kaygılarda üniversite öğrencilerinin stres başta olmak üzere yaşadıkları olumsuz duygunun kaynağını net olarak belirlemesi, bunları uygun davranışlarla düzenleyebilmesi, sorumluluk alabilmesi, motivasyonlarını artırmada bunları araç olarak kullanabilmesi ve uyum sağlayabilmesi, öz yeterlik, öz güven ve benlik saygısı oluşturabilmesi için duygularla baş edebilme becerisi gereklidir. Ortaya çıkan bu tabloya bakıldığında bireysel gelişimi, yaşam boyu öğrenmeyi ve sosyal ilişkileri esas alan bu becerilerin bireylerin bilgi, tutum ve değerlerini gerçek yeteneklere dönüştürmesi ve aktarılabilir olması nedeniyle bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yönleri içerdiği görülmektedir.¹⁸

Gelecek kaygısı ile yaşam becerileri ve bunlar arasındaki ilişkilere yönelik verilen bilgilerden hareketle, üniversite öğrencilerinin belli sebeplerle gelecek kaygısı yaşadıkları ve bu kaygının onların yaşam becerileri üzerinde etkisi olduğu söylenebilir. Üniversitede öğrenim görülen bölüm ile istihdam edilme oranları arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla okunulan bölüm ile gelecek kaygısı arasında bir ilişkinin varlığından da söz edilebilir. İlahiyat Fakülteleri de bilimsel çalışmalar ile dini bilgi üreten, toplumu dini ve manevi konularda aydınlatan, Millî Eğitim Bakanlığına öğretmen, Diyanet İşleri Başkanlığına da din görevlisi yetiştiren bir kurumdur.¹⁹ Örgün ve yaygın din eğitimi alanında ülkenin ihtiyaç duyacağı kaliteli insanların yetişmesi için İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrenciler üzerine yapılan çalışmaların artırılması gerekir.²⁰ İlahiyat Fakülteleri hem alanıyla ilgili teknik donanıma sahip, hem de kendisiyle barışık, ilgi, yetenek ve ihtiyaçlarının farkında, kendine güvenen, kendi kararlarını alabilen, duygu- düşünce ve davranış bütünlüğüne sahip bireyler yetiştirmeyi temel misyon edinmiştir.²¹ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip olması gereken yaşam becerileri, hem genel hem de mesleki yetkinlikleri kapsayan bir bütünlük arz eder. Genel yaşam becerileri arasında problem çözme, eleştirel düşünme, okuryazarlık becerileri, etkili iletişim ve zaman yönetimi gibi yetenekler bulunurken, mesleki yaşam becerileri ise dini bilgiyi topluma aktarma, farklı inançlara karşı hoşgörü geliştirme ve manevi destek sunma gibi unsurları içerir. Bu beceriler, öğrencilerin hem bireysel gelişimlerini destekler hem de topluma rehberlik etme görevlerini yerine getirmelerine yardımcı olur. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine ne düzeyde sahip olduklarını inceleyen bir çalışma, bu becerilerin önemini vurgulamaktadır.²² Ancak ülkemizin yüksek öğretim politikaları kapsamında son yıllarda İlahiyat Fakültelerinin sayısının hızla çoğalması ve mezun olanların sayısındaki artışın buralarda öğrenim gören gençlerin yaşam becerileri ile gelecek kaygılarına yönelik birtakım sorunların ve problemlerin fazlasıyla artmasına neden olmuş olabilir. Bu sorun ve problemlerin giderilmesi için konu ile ilgili detaylı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Araştırmanın temel problemi “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusudur. Yaşam becerileri düşük olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelecek kaygısının yüksek olduğu varsayılmaktadır. Ayrıca gelecek kaygısı yüksek olan bireylerin de yaşam becerilerinde aksaklıkların olması muhtemeldir. Bu varsayımdan yola çıkarak çalışmanın temel amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasında bir ilişkinin var olup olmadığını bazı sosyodemografik değişkenler açısından incelemektir. Bu değişkenler cinsiyet, öğrencilerin okudukları sınıf düzeyi, ailenin tutumu, ailenin ortalama aylık geliri ve barındıkları yer şeklindedir. Bu amaçtan

¹⁷ Gerami vd., “Life Skills Training and Its Effectiveness”, 388.

¹⁸ Ayşe Esra İşmen Gazioğlu- Azize Nilgün Canel, “Bağımlılıkla Mücadelede Okul Temelli Bir Önleme Modeli: Yaşam Becerileri Eğitimi”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 2/2 (Ocak 2015), 10.

¹⁹ Yasemin İpek vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Ocak 2024), 369.

²⁰ Hamza Aktaş, “Akademik Güdülenme ile Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Eylül 2017), 1377.

²¹ İsmail Sağlam- Züleyha Demir Sakınmaz, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (Haziran 2023), 360.

²² Saadet İder - Fatih İpek, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (29 Aralık 2023), 183-203.

yola çıkarak araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ölçeği ortalamaları ne düzeydedir?
2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelecek kaygısı ölçeği ortalamaları ne düzeydedir?
3. Yaşam becerileri düzeyi ve gelecek kaygısı düzeyi ile cinsiyet, sınıf düzeyi, barınma şekli, ailenin ortalama aylık geliri, aile tutumları ortalamaları arasında anlamlı fark var mıdır?
4. Öğrencilerin yaşam becerileri düzeyleri ile gelecek kaygısı düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

Literatürde başlı başına üniversite öğrencilerinin yaşam becerilerini inceleyen,²³ ayrıca bu öğrencilerdeki gelecek kaygısını ele alan²⁴ çalışmalara rastlanmaktadır. Ancak doğrudan İlahiyat Fakültesi öğrencilerindeki yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmaya rastlanmaması bu çalışmayı benzerlerinden farklı kılmaktadır. Bir toplumun dinamiği onu oluşturan genç yetişkinlerin yaşam becerilerine ve geleceğe ilişkin beklentilerine bağlıdır. Dolayısıyla üniversite dönemi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi belirlemenin içinde bulundukları dönemin daha verimli geçirilmesi, onların gelecek kaygısına yol açan etmenlerin ortadan kaldırılması ve ilahiyatların öğrencilere yaşam becerileri kazandırmaya nasıl katkıda bulunduğuna dair ipuçları vermesi açısından bu çalışmanın alana katkı sunması beklenmektedir.

1.Araştırmanın Hipotezleri

1. Erkeklerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamaları, kadınların yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamalarından daha yüksektir.
2. Dördüncü sınıfta okuyan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamaları, hazırlık sınıfında okuyan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamalarından daha yüksektir.
3. Apartta kalan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamaları, ailesinin yanında kalan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamalarından daha yüksektir.
4. Ailesinin ortalama geliri düşük olan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamaları, ailesinin ortalama geliri yüksek olan öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamalarından daha yüksektir.
5. Otoriter ailede büyüyen öğrencilerin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamaları, demokratik bir ailede büyüyen yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki puan ortalamalarından daha yüksektir.
6. Yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

2. Yöntem

Çalışma, nicel yöntem ve betimsel düzeyde ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür. Birden fazla değişkenin incelendiği bu modelde, değişkenlerin birlikte değişip değişmedikleri ve gruplar arasında farklılık olup oluşmadığına bakılır.²⁵ Bu çalışmada, farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişkinin çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediği betimlenmeye çalışılmıştır. Bunun için “Kişisel Bilgi Formu”, “Yaşam Becerileri Ölçeği” ve “Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği” tek bir form haline getirilmiş ve katılımcılara uygulanmıştır. Araştırma verilerinin toplanabilmesi için İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından 20.05.2024 tarihli ve 34 numaralı karar sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Türkiye’deki İlahiyat Fakültesi öğrencileridir, çalışma evreni ise İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 2023-2024 yılları arasında öğrenim gören 2728²⁶ öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemi ise, Cohen, Manion, Morrison’un 2000 yılında hazırladığı Örneklem Hesaplama Tablosu’na göre %90 güven aralığında olan,²⁷ İlahiyat Fakültesi’nden anketin

²³ Bolat- Balaman, “Yaşam Becerileri Ölçeği”; Lorcan Cronin vd., “Development and Initial Validation of the Life Skills Ability Scale for Higher Education Students”, *Studies in Higher Education* 46/17 (Eylül 2019), 22-39.

²⁴ Şerife Uğuz Arsu, “Covid-19 Pandemisinde Öğrencilerin Gelecek Kaygılarının Kariyer Geleceği Algısı ile İlişkisi”, *İşletme* 3/2 (Eylül 2022), 95-114; Merve Geylani - Cennet Çirış Yıldız, “Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 10/1 (Mart 2022), 284-300; Kamile Şanlı Kula - Turan Saraç, “Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (Nisan 2016), 227-242; Alaosman, *Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı ve Başa Çıkma Yöntemleri*; İbrahim Alpay Yılmaz vd., “Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeyinin Belirlenmesi: Bir Örnek Çalışma”, *Ejovoc (Electronic Journal of Vocational Colleges)* 4/4 (Aralık 2014), 16-26.

²⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 114-119.

²⁶ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı, Erişim 3 Haziran 2024. https://obs.inonu.edu.tr/oibs/public_stats/index.aspx#

²⁷ Louis Cohen vd., *Research Methods in Education* (London and New York, 2007).

uygulandığı günlerde okulda öğrenim gören farklı sınıf düzeydeki 373 öğrencidir, ancak ölçeklerden 22'sinin rastgele cevaplandığı görülmüş ve onlar değerlendirmeye alınmamıştır, 351 öğrencinin cevapladığı ölçekler analize tabi tutulmuştur. Ölçeklerin uygulandığı öğrenciler, ana kütledeki her birimin eşit ve bağımsız seçilme şansına sahip olması için en iyi örnekleme yöntemlerinden birisi olarak kabul edilen²⁸ basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Araştırmacılar tarafından uygun ders saati içerisinde yüz yüze ulaşılarak Google Forms üzerinden anket uygulaması yapılarak veriler toplanmıştır.

2.2. Veri Toplama Araçları

“Kişisel Bilgi Formu”, katılımcıların demografik özelliklerini (cinsiyet, okudukları sınıf düzeyi, ailenin tutumu, ailenin ortalama aylık geliri ve barınılan yer) içeren değişkenlerden oluşmaktadır.

“Yaşam Becerileri Ölçeği”, Bolat ve Balaman²⁹ tarafından öğretmen adaylarının yaşam becerileri düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilmiş ve likert tarzında hazırlanmıştır. Ölçek 30 maddeden ve beş alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin KMO değeri, 0,91; faktörlerinin toplam varyansı açıklama yüzdesi 47,70; Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı 0,90 olarak bulunmuştur.

“Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği”, Geylani ve Çiriş Yıldız³⁰ tarafından üniversite öğrencilerinin gelecek kaygısını belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Yapılan analizler sonucunda ölçek iki faktörlüdür. Birinci faktör “Gelecek Korkusu” nu, ikinci faktör ise “Gelecekte Umutsuzluk” u ifade etmektedir. 19 maddeden oluşan ölçüm aracının tüm ölçek Cronbach's $\alpha = 0.91$, Faktör 1 Cronbach's $\alpha = 0.95$, Faktör 2 Cronbach's $\alpha = 0.88$ 'dir. Ölçek 5'li likert tipte tasarlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 19, en yüksek puan ise 95'tir. Ölçekten alınan puan arttıkça gelecek kaygısı artmakta, alınan puan azaldıkça gelecek kaygısı azalmaktadır.

2.3. Verilerin Analizi

Öncelikle her iki ölçeğin ortalamaları alınmış ve YBO ve GKO şeklinde adlandırılmıştır. Ardından 351 anket formunun z puanları hesaplanmış (-3 ve +3 arasında olmasına dikkat edilmiştir.), uç değerler tespit edilerek 22 anket veri setinden çıkarılmıştır. Özellikle gelişigüzel işaretlenen veriler ve çarpıklık basıklık değerlerini normal dağılım düzeyine getirmek amacıyla genelden düşük veya yüksek değerler veri setinden çıkarılmış ve kalan 329 veri ile analizler yapılmıştır.

Yapılan normallik testlerinde çarpıklık ve basıklık değerleri esas alınmıştır (-1 ve +1 arasında). Çarpıklık ve basıklık değerleri standart hataya bölünerek verilerin normal dağılım gösterdiği teyit edilmeye çalışılmıştır. (Yaşam becerileri çarpıklık $261/134 = 1,94$, basıklık $498/268 = 1,85$; Gelecek kaygısı çarpıklık $145/134 = 1,08$, basıklık $.081/268 = 0,30$)

Verilerin normal dağılım gösterdiğine karar verdikten sonra cinsiyet değişkeni için bağımsız örneklem t-Testi, sınıf düzeyi, barınma durumu, ortalama aylık gelir, aile tutumu değişkenleri için bağımsız (ilişkisiz) örneklem tek yönlü ANOVA testi, yaşam becerisi ve gelecek kaygısı arasındaki ilişki için ise bağımlı örneklem t-Testi, korelasyon analizleri yapılmıştır. Belirtilen analizlerden önce katılımcıların sosyodemografik özelliklerinin frekansları hesaplanarak tablolaştırılmıştır.

3. Bulgular

Tablo 1: Katılımcıların Sosyodemografik Özelliklerine Göre Dağılımı

Değişkenler	Gruplar	f	%
Cinsiyet	Kadın	273	83
	Erkek	56	17
	Toplam	329	100
Okuduğunuz Sınıf Düzeyi	Hazırlık	82	25
	1. Sınıf	60	18
	2. Sınıf	52	16
	3. Sınıf	82	25
	4. Sınıf	53	16
	Toplam	329	100

²⁸ Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020), 8; John W. Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. Mustafa Sözbilir (Pegem Akademi, 2017), 80.

²⁹ Bolat- Balaman, “Yaşam Becerileri Ölçeği”, 22-39.

³⁰ Geylani- Çiriş Yıldız, “Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 284-300.

Barındığınız Yer	Ev	187	57
	Devlet Yurdu	134	41
	Özel Yurt	4	1
	Apart	4	1
	Toplam	329	100
Öğrenci Algısına Göre Ailelerinin Ortalama Aylık Geliri	Düşük	45	14
	Orta	271	82
	Yüksek	13	4
	Toplam	329	100
Öğrenci Algısına Göre Ailelerinin Tutumu	Otoriter	113	34
	Mükemmeliyetçi	30	9
	Aşırı Hoşgörülü	89	27
	İlgisiz ve Kayıtsız	11	3
	Tutarsız	19	6
	Demokratik	67	20
	Toplam	329	100

Tablo 1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin %83’ünü kadınlar %17’sini erkekler oluşturmaktadır, bu oranların genel olarak İlahiyat Fakültelerinin cinsiyet dağılımlarına yakın olduğu söylenebilir. Sınıf düzeyi olarak en yüksek oranda hazırlık sınıfları (%25) ve 3. Sınıflar (%25), en düşük orandaki sınıflar ise 2. (%16) ve 4. Sınıflar (%16) olduğu, her bir sınıftaki öğrenci sayısının 50’den yukarı olduğu görülmüştür. Öğrencilerin %57’si evlerde, %41’i yurtlarda barınmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğuna (%82) göre ailelerinin ortalama aylık geliri orta düzeyde algılanmaktadır. Öğrencilerin %34’ü ailelerinin tutumlarını otoriter bulurken, %27’si aşırı hoşgörülü, %20’si demokratik olarak düşünmektedir.

3.1. Verilerin Normal Dağılım İstatistikleri

Elde edilen verilerin analizinde ilk olarak öğrencilere ait demografik bilgilerin frekans ve yüzdelikleri alınmış ve bu bilgiler bir tablo halinde gösterilmiştir. Daha sonra ise uygun istatistiksel testlere karar vermek amacıyla öncelikle normallik testi yapılmıştır. Bunun için ölçeklerin ayrı ayrı ortalama değerleri ve Z puanları alınmış (-3 ve +3) arasında olmasına dikkat edilmiştir ve ortalamalar üzerinden normallik testi uygulanmıştır. Test sonucuna göre her iki ölçekten elde edilen verilerin normal dağılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca ulaşmada çarpıklık ve basıklık değerleri, histogram, normal Q-Q plot testlerine bakılmıştır. Bu doğrultuda çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ve +1 arasında (yaşam becerileri için çarpıklık- basıklık: -.261 ve -.498; gelecek kaygısı için çarpıklık- basıklık: .145 ve .081) olduğu görülmekle birlikte bu değerlerin standart hataya bölünmesiyle elde edilen sonuçların +/ - 1,96 arasında (yaşam becerileri çarpıklık: 1,94, basıklık: 1,85; gelecek kaygısı çarpıklık: 1,08, basıklık: .0,30) olduğu tespit edilmiştir. Bu değerlerin sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda verilerin normal dağılım gösterdiğine karar verilmesi için yeterli olacağı belirtilmektedir.³¹

Tablo 2: Yaşam Becerileri ve Gelecek Kaygısı Düzeyleri

	N	Min	Max	$\bar{x}$	SS
YBO	329	1,80	5,00	3,4622	,75799
GKO	329	1,00	5,00	3,0941	,68908

Tablo 2’de İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ortalaması $\bar{x}$ =3,4622, gelecek kaygısı ortalaması ise $\bar{x}$ =3,0941 olduğu, her ikisinin de orta düzeyde ancak yaşam becerileri ortalamasının daha yüksek olduğu görülmektedir.

³¹ Kaan Zülfiyar Deniz, *Herkes İçin İstatistikolay* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 96.

3.2. Cinsiyet Değişkenine Göre Elde Edilen Bulgular

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Göre t-Testi Analiz Sonuçları

Değişkenler	Gruplar	N	$\bar{x}$	SS	t -Testi		
					t	Sd	P
YBO	Kadın	273	3,44	0,73	-1,197	0,044	2,32
	Erkek	56	3,57	0,87			
GKO	Kadın	273	3,11	0,67	1,032	0,040	3,03
	Erkek	56	3,00	0,75			

Tablo 3'te her iki ölçeğin ortalamalarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık ortaya çıkmadığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, elde edilen bulgulara göre $p>0,05$ olduğundan cinsiyet değişkeninin öğrencilerin yaşam becerileri ve gelecek kaygısı üzerinde anlamlı bir etkisi yoktur.

3.3. Öğrenim Görülen Sınıf Düzeyine Göre Elde Edilen Bulgular

Tablo 4: Öğrencilerin Sınıf Değişkenine Göre Verdikleri Cevapların Anova Testi Analiz Sonuçları

Ölçekler	Sınıflar	N	$\bar{x}$	SS	Var. K	KT	sd	KO	F	P
YBO	Hazırlık	82	3,38	,779	G. Arası	6,213	4	1,553	2,762	,028
	1.sınıf	60	3,38	,863	G. İçi	182,240	324	,562		
	2.sınıf	52	3,27	,640	Toplam	188,453	328			
	3.sınıf	82	3,61	,715	Anlamlılık			2-3		
	4.sınıf	53	3,62	,715						
	Toplam	329	3,46	,757						
GKO	Hazırlık	82	3,03	,727	G. Arası	5,767	4	,356	,747	,560
	1.sınıf	60	3,03	,780	G. İçi	381,694	324	,476		
	2.sınıf	52	3,07	,661	Toplam	387,461	328			
	3.sınıf	82	3,13	,632	Anlamlılık					
	4.sınıf	53	3,21	,631						
	Toplam	329	3,09	,689						

Yaşam becerileri p puanı $p<0,05$ olduğu için sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Ancak gelecek kaygısı p puanı $p>0,05$ olduğundan sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Hangi sınıf düzeyleri arasında yaşam becerilerinde anlamlı bir farklılık olduğunu tespit edebilmek için ise çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır. Bunun için çoklu karşılaştırma testlerinden Games- Howell testine bakılmıştır. Bu test sonucuna göre ise 2. sınıf ile 3. sınıf arasında yaşam becerileri açısından anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Burada veriler homojen dağıldığı ve gruplardaki öğrenci sayıları eşit veya birbirine yakın olmadığı için önce Post Hoc testlerinden Scheffe, Gabriel ve Hochberg's GT2 testlerine bakılmış ancak sınıf düzeyleri arasında ANOVA testinde anlamlı bir fark olmasına karşın belirtilen testlerde anlamlı bir fark bulunamayınca Games-Howell testi yapılmıştır.

3.4. Barınma Durumuna Göre Elde Edilen Bulgular

Tablo 5: Öğrencilerin Barınma Şekli Değişkenine Göre Verdikleri Cevapların Anova Testi Analiz Sonuçları

Ölçekler	Barınma Türü	N	$\bar{x}$	SS	Var. K	KT	sd	KO	F	P
Yaşam Becerileri	Ev	208	3,63	,594	G. Arası	5,771	4	1,443	4,365	,002
	Devlet Yurdu	218	3,51	,548	G. İçi	332,179	1005	,331		
	Özel Yurt	183	3,39	,528	Toplam	337,950	1009			
	Apart	224	3,51	,562	Anlamlılık			1-3		
Gelecek Kaygısı	Ev	208	2,90	,635	G. Arası	5,767	4	1,442	3,796	,005
	Devlet Yurdu	218	2,93	,656	G. İçi	381,694	1005	,380		
	Özel Yurt	183	3,02	,582	Toplam	387,461	1009			
	Apart	224	3,07	,574	Anlamlılık			3-4		

Tablo 5 incelendiğinde, yaşam becerileri ve gelecek kaygısı, p puanı $p > 0,05$ olduğundan öğrencilerin barınma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

3.5. Ailelerin Ortak Gelir Durumuna Göre Elde Edilen Bulgular

Tablo 6: Ailelerin Ortak Gelir Durumuna Göre ANOVA Testi

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
YBO	Between Groups	2,541	2	1,271	2,228	,109
	Within Groups	185,912	326	,570		
	Total	188,453	328			
GKO	Between Groups	,412	2	,206	,432	,650
	Within Groups	155,331	326	,476		
	Total	155,743	328			

Tablo 6 incelendiğinde, yaşam becerileri ve gelecek kaygısı, p puanı $p > 0,05$ olduğundan ailelerin ortak gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

3.6. Ailelerin Tutumuna Göre Elde Edilen Bulgular

Tablo 7: Aile Tutumları Değişkenine Göre Anova Testi Analiz Sonuçları

Ölçekler	Barınma Türü	N	$\bar{x}$	SS	Var. K	KT	sd	KO	F	P
Yaşam Becerileri	Otoriter	113	3,323	,7070	G. Arası	10,285	5	2,057	3,729	,003
	Mükemmeliyetçi	30	3,655	,6720	G. İçi	178,168	323	,552		
	Aşırı hoşgörülü	89	3,530	,7317	Toplam	188,453	328			
	İlgisiz ve kayıtsız	11	2,787	,6349						
	Tutarsız	19	3,538	,8693	Anlamlılık	4-2,3,6				

	Demokratik	67	3,609	,8195						
	Toplam	329	3,462	,7579						
	Otoriter	113	3,024	,67961	G. Arası	6,935	5	1,387	3,011	,011
	Mükemmeliyetçi	30	3,075	,62576	G. İçi	148,808	323	,461		
Gelecek Kaygısı	Aşırı hoşgörülü	89	3,234	,63491	Toplam	155,743	328			
	İlgisiz ve kayıtsız	11	3,134	1,00618						
	Tutarsız	19	3,465	,68157	Anlamlılık	5-6				
	Demokratik	67	2,921	,69374						
	Toplam	329	3,094	,68908						

Tablo 7 incelendiğinde, yaşam becerileri ve gelecek kaygısı, p puanı $p < 0,05$ olduğundan ailelerin tutumuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Hangi aile tutumları arasında yaşam becerilerinde ve gelecek kaygısında anlamlı bir farklılık olduğunu tespit edebilmek için ise çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır. Bunun için çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey testine bakılmıştır.

Tabloya bakıldığında yaşam becerilerinde ilgisiz ve kayıtsız aile tutumu ile mükemmeliyetçi, aşırı hoşgörülü ve demokratik aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık görülmektedir. ($p < 0,05$)

Öğrencilerin gelecek kaygısı, demokratik aile tutumu ile tutarsız aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir. ($p < 0,05$)

3.7. Bağımlı Örneklem T Testi

Tablo 8: Değişkenler Arası Bağımlı Örneklem t Testi Analiz Sonuçları

	X	N	SS	Std. Error Mean	t	P
YBO	3,4622	329	,75799	,04179	7,209	,000
GKO	3,0941	329	,68908	,03799		

Tabloya göre $p < 0,05$ olduğu için yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.

3.8. Yaşam Becerileri ile Gelecek Kaygısı Arasındaki İlişki ya da Korelasyon

Yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla Pearson Korelasyon Analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 9: Öğrencilerin Verdikleri Cevapların Korelasyon Analizi

	Yaşam Becerileri	Gelecek Kaygısı
Yaşam Becerileri	1	-,183**
Gelecek Kaygısı	-,183**	1

Tablo 9'daki veriler incelendiğinde yaşam becerileri ile gelecek kaygısı değişkenleri arasında negatif yönlü zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = -0.183$; $p < 0.01$). Tabloya göre yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında çok zayıf düzeyde ($r = .183$)³² ve negatif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Bu bölümde araştırma soruları çerçevesinde ulaşılan sonuçlar konu ile ilgili olarak yapılan benzer çalışmalardan elde edilen bulgular da dikkate alınarak tartışılmıştır.

Elde edilen bulgulara göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ortalamasının ($\bar{x} = 3,4622$), gelecek kaygısı

³² İbrahim Demir, *SPSS ile İstatistik Rehberi* (İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2020), 303.

ortalamasının ise ($\bar{x}=3,0941$) olduğu, her ikisinin de orta düzeyde ancak yaşam becerileri ortalamasının ise daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu durum, öğrencilerin belirli bir düzeyde problem çözme, stresle başa çıkma ve karar verme gibi becerilere sahip olduklarını, ancak gelecek konusunda da belirli bir belirsizlik ve endişe taşıdıklarını göstermektedir. Yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında zayıf düzeyde ($r=.183$) ve negatif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dolayısıyla yaşam becerileri ile gelecek kaygısı arasında zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmakla birlikte biri artarken diğeri azalmakta ya da biri azalırken diğeri de artmaktadır. Bu bulgu, öğrencilerin yaşam becerileri arttıkça gelecek kaygılarının azaldığını, yaşam becerileri düştüğünde ise kaygılarının arttığını ortaya koymaktadır. Ancak korelasyonun zayıf olması, yaşam becerilerinin gelecek kaygısını etkileyen tek faktör olmadığını düşündürmektedir. Bu bağlamda, iş bulma kaygısı, ekonomik belirsizlikler ve mezuniyet sonrası geleceğe dair beklentiler gibi faktörlerin de kaygı düzeyini etkileyebileceği söylenebilir.

Yapılan bir araştırmada artan işsizliğin, yoksulluğun, eşitsizliğin ve bununla ilgili olarak günümüzde karşılaşılan değişikliklerin bireyde beceri, yetenek ve yaratıcı problem çözme potansiyelini gerektirdiği görülmüştür.³³ Dolayısıyla bütün bu etkenlere bağlı olarak ortaya çıkan gelecek kaygısının bireyde yaşam becerilerini de artıracakı söylenebilir. Bununla beraber elde edilen bulgulara yaşam becerilerinin gelecek kaygısı üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu da görülmüştür. Buna göre yaşam becerileri gelecek kaygısını negatif yönde ve anlamlı olarak etkilemektedir. Başka bir ifadeyle öğrencinin yaşam becerileri azaldıkça gelecek kaygısı da artmaktadır. İlahiyat Fakültelerinin ve buralardan mezun olan öğrencilerin sayılarının yıldan yıla değişkenlik göstermesi bu sonucun çıkmasında etkilidir. Ortaya çıkan bu sonuç, gelecek kaygısının en uygun düzeyde var olmasının kişinin kaygı duyduğu unsurlara karşı yaşam becerilerini harekete geçirmesine ve çözüm üretmek için bu becerilere olan ihtiyacının artmasına neden olacağı şeklinde yorumlanabilir. Bir diğer ifadeyle yaşam becerilerine sahip olmak, bireylerin etrafındaki kaygı unsurlarına karşı önlem almak ve tehdidi azaltmak noktasındaki farkındalığını artırmak açısından önemlidir. Bir nevi bu farkındalık bireyin var olan şartlarını iyileştirebilmek açısından itici ve tetikleyici bir güç konumundadır. Nitekim gelecek kaygısını artıran etken belirsizlik ve bireylerin gelecekte başarısız olacaklarına yönelik inançlarıdır. Bu noktada gelişmiş bir yaşam becerisine sahip olan üniversite dönemi öğrencileri sorun çözme becerilerini kullanıp kişisel gücünü ve daha önceden yaşadığı zorlukları hatırlayarak kaygı düzeylerini en uygun seviyeye indirebileceklerdir. Yadav ve Iqbal³⁴ öğrencilere yaşam becerilerini destekleyici ortam hazırlamanın onların tutum, düşünce ve davranışlarında olumlu bir değişim meydana getirdiği görüşündedir. Yani, uygun eğitim ortamları oluşturulduğunda öğrencilerin sadece bilgi düzeyleri değil, aynı zamanda hayata bakış açıları, problem çözme yaklaşımları ve davranış biçimleri de olumlu yönde gelişmektedir. Başka bir deyişle, yaşam becerilerini destekleyici bir ortam, öğrencilerin kişisel ve sosyal gelişimlerini de etkileyerek daha bilinçli ve olumlu bireyler olmalarına katkı sağlar. Dolayısıyla geleceğe yönelik anlamlı düzeydeki bir kaygı, öğrencilerin yaşam becerilerini daha anlamlı hale getirmeye katkı sağlayabilir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin de üniversite eğitimleri esnasında almış oldukları detaylı ve derinlemesine dinî bilgi ve formasyonun, onların yaşam becerilerine ve dolayısıyla da gelecekte karşılaşacakları kaygı durumlarına katkı sunabilir. Diğer yandan, değişkenler arasındaki ilişkinin zayıf düzeyli olmasında ise katılımcıların yaşam becerileri düzeylerinin gelecek kaygısının yanı sıra, başka faktörlerden etkilenmesinin rolü olabilir. Bir başka ifadeyle, öğrencilerin yaşam becerileri düzeylerinin artıp azalmasında sadece geleceğe yönelik kaygılarının etkili olmadığı söylenebilir. Literatür incelendiğinde bu çalışmanın bulguların aksine sonuçların çıktığı çalışmalara da rastlanmıştır. Yapılan bir çalışmada³⁵ yaşam becerileri yeteri düzeyde gelişmemiş olan üniversite öğrencilerinin aile, meslek ve sosyal yaşam gibi alanlarda sorunlar yaşayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum da öğrencilerin gelecek kaygısını artıracaktır.

Yaşam becerileri düzeyi ile gelecek kaygısı düzeyi çeşitli demografik değişkenlere göre incelenmiştir. Buna göre cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin yaşam becerileri ve gelecek kaygıları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu sonuç, yaşam becerileri ve gelecek kaygısı açısından iki grubun ayırmadığını göstermektedir. Literatürdeki cinsiyet ve yaşam faktörünü ele alan çalışmalar incelendiğinde, kadınlar lehine anlamlı farklılığın olduğunu ortaya koyan çalışmalara rastlanmıştır.³⁶ Kardağ³⁷ tarafından yapılan çalışmada da bu araştırmanın sonuçlarını destekler nitelikte yaşam becerilerinin alt boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

³³ Pooja Yadav- Naved Iqbal, "Impact of Life Skill Training on Self-esteem, Adjustment and Empathy Among Adolescents Pooja Yadav and Naved Iqbal", *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* 35/Special Issue (Ocak 2009), 61-70.

³⁴ Yadav- Iqbal, "Impact of Life Skill Training on Self-esteem, Adjustment and Empathy Among Adolescents Pooja Yadav and Naved Iqbal", 61-70.

³⁵ Dilek Erduran Avcı-Aybüke Merve Selçuk, "Öğretim Elemanları Penceresinden Yaşam Becerileri Eğitimi", *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2021), 42-85.

³⁶ Mete Yusuf Ustabulut, "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yaşam Becerileri ile İlgili Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Nisan 2021), 205-219.

³⁷ Ahmet Kardağ, *Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinde Yaşam Becerileri ve Sosyal Bütünleşme İlişkisinin İncelenmesi* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 74-78.

Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen ve cinsiyet ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalara bakıldığında farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmaların bir kısmında kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha kaygılı oldukları görülmüştür.³⁸ Bir kısmında ise mevcut çalışmanın sonuçlarını destekler nitelikte anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmüştür.³⁹ Bir kısım çalışmada ise erkek öğrencilerin kaygı düzeyinin kız öğrencilerden yüksek çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰ Ortaya çıkan bu bulgular, örneklem grubuna göre sonuçların farklılaştığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında cinsiyet açısından grupların yaşam becerileri ve gelecek kaygısı puan ortalamaları açısından anlamlı bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır. Geleneksel olarak, toplumsal normlar kadınların yaşam becerilerinde ve gelecek kaygılarında erkeklere göre farklılıklar oluşturabileceği düşüncesine dayanırken, bu çalışmada anlamlı bir farkın bulunmaması, bazı toplumsal değişimlerin yaşandığını göstermektedir. Sonucun bu şekilde çıkmış olması kadınları geri plana iten, onların engellendiğini ve yabancılaştırıldığını düşünen geleneksel ve toplumsal değer yargılarının, normların ve alışkanlıkların bir değişimi açısından yorumlanabilir. Özellikle de kadınların çalışma hayatında en az erkekler kadar yer alarak kendi ayakları üzerinde durmaya çalışmaları her iki grubun da anlamlı bir fark olmayacak kadar benzer yaşam becerileri ve gelecek kaygı düzeyine sahip olmalarına yol açmaktadır, denilebilir. Bu çalışma özelinde, cinsiyetin yaşam becerileri ve gelecek kaygısı üzerinde belirleyici bir faktör olmaması, toplumsal yapıdaki değişimleri, kadınların bireysel ve mesleki hayatlarında daha güçlü bir yer edinmesini ve fırsat eşitliği yönünde gelişmelerin yaşandığını gösteriyor olabilir. Geleneksel değer yargılarının dönüşümü ve kadınların bağımsız bireyler olarak toplumda daha fazla yer alması, bu sonucu açıklayan temel etkenlerden biri olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın örnekleminde, cinsiyet değişkeni yaşam becerileri ve gelecek kaygısı üzerinde etkili olan bir faktör değildir.

Öğrenim görülen sınıf düzeyine göre öğrencilerin yaşam becerilerinde anlamlı bir farklılık görülmüştür. Bu farklılığın da 2. ve 3. sınıf arasında olduğu ortaya çıkmıştır. Literatür incelendiğinde bu bulguyu destekleyen çalışmalara rastlanmıştır. Ustabulut⁴¹ tarafından yapılan bir çalışmada Türkçe öğretmen adaylarının yaşam becerileri ile sınıf düzeyleri arasında 2. ve 4. sınıflar lehine anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Kardağ⁴² tarafından yapılan çalışmada da yaşam becerilerinin alt boyutlarında sınıf değişkenine göre anlamlı farklılıkların olduğu görülmüştür. Şengül⁴³ tarafından yapılan çalışmada da yaşam becerileri alt boyutlarının sınıf değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı ve sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin yaşam becerileri noktasında kendilerini daha yeterli hissettikleri görülmüştür. Ancak gelecek kaygısının sınıf düzeylerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Üniversite öğrencileri ile yapılan ve öğrencilerin kaygılı oldukları sınıflara göre kaygı düzeyini inceleyen çalışmalar incelendiğinde benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür.⁴⁴ Ancak yapılan bazı çalışmalarda ise kaygı

³⁸ Sela Aydın - Abuzer Akgün, "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 294-297; Özlem Çakmak-Murat Hevedanlı, "Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (Haziran 2005), 115-127; Ali Kuşcalı, "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 208; Fatih Sürücü, *Matematik Öğretmen Adaylarının Gelecek Kaygıları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 66-68; Kula - Saraç, "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı", 239-240; Yılmaz vd., "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeyinin Belirlenmesi", 23-25; Serpil Aytaç - Salih Dursun, "Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı", 81; Mevlüt Kaya - Kübra Varol, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 31-63.

³⁹ Necla Tektaş, "Üniversite Mezunlarının Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Dr. Mehmet YILDIZ Özel Sayısı, 2014), 243-253; Tuba Yokuş, "The Relationship Between the State-Trait Anxiety Levels and the Academic Achievement of Music Teacher Candidates", *International Online Journal of Primary Education* 2/1 (Haziran 2013), 25-31; Türkan Doğan - Aysel Esen Çoban, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Eğitim ve Bilim* 34/153 (Temmuz 2009), 157-168; Aytaç Aydın - Sebhattin Tiryaki, "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerini Etkileyen Faktörleri Belirlemeye Yönelik Bir Çalışma (KTÜ örneği)", *Kastamonu Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 17/4 (2017), 715-722; Recep Tümerdem, "Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/20 (2007), 32-45; Fatma Bilge Alaosman, *Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı ve Başa Çıkma Yöntemleri*, 52-54; Aydın vd., "Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 86-87.

⁴⁰ Remedios Basco - Melanio Olea, "Correlation Between Anxiety Level and Academic Performance of BS Biology Freshmen Students", *International Journal of Educational Research and Technology* 4/1 (Ocak 2013), 97-103; Ramezan. Jahanian - Zahra. Poornaghi, "The Relationship Between State-Trait Anxiety and Students' Sense of Social Self-Efficacy", *World Applied Sciences Journal* 20/3 (Ocak 2012), 395-400; Murat Yıldız vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ile Akademik Gütülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Ocak 2007), 213-239.

⁴¹ Mete Yusuf Ustabulut, "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yaşam Becerileri ile İlgili Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 215-217.

⁴² Kardağ, *Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinde Yaşam Becerileri ve Sosyal Bütünleşme İlişkinin İncelenmesi*, 74-78.

⁴³ Özge Aydın Şengül, "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yaşam Becerilerinin ve Öğrencilerde Yaşam Becerilerinin Geliştirilmesine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 48-70.

⁴⁴ Aydın- Tiryaki, "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerini Etkileyen Faktörleri Belirlemeye Yönelik Bir Çalışma (KTÜ örneği)", 719-720; Kaya- Varol, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)", 55-57.

düzeyinin sınıflara göre farklılaştığı ve bu farklılığın birinci sınıflar lehine olduğu görülmüştür.⁴⁵ Kula ve Saraç⁴⁶ tarafından yapılan çalışmada ise üniversite son sınıfta okuyan öğrencilerin orta düzeyde kaygı yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Barınma durumuna göre öğrencilerin yaşam becerileri ve gelecek kaygıları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Çünkü üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen ve barınma durumu ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar, benzer sonuçları göstermektedir.⁴⁷ Bunun yanı sıra bazı çalışmalarda barınılan yer faktörünün öğrencilerin gelecek kaygıları üzerinde etkili bir faktör olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁸ Görülmektedir ki barınmada yaşam becerileri ve gelecek kaygıları birbirini desteklerken, barınılan yer faktörünün öğrencilerin gelecek kaygıları üzerinde etki ettiği göz ardı edilemez bir durumdur.

Ailenin gelir durumuna göre öğrencilerin yaşam becerileri ve gelecek kaygıları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu durum, öğrencilerin ekonomik farklılıklarına rağmen benzer yaşam becerilerine ve kaygı düzeylerine sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen ve aile gelir durumu ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalara bakıldığında benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir.⁴⁹ Kaya ve Varol⁵⁰ tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yapılan bir çalışmada ise bu çalışmanın sonuçlarından farklılık gösterecek şekilde, ekonomik düzey ile kaygı durumu arasında farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kula ve Saraç,⁵¹ Deveci vd.⁵² ve Akmaz ve Ceyhan⁵³ tarafından yapılan çalışmalarda da ailenin gelir durumunun öğrencilerin kaygı puanları arasında istatistiksel açıdan farklılık olduğu tespit edilmiştir. Buna göre ailesinin aylık geliri düşük olan öğrencilerin gelecek kaygısı puanlarının, aile gelir durumu yüksek öğrencilerin puanlarına göre anlamlı derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yılmaz vd.⁵⁴ ile Oran vd.⁵⁵ tarafından yapılan çalışmalarda da öğrencilerin ailelerinin aylık geliri arttıkça kaygı düzeylerinin de yükseldiği görülmüştür. Mevcut çalışmada ortaya çıkan sonuç ise ailenin ekonomik durumunun üniversite öğrencileri üzerinde doyumsuzluk ve güvensizlik hissine yol açmadığı şeklinde yorumlanabilir. Özellikle de aile gelir durumunun çoğunlukla orta düzeyde (%82,6) yer alması bu durumun gerekçelerinden biri olabilir.

Aile tutumlarına göre bazı aile tutumları arasında farklılıklar görülmüştür. Yaşam becerilerinde ilgisiz ve kayıtsız aile tutumu ile mükemmeliyetçi, aşırı hoşgörülü ve demokratik aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık vardır. Gelecek kaygısında ise, demokratik aile tutumu ile tutarsız aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık göstermiştir. Ailenin tutumuna göre öğrencilerin yaşam becerileri ve gelecek kaygıları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Yaşam becerilerinde ilgisiz ve kayıtsız aile tutumu ile mükemmeliyetçi, aşırı hoşgörülü ve demokratik aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin gelecek kaygısının ise demokratik aile tutumu ile tutarsız aile tutumları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Bu durum tutarsız ailelerden gelen öğrencilerin demokratik ailelerden gelen öğrencilere nazaran gelecek kaygısına daha çok sahip olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, bireylerin psikolojik sağlamlığı ve kaygı düzeylerinin, aile içindeki iletişim ve ebeveyn tutumlarıyla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Demokratik bir aile ortamında büyüyen öğrenciler geleceğe daha güvenle bakarken, tutarsız aile tutumları içinde büyüyen öğrenciler gelecek konusunda daha fazla endişe duyabilirler. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen ve aile tutumu ile gelecek kaygısı arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalara bakıldığında farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir.⁵⁶ Yapılan bu çalışmalarda otoriter aile yapısından gelen öğrencilerin demokratik aile yapısından gelen

⁴⁵ Hevedanlı, "Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 123-126.

⁴⁶ Kula- Saraç, "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı", 239-240.

⁴⁷ Aydın- Akgün, "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 294-297.

⁴⁸ Kula- Saraç, "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı", 239-240.

⁴⁹ Aydın- Akgün, "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 294-297; Aydın - Tiryaki, "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerini Etkileyen Faktörleri Belirlemeye Yönelik Bir Çalışma (KTÜ örneği)", 719-720; Hevedanlı, "Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 123-126; Tümerdem, "Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler"; Alaosman, *Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı ve Başa Çıkma Yöntemleri*, 32-45.

⁵⁰ Kaya- Varol, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)", 55-57.

⁵¹ Kula- Saraç, "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı", 239-240.

⁵² Süleyman Erhan Deveci vd., "Doğu Anadolu'da Yeni Açılan Bir Üniversitenin Öğrencilerinde Kaygı Düzeylerinin Sağlık, Sosyal ve Demografik Faktörler ile ilişkisi", *Dicle Tıp Dergisi* 39/2 (Haziran 2012), 189-196.

⁵³ Münteha Gül Akamaz- Nesime Ceyhan, "Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğrencilerinin Durumluk Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Tokat Örneği)", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2009), 131-147.

⁵⁴ Yılmaz vd., "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeyinin Belirlenmesi", 23-25.

⁵⁵ Mehmet Oran vd., "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", *Turkish Studies* 11/21 (2016), 417-436.

⁵⁶ Aydın- Akgün, "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 294-297; Kula- Saraç,

öğrencilere nazaran daha çok gelecek kaygısına sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Aygün⁵⁷ tarafından yapılan çalışmada da ailenin tutarsız ve ilgisiz davranmasının öğrencilerin gelecek kaygısını artırdığı görülmüştür. Ortaya çıkan bu sonuç, mevcut araştırmanın bulgusunu destekler niteliktedir. Ailede başlayan toplumsallaşma sürecinin, ilerleyen süreçlerde toplumun örf, adet, gelenek ve görenekleriyle şekillendiği bilinmektedir. Bu sebeple anne babanın tutumunun çocukların gelecek kaygısı, karar verme süreci ve kişilik yapısı üzerinde derin bir etkisi vardır. Tutarsız ailelerden gelen öğrencilerin geleceğe dair kaygı düzeylerinin yüksek olmasının bu tür durumların sonucundan kaynaklanıyor olabilir. Demokratik tutuma sahip ailelerin de çocuklarına karşı güven duygusunu hissettirmelerinin, dolayısıyla da demokratik tutuma sahip ailelerin çocuklarına karşı güven aşılamlarının, onların geleceğe yönelik kaygı düzeylerinin düşmesinde etkisi olacaktır. Buna karşın Tümerdem⁵⁸ tarafından yapılan çalışmada ise bu çalışmanın sonuçlarından farklı olarak aile tutumunun gelecek kaygısı üzerinde etkili bir faktör olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişkiyi çeşitli demografik değişkenler açısından incelemesi yönüyle literatüre katkı sağlamaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerisi ve gelecek kaygısı, üzerinde önemle durulması gereken bir problemi oluşturmaktadır. Çünkü örgün ve yaygın eğitim kurumları ile toplumu dini ve manevi alanlarda aydınlatma görevi gibi faktörlerin başında İlahiyat Fakültesi öğrencileri gelmektedir. Onların sağlıklı bireylerden oluşması, toplumun geleceğine bakışını da etkileyecektir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşam becerileri ile gelecek kaygıları arasındaki ilişkinin belirlenmesi yoluyla, onlarda kaygıya neden olan ve yaşam becerilerini düşüren unsurların etkili rehberlik uygulamaları ve üniversite eğitim programları ile ele alınıp çözülmesi mümkün olacak, bu da onların kapasitelerini tam anlamıyla kullanarak yaşadıkları topluma katkıda bulunmalarına yardımcı olacaktır. Bu sebeple üniversiteler bünyesinde öğrenci danışmanlık hizmetlerinin psikolojik destek hizmetlerini, öğrenci kulüplerini, kariyer planlamayı, aile eğitimlerini ve öğretim elemanlarını da kapsama dahil ederek genişletilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde bu dönem öğrencilerinin yaşadıkları gelecek kaygısı ile yapıcı bir şekilde başa çıkabilmek ve geliştirdikleri yaşam becerileri sayesinde ruh sağlıklarını geliştirerek geleceği planlama, başarı motivasyonu ile akademik performansı artırma gibi sonuçlar öngörülebilecektir. Dolayısıyla İlahiyat Fakülteleri ders programına öğrencilerin sosyal, duygusal ve düşünme becerilerini geliştiren, olumlu bir benlik anlayışı oluşturan, toplumun ihtiyaç ve taleplerini karşılama ve hayatta başarılı olma yeteneklerini güçlendiren yaşam becerileri eğitiminin de entegre edilmesi önerilmektedir. Bu çalışma ile böyle bir amaca adım atılmaya çalışılmıştır. Böylelikle İlahiyat Fakültelerinde öğrencilerin yaşam becerilerini geliştirip geliştirmediklerine yönelik lisans programı boyunca izlenmesi ve bu dönem bireyleri için yaşam becerileri gelişiminin öncülleri ve sonuçlarına yönelik teorik ve uygulamaya dönük çalışmaların yapılması önerilmektedir. Ayrıca İlahiyat Fakültesi mezunlarının mesleğe alım politikalarının istihdam kaygılarını giderecek ve sınav sisteminin sık değişmeyecek şekilde yapılandırılması bu dönem öğrencilerinin gelecek kaygıları ve yaşam becerileri üzerinde etkisinin olacağı düşünülmektedir.

Öğrencilerin gelecek kaygısı yaşamlarındaki en önemli etkenin mesleğe atanamama korkusu olduğu söylenebilir. Bu okullardan mezun olanların sayılarının gün geçtikçe artması ile birlikte mesleğe geçişte KPSS gibi devlet memurluğu sınavına girenlerin sayısının da artması ve yığılmaların yaşanması, buna mukabil atama kontenjanlarının sınırlı kalması öğrencilerin mesleğe atanma umutlarını olumsuz etkileyerek gelecek kaygısı yaşamlarına neden olmaktadır. Yaşam becerileri boyutları olan ‘Karar Verme ve Problem Çözme’, ‘Yaratıcı ve Eleştirel Düşünme’, ‘İletişim ve Kişilerarası İletişim’, ‘Öz farkındalık ve Empati’, ‘Stresle ve Duygularla Başa Çıkma’ becerileri bireyin kendine ilişkin bir içgörü geliştirmesinde, geleceğe ilişkin plan yapması ve kararlar almasında, aldığı kararları uygulamada iletişim becerilerini kullanmasında, problemlerin çözümünde yaratıcı olmasında, karşılaştığı sorunlarla baş edebilmesinde birer kişilik özelliği olarak onun lehine işlemektedir. Bu bağlamda şu öneriler geliştirilmiştir: Problemin temelde mezun sayısı ve istihdam kapasitesi arasındaki dengesizlikten kaynaklı sistemsel olduğu açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Yükseköğretim Kurulu ve ilgili bakanlıklar, İlahiyat Fakültelerinden mezun olanların istihdam imkânlarını dikkate alarak fakülte kontenjanlarında planlı bir düzenlemeye gitmeleri gerektiği düşüncesi öne sürülebilir. Sistemsel sorunları bir kenara bırakırsak İlahiyat Fakültelerinin yapabileceği bazı yaklaşımlar ve önlemlerden bahsedilebilir. Fakülteler öğrencilerin kariyer planlama, karar alma, sorun çözme ve stresle başa çıkma becerilerini geliştirmeye yönelik uygulamalı etkinlikler düzenlenmelidir. Özellikle mülakat süreçlerinde etkili iletişim kurma, öz güven ve yaratıcılık gibi beceriler doğrudan belirleyici olduğundan, bu alanlara yatırım yapılması öğrencilerin mesleki başarılarını da artıracaktır.

Öğrencilerin atanma süreçlerine ilişkin yaşadığı belirsizlik ve kaygılarla başa çıkabilmeleri için fakültelerde rehberlik birimleri

“Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı”, 239-240; Hevedanlı, “Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 123-126.

⁵⁷ Metin Aygün, *Öğrencilerin Yaşam Amaçlarıyla Gelecek Kaygısı Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 89-93.

⁵⁸ Tümerdem, “Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler”, 32-45.

oluşturulmalı, olanlar da güçlendirilmelidir. Bu merkezler, öğrencilerin bireysel potansiyellerini keşfetmeleri, alternatif meslek alanlarına yönelmeleri ve sınav süreçlerine psikolojik olarak hazırlanmaları açısından önemli katkılar sunacaktır. Araştırma bulguları, yaşam becerilerinin sadece kişisel gelişimle değil, aynı zamanda KPSS, ALES, dil sınavları ve mülakat performansları gibi profesyonel süreçlerle de yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, öğrencilerin bu becerilerini geliştirmeleri için fakültelerde uygulamalı çalışmalar (örneğin, mülakat simülasyonları, grup çalışmaları, yaratıcı sunumlar) teşvik edilmelidir. Geleceğe dair umutların yalnızca devlet memurluğuna bağlanması, öğrencilerde tek yönlü bir meslek anlayışı oluşturmaktadır. Bu durum, atanamama durumunda yaşanabilecek hayal kırıklıklarını artırmaktadır. Bu nedenle fakülteler, öğrencileri farklı kariyer yolları hakkında bilgilendirmeli; dijital içerik üretimi, özel sektör, STK'lar, manevi danışmanlık gibi alanlar görünür kılınmalıdır. Dijital, dini, medya ve eleştirel okuryazarlık becerileri, öğrencilerin hem kişisel gelişimleri hem de çağın gereklerine uyum sağlamaları açısından önem taşımaktadır. Bu yetkinlikler, yaşam becerileri çerçevesinde ele alınmalı ve eğitim programlarına entegre edilmelidir.

Araştırma problemiyle ilgili daha derinlikli sonuçlara ulaşmak için ileride yapılacak nitel araştırmalarla bu konunun daha derinlemesine incelenmesi mümkün olacağı gibi farklı üniversite öğrencileri ile yapılacak çalışmalarında karşılaştırma yapmaya imkân tanınacağı söylenebilir. Ayrıca bu konu hakkında daha güvenilir genellemeler yapılabilmesi için aynı veya benzer ölçeklerle ancak farklı bir örneklem grubuyla çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bütün bunlar İlahiyat Fakültelerinin öğrencilerin yaşam becerilerini geliştirmek için politikalarını/müfredatlarını, öğrenme/öğretme süreçlerini ve değerlendirme stratejilerini geliştirmeye yönelik çalışmalar yapabilmek adına önemlidir. Ayrıca bunlar öğrencilerdeki gelecek kaygısını en aza indirmeyi ve onların psikolojik iyi oluşmaları sağlamayı amaçlayan müdahale çalışmalarının odak noktası olması yönünde çaba göstermeleri gerektiğini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle, konu ile ilgili olarak yapılacak ve sonuçlarıyla da belli çıkarımlar yapmaya katkı sunacak çalışmaların artarak devam etmesi yararlı olacaktır.

Kaynakça | References

- Akmaz, Münteha Gül - Ceyhan, Nesime. "Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğrencilerinin Durumluk Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Tokat Örneği)". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2009), 131-147.
- Aktaş, Hamza. "Akademik Güdülenme ile Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Eylül 2017), 1376-1398.
- Alaosman, Fatma Bilge. *Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı ve Başa Çıkma Yöntemleri*. Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Yakın Doğu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arsu, Şerife Uğuz. "Covid-19 Pandemisinde Öğrencilerin Gelecek Kaygılarının Kariyer Geleceği Algısı ile İlişkisi". *İşletme* 3/2 (Eylül 2022), 95-114.
- Avcı, Dilek Erduran - Selçuk, Aybüke Merve. "Öğretim Elemanları Penceresinden Yaşam Becerileri Eğitimi". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2021), 42-85.
- Aydın, Aytaç - Tiryaki, Sebahattin. "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerini Etkileyen Faktörleri Belirlemeye Yönelik Bir Çalışma (KTÜ Örneği)". *Kastamonu Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 17/4 (2017), 715-722.
- Aydın, Cüneyd vd. "Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/13 (Haziran 2020), 73-106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3903862>
- Aydın, Sela - Akgün. "İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/20 (Mart 2007), 283-299.
- Aygün, Metin. *Öğrencilerin Yaşam Amaçlarıyla Gelecek Kaygısı Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aytaç, Sevinç Serpil - Dursun, Salih. "Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı". *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2009), 71-84.
- Basco, Remedios - Olea, Melanio. "Correlation between Anxiety Level and Academic Performance of BS Biology Freshmen Students". *International Journal of Educational Research and Technology* 4/1 (Ocak 2013), 97-103.
- Bolat, Yavuz - Balaman, Fatih. "Yaşam Becerileri Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Ağustos 2017), 22-39. <https://doi.org/10.15869/itobiad.323682>
- Cohen, Louis vd. *Research Methods in Education*. London and New York, Routledge., 2007.
- Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cronin, Lorcan vd. "Development and Initial Validation of the Life Skills Ability Scale for Higher Education Students". *Studies in Higher Education* 46/17 (Eylül 2019). <https://doi.org/10.1080/03075079.2019.1672641>
- Demir, İbrahim. *SPSS ile İstatistik Rehberi*. İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2020.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020.
- Deniz, Kaan Zülfiyar. *Herkes İçin İstatistikolay*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Deveci, Süleyman Erhan vd. "Doğu Anadolu'da Yeni Açılan Bir Üniversitenin Öğrencilerinde Kaygı Düzeylerinin Sağlık, Sosyal ve Demografik Faktörler ile İlişkisi". *Dicle Tıp Dergisi* 39/2 (Haziran 2012), 189-196. <https://doi.org/10.5798/diclemedj.0921.2012.02.0125>
- Doğan, Türkan - Çoban, Aysel Esen. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 34/153 (Temmuz 2009), 157-168.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*. Sage Publications Ltd, 2018.
- Gerami, Sima vd. "Life Skills Training and Its Effectiveness: A Systematic Review". *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6/2 (Mart 2015). <https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n2s1p385>
- Geylani, Merve - Çiriş Yıldız, Cennet. "Üniversite Öğrencilerinde Gelecek Kaygısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 10/1 (Mart 2022), 284-300. <https://doi.org/10.33715/inonusaglik.1011330>
- Hevedanlı, Özlem Çakmak/murat. "Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (Haziran 2005), 115-127.
- İder, Saadet - İpek, Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023), 183-203. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1343560>
- İpek, Yasemin vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Ocak 2024), 368-395. <https://doi.org/10.33206/mjss.1404852>
- İşmen Gazioğlu, Ayşe Esra - Canel, Azize Nilgün. "Bağımlılıkla Mücadelede Okul Temelli Bir Önleme Modeli: Yaşam Becerileri Eğitimi". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 2/2 (2015), 5-44.
- Jahanian, Ramezan. - Poornaghi, Zahra. "The Relationship Between State-Trait Anxiety and Students' Sense Of Social Self-Efficacy". *World Applied Sciences Journal* 20/3 (Ocak 2012), 395-400. <https://doi.org/10.5829/idosi.wasj.2012.20.03.1275>

- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Kardağ, Ahmet. *Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinde Yaşam Becerileri ve Sosyal Bütünleşme İlişkisinin İncelenmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karslı, Necmi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 220-249.
- Kaya, Mevlüt - Varol, Kübra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 31-63. <https://doi.org/10.17120/omuifd.53984>
- Kozancıoğlu, Gülsen. "Çocukların Anksiyete Düzeyleri ile Annelerin Tutumları Arasındaki İlişki". *Psikoloji Çalışmaları* 14 (Şubat 2012), 83-103.
- Kula, Kamile Şanlı - Saraç, Turan. "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (Nisan 2016), 227-242.
- Kuşçalı, Ali. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019), 193-210. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584413>
- Oran, Mehmet vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi". *Turkish Studies (Elektronik)* 11/21 (2016), 417-436.
- Prajapati, Ravindra K. vd. "Significance of Life Skills Education". *Contemporary Issues in Education Research* 10/1 (2017), 1-6.
- Roodbari, Zahra vd. "The Study of the Effect of Life Skill Training on Social Development, Emotional and Social Compatibility Among First-Grade Female High School in Neka City". *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences* 3/3 (2013), 382-390.
- Sağlam, İsmail - Sakırmaz, Züleyha Demir. "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (Haziran 2023), 355-377.
- Sreekumar, V.N. "Life skill education among adolescents". *International Journal of Development Research* 6/11 (2016), 10188-10191.
- Steptoe, Andrew - Wardle, Jane. "Life Skills, Wealth, Health, and Wellbeing in Later Life". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114/17 (Nisan 2017), 201616011. <https://doi.org/10.1073/pnas.1616011114>
- Sürücü, Fatih. *Matematik Öğretmen Adaylarının Gelecek Kaygıları*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şengül, Özge Aydın. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yaşam Becerilerinin ve Öğrencilerde Yaşam Becerilerinin Geliştirilmesine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 48-70.
- Tektaş, Necla. "Üniversite Mezunlarının Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Dr. Mehmet YILDIZ Özel Sayısı (2014), 243-253.
- The World Health Organization (WHO). *Life Skill Education in Schools*. Geneva: WHO (Division of Mental Health and Prevention of Substance Abuse), 1997. <https://iris.who.int/handle/10665/63552>
- Tümerdem, Recep. "Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi (elektronik)* 6/20 (2007), 32-45.
- Ustabulut, Mete Yusuf. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yaşam Becerileri ile İlgili Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Nisan 2021), 205-219. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.879817>
- Yadav, Pooja - Iqbal, Naved. "Impact of Life Skill Training on Self-esteem, Adjustment and Empathy among Adolescents Pooja Yadav and Naved Iqbal". *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* 35/Special Issue (Ocak 2009), 61-70.
- Yıldız, Murat vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ile Akademik Güdülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Ocak 2007), 213-239.
- Yılmaz, İbrahim Alpay vd. "Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeyinin Belirlenmesi: Bir Örnek Çalışma". *Ejovoc (Electronic Journal of Vocational Colleges)* 4/4 (Aralık 2014), 16-26. <https://doi.org/10.17339/ejovoc.82823>
- Yokuş, Tuba. "The Relationship Between the State-Trait Anxiety Levels and the Academic Achievement of Music Teacher Candidates". *International Online Journal of Primary Education* 2/1 (Haziran 2013), 25-31.

DKAB Dersinin Fen Lisesi Öğrencilerinin Gözünden Değerlendirilmesi - Nitel Bir Araştırma

Yasemin ÖZBEK ÇALOĞLU | <https://orcid.org/0009-0008-5744-3685>

Bağımsız Araştırmacı | Yazar | ysmnozbeek@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | [ROR: https://ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

Ordu, Türkiye

Semra ÇİNEMRE | <https://orcid.org/0000-0002-2924-1129>

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | semra.cinemre@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04mmwq306](https://ror.org/04mmwq306)

Din Eğitimi | Trabzon, Türkiye

Öz

Fen liseleri ülkemizde fen ve matematik alanlarında başarılı olan öğrencilerin belirlenmesi ve bilim insanı olarak yetişmelerini sağlamak amacıyla kurulmuş olan ortaöğretim kurumlarıdır. Bu okullarda öğrenciler bazı sosyal alan derslerine daha az önem gösterebilmektedir. Bu derslerden biri de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir. Bu noktada, dersin öğrenciler tarafından nasıl algılandığı ve dersten beklentilerinin neler olduğunun tespit edilmesi, ardından buna uygun olarak daha ilgi çekici, sevilen, beklentilere uygun ve ihtiyaç odaklı bir dersin nasıl geliştirilebileceğinin ortaya konulması öğrenci merkezli bir eğitim için son derece önemlidir. Bu çalışmada DKAB dersinin fen lisesi öğrencilerinin gözünden değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın problem durumu şu şekilde belirlenmiştir: Fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin algıları ve beklentileri nasıldır?. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması tercih edilmiş, veriler yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla elde edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubu Ordu ili Ünye ilçesi Ünye Fen Lisesi'nin 12. sınıf düzeyi öğrencilerinden 12 kişidir. Veriler 2023-2024 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde toplanmış ve içerik analiziyle çözümlenmiştir. Çalışmanın sonunda araştırma grubunu oluşturan fen lisesi öğrencilerinin yarısının DKAB dersine ilişkin algılarının olumlu, diğer yarısının ise olumsuz olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde katılımcıların yarısının dersin kendi beklentilerine karşılık verdiği, iki katılımcının vermediği, üç katılımcının ise kısmen karşılık verdiği görüşünde olduğu ortaya konulmuştur. Derse ilişkin olumlu algılar dersin önemi, yararı ve gereği yönünde iken olumsuz algılar; ezbere dayalı ve kavramsal ağırlıkta olması, süre ezberlerinin yaptırılması, yoruma ve anlama odaklanılmaması, her yıl benzer konuların işlenmesi, dersin seçmeli olması gerektiği, farklı konuları ve dinleri de kapsaması gerektiği, daha objektif, merak uyandıran ve sevilen bir ders olması gerektiği yönündedir. Araştırmada bazı fen lisesi öğrencileri Kur'an'a göre kadın-erkek, Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin bazı meseleler, Hz. Ayşe'nin evlilik yaşı, günümüzde İslam dünyasındaki savaşlar ve çatışmalar, metafizik konular, din-bilim ilişkisi gibi bazı konuları merak ettiklerini ve sorguladıklarını, ancak DKAB dersinde bu tür konuların ya yer almadığını ya da çok kısıtlı yer aldığını belirtmiştir. Fen lisesi öğrencilerinin dine ilişkin tartışmalı konularda kafa karışıklığı yaşadığı, İslam tarihindeki olayları çağımızdaki bir genç olarak bugünün perspektifinden anlamakta ve uygulanabilir bulmakta zorluk yaşadığı, dine ilişkin konuları aklıla temellendirme ve mutlaka bir izaha dayandırmayı beklediği ve genel olarak bu tür konuları DKAB dersinde görmek istediği sonucuna varılmıştır. Katılımcıların yarısının DKAB dersinden en yoğun beklentisi diğer dinleri ve dinî görüşleri de öğrenmektir. Bu kapsamda özellikle derse yönelik algısı olumsuz olan katılımcılar, dersin muhteva olarak yalnızca İslam'ı değil, diğer dinleri de kuşatmasını beklemektedir. Derse yönelik algısı olumlu ve olumsuz olan tüm fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine yönelik algılarının tümüyle reddedici/tepkisel veya pozitif olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda derse yönelik algıları olumsuz olan katılımcıların derse ilişkin bazı açılardan olumlu buldukları özellikler olduğu; derse yönelik genel algısı olumlu olan öğrencilerin de dersin birtakım eksiklerini, geliştirilmesi gereken yönlerini vurguladığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin görüş ve beklentileri doğrultusunda dersin geliştirilmesi ile hedef kitleye daha etkin bir şekilde hitap eden bir ders sunmak mümkün görünmektedir. Bu bakımdan çalışmada DKAB derslerinin fen lisesi öğrencilerinin görüşleri doğrultusunda geliştirilmesine yönelik birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Fen Lisesi Öğrencileri, Öğrenci Görüşleri

Atıf Bilgisi

Özbek Çaloğlu, Yasemin - Çinemre, Semra. "DKAB Dersinin Fen Lisesi Öğrencilerinin Gözünden Değerlendirilmesi - Nitel Bir Araştırma". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 247-262.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 20.05.2024

Kabul Tarihi: 30.12.2024

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu araştırma için Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 16.02.2024 tarih ve 2024-2/2.12 numaralı karar ile etik kurul izni alınmıştır.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (SÇ) %50, yazar (YÖÇ) %50.

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
TRTizin



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INSTITUTE FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course from the Perspective of Science High School Students - A Qualitative Research

Yasemin ÖZBEK ÇALOĞLU |  <https://orcid.org/0009-0008-5744-3685>

Independent Researcher | Author | ysmnozbec@gmail.com

The Ministry of Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

Ordu, Türkiye

Semra ÇİNEMRE |  <https://orcid.org/0000-0002-2924-1129>

Assoc. Prof. | Corresponding Author | semra.cinemre@trabzon.edu.tr

Trabzon University |  <https://ror.org/04mmwq306>

Religious Education | Trabzon, Türkiye

Abstract

Science high schools are secondary education institutions in Turkey to identify students who are successful in the fields of science and mathematics and to enable them to grow up as scientists. Students at these schools may pay less attention to some social field courses. One of these courses is the Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course. In this study, it is aimed to evaluate the RCMK course from the perspective of science high school students. In line with this purpose, the problem statement of the study was determined as follows: "What are the perceptions and expectations of science high school students regarding the RCMK course?" In the study, case study, one of the qualitative research designs, was preferred and the data was obtained through a semi-structured interview form. The study group of the research is 12 students of 12th grade of Ünye Science High School. The data was collected in the spring semester of the 2023-2024 academic year and analyzed with content analysis. At the end of the study, it was determined that half of the science high school students who constituted the research group had positive perceptions about the course, while the other half had negative perceptions. Similarly, it was revealed that half of the participants were of the opinion that the course met their expectations, two participants were of the opinion that it did not meet their expectations, and three participants were of the opinion that it partially met their expectations. Positive perceptions about the course are that it is a course where they can easily share their questions and opinions and their questions are answered by the teacher, the importance, benefit and necessity of the course. Negative perceptions about the course are as follows: it is based on memorization and conceptual emphasis, surah memorization is required, it does not focus on interpretation and meaning, similar subjects are covered every year, the course should be optional, it should include different religions, it should be a more objective, intriguing and popular course. At the research, it was seen that some science high school students questioned some controversial issues related to religion, but criticized the fact that such topics were not included in the course. It has been determined that science high school students are confused about controversial issues related to religion, have difficulty understanding the events in Islamic history from today's perspective and finding them applicable as a young person in our age, expect the issues related to religion to be grounded in reason and be based on an explanation, and generally want to see such issues in the course. At the research, the most intense expectation of half of the science high school students from the course is to learn about other religions and religious views. In this context, participants who have a negative perception of the course expect the course to encompass not only Islam and Muslims, but also other religions and followers of religions. It has been determined that participants who have negative perceptions about the course find some aspects of the course positive, while students whose general perception about the course is positive emphasize some of the shortcomings of the course and aspects that need to be improved.

Keywords

Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Science High School Students, Student Opinions

Citation

Özbek Çaloğlu, Yasemin - Çinemre, Semra. "Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course from the Perspective of Science High School Students - A Qualitative Research". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 247-262.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 20.05.2024	Date of Acceptance: 30.12.2024 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics Committee Approval: For this research, ethics committee approval was obtained from Trabzon University Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee with the decision dated 16.02.2024 and numbered 2024-2/2.12.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (SÇ) %50, author (YÖÇ) %50.	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Fen liseleri ülkemizde akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin lise tercih listesinde ilk sırada yer alan okullardan biridir. Bu okullarda ortaöğretimin genel amaçlarının yanı sıra, öğrencilerin fen ve matematik alanlarında bilim insanı olarak yetiştirilmelerine kaynaklık edilmesi amaçlanmaktadır.¹ Gerek bu amaç doğrultusunda gerekse ülkemizde üniversiteye yerleştirme sisteminin merkezi sınavlara dayalı olmasından ötürü öğrenciler ağırlıklı olarak sınavlarda karşılımlarına çıkacak soruların yoğun olduğu derslere daha fazla önem vermektedir.² Bu durum da bazı sosyal alan dersleri ile sanat ve spor derslerinin öğrenciler nezdinde daha az önem gösterilen dersler olması gibi yaygın bir olumsuz durum olarak tecrübe edilmektedir. Dezavantajlı sayılan bu derslerden biri de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir.³ Bu durum Zengin⁴ tarafından Sakarya il ve ilçelerinde ilköğretim ve ortaöğretimden toplam 3129 öğrenci ile öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları konulu bir akademik çalışma ile de saptanmıştır. İlgili çalışmada DKAB dersine yönelik tutumda okul türüne göre anlamlı farklılık bir çıktığı, Fen Lisesi ve Anadolu Lisesindeki öğrencilerin DKAB tutum puanlarının diğer lise türlerinden daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu noktada Zengin, araştırma sonucunda bunun nedenlerinin araştırılması gerektiği önerisinde bulunmuştur. Bu çalışma da temelde bu problemten yola çıkarak planlanmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin algı ve beklentilerini ortaya koymaktır. Bu noktada, öğrenen merkezli bir öğretim anlayışında öğrenenin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinin öğretim programının amaçlarının belirlenmesinde, öğretimin içeriğinin düzenlenmesinde ve öğretim sürecini yapılandırmada göz ardı edilemez öncelikli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir.⁵ Bu bakımdan hedef kitlenin gerek öğrenme ortamına istekli ve hazır gelmesini gerekse eğitsel süreçlerde öğrenmeye etkin katılım yönünde çaba göstermelerini sağlamak amacıyla her branşın muhatabı olan kitlenin çok yönlü incelenmesinin gerekliliğine işaret edilmektedir.⁶ Bu çalışmada da DKAB dersi, akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin öğrenim gördüğü fen lisesi öğrencilerinin gözünden değerlendirilecektir. Literatürde de gerek üstün zekâlı öğrencilerin gerekse normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarını olumlu yönde arttırmak amacıyla öğrencilerin dersten beklentilerinin neler olduğunun tespit edilmesinin öğretim sürecinin iyileştirilmesi açısından önem taşıdığına dikkat çekilmektedir.⁷ Nitekim böylece hedef kitle olan öğrencilerin görüş ve beklentileri doğrultusunda dersin eksik, yetersiz veya zayıf bulunan yönlerinin geliştirilmesine imkân sağlanacaktır. Bu amaç ve gerekçe doğrultusunda çalışmanın problem durumu şu şekilde belirlenmiştir: “Fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin algıları ve beklentileri nasıldır?”

Literatür incelendiğinde genel olarak ilköğretim veya ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin algı veya beklentilerini konu edinen çeşitli çalışmalar olduğu görülmektedir⁸. Bununla birlikte bu çalışmanın konu edindiği örneklem olarak fen lisesi öğrencileri üzerinden konuyu ele alan yalnızca iki yüksek lisans tezi tespit edilmiştir. Bunlardan İpek⁹ tarafından hazırlanan çalışmanın amacı fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin tutumlarını ölçmek ve değer algılarını belirlemektir. 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır fen liselerinde okuyan öğrencileri kapsayan çalışmada anket ve tutum ölçeği kullanılmıştır.

¹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, “Ortaöğretim Kurumlarının Amaçları” (Erişim 6 Ekim 2024).

² Seher Ulutaş - Nükhet Çıkrıkçı, “TEOG Sistemi Ortak Sınavlar Kapsamı Dışındaki Derslerin Öğretmenlerinin TEOG Sisteminin Etkilerine İlişkin Görüşleri”, *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 10/1 (2019), 74-76; Faysal Özdaş, “Merkezi Yerleştirme Sınav Sistemine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Mukaddime* 10/2 (2019), 699.

³ Özdaş, “Merkezi Yerleştirme Sınav Sistemine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 699.

⁴ Mahmut Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.

⁵ Nurullah Altaş, “İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008) 103.

⁶ Ali Şimşek, “Öğretim Tasarımında Yeni Yaklaşımlar”, *Kurgu* 17/1 (Ocak 2000), 157-170.

⁷ Cemal Tosun vd., “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 72.

⁸ Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 43-78; İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/ 1(2008), 161-175; Altaş, “İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 Ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)”; Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 271-301; Fatih Çakmak, “Öğrencilerin Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri”, *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 1/1 (Ekim 2018), 24-47; Hüseyin Kasım Koca-Mustafa Mücahit, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 321-339.

⁹ Yasemin İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Konu ile ilgili Toker¹⁰ tarafından yapılan çalışmada ise DKAB dersinin, fen lisesi öğrencilerinin dini duygu ve düşünceleri üzerindeki etkileri araştırılmıştır. 2018-2019 öğretim yılında Sivas ili merkezindeki ve ilçelerindeki fen liselerinde okuyan 12. sınıf öğrencileri ile yapılan bu çalışmada da ölçek kullanılmıştır. Literatüre bakıldığında gerek konuyla ilgili yapılan çalışmaların sayı bakımından az olması gerekse konuya ilişkin daha derinlemesine veriler elde etmek amacıyla nitel bir çalışmanın olmaması bakımından bu konuda kapsamlı bir alan araştırmasının yapılmasına ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu çalışma da bu ihtiyaca binaen planlanmıştır. Çalışma, gerek fen lisesi öğrencilerinin değerlendirmeleriyle DKAB dersinin çeşitli açılardan geliştirilmesine katkı sunması gerekse bu konuda sınırlı çalışma bulunan din eğitimi literatürüne katkı sunması bakımından önem arz etmektedir.

1.Yöntem

1.1.Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin görüş ve değerlendirmelerinin derinlemesine incelenmesi amaçlandığı için nitel araştırma desenlerinden¹¹ durum çalışması ve görüşme tekniği tercih edilmiştir. Durum çalışması deseninde görüşmeler yoluyla elde edilen veriler derinlemesine incelenmektedir.¹² Görüşme, önceden belirlenmiş ve ciddi bir amaç için yapılan, soru sorma ve yanıtlama tarzına dayalı bir iletişim süreci olarak tanımlanmaktadır.¹³ Bu çalışmada da görüşme tekniği ile hedeflenen; görüşme yapılan öğrencilerin iç dünyalarına girmek ve olayları onların bakış açısıyla anlayarak ortaya koymaktır.¹⁴

1.2.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu ölçüt örnekleme¹⁵ ve rastgele örneklemeğe göre belirlenmiştir. Araştırmanın çalışma grubu Ordu ili Ünye ilçesi Ünye Fen Lisesi'nin 12. sınıf düzeyi öğrencilerinden 12 kişi olarak seçilmiştir. Belirlenen ölçüt öğrencilerin 12. sınıfın son dönemine gelmiş olmasıdır. Bununla hedeflenen; ilköğretim ile birlikte ortaöğretim kapsamında da 9, 10, 11 ve 12 dahil olmak üzere DKAB dersini görmüş olmaları ve bu konuda deneyimlerinin dersi tümüyle değerlendirme açısından yeterli olmasıdır. Araştırma örnekleme dahil edilmede diğer ölçütler ise şunlardır: Araştırmaya katılmaya gönüllü olma, Türkçe anlama ve konuşma, işitme ve konuşma sorunu olmama, öğrencinin ders saatleri dışında kendisi ile görüşme için okul ortamında uygun bir vakit belirleyebilme.

Çalışma grubu yukarıda belirlenen 12. sınıf öğrenci ölçütünün ardından rastgele örnekleme ile çalışmaya katılmaya gönüllü olan 12 öğrenci olarak belirlenmiştir.

Çalışma grubuna ilişkin bilgiler çeşitli değişkenlere göre Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Çeşitli Değişkenlere Göre Dağılımı

Kod	Cinsiyet	Yaş	Uzun Süre Yaşadığı Yer	Dini Konulu Bir Yayın Takip Etme Durumu	Geçmişten Günümüze Din Eğitimi Bilgi Kaynakları
Ö1	Erkek	18	Ünye	Hayır	Yalnızca okul
Ö2	Erkek	18	Fatsa	Hayır	Kur'an Kursu
Ö3	Kız	17	Ünye	Hayır	Kreş bünyesinde, Kur'an Kursu, Okul
Ö4	Kız	18	Fatsa	Hayır	Aile çevresi, Kur'an Kursu, Okul
Ö5	Erkek	17	Ünye	Hayır	Kur'an Kursu, Okul
Ö6	Erkek	18	Ünye	Hayır	Kur'an Kursu, Okul

¹⁰ Hatice Toker, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile İlgili Algıları (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹¹ Ali Yıldırım - Hasan Simsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 39.

¹² Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoglu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 30.

¹³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 147.

¹⁴ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. ed. Metin Bütün - Selçuk Beşir Demir, (Pegem Akademi 2018).

¹⁵ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

Ö7	Kız	17	Ünye	Kısmen, dolaylı	Kur'an Kursu, Çeşitli sivil oluşumlar, Okul
Ö8	Erkek	17	Ünye	Hayır	Kur'an Kursu, Okul
Ö9	Kız	17	Ünye	Hayır	Baba, Kur'an Kursu, Okul
Ö10	Kız	16	Fatsa	Çocukluk döneminde evet, şu an hayır	Aile çevresi, Kur'an Kursu, Okul
Ö11	Kız	18	Çaybaşı	Hayır	Aile çevresi, Kur'an Kursu, Okul
Ö12	Erkek	18	Kumru	Hayır	Diyanet Kursları

Katılımcı grubun yarısının erkek, yarısının kız öğrenci olduğu ve yaşlarının 16-18 arasında değiştiği görülmektedir. Katılımcıların tümünün uzun süre yaşadığı yer Ordu ilinin Ünye başta olmak üzere çeşitli ilçeleridir.

Katılımcıların hiçbirinin doğrudan dinî konulu herhangi bir yayın takip etmediği görülmektedir. Bununla birlikte Ö7, babası başta olmak üzere ailesinin dini temalı yayınlar yapan dergi ve TV kanalını takip ettiği için dolaylı olarak haberdar olduğunu ve zaman zaman bu yayınlara göz attığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra Ö10, okumayı çok sevdiği için din görevlisi olan akrabasının kendisine çocukluk döneminde iken getirdiği çocuklara yönelik dinî dergileri okuduğunu ancak artık yaşına göre uygun bir dergi bulamadığını, balsa okumak isteyeceğini ifade etmiştir. Yine bu kapsamda Ö3, bir dinî kaynağı okumanın içinden gelmediğini, ancak aklına takılan bir husus olduğunda bunun için okuma-araştırma yaptığını ifade etmiştir. Benzer şekilde Ö4 de merak ettiği bir konu olursa bunu internet üzerinden araştırdığını, Ö12 ise merak ettikçe Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilmiyal yayınları ve Kur'an-ı Kerim meallerinden araştırdığını belirtmiştir. Sonuç olarak katılımcıların dinî bir yayın takip etme durumları olumsuz görünse de bazı katılımcıların ihtiyaç odaklı olarak bilgi edinmek amacıyla araştırma yapma eğiliminde oldukları söylenebilir.

Dinî bilgi edinme kaynakları açısından katılımcıların dağılımı şu şekildedir: Kur'an kursu (11 kişi), Okul (10 kişi), Aile (dört kişi), çeşitli sivil oluşumların yürüttüğü din eğitimi etkinlikleri (iki kişi). Katılımcıların bazıları ifade etmese de hepsi örgün eğitim bünyesinde 4. sınıftan itibaren DKAB dersi kapsamında din eğitimi almaktadır. Bu bağlamda her katılımcı için dinî bilgi edinme kaynaklarından/mekanlarından biri kesin olarak okuldur. Bu kapsamda diğer katılımcılardan daha farklı olarak dinî bilgi edinme kaynağı sadece okul olan Ö1 rumuzlu katılımcıdır. Ülkemizde dine bakış ve dinî yaşamışın çeşitlilik arz etmesine bağlı olarak bazı ailelerin çocuklarına din eğitimi vermek gibi bir önceliği veya tercihi olmayabilir. Dolayısıyla bu durum toplumsal açıdan beklenen bir durumdur.

Bir kişi haricinde katılımcıların tamamı için Kur'an kursunun öncelikli din eğitimi kaynağı olduğu görülmektedir. 11 katılımcıdan 9'u bu kursların yaz Kur'an kursu olduğunu belirtmiştir. Ancak burada öğrencilerin açıklamaları doğrultusunda tespit edilen bir husus, öğrencilerin yaz Kur'an kurslarına katılımının lise dönemi itibarıyla sona ermesidir. Bu kapsamda okul öncesi veya ilköğretim döneminden itibaren din eğitime ilişkin bilgiler aldığını, lise dönemine kadar her yıl çeşitli Kur'an kurslarına katıldığını ancak lise döneminden itibaren yalnızca okulda DKAB dersleri ile dinî bilgi edindiğini belirten katılımcılar bulunmaktadır (Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7). Öğrencilerin açıklamalarına göre bu durumun nedenleri, lise döneminde öğrencilerin akademik eğitimlerine ağırlık vermeleri (Ö5, Ö7) ve artık Kur'an okuyabildikleri için (Ö4) devam etme ihtiyacı duymamalarıdır.

Dini bilgi edinme kaynağı olarak "aile" yanıtını irdelemek gerekirse, bu bazı katılımcılar için akrabalara kadar uzanan bir genişliktedir. Bu kapsamda katılımcıların din eğitiminde etkili olan şahıslar; ailedeki din görevlisi bir akraba (Ö4, Ö7, Ö10, Ö11), dede (Ö10, Ö11) ve babadır (Ö9).

Çalışma grubunun bir ilden ve bir okuldan seçilmiş olması araştırmanın en önemli sınırlılığdır. Bu bağlamda elde edilen sonuçlar, Ordu ili Ünye Fen Lisesi 12. sınıf öğrencisi olan 12 öğrencinin görüşleri ile sınırlıdır. Türkiye'nin farklı bölgelerinden daha fazla sayıda fen lisesinden seçilecek çalışma grupları ile daha kapsamlı sonuçlara ulaşılabilecektir.

1.3. Veri Toplama ve Çözümleme Süreci

Araştırma verileri bilgi formu ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Bilgi formu öğrencilerin sosyo-demografik ve dinî bilgi temellerine ilişkin özelliklerinden oluşmaktadır (cinsiyet, yaş, uzun süre yaşadığı yer, herhangi dinî yayını takip etme durumu, din eğitimi kaynakları). Yarı yapılandırılmış görüşme formu ise katılımcıların DKAB dersine ilişkin algı ve beklentilerini belirlemek amacıyla niteliksel araştırma tasarımına uygun olarak literatür doğrultusunda araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Ardından görüşme soruları uzman görüşüne sunulmuş ve gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Pilot bir uygulama bir öğrenci ile gerçekleştirilerek soruların anlaşılma durumu ve araştırma problemi doğrultusundaki kapsayıcılığı

test edilmiştir. Yapılan görüşmede soruların açık ve anlaşılır olduğu ve birbirini kapsamadığı, ayrıca katılımcıyı yönlendirmediği teyit edildiği için sorular üzerinde herhangi bir düzeltme yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

Görüşmeler 19 Şubat-29 Şubat 2024 tarihleri arasında, okul ortamında, öğrencilerin ders saatleri dışında uygun bir vakitte gerçekleştirilmiştir. Görüşme süreleri 25-52 dakika arasında değişmektedir. Görüşmelerde veri kaybı olmaması açısından katılımcıların izniyle ses kayıt cihazı ile görüşmeler kayıt altına alınmıştır.

Görüşmelerin ardından, ses kayıtlarının transkripsiyonu yapıldıktan sonra içerik analizine başlanmıştır. İçerik analizinde verilerin kodlanması, temaların belirlenmesi, kodlanan verilerin ve belirlenen temaların düzenlenmesi, bulguların yazılması ve yorumlanması basamakları¹⁶ takip edilmiştir. Öncelikle iki temel analiz kategorisi ve alt kategoriler oluşturulmuş, ardından ilgili kategorideki tüm veriler çözümlenerek ortak yönlerine göre temalar çıkarılmıştır. Gerek verilerin sistemli bir sunumu gerekse çalışmanın güvenilirliği açısından tablolar hazırlanmış ve ortaya çıkan temalara göre tespit edilen kodlar kategorize edilmiştir. Kod almada analiz birimi olarak öğrenci cümleleri esas alınmıştır. Elde edilen kodların ve temaların listesi hazırlandıktan sonra bir din eğitimi akademisyeninin uzman görüşüne sunulmuştur. Uzmanın, bazı temaların isminin daha kapsayıcı yazılmasına ilişkin dönütleri dikkate alınarak gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bulgular, tablolarda yer alan bilgilerle birlikte sunularak yorumlanmıştır. Çalışmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemli olduğundan¹⁷ veriler doğrudan alıntılarla sıklıkla desteklenmiştir.

Çalışmanın planlanma aşamasından itibaren veri toplama ve yayın aşamasına kadar olan tüm süreçlerde etik ilkelere riayet edilmiştir. Bu kapsamda öncelikle Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan (16.02.2024 tarih ve E-81614018-050.04-2400009371 sayılı) etik kurul izni alınmıştır. Çalışmada kişi isimlerine yer verilmemiştir. Katılımcılar Ö1...Ö12 şeklinde rumuzlarla kodlanmıştır. Katılımcı ifadeleri tırnak içerisinde bire bir aktarılmış, anlam bütünlüğü koparılmamış ve farklı bir sözcük ilave edilmemiştir. Bununla birlikte bazı durumlarda bağlamın daha iyi anlaşılması açısından bazı sözcükler yazar tarafından köşeli parantez içerisinde belirtilmiştir.

2.Bulgular

Bu başlık altında araştırmanın temel problemi doğrultusunda katılımcılara sorulan sorulara alınan yanıtlar iki ana analiz kategorisi çerçevesinde sunulacaktır. Oluşturulan analiz kategorileri şunlardır: Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Algıları, Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Beklentileri.

2.1.Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Algıları

Öncelikle görüşmeye giriş niteliğinde olması bakımından katılımcılara DKAB dersi hakkındaki genel algıları ile bu derste olumlu ve olumsuz buldukları yönler sorulmuştur. Bu kapsamda elde edilen bulgular aşağıdaki iki başlıkta sunularak yorumlanmıştır.

2.1.1.Öğrencilerin DKAB Dersi Hakkındaki Algıları

Katılımcıların DKAB dersine ilişkin genel algıları dört temada toplanmış olup Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Öğrencilerin DKAB Dersi Hakkındaki Genel Algıları

Tema	Kodlar
Mutlaka olması gereken bir ders	Zorunlu olması gereken bir ders (Ö2)
	Saat anlamında daha fazla olabilir DKAB (Ö4)
	Kesinlikle olması gereken bir ders (Ö7)
	Kesinlikle daha fazla olması gerekir (Ö10)
	Gerekli (ama ...) (Ö11)
Önemli/faydalı bir ders	Daha önce dinî eğitim alınsa da unutulduğu için önemli bir ders (Ö4)
	Öğrencinin yaşamında faydalandığı, zihin yapısının şekillenmesine yardımcı bir ders (Ö5)
	Daha önce dinî bir eğitim almamış öğrenciler için güzel bir imkan (Ö7)
Farklı konuları ve diğer dinleri de kapsamaması gereken bir ders	Diğer dinleri ve inanmayanları da kapsayan, etik değerlerin de yer alması gereken bir ders olmalı (Ö1)
	Biraz daha ayrıntılı ve her dinden konuların olması gerekir (Ö11)

¹⁶ Yıldırım- Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.

¹⁷ Bk. Yıldırım- Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.

Diğer	Sadece öğrenmeye odaklı bir ders olması, öğrencilerin ahlakı pek alamamış olması (Ö3)
	Sınav yapılmaması gereken, hayata yönelik bir ders (Ö5)
	İslam tarihi konuları tarih dersi yerine din dersinde olabilir (Ö6)
	Daha objektif ve gerçekçi olması gerekir (Ö8)
	Seçmeli, sadece isteyenlere göre olsa daha güzel olur (Ö9)
	Merak edilecek, öğrenciyi sıındıracak bir ders olması gerekir (Ö10)
	Kendisinin sevdiği, fakat öğrencilerin çoğunun sevmediği bir ders (Ö12)

Tablo 2'ye bakıldığında bir ve ikinci temalar kapsamında sekiz katılımcının dersi; önemi, faydası ve mutlaka olması gerektiğine ilişkin olumlu yönde algıladığı görülmektedir. Buna karşılık diğer iki tema kapsamında ise bazı katılımcıların dersi eksik buldukları ve olumsuz algıladıkları görülmektedir.

Derse ilişkin olumlu yöndeki görüşlerini paylaşan öğrencilerin gösterdikleri sebepler şunlardır: Müslüman bir öğrencinin dinini öğrenmesi gerektiği, daha önce alınan dinî bilgiler unutulabilirdi için dinî konuların okulda yer alması gerektiği, bu dünya kadar ahiret hayatını da düşünmek gerektiği, dine ilişkin pek çok konu olduğundan ders saatinin artırılması gerektiği vb. Bu kapsamdaki bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Bence zaten kesinlikle olması gereken bir ders. Çünkü Müslüman bir ülkedeyiz ve hani Müslüman olmasına rağmen dininin kurallarını gereklerini bilmeyenler var. Onların hani bir temel oluşturması için veya işte temeli olanlar için biraz daha üstüne katabilmek için bence çok faydalı.” (Ö7)

“Bizim sadece kendi dinimizi öğrenmek için değil, genel olarak dinleri öğrenmek için daha fazla ders saatine yayılması gerekiyor bunların. Bizim dinimiz çünkü ne peygamberden ibaret ne hani kitaplardan ibaret ne hadislerden ibaret. Bizim dinimizde birçok şey var.” (Ö10)

Derse yönelik olumsuz yönde görüşlerini paylaşan katılımcılar ise dersin seçmeli olması gerektiği, farklı konuları ve dinleri de kapsamaması gerektiği, daha objektif, merak uyandıran ve sevilen bir ders olması gerektiği yönünde görüşlerini paylaşmıştır. Bu kapsamdaki bazı öğrenci görüşleri ise şu şekildedir:

“Öncelikle bence seçmeli olmalı. Bana kesin gelmeyen şeyler var hani dedim ya bilinemez diye, çok böyle bilinemez geliyor bana. Metafizik alan çok kesin gibi böyle söylenmesi benim hoşuma gitmiyor.” (Ö9)

“Gerekli ama yine aynı şeyi söyleyeceğim. Biraz daha ayrıntılı ve her dinden. Din Kültürü sonuçta İslam dini diye bir ders olsa haklısınız.” (Ö11)

Gerek Tablo 2’de gerekse katılımcı ifadelerinde görüleceği üzere bazı katılımcılar DKAB dersine eleştirel yaklaşmakta ve dersin geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çalışmanın sonraki başlıklarında öğrencilerin olumsuz algılarına karşılık DKAB dersinden beklentileri detaylı olarak ele alınacaktır.

Netice itibarıyla araştırma grubunu oluşturan fen lisesi öğrencilerinin yarısının DKAB dersine ilişkin algıları dersin önemi, yararı ve gereği yönünde iken; diğer yarısının algıları ise dersin eksik buldukları ve geliştirilmesi gereken yönlerine odaklanmaktadır. Bu durum, öğrencilerin derse yalnızca pozitif ve üstün yönleri ile bakmadıklarını, eleştirel yaklaşarak geliştirilmesi gereken yönlerini tespit ettiklerini göstermektedir. Literatürde konuyla ilgili sınırlı sayıda çalışma yer almakla birlikte bunlardan İpek’in¹⁸ Diyarbakır ilinde 780 fen lisesi öğrencisine uyguladığı tutum ölçeği ile öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarının genel olarak olumlu ve orta, orta üstü düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Toker tarafından¹⁹ Sivas ilinde 347 fen lisesi öğrencisinin derse yönelik bakışlarını değerlendiren nicel bir çalışmada ise öğrencilerin DKAB dersi hakkındaki duygu ve düşüncelere katılım düzeyleri genellikle olumlu yönde saptanmıştır. Fen liseleri; ülkemizde matematik ve fen alanında üstün yetenekli öğrencilerin eğitimlerini sağlamak, ülkemizin ihtiyaç duyduğu yüksek düzeydeki bilim ve fen insanlarının yetiştirilmelerine kaynaklık etmek amacıyla öğretim faaliyetlerini yürüten okullar olarak nitelendirilmektedir.²⁰ Bu noktada Tosun ve diğerlerinin “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi” başlıklı çalışmasında da katılımcıların derse ilişkin genel tutumlarının olumlu olduğu, öğrencilerin genel anlamda DKAB dersini sevdikleri, dersi almaktan memnun oldukları, dersi sıkıcı bulmadıkları, dersi ve ders sürecindeki etkinlikleri önemsedikleri,

¹⁸ İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları*.

¹⁹ Toker, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile İlgili Algıları*.

²⁰ Ercan Türk, “Fen Lisesi Öğrencileri Üstün Yetenekli Mi? Üstün Yeteneklilerin Eğitiminde Fen Liselerinin Önemi”, *Millî Eğitim Dergisi* 47/1 (2018), 439.

derste öğretilenleri kendileri için ihtiyaç olarak gördükleri tespit edilmiştir.²¹ Literatürdeki çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada fen lisesi öğrencilerinin tümünün DKAB dersine ilişkin algılarının olumlu olmadığı; dersin önemi ve gerekliliğini ifade eden öğrencilerin dahi dersin bazı eksiklerine işaret ederek geliştirilmesi gerektiği görüşünde olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu noktada araştırmada katılımcılarla bire bir derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş olması, DKAB dersine yönelik bakış açılarını tek yönlü olarak değil, geniş bir şekilde ortaya koymaya imkân sağlamıştır.

2.1.2.Öğrencilerin DKAB Dersinde Olumlu ve Olumsuz Bulduğu Yönler

Katılımcıların DKAB dersinde olumlu ve olumsuz buldukları yönler ile ilgili görüşleri Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Öğrencilerin DKAB Dersinde Olumlu ve Olumsuz Bulduğu Yönler

Özellikler	Tema	Kodlar
Olumlu	Din hakkında bilgi edinmek	Genel kültür sağlaması, hiç bilmedikleri ve farklı şeyleri öğrenmek (Ö3)
		Kendi dinini ve diğer dinleri öğrenmek (Ö4)
		Bilmediği konularda, İslam tarihi hakkında, diğer kültürler hakkında bir şeyler öğrenmek (Ö6)
		Hz. Peygamberin bazı sünnetlerini öğrenmek (Ö10)
		Dinin inanç ve ibadet alanları ile ilgili temel düzeyde bilgi edinmek, din hakkında yeni kavramlar öğrenmek, bildiği şeyleri de iletmek (Ö11)
	Derste sorularını / görüşlerini rahatlıkla paylaşabilmek	DKAB öğretmenlerinin fikirlerinden dolayı kendilerini yargılamaması, görüşlerini rahatlıkla açıklayabilmek (Ö1)
		Soru sormakta özgür olmak ve sorularına cevap almak (Ö4)
	Öğretmen tarafından bilgilendirilmek, sorularına cevap bulabilmek	Google'dan araştırırsa kafası karışacağı konularda öğretmenden bilgi edinmek (Ö4)
		Öğretmenin, öğrencinin kafasındaki bazı sorulara cevap vermesi (Ö9)
	Diğer	Din derslerinin eğlenceli geçmesi (Ö2)
		Hayatın içinden konuları ele alması, hayatta bir karşılığının olması (Ö5)
		Din derslerinin eğlenceli geçmesi (Ö7)
		12. sınıf oldukları için öğretmeninin ders çalışmaları için bazen izin vermesi (Ö8)
		Ders kitabı (Ö10)
		Bir hocasının teşvikiyle namaza başlaması (Ö12)
Olumsuz	Ezbere dayalı / kavramsal ağırlıkta olması	Ortaokuldaki daha ezbere yönelik içerikler (Ö1)
		Dersin aşırı kavramsal bilgiye boğulması (Ö2)
		Ezbere yönelik kavramların yer alması (Ö6)
	Sure ezberleri	Sure ezberleri (Ö1)
		Ortaokuldaki sure ezberleri (Ö5)
	Her yıl benzer konuların işlenmesi	Her sene motomot benzer konuların işlenmesi (Ö10)
		Hep aynı konu çerçevesinde, aynı mantıkla gitmesi (Ö12)
	Diğer	Öğrencilerin yazılı odaklı çalışması, öğrendiklerini hayatlarına uygulamaması (Ö3)
		Diğer öğrencilerin derse yönelik ilgisiz tutumu (Ö4)
		Öğrencilerin yazılı haftalarında ders işlemek için DKAB öğretmenine ısrar etmesi (Ö7)

²¹ Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 43-76.

		Objektif olmaması (Ö8)
		Kendisine yanlış gelen şeyleri derste dinlemeyi sevmemesi (Ö9)
		Sadece İslam dininin anlatılması (Ö11)
		Bilgi odaklı olması, yorumlamaya açık olmaması (Ö12)

Tablo 3'e bakıldığında öğrencilerin DKAB dersinde olumlu ve olumsuz buldukları yönlerin toplamda aynı yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum da bir üst başlıkta öğrencilerin DKAB dersine ilişkin algılarının yarı yarıya olumlu ve olumsuz olması bulgusu ile tutarlılık arz etmektedir.

Olumlu görüşler; öğrencilerin din hakkında bilgi edinmesi, derste sorularını ve görüşlerini rahatlıkla paylaşabilmesi, öğretmen tarafından sorularına yanıt verilmesi, dersin eğlenceli geçmesi ve diğer teması kapsamında çeşitlilik arz etmektedir. Bu kapsamdaki bazı öğrenci görüşleri şunlardır:

"Hoşuma giden şeylerse DKAB dersinde şu ana kadar bütün hocalarımız bize açık kapı bıraktı, kimseyi yargılamadı düşüncesiyle ilgili." (Ö1)

"Sevdiğim şeyler ise dinimi anlatması, başka dinleri anlatması. Ben bunları sürekli Google'dan araştırırsam benim kafam karışır. O yüzden öğretmenlerimiz açıkça bunları anlattığı için ve genel olarak soru sormakta özgür olduğumuz için belli bir seviyede tabi ki iyi oluyor benim için. Soru sorabildiğim için sorularıma cevap aldığım için iyi oluyor." (Ö4)

Derse ilişkin olumsuz öğrenci görüşleri ise; ezbere dayalı kavramsal ağırlıkta olması, sure ezberlerinin yaptırılması, her yıl benzer konuların işlenmesi ve diğer temalarında çeşitlilik arz etmektedir. Bu kapsamdaki bazı öğrenci görüşleri şunlardır:

"Aşırı kavramsal bilgiye boğulmasını ben sevmiyorum açıkçası. Mesela Allah'ın tek olduğunu biliyorsan Onun belli başlı bir sürü kavramı oluyor ve ben o kavramlar arasında ben boğuluyorum. Bundan hiç hoşlanmıyorum." (Ö2)

"Sevmediğim kısmı sureler bir tık ezberlemesi bana zor geliyordu. Ortaokuldayken çok zorlanıyordum sureleri ezberlerken" (Ö5)

Öğrencilerin dersin kavramsal bilgiye boğulması eleştirisine karşılık anlamın ve yorumun öne çıkarılmasını beklemelerine örnek olması açısından bazı katılımcı ifadeleri şu şekildedir:

"Lisede çok olmadı ama ortaokulda daha ezberci eğitim vardı. Her ünite sonunda sureler ezberletiyorlardı bize. Bu benim hoşuma gitmeyen bir şeydi. [Ben olsam] daha çok öğrenciye onun anlamını vermeye çalışırdım. Türkçelerinin üzerinde dururdum." (Ö1)

"Bence DKAB dersinde bazı şeyler fazla ezberletilmeye çalışılıyor. Elbette bazı yerlerde ezber gerekiyor ama bazı şeyleri ezberlemenin bence gerekli olmadığını düşünüyorum. Onun yerine öğrencilerin zihinlerinde yer edinmesi önemli olan bir konu hakkında öğrencilerin fikirlerinin alınması bence öğrencilerin zihninde kalıcı bir etki bırakabilir. Yani ne bileyim bir berzahın tanımını ezberletmek yerine berzahı başta öğrencilere anlatıp sonra berzah hakkında öğrencilerin fikirlerini alırsak öğrencilerinin ne düşündüklerini alırsak bence öğrenciler zihinlerinde daha etkili kalıcı olabilir. Ki o ezber zaten bir ay sonra unutulmuş bir şey. Mantiğini öğretmek bu konu hakkında akıl yürütmeye vesile olmak daha kalıcı bir şeye sebep olur." (Ö6)

Her yıl benzer konuların işlenmesi konusunda da bazı katılımcılar görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

"Her sene aynı konuyu bir daha tekrar etmeye gerek yok bence. Müfredatı belki ilkokuldan liseye kadar belli bir şekilde belirlemeli." (Ö2)

"Gerçekten şunu iyi ki işledik dediğim konu olmadı. Çünkü her sene ortalama aynı konular üzerinden gidiyoruz ve artık bu konular bir süre sonra sıkıcılaşıyor." (Ö10)

Bu çalışmanın Öğrencilerin DKAB Dersi Hakkındaki Algıları başlığında da (bk. Tablo 2) DKAB dersine ilişkin genel algıları olumsuz olan bazı katılımcıların bu başlık kapsamında da DKAB dersine ilişkin olumsuz özellikler olarak değerlendirdikleri hususlar bir bütün olarak incelenirse bunlar; DKAB dersinin diğer dinleri ve inanmayanları kapsamaması (Ö1), her dinden konuları içermemesi (Ö11), objektif ve gerçekçi olmaması (Ö8) ve seçmeli ders olması gerektiği (Ö9) şeklindedir. Katılımcıların dersten bu yöndeki beklentileri çalışmanın sonraki başlıklarında daha detaylı olarak analiz edilecektir.

Görüşme boyunca farklı sorular kapsamında sıklıkla DKAB dersinin objektif ve gerçekçi olmadığı yönündeki olumsuz görüşünü paylaşan Ö8, konuya ilişkin şu açıklamalarda bulunmuştur:

"Daha gerçekçi olabilir bence. Biraz da bana şey gibi geliyor. Hani Sadece güzel tarafları anlatıyormuşuz sadece övmek içinmiş gibi geliyor açıkçası. Başka tarafları da vardır diye düşünüyorum. Gerçekçi derken şöyle Hz. Muhammed'in sadece güzel

yönlerini anlatıyoruz, İslamiyet'in güzel yönlerini anlatıyoruz, onun güzel yönlerini anlatıyoruz, bunun güzel yönlerini anlatıyoruz. Ama hani dünya da sadece güzellikler yok. Mesela Irak'ta vesaire savaş var. Müslüman ülkelerin çoğu kötü durum da. Hani bunlar neden böyle diyebiliriz veya bunlar niye yanlış yaptı diyebiliriz İslamiyet açısından. Veya şeriatla yönetilen yerler var bunların hani Allah'ın şu şu şu emirlerine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü kötü durumda bunlar. Mesela sokakta giden birisiyle konuşurken şey olabiliyor. Bak İslamiyet ile yönetilen ülkelere hepsi kötü durumda demek ki İslamiyet kötü yanlışına vesaire kapılabiliyorlar. Yani bu durumda bence kötülükler de odaklanmalıyız biraz da. Onların neden kötü olduğu durumuna, kendimizi daha iyi bir yere getirebilmek için.” (Ö8)

Ö8 rumuzlu katılımcının vurguladığı husus, DKAB dersinin dinin yalnızca güzel yönlerini ele alınması, buna karşılık tartışılabilir konuları göz ardı etmesidir. Katılımcı, oysa bazı kimselerin bu konularda sorgulamaları olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı katılımcı farklı soruya cevaben Kur'an'a göre kadın ve Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin bazı meselelerin de kafasını karıştırdığını ifade etmiştir. Başka bir katılımcı da Ö8'in görüşlerine benzer şekilde İslam'a ilişkin bir sorgulamasını şu şekilde paylaşmıştır:

“Bence İslam'ın sana göre yanlışları olabiliyor. Yani örnek vermek gerekirse Nisa suresinde erkeğe iki kat, kadına bir kat düşer diyor. Ben bunu çok sorgulamıştım aslında eşitiz hukuken, o zaman niye böyle. Şimdi eski toplumlara baktığımızda kadın erkeğin evinde oluyor o yüzden böyle olması mantıklı ama Kur'an evrensel bir din diyoruz. O zaman bugün niye düşmüyor diyoruz. O yüzden öyle çelişkileri gidermek adına daha erken verilebilir [DKAB dersi].” (Ö3)

Farklı bir katılımcı da (Ö10) Hz. Ayşe'nin evlilik yaşını anlamakta zorluk yaşadığını ifade etmiştir. Örneklerden anlaşılacağı üzere bazı fen lisesi öğrencilerinin İslam'ın bazı konularına ilişkin sorgulamaları bulunmaktadır. Ö3 rumuzlu katılımcı, bunu çağımızdaki bir genç olarak anlamlandırmakta zorluk yaşadığını şu şekilde açıklamıştır:

“Yeni bir şey öğrendiğimde bana garip geliyor. Sonra mantığını oturtmaya çalışıyorum. İyi mantıklı, ama hani bunu bu zaman içinde nasıl yapabilirim. 2024'teyiz sonuçta falan diyorum yani devir değişti diyorum.” (Ö3)

Benzer şekilde Ö9 rumuzlu katılımcı da metafizik alanın kesin gibi ele alınmasına karşı olduğunu, bu nedenle DKAB dersinde o tür konuları dinlemek istemediğini belirtmiştir. Bu da fen lisesi öğrencilerinin dine ilişkin konuları akılla temellendirme ve mutlaka bir izaha dayandırmayı beklediğini ve çağımızdan bakınca İslam'ın ilk dönemlerini ve o zamanda verilen mesajların günümüz için karşılığını oturtmakta güçlük yaşadıklarını göstermektedir.

Bu alt başlık kapsamında son olarak, derse yönelik kendi algıları olumlu olsa da bazı öğrencilerin dersi sevmediğini ve derse yönelik ilgisiz tavırlarının olduğunu belirten iki katılımcı (Ö4, Ö12) bulunmaktadır. Farklı katılımcılar da öğrencilerin ya dine ya da DKAB dersine yönelik ilgisizliğini farklı bağlamdaki açıklamaları kapsamında ifade etmiştir. Derse yönelik algı ve tutum açısından bir dersin sevilen ve ilgi duyulan bir ders olması önemli bir özelliktir. Zira öğrencinin gerek okula ve gerekse öğretmene ve derse karşı geliştirdiği tutum hem okul hem aile hem de öğrencinin kendi akademik başarısı açısından son derece önemlidir.²² Bu bakımdan bu kapsamdaki katılımcı görüşlerini analiz etmek yararlı olacaktır. Bu bağlamdaki bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Gençler acayip ön yargılı şu anda dine karşı. Eskiden tam tersiydi. Şu anda dine karşı bir ön yargı var açıkçası çünkü geçen haftalarda mesela oda arkadaşım namaz kılıyor benim. Ve herkes şok oluyor.” (Ö10)

“Seçmeli olsa hani kimsenin din dersini seçeceğini düşünmüyorum. Öğrencilerin derse bakış açısı biraz şey, olumsuz yönlü. Hani istemiyorlar genelde. O yüzden biraz daha sevdirmek lazım. Gereksiz görüyorlar. Hani biraz daha seçmeli ders olması yönündeler bence.” (Ö11)

“Hocam faydalı olduğunda çok faydalı ama öğrencilerin de cidden soğuduğu bir ders. Bir yerden sonra konular aynı olunca. Yani benim açımdan sıkıntı yok. Ben çünkü meraklı bir insanım, ama günümüzde de çoğu öğrenciler ateist, deist oluyor. Fen lisesinde de değişen var mesela, durum bayağı değişiyor. Öğrenciler farklı düşünmeye çalışıyor, ben onlardan farklı olmalıyım diyor çoğu öğrenci bana göre. Farklı düşünmeye çalışınca da kendisini soyutlamaya çalışıyor ortamdaki. Bu soyutlama da nasıl oluyor. Toplumun çoğu Müslüman olduğu için ben Müslüman değilim diyor ben farklı olmak istiyorum diyor.” (Ö12)

Katılımcılar açıklamalarında din-bilim ilişkisinde kendisinden uzaklaşılan olgunun din olduğuna ve içinde bulunduğumuz çağda gençlerin genel olarak dine bakışlarının soğuk olduğuna dikkat çekmiştir. Katılımcıların ifadeleri genel olarak gençlik dönemindeki dine karşı sorgulayıcı ve eleştirel bakış açısını göstermektedir.²³ Bununla birlikte gençlerin bizzat kendilerinin kendi dönemini ve kuşağını teşhis etmesi son derece önemlidir. Ö12 rumuzlu katılımcı ortaokulu imam hatipte okuduğunu söyleyerek okul iklimi açısından fen lisesinin durumunun diğer okullardan daha farklı olduğunu değerlendirmiştir. Katılımcı,

²² Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 279.

²³ Asım Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 1-44.

bazı öğrencilerin diğer öğrencilerden farklılık çabası içinde olduğunu ve kendisini toplumun genelinden soyutladığını ifade etmiştir. Buradan hareketle de bazı katılımcılar boş görülen, gereksiz olarak algılanan DKAB dersinin sevdirmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Koca-Mücahit tarafından Sivas ilinde Anadolu ve Sosyal Bilimler liselerinden 262 öğrenci ile yapılan bir çalışmada da öğrencilerin derse ilişkin en sık olarak ürettikleri metaforların dersin sıradanlığına, sıkıcılığına ve gereksizliğine işaret ettiği tespit edilmiştir.²⁴ Dersin sıradanlığı ve sıkıcılığı konu tekrarlarından kaynaklandığı gibi öğrencinin ön dinî öğrenmelerinin olup olmadığına, dersten beklentilerine ve öğretmenin dersi işleyişine bağlı gelişen bir durumdur. Nitekim aynı öğretim programı izlendiği halde dersi eğlenceli bulan öğrenciler olduğu gibi sıkıcı bulan öğrenciler de söz konusudur. Bu boyutlar bir sonraki başlıkta daha detaylı olarak analiz edilmiştir.

2.2.Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Beklentileri

Bu kapsamda katılımcılara; DKAB dersinin kendi beklentilerini karşılama durumu ve dersten beklentilerinin neler olduğu sorulmuştur. Elde edilen bulgular aşağıdaki iki başlıkta sunulmaktadır.

2.2.1.DKAB Dersinin Öğrencilerin Beklentilerini Karşılama Durumu

Katılımcılara DKAB dersinin kendi beklentilerini karşılama durumu sorulmuştur. Bu kapsamda katılımcıların yarısı (Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö11) dersin beklentilerine karşılık verdiğini, iki katılımcı (Ö2, Ö10) ise karşılık vermediğini belirtmiştir. Geriye kalan üç katılımcı (Ö1, Ö8, Ö12) beklentilerinin kısmen karşılık bulduğunu, bir katılımcı (Ö9) ise bu dersten herhangi bir özel beklentisinin olmadığını dile getirmiştir.

Dersin, kendi beklentilerini karşıladığını belirten öğrenciler ortak görüş olarak DKAB dersinde yeni birtakım bilgiler öğrendiklerini, bu derste merak ettiklerine yanıt bulabildiklerini ve dersten genel itibarıyla memnun olduklarını belirtmiştir. Bu kapsamdaki bulgular *Öğrencilerin DKAB Dersinde Olumlu ve Olumsuz Bulduğu Yönler* başlığında elde edilen bulgularla birbirini destekler niteliktedir (bk. Tablo 3). Bu kapsamdaki bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

“Evet verdi yani. Mesela bilmediğimiz şeyler oluyordu. Başka dinler konusunda hani ben pek başka dinleri araştırmıyorum, kendi dinim dışında. Ama hani daha mesela Yahudilik, Hristiyanlık bunlar hakkında bilgi edindiğim için kendi dinime daha çok bağlanıyorum aslında. Mantıksız geliyor bazı yerleri. Mesela örnek veriyorum. O yüzden o konuda sorularıma da yanıt vermiş oldu yani.” (Ö4)

“Kafamdaki çoğu soruya yanıp buldum derste gerek hocalarda gerek işte kitapta. Hoşuma gitti şu ana kadar. Kafamda soru işareti kalmadı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi sayesinde”. (Ö5)

Dersin, kendi beklentilerini kısmen karşıladığını belirten katılımcı görüşleri incelendiğinde ise, öğrenciler beklentilerine, meraklarına uygun içerikte olan üniteleri kastederek beklentilerinin karşılandığını ancak bunun her zaman veya her üniteye olmadığını vurgulamıştır. Bu kapsamdaki bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

“Ya hiç demeyeyim. Hani dinimizi anlatıyor, tarihi anlatıyor, yapılan savaşları işte hicretti şuydu, buydu, tarihi anlatıyor ama işte yarı yarıya diyebilirim. O bahsettiğim diğer konular için... [tartışmaya yönelik konular için evet]” (Ö8)

“Yani verdiği dönemler de oldu. Vermediği dönemler de oldu. Dördüncü sınıftan beri görüyoruz hocam. Hep aynı konuda mesela. Ahlak olsun yani bir konuyu mesela her dönem işliyoruz. Bunun yerine daha çok konuları değiştire değiştire, işte konuları genişleterek işleyebiliriz. Bazı konular yüzeysel kalıyor. Ahlak, şey konusu her zaman işleniyor mesela. Öğrenciler çok sıkılıyor hocam mesela derslerde. diyorlar biz bu konuyu kaçınıcı sınıftan beri işliyoruz.” (Ö12)

Öğrenci görüşlerine bakıldığında birbiri ile benzer konulardan sıkıldıkları, ilgilendikleri ve merak ettikleri veya daha detaylı işlenmesini beklentileri konular olduğu anlaşılmaktadır.

Dersin, beklentilerine karşılık vermediğini söyleyen iki öğrencinin ise *Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Genel Algıları* başlığı kapsamında elde edilen bulgulara derse ilişkin genel algılarının olumlu olduğu tespit edilmiştir. Buna karşılık ilgili katılımcılar burada dersin beklentilerini karşılamasına ilişkin olumsuz kanaatte bulunmuştur. Dersin, beklentilerine karşılık vermediğini söyleyen bu iki öğrencinin de ortak yönü daha önce Kur'an kursu veya aile çevresinden dinî bilgi temellerinin sağlam olması, bu nedenle de DKAB dersinde ön öğrenmelerinden çok farklı ve yeni bilgi öğrenmemiş olmalarıdır. Katılımcılardan birinin bunu açıklayan görüşleri şu şekildedir:

“Ben 6 yıl Kur'an kursuna gittim. Şu ana kadarki hiçbir Din Kültürü yazılıma çalışmadım ben. Çünkü hepsini orada öğretiler aslında. 5 yaşında 6 yaşında hepsini öğrendim hani temel bilgileri görüyoruz çünkü.” (Ö10)

²⁴ Koca-Mücahit, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları”, 332-333.

Bu durum, dinî bilgiler açısından ön öğrenmeleri olan öğrencilerin derste bildikleri dışında daha farklı konular öğrenmeye yönelik taleplerinin olduğunu, aksi halde sıkıldıklarını ve dersin kendileri için anlamının zayıfladığını göstermektedir.

Son olarak, dersten herhangi bir özel beklentisi olmadığını belirten öğrenci de dersin konuları üzerine özel bir ilgisi olmadığını belirtmiştir.

Netice itibarıyla bu kapsamda elde edilen bulgular *Öğrencilerin DKAB Dersinde Olumlu ve Olumsuz Bulduğu Yönler* başlığında elde edilen bulgularla birbirini destekler niteliktedir. Öğrencilerin konuya ve kendileri söz etmeseler de muhtemelen öğretmen derse işleyişine göre dersten memnun oldukları ve olmadıkları durumlar da söz konusudur. Örneğin bazı öğrenciler derste diğer dinlerin de öğretilmesi gerektiğini, bazıları ise bu konular öğretildiği için dersin kendi beklentilerini karşıladığını belirtmiştir. DKAB dersinde aynı öğretim programı izlendiğine göre bu farklılık öğretmenlerin konuları sınıf içerisinde işleme durumlarına bağlı görünmektedir. Sonuç olarak öğrencilerin dinî bilgi açısından temeline, sorularının kapsamına veya çeşitliliğine, öğretmenin derse işleyiş düzeyi ve kapsamına göre öğrencilerin bu derste sorularına cevap bulma ve dersin kendi ilgilerini karşılama durumunun çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.

Literatürle karşılaştırmak gerekirse; Toker tarafından Sivas ilinde 347 fen lisesi öğrencisinin derse yönelik bakışlarını değerlendiren bir çalışmada DKAB dersinin öğrencilerin dini duygu ve düşünceleri üzerinde son derece etkili olduğu ve bu bilgileri yaşamlarında kullandıkları görülmüştür. Öğrencilerin DKAB dersinin kendilerine çeşitli değerleri edinme, peygamberimizi model alma, dini doğru anlamada yönünde olumlu katkı sağladığı ve onların iyi bir birey olmasına kaynak olduğu tespit edilmiştir. İlgili çalışmada karşılaştıkları sorunların çözümünde DKAB dersinin yeterli olduğunu düşünenler olduğu kadar yetersiz olduğunu düşünenler olduğu da saptanmış ve araştırmacı tarafından “Fen lisesi öğrencileri aldıkları DKAB dersinin günlük hayatta karşılaştıkları problemlerin çözümünde yetersiz görmektedirler.” sonucuna ulaşılmıştır.²⁵

2.2.2. Öğrencilerin DKAB Dersinden Beklentileri

Katılımcıların DKAB dersinden beklentileri beş temada toplanmış olup Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4: Öğrencilerin DKAB Dersinden Beklentileri

Tema	Kodlar
Diğer dinlere / dinî görüşlere de yer vermesi	Öbür dinleri de hiç inanmayanları da kapsayan daha geniş bir yelpazeye sahip olması (Ö1)
	Diğer dinlerle veya kültürlerle ilgili bilgi vermesi (Ö6)
	Diğer dinleri de anlatması (Ö8)
	11. sınıf öncesinde de başka dinler hakkında bilgi vermesi (Ö9)
	Diğer dinleri de tanıtmaları (Ö11)
Öğrencilerin sorgulamalarına cevap verebilmesi	İnsanların kafasındaki soru işaretlerini kaldırması (Ö1)
	Bir şüphe oluşacaksa ona en uygun cevabı vermesi ve o soru işaretini gidermesi (Ö5)
	Sorgulamaları çözmesi, soru işaretlerini yok etmesi (Ö10)
	İnsanların kafasına takıldığı yerde onlara dini açıklaması (Ö12)
Hakikati ortaya koyması, yol göstermesi	Dersin kulaktan dolma bilgileri düzelterek doğru bilgileri sunması (Ö1)
	Yol göstermesi (Ö2)
	İslam’ın kulaktan dolma bilgiler konusunda doğru tanıtılması (Ö11)
	Bilgisiz kaldığımız yerde bilgilendirmesi (Ö12)
Dinî bilgiler ağırlığının daha fazla olması	Dine daha derinlemesine dayanması [ibadetler ve muamelat] (Ö2)
	İslam dinini daha açık bir şekilde anlatması (Ö4)
	İbadetler açısından daha açıklayıcı olması (Ö12)
Diğer	Hz. Muhammed’in hayatının hem tarih hem din dersinde olmaması (Ö2)
	Ahlak dersinin daha ön planda tutulması (Ö3)
	Toplumla alakalı, her toplumda faydalı olacak daha temel şeylere yer vermesi (Ö3)
	İbadet konularından ziyade din kültürünü ve tarihini anlatması (Ö6)

²⁵ Toker, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile İlgili Algıları*, 143-144.

	Verilen eğitimler gayet yeterli (Ö7)
	Dinin sadece güzel yönlerini değil, tüm yönlerini objektif ele alması (Ö8)
	Dini sevdirmesi (Ö10)

Tablo 4'e bakıldığında öğrencilerin DKAB dersinden beklentilerinin en fazla diğer dinlere / dinî görüşlere de yer vermesi yönünde olduğu görülmektedir. Bunu benzer yoğunlukta takip eden beklentileri ise şunlardır: Öğrenci sorgulamalarına cevap vermesi, hakikati ortaya koyması, yol göstermesi, dinî bilgiler ağırlığının daha fazla olması ve farklı içeriklerde olan diğer beklentiler.

Önceki ana başlıkta ele alınan *Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersi Hakkındaki Genel Algıları* ile ilişkilendirildiğinde derse yönelik algıları genel olarak olumsuz olan katılımcıların (Ö1, Ö8, Ö9, Ö11) hepsi ve olumlu algıya sahip olan Ö6 rumuzlu katılımcının bu başlık kapsamında beklentilerinin diğer dinlere ilişkin konuları da öğrenmek yönünde olduğu görülmektedir. Bu bulgu, katılımcıların DKAB dersine ilişkin olumsuz özellikler olarak değerlendirdikleri hususlar kapsamında DKAB dersinin diğer dinleri ve inanmayanları kapsamaması (Ö1), her dinden konuları içermemesi (Ö11) yönündeki görüşlerle birbirini destekler niteliktedir. Esasında 11. ve 12. sınıf DKAB öğretim programında Yahudilik, Hristiyanlık ile Hint ve Çin dinlerine ilişkin konular bulunmaktadır. Ancak öğrencilerin, bu konuları daha önceki sınıf düzeylerinde ve daha geniş kapsamda öğrenmeye yönelik bir beklentileri söz konusudur. Bu kapsamdaki bazı açıklamaları şu şekildedir:

“Evrensel bir kitap haline gelebilirdi [ders kitabı]. Daha çok öbür dinleri de kapsayan hatta hiç inanmayanları da kapsayan daha geniş bir yelpazeye sahip olabilirdi.” (Ö1)

İlgili öğrencilere mevcut (2018) DKAB öğretim programında 11 ve 12. sınıflarda diğer dinlere ilişkin ünitelerin yer aldığı hatırlatıldığında ise Ö11 rumuzlu öğrenci, aşağıdaki açıklaması ile birer ünite halinde verilen içeriğin yetersiz olduğunu, yalnızca İslam'ın ön planda işlenmesinin bir nevi öğrenciyi zorlama olduğunu belirtmiştir.

“Hocam sadece bir ünite. Ama biz hani İslam'ı 9, 10 ve 11'de de yine gördük. 12'de de görüyoruz. Hani sadece bir üniteye ayrılması sanki biz böyle İslam'ı herkesi zorluyormuşuz gibi oluyor bence.” (Ö11)

Sonuç olarak fen lisesi öğrencileri arasında özellikle derse yönelik algısı olumsuz olan katılımcılar, dersin muhteva olarak yalnızca İslam'ı ve Müslümanları değil, diğer dinleri ve hedef kitle olarak da diğer din müntesiplerini de kuşatmasını beklemektedir. Öğrencilerin bu yöndeki taleplerini dünya ile etkileşimin artmasına paralel merak duygularının artması ve entelektüel bilgi anlamında bunu istedikleri ile yorumlanabilir. Koca-Mücahit tarafından Sivas'ta çeşitli liselerden 262 öğrenci ile yapılan bir çalışmada da bazı öğrencilerin derse ilişkin en sık olarak ürettikleri metaforların dersin diğer dinleri, müntesiplerini ve farklı dinî görüşten kimseleri kuşatmadığı yönünde olduğu tespit edilmiştir.²⁶

Katılımcıların “öğrencilerin sorgulamalarına cevap verebilmesi ve hakikati ortaya koyması, yol göstermesi” yönündeki beklentileri ise esasen DKAB dersinin varlık sebebi ve misyonu doğrultusundadır. Lise son sınıf aşamasında olan öğrencilerin birtakım sorgulamalarının olması ve buna DKAB dersinde yanıt bulmak istemeleri oldukça haklı bir beklentidir. Bu beklentinin, dersin bunu sağlamamasına karşılık söz edilmiş bir beklenti olmadığı anlaşılmaktadır. Zira *Öğrencilerin DKAB Dersinde Olumlu ve Olumsuz Bulduğu Yönler* başlığında katılımcıların din hakkında bilgi edinmesi, derste sorularını ve görüşlerini rahatlıkla paylaşabilmesi, öğretmen tarafından sorularına yanıt verilmesi şeklinde derse ilişkin olumlu görüşlerini paylaştıkları tespit edilmiştir. Bu kapsamda derse ilişkin algıları olumsuz olan katılımcılar dahi derste sorularına cevap bulamadıkları ve aydınlatılmadıkları gibi olumsuz bir görüşte bulunmamıştır (bk. Tablo 3). Dolayısıyla bu kapsamda elde edilen “öğrencilerin sorgulamalarına cevap verebilmesi, hakikati ortaya koyması, yol göstermesi” beklentileri ile katılımcıların dersin bunu sağlamaya devam etmesini kastettikleri sonucuna ulaşılabilir. Koca & Mücahit tarafından yapılan çalışmada da öğrencilerin DKAB dersini en sık olarak “hayat”, “kitap”, “rehber” gibi metaforlarla betimlediği, bununla da DKAB dersinin hayatın içinden, öğrencilere yol gösteren ve yönlendiren bir ders olarak görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.²⁷

Üç öğrenci ise mevcut yapısı ile DKAB derslerini dinî bilgi içeriği açısından yetersiz bulmakta ve özellikle ibadetlerle ilgili içeriklerin bu derste yoğunlaştırılmasını beklemektedir. Bu husus, bir önceki başlıkta dersin kendi beklentilerini karşılamadığını ifade eden öğrenci görüşlerinde de tespit edilmiştir. Ne var ki öğrencilerin bu talepleri seçmeli din dersleri ile halihazırda karşılanmaktadır. Esasen seçmeli din derslerinin ortaya çıkış amacı da budur. Diğer temasında ise ahlakın daha öncelikli olarak ele alınması, dersin dini sevdirmesi, daha objektif işlenmesi yönünde katılımcı görüşleri yer almaktadır.

²⁶ Koca- Mücahit, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları”, 333-334.

²⁷ Koca- Mücahit, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları”, 332.

Sonuç

Fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine yönelik algısını ve DKAB dersinden beklentilerini ortaya koymak amacıyla Ünye Fen Lisesi 12. sınıf öğrencileri arasından seçilen bir araştırma grubu ile gerçekleştirilen bu çalışmada ulaşılan en genel sonuçlara şu şekilde yer verilebilir:

Araştırma grubunu oluşturan fen lisesi öğrencilerinin yarısının DKAB dersine ilişkin algıları olumlu iken, diğer yarısının olumsuzdur. Benzer şekilde katılımcıların yarısı, dersin kendi beklentilerine karşılık verdiğini, iki katılımcı vermediğini, üç katılımcı ise kısmen karşılık verdiğini belirtmiştir. Bu çalışmada fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersinde olumlu bulunduğu özellikler; din hakkında bilgi edinmeleri, derste sorularını ve görüşlerini rahatlıkla paylaşabilmeleri, öğretmen tarafından sorularına yanıt verilmesi ve genel olarak dersin önemi, yararı ve gereği yönündedir. Çalışma grubunun %25'inin fen lisesi öğrencilerinden olduğu bir çalışmada da öğrencilerin DKAB öğretmeninden bekledikleri olumlu davranışlar arasında farklı görüşlere saygılı olması, öğrencilere hoşgörülü olması, öğrenci sorularına mantıklı cevap vermesi sonuçları elde edilmiştir.²⁸ Bu çalışmada özellikle derse yönelik genel algısı olumsuz olan öğrencilerin dahi derste sorularını ve görüşlerini rahatlıkla paylaşabilmesi, din hakkında bilgi edinmenin güzel olduğunu ifade etmeleri derste olumlu yönler de bulduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte, öğrencilerin dersle ilgili eksik buldukları ve geliştirilmesini bekledikleri yönler de bulunmaktadır. Bu anlamda dersin öğrencilerin görüş ve beklentileri doğrultusunda geliştirilmesi önem arz etmektedir. Zira bu suretle dersin, olumsuz algısı olan öğrencilere de daha fazla hitap edebilmesi sağlanabilir.

Çalışmada derse yönelik algısı olumlu ve olumsuz olan katılımcıların DKAB dersine yönelik algılarının tümüyle reddedici/tepkisel veya pozitif olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda derse yönelik algıları olumsuz olan katılımcıların derse ilişkin bazı açılardan olumlu buldukları özellikler olduğu; derse yönelik genel algısı olumlu olan öğrencilerin de dersin birtakım eksiklerini, geliştirilmesi gereken yönlerini vurguladığı tespit edilmiştir. Katılımcıların derse ilişkin olumsuz buldukları yönler; ezbere dayalı ve kavramsal ağırlıkta olması, sure ezberlerinin yaptırılması, yoruma ve anlama odaklanılmaması, her yıl benzer konuların işlenmesi, dersin objektif sunulmaması ve dolayısıyla dersin seçmeli olması gerektiği, farklı konuları ve dinleri de kapsamaması gerektiği, daha objektif, merak uyandıran ve sevilen bir ders olması gerektiği yönündedir. Öğrenciler kavramsal ve salt bilgi temelli bir ders işlenmesinden ziyade yorum ve anlamaya odaklanmak istemektedir. Bunu da ezberledikleri sürenin ne anlama geldiği ile daha fazla ilgilenmek ve dersin kavramları arasında boğulmaktansa temel konusunu tartışmak istedikleri ifadeleriyle örneklemiştir. Benzer şekilde Çakmak'ın çalışmasında da öğrencilerin sadece ezbere dayalı, kuralları dayatan, teorik bilgilerin bireylere aktarılması şeklinde bir din eğitimi yerine; yorumlatan ve düşündürten bir din eğitimi istedikleri tespit edilmiştir.²⁹ Taşkın'ın çalışmasında da öğrenciler DKAB öğretmeninde bulunmaması gereken olumsuz davranışlara; soruları cevaplamaması, baskı yaparak öğretmesi, dini sorgulamaya izin vermemesi gibi cevaplar vermiştir.³⁰ Bu sonuçlar da gençlerin yorum ve anlamalarına odaklanan bir DKAB dersinin önemini göstermektedir.

Araştırmada bazı fen lisesi öğrencileri Kur'an'a göre kadın-erkek, Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin bazı meseleler, Hz. Ayşe'nin evlilik yaşı, günümüzde İslam dünyasındaki savaşlar ve çatışmalar, metafizik konular, din-bilim ilişkisi gibi bazı konuları merak ettiklerini ve sorguladıklarını, ancak DKAB dersinde bu tür konuların ya yer almadığını ya da çok kısıtlı yer aldığını belirtmiştir. Bu kapsamda bir katılımcının, derste dinin yalnızca güzel yönlerinin ele alındığı, buna karşılık tartışmalı konuların göz ardı edildiği, bu nedenle dinin objektif bir şekilde işlenmediği yönündeki eleştirisi dikkat çekicidir. Genel olarak gençler, daha özelde ise fen lisesi öğrencilerinin dine ilişkin tartışmalı konularda kafa karışıklığı yaşadığı, İslam tarihindeki olayları çağımızdaki bir genç olarak bugünün perspektifinden anlamakta ve uygulanabilir bulmakta zorluk yaşadığı, dine ilişkin konuları akılla temellendirme ve mutlaka bir izaha dayandırmayı beklediğini ve genel olarak bu tür konuları DKAB dersinde görmek istediği anlaşılmaktadır. Literatürde de aile ve çevrelerinden edindikleri geleneksel dinî bilgi ile günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara cevap üretemeyen ortaöğretim öğrencilerinin özellikle sanal ortamlarda aktif olan din karşıtı akımların çeldirici soruları karşısında çelişkiye düştükleri belirtilmektedir.³¹ Bu noktada, okulda verilen din eğitiminin özellikle inançla ilgili sorulara cevap vermedeki başarısı arttıkça gençlerin din dışı yönelim eğiliminin düştüğü ve olumlu dinî tutum düzeylerinin yükseldiği ortaya konulmuştur.³² Bu sonuçlar da gençlerin sorgulamalarına ve tartışmalarına alan açan ve uygun cevaplar verebilen bir DKAB dersinin önemini göstermektedir. Zira sorgulamadan inanmaları ve saygı duymalarının istenmesi öğrencilere zor veya uzak bir

²⁸ Osman Taşkın, "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2557.

²⁹ Çakmak, "Öğrencilerin Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri", 46.

³⁰ Taşkın, "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni", 2560.

³¹ Ayşe Betül Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi", *Dergiabant* 8/1 (Mayıs 2020), 337.

³² Sibel Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Haziran 2024), 286.

fikir olarak gelmektedir. Bu bağlamda gençlerin geçmişe göre din ile ilişkilerinde farklılıklar olduğu ve kendilerine sunulduğu şekliyle geleneksel İslam'ı kabulde zorlandıkları literatürde de vurgulanan bir husustur.³³

Araştırma grubunu oluşturan fen lisesi öğrencilerinin yarısının DKAB dersinden en yoğun beklentisi diğer dinleri liseden önceki sınıf düzeylerinden itibaren öğrenmektir. Öğrencilerin bu yöndeki talepleri, dünya ile etkileşimin artmasına paralel meraklarının ve bu konularla ilgilerinin artması ile yorumlanabilir. Araştırmanın gerçekleştirildiği süreçte geçerli olan 2018 yılı DKAB öğretim programlarında diğer dinler yalnızca 11. ve 12. sınıf düzeylerinde yer almaktadır. Ancak Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (2024) öğretim programlarında diğer dinlere ilişkin konulara ilköğretim DKAB programında 7. sınıfta yer verildiği görülmektedir.³⁴ Bu gelişmenin, bu araştırmanın katılımcılarının beklentileri doğrultusunda olması bakımından olumlu olduğu değerlendirilebilir.

Bu sonuçlar ışığında şu önerilerde bulunulabilir:

- Literatürde değinildiği gibi³⁵ bazı derslerde fen liseleri için ayrı bir program hazırlanması önerisi DKAB dersi için de değerlendirilmelidir.
- DKAB dersinin özellikle ortaöğretim programlarında öğrencilerin daha fazla sorgulama ve tartışma yapmalarına dönük içeriklere yer verilmelidir.
- Fen lisesinde görev yapan DKAB dersi öğretmenleri sınıf içi uygulamalarında mutlaka öğrencilerin sorgulama ve tartışma yapmalarına imkân tanıyan öğretim yöntem-teknikleri kullanmalıdır.
- 2018 yılı DKAB dersi ilk ve ortaöğretim programlarında öğrenciler tarafından “konu tekrarı” olarak değerlendirilen içerikler bulunmaktadır. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (2024) öğretim programları bu açıdan inceleme konusu yapılabilir.
- DKAB dersi öğretim programları öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini önceleyen, öğrencilere yeni ve farklı bir perspektif kazandıran yönde düzenlenmelidir.
- Program geliştirme süreçlerinde farklı okul türünden öğrencilerin derse yönelik ilgi ve ihtiyaçları kapsamlı bir şekilde analiz edilmeli ve dikkate alınmalıdır.
- Farklı akademik çalışmalarda çeşitli illerde yer alan fen liselerinden daha geniş bir araştırma grubu ile fen lisesi öğrencilerinin DKAB dersine yönelik algıları ve dersten beklentileri araştırılabilir.

Çeşitli akademik çalışmalarda farklı okul türünden öğrencilerin de DKAB dersinden beklentileri incelenebilir.

³³ Ali Kemal Acar, “İmkân ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 36-37.

³⁴ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)” (Erişim 6 Ekim 2024).

³⁵ Türk, “Fen Lisesi Öğrencileri Üstün Yetenekli Mi? Üstün Yeteneklilerin Eğitiminde Fen Liselerinin Önemi”, 440.

Kaynakça | References

- Acar, Ali Kemal. "İmkân ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 25-46.
- Akdemir, Ayşe Betül. "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi". *Dergiabant* 8/1 (Mayıs 2020), 318-342.
- Altaş, Nurullah. "İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 103-120.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2008), 161-175.
- Çakmak, Fatih. "Öğrencilerin Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri". *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 1 / 1 (Ekim 2018), 24-47.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoglu. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- İpek, Yasemin. *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Haziran 2024), 265-290.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 43-78.
- Koca, Hüseyin Kasım-Mucahit, Mustafa. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 321-339.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf)". Erişim 6 Ekim 2024. <https://cdn.eba.gov.tr/icerik/GorusOneri/2024ProgramlarOnayli/2024programdin45678Onayli.pdf>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü. "Ortaöğretim Kurumlarının Amaçları". Erişim 6 Ekim 2024. https://ogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_10/11115926_10_EKYM-YENY_OKUL_TURLERY.pdf
- Özdaş, Faysal. "Merkezi Yerleştirme Sınav Sistemine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Mukaddime* 10/2 (2019), 688-707.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Şimşek, Ali. "Öğretim Tasarımında Yeni Yaklaşımlar". *Kurgu* 17/1 (Ocak 2000), 157-170.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018). 2551-2568.
- Toker, Hatice. *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile İlgili Algıları (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tosun, Cemal vd. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 43-76.
- Türk, Ercan. "Fen Lisesi Öğrencileri Üstün Yetenekli Mi? Üstün Yeteneklilerin Eğitiminde Fen Liselerinin Önemi". *Milli Eğitim Dergisi* 47/1 (2018), 437-444.
- Ulutaş, Seher - Çıkrıkçı, Nükhet. "TEOG Sistemi Ortak Sınavlar Kapsamı Dışındaki Derslerin Öğretmenlerinin TEOG Sisteminin Etkilerine İlişkin Görüşleri". *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 10/1 (2019), 68-79.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 1-44.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Zengin, Mahmut, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.

Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Vaizlerin Sorun ve Beklentileri (Trabzon İli Örneği)

Burak ÖZTÜRK | <https://orcid.org/0009-0005-5005-8969>

Yüksek Lisans Öğrencisi | Sorumlu Yazar | Burakoztrkk61@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı | [ROR: https://ror.org/007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Din Eğitimi | Trabzon, Türkiye

Osman TAŞKIN | <https://orcid.org/0000-0003-3962-936X>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | osmntskn@gmail.com

Trabzon Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04mmwq306](https://ror.org/04mmwq306)

Din Eğitimi | Rize, Türkiye

Öz

Yaygın din eğitimi faaliyetleri hutbe, konferans, cami sohbeti vs. gibi birçok şekilde gerçekleştirilir. Bu faaliyetler içerisinde en önemli ve yaygın olanı vaazlardır. Vaizler, vaaz aracılığı ile önemli bir kısmı camilerde olmak üzere yaygın din eğitimi sürdüren alanında uzmanlaşmış kişilerdir. Vaizler ayrıca; okul, hastane, sevgi evi, huzurevi, cezaevi vb. kurumlarda konferans, gençlik faaliyeti, esnaf, ev, hasta, yaşlı ziyaretleri ve din görevlilerine seminer verme gibi birçok faaliyette bulunmaktadır. Son yıllarda vaizlerin niteliği ve hizmet alanlarının çeşitlendirilmesi ile ilgili önemli adımlar atılmıştır. Ancak vaizlerin görüş ve önerilerini ele alan sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Çalışmada; vaizlerin mesleği tercih nedenleri, yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetleri, karşılaştıkları sorun ve beklentilerinin neler olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Çalışma ile Trabzon özelinde vaaz hizmetleri yaygın din eğitimi açısından incelenmiştir. Çalışma, vaizlerin sorun ve beklentilerinin derinlemesine incelenmesi hedef alındığı için nitel yaklaşımlardan durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu 2024 yılında Trabzon ili ve ilçelerinde görev yapan ve farklı demografik özelliklere sahip 14 vaizden oluşmaktadır. Katılımcılardan veriler görüşme yoluyla elde edilmiş ve içerik analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda vaizler; mesleğe olan sevgi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda vaizliğin iyi bir görev alanı olması gibi daha çok kişisel; insanlara faydalı olma, geniş bir kitleye ulaşma gibi toplumsal; dini anlatma ve sorumluluk gibi dini motivasyonlarla vaizlik mesleğini tercih etmektedir. Vaizler cami içinde sohbet, vaaz, Siyer ve Hadis gibi özel dini dersler, mübarek günlerde programlar yürütmekle birlikte cami dışında da okul, hastane, sevgi evi, cezaevi vb. kurumlarda konferans, gençlik faaliyetleri, esnaf, ev, hasta ve yaşlı ziyaretleri ve din görevlilerine seminerler gibi birçok faaliyette bulunmaktadır. Vaizlerin başta müftülüklerdeki oda, bilgisayar gibi araç gereç tahsisi gibi fiziki imkânsızlıklar; kurum içerisinde vaizlere gereken önemin verilmemesi, asli görev dışında yüklenen görevler gibi idari sorunlar yaşamaktadır. Bununla birlikte cemaatin vaaza gelmemesi veya geç gelmesi, vaaza müdahil olması, cemaatin farklı eğitim ve kültür seviyelerinden oluşması gibi cemaatle ilgili sorunları ön plana çıkarmışlardır. Ayrıca özlük haklarında adaletsizlikler, maaşın yetersizliği, uzman veya baş vaiz olmanın zorlukları gibi memuriyetten kaynaklı sorunları vurgulamışlardır. Son olarak vaazların yanlış aktarılması, hazırlıksız vaaza çıkma, görevde aksaklık gösterme, kendini yenileyememe ve gençlere ulaşmada zorlanma gibi vaizlerden kendilerinden kaynaklanan bazı sorunları da vurgulamışlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı, müftülük ve cami cemaatinden kaynaklı zikredilen bu sorunların giderilmesi vaizlerin en büyük beklentilerini oluşturmaktadır. Mesleğe seveerek başlayan ve çok çeşitli alanlarda hizmet sunması beklenen vaizlerin problem ve beklentilerinin dikkate alınması, daha nitelikli yaygın din eğitimi için elzemdir. Bununla birlikte vaizlere farklı sosyo-kültürel seviyedeki cami cemaatiyle iletişimini artıracak, vaazların ilgi ve dikkatle dinlenilmesini sağlayacak pedagojik formasyon becerileri kazandırılmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Yaygın Din Eğitimi, Vaaz, Vaiz, Vaizlerin Sorunları, Vaizlerin Beklentileri

Atıf Bilgisi

Öztürk, Burak- Taşkın, Osman. "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Vaizlerin Sorun ve Beklentileri (Trabzon İli Örneği)". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Ekim 2024), 263-278.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507829>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 30.06.2024

Kabul Tarihi: 30.01.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Vaizlerin Sorun ve Beklentileri (Trabzon İli Örneği) başlıklı yüksek lisans tezinden uyarlanarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (BÖ) %60, yazar (OT) %40.

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



Problems and Expectations of Preachers in the Context of Nonformal Religious Education (Trabzon Province Example)

Burak ÖZTÜRK |  <https://orcid.org/0009-0005-5005-8969>

Master's Candidate | Corresponding Author | Burakkoztrkk61@gmail.com

Presidency of Religious Affairs |  <https://ror.org/007x4cq57>

Religious Education | Trabzon, Türkiye

Osman TAŞKIN |  <https://orcid.org/0000-0003-3962-936X>

Asst. Prof. | Author | osmntskn@gmail.com

Trabzon University |  <https://ror.org/04mmwq306>

Religious Education | Trabzon, Türkiye

Abstract

Informal religious education activities are carried out in many ways such as sermons, conferences, mosque chats, etc. The most important and widespread of these activities are sermons. Preachers are experts in their fields who continue informal religious education, a significant portion of which takes place in mosques, through sermons. Preachers also carry out many activities such as conferences, youth activities, visits to tradesmen, homes, patients, and the elderly, and seminars for religious officials in institutions such as schools, hospitals, homes for the elderly, nursing homes, and prisons. In recent years, important steps have been taken regarding the quality of preachers and the diversification of their service areas. However, there are a limited number of studies addressing the opinions and suggestions of preachers. The study sought answers to the questions of the reasons why preachers choose their profession, the informal religious education activities they carry out, the problems they encounter, and their expectations. The study examined preaching services in Trabzon in terms of informal religious education. The study was designed according to a case study from qualitative approaches, as it aimed to examine the problems and expectations of preachers in depth. The study group consisted of 14 preachers with different demographic characteristics who worked in Trabzon province and its districts in 2024. Data were obtained from the participants through interviews and analyzed with the content analysis method. As a result of the research, preachers prefer the profession of preaching due to personal motivations such as love for the profession, the fact that preaching is a good field of duty in the Presidency of Religious Affairs; social motivations such as being useful to people and reaching a wide audience; and religious motivations such as explaining religion and responsibility. While preachers conduct talks, sermons, special religious lessons such as the Biography and Hadith in the mosque, and programs on holy days, they also carry out many activities outside the mosque such as conferences, youth activities, visits to tradesmen, homes, patients and the elderly, and seminars for religious officials in institutions such as schools, hospitals, homes for love, prisons, etc. The preachers experience administrative problems such as physical impossibilities such as the allocation of rooms and equipment such as computers in the mufti's offices; the lack of due importance given to preachers within the institution, and tasks assigned outside of their primary duties. In addition, they have highlighted problems related to the congregation such as the congregation not coming to the sermon or coming late, interfering with the sermon, and the congregation consisting of different educational and cultural levels. They also emphasized the problems originating from civil service such as injustice in personnel rights, inadequate salaries, difficulties of being an expert or chief preacher. Finally, they also emphasized some problems originating from the preachers themselves such as incorrectly conveying sermons, going to preach without preparation, showing negligence in duty, not being able to renew oneself and difficulty in reaching young people. The elimination of these problems mentioned originating from the Presidency of Religious Affairs, the Mufti's Office and the mosque congregation constitutes the greatest expectations of the preachers. Taking into consideration the problems and expectations of the preachers who start the profession with love and are expected to provide services in a wide range of areas is essential for more qualified widespread religious education. In addition, preachers should be provided with pedagogical formation skills that will increase their communication with the mosque congregation at different socio-cultural levels and ensure that the sermons are listened to with interest and attention.

Keywords

Non-formal Religious Education, Preaching, Preacher, Problems of Preachers, Expectations of Preachers

Citation

Öztürk, Burak- Taşkın, Osman. "Problems and Expectations of Preachers in the Context of Nonformal Religious Education (Trabzon Province Example)". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 263-278.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507829>

Publication Information

Type

Research Article

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 30.06.2024

Date of Acceptance: 30.01.2025

Date of Publication: 20.04.2025

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. This article is adapted from his master's thesis titled "Problems and Expectations of Preachers in the Context of Non-Formal Religious Education (Trabzon Province Example)" in Trabzon University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences.

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes – iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Auth. Contribution Rates

Corresponding author (BÖ) %60 , author (OT) %40.

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.



Abstracting and Indexes



Giriş

Yaygın din eğitimi, örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı dinî konularda aydınlatmak üzere cami, mescit, Kur'an Kursu, hastane vb. alanlarda yapılan etkinliklerdir (Bulut, 1999). Yaygın din eğitiminin amacı; farklı yaş, cinsiyet ve eğitim düzeyindeki insanları din konusunda bilgi sahibi kılmak ve dinî pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğretmek; bilgi eksiklerini gidermek, yeni bilgilerle dinî eğitimi takviye etmek, olabildiğince geniş kitlelerin gönüllerine doğru dinî inancı yerleştirmek, toplum fertlerinin dinî bilgi eksiklerinin tamamlanmasına imkân sağlamaktır (Doğan, 1999a). Yaygın din eğitiminin vasıtaları hutbe, vaaz ve dinî sohbet olarak kabul görmektedir (Koç, 2001). Bu vasıtalar arasında en geniş kitleye ve konu alanına sahip yaygın din eğitimi vasıtası vaazlardır. Vaaz; sözlükte öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak (Cirit, 2012) ve bir kimseye kalbini yumuşatacak, kendisini iyiliğe sevk edecek şekilde söz söylemek (Devellioğlu, 1962) anlamlarına gelmektedir. Vaazlar, Peygamber efendimizden bu yana yaygın din eğitimin temelini oluşturmakta ve eğitim öğretim vasıtası olarak kullanılmaktadır. Vaazlar, cami veya mescitlerde vaizler tarafından halkı din konusunda aydınlatmak amacıyla yaklaşık 45 dakika süren namazlardan önce veya sonra yapılan dinî sohbetlerdir (Tunç, 2014). Mübarek gün ve gecelerde, Cuma namazı ve Ramazan ayında teravih namazından önce yapılan sohbetler en etkili vaazlardır (Doğan, 1999a). Vaaz yapan kimse olan vaizler; nasihat ve öğüt veren, karşısındakinin iyiliğini ve güzelliğini isteyen kişidir (Bayraktar, 2009; Hançerlioğlu, 2000).

Peygamber efendimiz (sav) ilk vaizdir. Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı emirleri insanlara tebliğ ederken vaaz ve irşat metodunu kullanmıştır (Doğan, 1999a). Peygamber efendimiz kendisi vaaz verdiği gibi aynı zamanda sahabeden bazı kimseleri de vaaz verme hususunda görevlendirmiştir. Peygamberimizin vefatından sonra devlet başkanı olan Halifeler de vaazlara devam etmiştir. Halifeler dışında sahabeden bazıları, günün belli bir vakti vaaz ve nasihatte bulunmuştur (Bayraktar, 2009). Abbasiler döneminde vaaz ve hutbe faaliyetleri kadı, vali ve etkili konuşan alimlere bırakılmıştır. Müslümanların dini konularda bilgilenmesinde önemli bir vasita olduğu için (Doğan, 1999b) Osmanlı döneminde vaaz ve irşat hizmetlerine önem verilmiş ve bu hizmetler camilerde ders halkalarıyla alimler tarafından yürütülmüştür (Uzunçarşılı, 1988). Osmanlı'nın son dönemlerinde ehliyetli kişilerin vaaz vermelerine engel olmak (Doğan, 1999b) ve liyakat sahibi vaizler yetiştirmek üzere 6 Şubat 1913 tarihinde "Medreset'ül-Vaizin" adı altında bir medrese kurulmuştur (Ertan, 1982). Fakat o dönemde süren savaşlar, yapılan ıslahatlar ve bazı politik düzenlemeler sebebiyle birkaç yıl sonra kapatılmıştır (Doğan, 1999b). 3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla birlikte vaaz hizmetleri Başkanlığın bünyesine dahil olmuştur (DİBGÇY, 17 Haziran 2014). DİB'nin ilk döneminde vaizler, Osmanlı Medreselerinden mezun olanlar ve özel ilim tahsil edenler arasından atanarak, halkı dinî konularda aydınlatmakla yükümlü tutulmuşlardır. Cumhuriyetin ilanından 1950'lere kadar vaizlik müessesesi, dönemin politik meselelerinden olumsuz yönde oldukça etkilenmiştir. İmam-Hatip Liselerinin ve ilahiyat fakültesinin kapatılması, din görevliliğin devlet memuru olarak kabul edilmemesi, dine ve dindara yönelik olumsuz tutum ve politikalar benimsenmesi yaygın din eğitimi özelde vaizlik müessesesinin etkinliğini olumsuz olarak etkilemiştir (Ayhan, 2004). 1951 yılında yeniden İmam- Hatip liselerinin, 1959'da Yüksek İslam Enstitüleri'nin ve 1972'de Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin açılması din görevlisi ve vaiz yetiştirme konusunda önemli adımlar sayılabilir (Bayraktar, 2009). Vaizlikle ilgili ilk yönetmelik olan "Diyanet İşleri Başkanlığı Vaaz ve Vaaz Edecekler Yönetmeliği" 22.06.1965 tarih 633 sayılı kanuna bağlı olarak 17 Aralık 1969 gün ve 13376 Sayılı Resmî gazetede yayınlanmış ve çıkarılmıştır.

2000'li yıllardan sonra vaizlik mesleği hem niceliksel hem de niteliksel önemli gelişmeler yaşamıştır. DİB günümüzde yürüttüğü politikayla yaygın din hizmetlerinin alanını genişletmiştir. Çıkarılan mevzuatlarla birlikte vaizlere gerektiğinde, ceza infaz kurumları, hastaneler, KYK yurtları, sevgi evleri, huzur evleri vb. yerlerde vaaz görevi yüklemiştir (DİBGÇY, 17 Haziran 2014). Vaizler, ilgili mevzuat gereği haftanın belirli günlerinde, ramazan ayında ve dinî gecelerde camilerde vaaz vermek, cezaevleri, hastaneler, huzurevleri ve çocuk yuvalarında vaaz ve irşat hizmetinde bulunmak, fetva nöbeti tutmak, aile ve dinî rehberlik bürolarında görev yapmak gibi birçok görevi yerine getirmektedirler (DİBGÇY, 17 Haziran 2014). DİB bünyesinde 31 Aralık 2022 tarihi itibarıyla 1.274'ü kadın, 2.129'u erkek olmak üzere toplam 3.403 vaiz görev yapmaktadır. Bunlardan 38'i Başkanlık vaizi, 64'ü baş vaiz, 422'si uzman vaiz, 2.517'si vaiz ve 362'si cezaevi vaizidir (DİBDHGM, 2022). Bir kimsenin vaiz veya cezaevi vaizi olabilmesi için ilk olarak dört yıllık ilahiyat mezunu olmalıdır. Bununla birlikte Başkanlık bünyesinde en az üç yıl görev yapmış olmalı, ilahiyat alanında doktora veya Dini İhtisas Kursunu başarılı bir şekilde tamamlamış olmalıdır (DİBAYDY, 15 Nisan 2015). Vaizler 6 yıl görev süresini doldurduktan sonra DİB tarafından yapılan sınavlara girerek uzman vaiz olabilmektedir. Baş vaiz olabilmek için 4 yıl uzman vaiz olarak görev ve ilahiyat alanında yüksek lisans yapmış olmak gerekmektedir (VKKÖİHMKBKKBYY, 23 Aralık 2011)

Vaizler, yaygın din eğitimi bağlamında vaaz faaliyetini yerine getirirken olumlu veya olumsuz birçok durumla karşı karşıya kalabilmektedir. Vaizlerin karşılaştıkları durumlar karşısında bazı beklentilerinin olabileceği düşünülmektedir. Konuyla alakalı alan yazın tarandığında, vaizlik yöntem ve teknikleri ile ilgili (Tümer, 1978; Keyifli, 2019), vaizliğin tarihi süreçleri ile ilgili (Doğan, 1999a; Doğan, 1999b) çeşitli kuramsal çalışmalar bulunmaktadır. Ancak vaizlikle ilgili sınırlı sayıda alan araştırmasına rastlanılmıştır. Yalnız, 2015'in tezinde cemaatin vaazlardan beklentileri amaçlanmış, örneklem olarak Bursa'da 546 kişi ile çalışılmış ve cemaatin vaazlardan beklentileri ortaya koyulmuştur. Tunç, 2014'ün tezinde Antalya örneği üzerinde vaizlerin problemleri incelenmiş, örneklem olarak Antalya'da görev yapan 30 vaiz ve 10 müftü ile çalışılmış ve vaizlerin daha çok bireysel ve kuramsal problemlerinin olduğu sonucuna varılmıştır. Doğru, 2008'in tezinde din görevlilerinin hizmet alanları ve problemleri incelenmiş, örneklem olarak Kayseri'de görev yapan 32 vaiz ile çalışılmış ve din görevlilerin kendilerini yeterli görmekle beraber bazı problemlerinin olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca İnan Kılıç, 2014'ün tezinde vaizlerin (kadın vaizlerin) mesleki faaliyetleri üzerinde durulmuş, örneklem olarak Türkiye'de görev yapan 504 vaize ile çalışılmış ve vaizelerin daha çok cemaatten kaynaklı problemlerle karşılaştığı sonucuna varılmıştır. Alan yazında görüldüğü üzere konuyla ilişkin yapılan çalışmalar cami cemaatinin görüşleri, kadın vaizlerin sorunları, vaizlerin problemleri vs. konuları incelemişken, çalışma konumuz olan Trabzon özelinde vaizlerin yürüttüğü faaliyetler, DİB, müftülük, cemaat vb. alanlardan karşılaştıkları sorun ve beklentiler ile ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı; vaizlerin mesleği tercih sebeplerini, yürüttüğü faaliyetleri, karşılaştıkları sorunları ve bu bağlamda beklentilerini betimsel olarak ortaya koymaktır. Çalışma, yaygın din eğitimi sürdüren vaizlerin sorun ve beklentilerini ortaya koyarak birtakım öneriler geliştirilmesi ve yaygın din eğitimi faaliyetlerine katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın problemi " Vaizlerin faaliyet, sorun ve beklentileri nelerdir?" olarak belirlenmiştir. Bu probleme ışık tutacak alt problemler şunlardır:

1. Vaizlik mesleğinin tercih edilme nedenleri nelerdir?
2. Vaizler hangi din eğitimi faaliyetlerinde bulunmaktadır?
3. Vaizler, vaizlik görevini yürütürken hangi sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır?
4. Vaizlerin, vaizlik görevinden beklentileri nelerdir?

Çalışmanın konusuna daha önce hiçbir çalışmada yer verilmediği, bu bağlamda alan yazına sağlayacağı katkı ve saha araştırmasına dayanması sebebiyle önemli bir araştırma olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte ortaya çıkan sonuçlar yaygın din eğitime katkı sağlayacaktır.

1. Yöntem

Vaizlerin sorun ve beklentilerini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması; araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç durumu çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (gözlemler, görüşmeler, dokümanlar) ile derinlemesine incelediği, durumların ve duruma bağlı temaların açıklandığı nitel bir araştırma yaklaşımıdır (Cresswell, 2007). Çalışmada vaizlik sisteminin nasıl işlediği ve vaizlerin sorun ve beklentilerinin derinlemesine incelenmesi hedef alındığı için durum çalışması tercih edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu 2024 yılında Trabzon ili içerisinde Ortahisar, Akçaabat ve Yomra Müftülüğünde görev yapan 14 vaiz oluşturmaktadır. Çalışma grubunun oluşturulmasında nitel araştırmanın amaçlı örnekleme yöntemlerinden "maksimum çeşitlilik" yöntemi kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik yöntemi, incelenen olay veya olguya ilişkili çok sayıda farklılığı kapsayan ana temaları keşfetmek ve tanımlamayı amaçlamaktadır (Neuman, 2013). Trabzon ili içerisinde farklı ilçe müftülüklerinde görev yapan, farklı demografik özelliklere sahip, uzman vaizler, vaiz ve cezaevi vaizlerinden daha detaylı veri toplayabilmek için maksimum çeşitlilik yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubuna dair bilgiler Tablo1'de sunulmuştur.

Tablo 1: Araştırmanın Çalışma Grubu

Katılımcı	Müftülüğün İsmi	Kıdem	Yaş	Statü
V1	Ortahisar İlçe Müftülüğü	22	48	Vaiz
V2	Ortahisar İlçe Müftülüğü	16	50	Vaiz
V3	Trabzon İl Müftülüğü	26	60	Uzman Vaiz
V4	Trabzon İl Müftülüğü	9	49	Vaiz
V5	Ortahisar İlçe Müftülüğü	10	51	Uzman Vaiz
V6	Trabzon İl Müftülüğü	16	51	Uzman Vaiz
V7	Trabzon İl Müftülüğü	16	50	Uzman Vaiz
V8	Trabzon İl Müftülüğü	9	48	Vaiz

V9	Ortahisar İlçe Müftülüğü	12	50	Uzman Vaiz
V10	Akçaabat İlçe Müftülüğü	10	48	Vaiz
V11	Trabzon İl Müftülüğü	10	48	Vaiz
V12	Ortahisar İlçe Müftülüğü	9	54	Vaiz
V13	Trabzon İl Müftülüğü	10	52	Vaiz
V14	Yomra İlçe Müftülüğü	9	55	Cezaevi Vaizi

Tablo 1’de görüldüğü üzere Trabzon İline bağlı 4 farklı müftülüğten toplam 14 vaiz örnekleme alınmıştır. Trabzon İl Müftülüğünde görev yapan dört vaiz ve üç uzman vaiz, Ortahisar İlçe Müftülüğünde görev yapan üç vaiz ve iki uzman vaiz, Akçaabat İlçe Müftülüğünde görev yapan bir vaiz ve Yomra İlçe Müftülüğünde görev yapan bir cezaevi vaizi ile görüşülmüştür. Katılımcılardan 8’i 10 yıl ve altı, 6’sı ise 10 yıldan daha fazla mesleki tecrübeye sahiptir.

Araştırmada katılımcıların vaizlik mesleğini tercih nedenlerini ve bu bağlamda vaizlerin faaliyet, sorun ve beklentilerini belirlemek amacıyla nitel veri toplama yöntemleri içinde yer alan görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme, araştırmacının amaçlarına uygun hazırlanmış soruların, fikrine ihtiyaç duyulan kişiye sorulması ve araştırmacıdan yanıtlar alınması sürecidir (Cemaloğlu, 2020). Konuyla ilgili literatür taraması yapıldıktan sonra yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Taslak olarak hazırlanan görüşme formu temelde 4 soru ve alt sorulardan oluşmaktadır. Sorular; vaizlerin din eğitimi bağlamında sürdürdükleri faaliyetler, karşılaştıkları sorunlar ve beklentileri etrafında toplanmaktadır. Hazırlanan görüşme formunda anlaşılamayan veya eksik soruların var olup olmadığının belirlenmesi için 2 vaiz ile pilot uygulama yapılmıştır. Ön uygulama ve din eğitimi alanında 2 uzmanın sorularla ilgili değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak mülakat formuna son şekli verilmiştir. Mülakatlar gerçekleştirilmeden T.C. Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu’ndan 08.09.2023 tarihli 2023-9/1.3 sayılı Etik Kurul izni alınmıştır.

Mülakatlar 2024 yılının ocak ayında yüz yüze uygulanmıştır. Görüşmeler 15 ile 45 dakika arasında gerçekleşmiştir. Görüşmeler herhangi bir veri kaybının olmaması açısından katılımcının izni doğrultusunda ses kaydına alınıp ardından yazıya dökülmüştür. Tabloların oluşturulmasında Excel programı kullanılmıştır. Önceden tema ve kategoriler olmadığı, katılımcıların görüşlerine göre temaların belirlenmesi sebebiyle içerik analiz metodu kullanılmıştır. İçerik analizi farklı disiplinlerde birçok araştırma sorusuna yanıt aramak üzere kullanılan temel bir araştırma aracıdır (Taylan, 2011). Öncelikle elde edilen veriler kodlara ayrılmıştır. Daha sonra bu kodlardan hareketle kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Son olarak oluşturulan temalar düzenlenmiş, bulgular yorumlanmış ve alan yazında yer alan çalışmalarla karşılaştırılarak tartışılmıştır. Katılımcıların görüşlerinin doğrudan alıntılarla paylaşılması, çalışmanın güvenilirliğini arttırmış ve verilerin doğruluğunu desteklemiştir.

2. Bulgular

Bu başlık altında vaizlerin mesleği tercih sebepleri, vaizlik faaliyetleri, karşılaştıkları sorunlar ve vaizlik görevinden beklentilerine yönelik bulgular yer almaktadır.

2.1. Mesleği Tercih Nedenleri

Yaygın din eğitimi kapsamında vaizlerin sorun ve beklentilerini incelemekten önce katılımcıların vaiz olma sebepleri belirlenmiştir. Katılımcıların vaizliği tercih nedenleri, vaizlik görevini istenen düzeyde yerine getirmelerinde etkili bir unsurdur. Bu amaç doğrultusunda katılımcılara vaizlik mesleğini neden tercih ettikleri sorusu yöneltmiştir. Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar Tablo-2’de yer almaktadır.

Tablo 2: Mesleği Tercih Nedenleri

Tema	Kod	Frekans
	Sevme (V1, V7, V9, V10, V12)	5
	Diyanet’te en iyi görev (V6, V11, V5)	3
	Kişiliğe uygunluk (V3, V8)	2
	Camiyi sevme (V10)	1
Kişisel	Esnek çalışma saatleri (V13)	1
Sebep	Anne-baba telkini (V3)	1
	Çocukluk hedefi (V12)	1
	İlmi gelişim (V11)	1
	Kur’an ile ilgilenme (V6)	1
	Görevde yükselme (V3)	1

	İlahiyat mezuniyeti (V2)	1
Toplumsal Sebepler	Topluma faydalı olma (V1, V2, V5, V6)	4
	Daha fazla kitleye ulaşma (V4, V5, V14)	3
	Cemaatle iletişim kurma (V3)	1
	Diğer kurumlarla irtibat (V13)	1
	Dezavantajlı gruplara hizmet (V14)	1
Dini ve manevi Sebepler	Dini anlatma (V2, V5, V6, V10, V13, V14)	6
	Dini sorumluluk hissetme (V4, V8, V10, V14, V6)	5

Tablo 2'ye göre katılımcıların vaiz olma nedenleri; dinî, toplumsal ve kişisel nedenler olmak üzere üç tema etrafında toplanmıştır. Katılımcılar, vaiz olma nedenlerini daha çok kişisel sebeplere dayandırmıştır. Bununla birlikte katılımcıların bazıları, vaiz olma nedenlerini dinî, toplumsal ve kişisel sebeplerin tamamına bağlamıştır. Katılımcıların 6'sı dini anlatmak istedikleri, 5'i dinî sorumluluk hissettikleri, 5'i vaizlik mesleğini sevdikleri ve 4'ü ise topluma faydalı olmak istedikleri için vaizlik mesleğini tercih ettiğini beyan etmiştir.

Elde edilen bulgulara göre vaiz olma nedenlerini kişisel sebeplere bağlayan katılımcılar; vaizlik mesleğini sevdikleri, DİB'in en iyi görev alanı olduğu, vaizliğin fitratlarına uygun olduğu, camiyi sevdikleri ve çalışma saatleri esnek olduğu için bu mesleği tercih etmiştir. Bununla birlikte bazı katılımcılar; çocukluk amacı olduğu, ilmi olarak kendilerini geliştirmek istedikleri, Kur'an ile ilgilenmek, görevde yükselmek istedikleri ve ilahiyat eğitimi aldıkları için vaizlik mesleğini seçmiştir. Ayrıca anne-baba telkini ile de vaizlik mesleğini tercih eden katılımcı mevcuttur.

"... şahsi olarak fitratıma daha uygun bir meslek olduğunu ve Diyanette en güzel görevlerden bir tanesinin vaizlik olduğunu düşündüğüm için tercih ettim." (V11)

"... İlahiyatı bitirdikten sonra bu kurumda yapılabilecek en güzel işlerden biri olduğu, hizmet etme anlamında insanlara dokunma anlamında önünün daha açık olduğunu düşündüğüm için vaizlik mesleğini tercih ettim." (V2)

Elde edilen bulgulara göre vaiz olmayı toplumsal nedenlere bağlayan katılımcılar; topluma faydalı olabileceklerini düşündükleri, daha fazla kitleye ulaşabilme imkanına sahip olabilecekleri, cemaatle iletişimi daha rahat kurabilecekleri, diğer kurumlarla irtibat içerisinde olabilecekleri ve dezavantajlı gruplara (cezaevleri, sevgi evleri, huzur evleri vb.) ulaşabilecekleri için vaiz olmayı tercih etmiştir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

"... Topluma ve insanlara faydalı olmak için vaizlik mesleğini seçmiş olduk." (V1)

"... Daha çok insanlara hitap edebilme ve daha çok alanlarda hizmet edebilme imkanlarına sahip olduğu için vaizlik mesleğini tercih ettim." (V5)

Vaiz olmayı dinî sebeplere bağlayan katılımcılar; dini anlatma gereksinimi duydukları ve dinî sorumluluk hissettikleri için vaiz olmayı tercih etmiştir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

"...Vaizlik ile alakalı görevi ifa ederken farklı insanlara İslam'ın güzelliklerini anlatabilme imkânı olduğu için daha zevkli ve huzurlu bir görev olduğu için onu tercih ettim." (V5)

"Vaizlik Resulullah (sav) efendimizden bize kalan bir miras, bu vesileyle bizlerde Resulullah (sav) efendimizin bu manevi ve güzel mirasını acizane olarak devam ettirebilmek için bu görevi seçtik." (V14)

Elde edilen veriler, vaizlik mesleğini tercih etme nedenleri arasında kişisel sebeplerin daha ağır bastığını göstermektedir. Kişisel sebepler arasında ise en çok mesleği sevmek gelmektedir. Yapılan bir araştırmada vaizlerin % 81,3'ünün kendi tercihi sebebiyle vaizlik mesleğini tercih ettiği sonucuna varılmıştır (İnan Kılıç, 2014). Aynı bir araştırmada; vaizlerin % 96'sının vaizlik mesleğini severek yaptığı sonucuna varılmıştır (Bayraktar, 2009). Başka bir araştırmada vaizlerin % 100'ünün mesleğini severek yaptığı sonucu ortaya çıkmıştır (Doğru, 2008). Ayrıca yapılan başka bir araştırmada da, din görevlileri arasında mesleğini manevi nedenlerle seçmiş olan görevlilerin, mesleki tutum ve motivasyonunun diğer görevlilere göre daha yüksek düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır (Kaya - Nazıroğlu, 2008). Literatür ve araştırma ile elde edilen bulgular birbirini desteklemektedir. Bu durum vaizlerin, vaizlik mesleğini sevdiği için tercih ettiğini göstermektedir. Vaizlerin görevlerini yüksek oranla severek yapması, vaizlik mesleğinin kalite ve niteliğini etkileyeceği düşünülmektedir.

Özetle; araştırmamız kapsamında gördüğümüz katılımcıların tamamının vaiz olma yolunda bir nedeni bulunmaktadır. Hatta bazı vaizler birden fazla nedenle vaiz olduklarını ifade etmektedir. Vaiz olma nedenleri arasında kişisel sebeplerin ön plana çıkması, mesleğe olan sevgi ve başkalarının yönlendirmelerinin mesleği tercih etmede daha etkili olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber vaizler, İslam dinine ve topluma faydalı olmanın önemli bir aracı olarak vaizlik mesleğini görmektedir. Bu sebeple İslam dinini anlatma, topluma faydalı olma ve dinî sorumluluk hissetme gibi nedenlerle vaizlik mesleğinin tercih edildiği görülmektedir.

2.2. Katılımcıların Yürüttüğü Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Katılımcıların sorun ve beklentilerini daha iyi anlamak için onların yaygın din eğitimi kapsamında yürüttüğü faaliyetlerin bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda katılımcılara, vaiz olarak hangi din eğitimi faaliyetlerinde bulundukları sorulmuştur. Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplara Tablo 3'te yer verilmiştir.

Tablo 3: Katılımcıların Yürüttüğü Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Tema	Kod	Frekans
	Okullarda konferans (V1, V2, V5, V6, V8, V9, V12, V13)	8
	Gençlik faaliyeti (V1, V3, V4, V7)	4
	Esnaf ziyaretleri (V3, V13)	2
	Fetva nöbeti (V7, V11)	2
Cami dışı	Ev, hasta, yaşlı ziyaretleri (V2, V13)	2
	Kur'an kurslarında seminer (V6)	1
	İmamlara yönelik hizmet içi seminerler (V5)	1
	Cezaevlerinde seminerler (V14)	1
	Manevi rehberlik (V14)	1
	Cami içi sohbet (V1, V2, V3, V5, V6, V7, V8, V9, V10, V12, V13, V14)	12
Cami içi	Siyer, hadis, takrir dersleri (V4, V10, V11, V12)	4
	Mübarek günlerde programlar (V5, V8, V10)	3

Tablo 3'e göre katılımcıların yaygın din eğitimi kapsamında yürüttüğü din eğitimi faaliyetleri, cami içi ve cami dışı faaliyetler olmak üzere 2 tema üzerinde toplanmıştır. Vaizler, cami içi faaliyetler arasında en fazla vaaz (cami içi sohbet) faaliyetini yürütmektedir. Katılımcılar asli görevleri olan cami içi sohbet ile birlikte cami dışında da birçok faaliyette görev almaktadır. Bu faaliyetler arasında MEB'e bağlı okullarda verilen konferanslar, gençlik faaliyetleri, esnaf, ev, hasta, yaşlı ziyaretleri vb. faaliyetler yer almaktadır.

Cami dışında din eğitimi faaliyetleri yürüten vaizler; okullarda konferans, gençlik faaliyeti, esnaf ziyaretleri, fetva nöbeti, ev, hasta, yaşlı ziyaretleri, Kur'an kurslarında, imamlara yönelik hizmet içi kurslarında ve cezaevlerinde seminerler, manevi rehberlik gibi yollarla cami dışı yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütmüştür. Bu temayı oluşturan kodlarla ilgili aşağıda katılımcılara ait bazı alıntılar yer verilmiştir.

" Camilerde vaazlarımız var. Bunun dışında okullarda konferanslar seminerlerimiz var, hasta, esnaf, yaşlı ziyaretlerimiz var..." (V13)

" Camilerde her gün öğle namazından önce program yapmaktayız. Son yıllarda fetva görevini de nöbetleşerek yapmaktayız..." (V7)

Cami içinde din eğitimi faaliyetleri yürüten vaizler; cami içinde sohbet, siyer, hadis, tefsir, takrir dersleri ve mübarek günlerde programlar yoluyla cami içi faaliyetlerini yürütmüştür. Bu temayı oluşturan kodlarla ilgili aşağıda bazı alıntılar verilmiştir.

" Standart haftalık cami sohbetlerimiz var. Bunun dışında fıkıh, tefsir, hadis dersi şeklinde programlar düzenliyoruz. Bunun dışında bazı özel günlerde dini programlar icra ediyoruz görevlendirildiğimiz vakit yani bu amaçla toplumu irşat etmeye çalışıyoruz." (V10)

"...Özellikle kurum içerisinde camilerdeki vaaz programları yine sabah namazı buluşmalarını da yaptığımız sohbetler kandil gecelerinde bayramlarda yaptığımız vaazlar..." (V5)

Tabloya bakıldığında vaizlerin başlıca faaliyetlerinin cami içerisinde yürüttüğü sohbetler ve dini dersler olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan bir araştırmada, vaizlerin %40,6'sının irşat ve sohbet faaliyetinde bulunduğu, %25'inin bununla birlikte eğitim ve öğretim faaliyeti yürüttüğü sonucuna varılmıştır (Doğru, 2008). Yapılan bu araştırma, bulgularımızı desteklemekte ve vaizlerin başlıca faaliyetinin cami içi sohbet ve dersler olduğunu göstermektedir. Ancak tabloda görüldüğü üzere vaizler cami içi ile sınırlı kalmayıp cami dışında da birçok faaliyette bulunmaktadır. DİB'in yürüttüğü politika ile vaizler camideki kürsü görevleri ile cami dışında birçok faaliyette görev alarak, toplumun her kesimine ulaşmayı amaçlamaktadır. Tabloda görüldüğü üzere 14 vaizin 8'inin okullarda konferans vermesi, vaizlerin cami içi ile sınırlı kalmayıp cami dışında da birçok faaliyette bulunduklarını

göstermektedir.

Özetle; araştırma kapsamında vaizlerin yürüttüğü cami dışı faaliyetlerin, cami içi faaliyetlerden fazla olması; vaizlerin topluma ulaşma noktasında iyi bir seviyede olduğunu göstermektedir. Vaizlerin, cami dışında çocuk, genç, yaşlı, esnaf ve hastalara ulaşması, toplumun dinî anlamda bilinçlenmesi açısından önem taşımaktadır. Vaizler tarafından okullarda verilen konferanslar, gençlik faaliyetleri, esnaf, ev, hasta ve yaşlı ziyaretleri, vaizlerle toplumun her kesiminin bulunduğu faaliyetlerdir. Bununla birlikte vaizler, asli görevleri olan cami içerisinde yürüttüğü sohbet ve derslerle cemaatin bilinçlenmesine ve dini daha doğru yaşamalarına katkı sunmaktadır.

2.3. Katılımcıların Vaizlik Görevini Yürütürken Karşılaştığı Sorunlar

Çalışmanın temel amaçlarından biri, katılımcıların yaygın din eğitimi bağlamında vaizlik faaliyetlerini yürütürken karşılaştığı sorunlardır. Bu bağlamda katılımcılara; Vaizlik görevini yerine getirirken karşılaştığınız sorunlar nelerdir? sorusu sorulmuştur. Katılımcılardan daha derinlemesine cevaplar alabilmek için katılımcılara; DİB, memuriyet, cemaat ve vaizlerin kendileri açılarından karşılaştıkları sorunlar alt sorular halinde yönlendirilmiştir. Katılımcılar tarafından verilen cevaplara Tablo 4'te yer verilmiştir.

Tablo 4: Katılımcıların Vaizlik Görevini Yürütürken Karşılaştığı Sorunlar

Tema	Kategori	Kod	Frekans
DİB'den Kaynaklı Sorunlar	Fiziki Sorunlar	Müftülüklerde vaizler için oda bulunmaması (V1,V2,V5,V6,V7,V9,V10,V11,V14)	9
		Bilgisayarın ve imkanların olmaması (V2,V5,V6,V7,V11)	5
		Müftülük vasıtaları vaizler tarafından görev amaçlı kullanılmıyor (V2,V5,V7,V10)	4
		Maddi imkânsızlık (V1,V5)	2
	İçerik Sorunları	Kurum içerisinde vaizlik mesleğine önem verilmemesi (V1,V7,V9,V14)	4
		Asli görev dışı yüklenen görevler (V2,V10)	2
		Yazışmaları sürdürecektir bir memurun olmaması (V5)	1
		Diyanetin kullanması gerektiği resmi dil (V12)	1
		Sorun yoktur (V3,V4,V8,V13)	4
Cemaatten Kaynaklı Sorunlar	Katılım ile İlgili Sorunlar	Cemaatin vaaza geç gelmesi (V1,V2,V3,V6,V7,V12,V13)	7
		Cemaatin vaazlara katılmaması (V1,V10,V12)	3
	Vaaz Sürecinde Yaşanan Sorunlar	Cemaatin vaaza müdahil olması (V7,V10,V11)	3
		Cemaatin anlatılanı anlamaması (V4,V11,V12)	3
		Cemaatin anlatılanı dikkatle dinlememesi (V12)	1
		Cemaatin anlatılan konuyu beğenmemesi (V2)	1
	Cemaatin Özelliklerinden Kaynaklanan Sorunlar	Cemaatin farklı eğitim ve kültür seviyelerinden oluşması (V6,V8,V9,V11,V14)	5
		Cemaatin ilme doymuş olması (V10)	1
		Cemaatin şikayetçi olması (V14)	1
		Cemaatin yaşlı kesimden olması (V10)	1
Memuriyetten Kaynaklı Sorunlar	Ekonomik Sorunlar	Sorun yoktur (V5)	1
		Özlük haklarında adaletsizliğin olması (V1,V2,V5,V7,V9,V10,V11,V13,V14)	9
	İdari Sorunlar	Maaşın istenilen düzeyde olmaması (V7,V8,V9,V11,V13,V14)	6
		Kurumda alt-üst sorunu mevcut (V2,V5,V7,V8,V9,V11)	6
		Vaizlik mesleğine gereken önemin verilmemesi (V1,V2,V5,V7,V11)	5
		Uzman ve baş vaiz olabilmek için yüksek lisans ve doktoranın yeterli olmaması (V2)	1
Vaizlerden Kaynaklı Sorunlar	Vaaz ile ilgili Sorunlar	Sorun yoktur (V3,V4,V6,V12)	4
		Vaazda konunun istemsizce yanlış aktarılması (V6,V11,V14)	3
		Vaaza tam hazırlanmamak (V12,V13)	2
		Görevde aksaklıklar (V3)	1

Kişisel	Kendini yenilememe (V1,V6,V12)	3
Sorunlar	Gençlere ulaşma noktasında eksiklik (V4)	1
	Sorun yoktur (V2,V5,V7,V8,V9,V10)	6

Tablo 4'e göre katılımcıların vaizlik faaliyetlerini yerine getirirken karşılaştığı sorunlar; DİB, cemaat, memuriyet ve vaizlerin kendileri açısından kaynaklanan sorunlar etrafında şekillenmiştir. Genel anlamda ele alındığında diyanetten ve memuriyetten kaynaklı sorunlar öne çıkmıştır.

Elde edilen bulgulara göre DİB yönünden kaynaklanan sorunlar; fiziki ve idari sorunlar adı altında 2 kategoride toplanmıştır. Katılımcıların vaizlik faaliyetini yürütürken DİB yönünden karşılaştığı fiziki sorunlar; müftülüklerde vaizlerin odalarının bulunmaması, müftülüklerde bilgisayarın ve imkanların olmaması, müftülük vasıtalarının vaizler tarafından kullanılamaması ve maddi imkansızlıklardır. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

"... Mekânsal bazı sıkıntılarımız olabiliyor. Bize tanınan imkanlar daha öncesine göre çok iyi olmasına rağmen şu an hâlâ çağımızın gerektirdiği dengede değil. Bir odamızın, bilgisayarlarımızın, masalarımızın bulunmaması sıkıntımızdır." (V6)

"... Vaizlerin odasının bulunmaması ya da vaizlerin gidecekleri yere giderken araçlarının olmaması, ulaşım sıkıntı çekmeleri bir sorundur..." (V10)

Tablo 4'e göre katılımcıların vaizlik faaliyetini yürütürken DİB yönünden karşılaştığı idari sorunlar; kurum içerisinde vaizlik mesleğine gereken önemin verilmemesi, vaizlere asli görev dışında görevlerin verilmesi, vaizlerin yazışmalarını yürütecek bir memurun tahsis edilmemesi ve Diyanet'in resmi dilinin kullanım zorluğudur. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

"Diyanet yönünden özellikle vaizlik mesleğine böyle biraz gereksiz gibi bakılıyor. Yani olsa da olur olmasa da olur. Ben kendi açımdan bu şekilde değerlendiriyorum..." (V1)

"... Vaizlere görevi dışında görevlerin yüklenmesi yani kürsü görevi dışında farklı görevlerle vaizin meşgul edilmesi bu gibi sorunlar mevcuttur..." (V10)

Ayrıca 14 katılımcıdan 4'ü vaizlik görevini yürütürken DİB'den kaynaklı herhangi bir sorunla karşılaşmadıklarını belirtmiştir. Elde edilen bulgulara göre katılımcıların vaizlik görevini yürütürken cemaat yönünden karşılaştığı sorunlar; katılım, vaaz süreci ve cemaatin özelliklerinden kaynaklanan sorunlar adı altında 3 kategoride toplandığı görülmüştür. Katılımcılar vaizlik görevini yerine getirirken cemaatin katılımı ile ilgili karşılaştığı sorunlar; cemaatin vaaza geç gelmesi ve genel manada vaazlara katılmamasıdır. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

"Özellikle namaza geç geliniyor bu noktada vaaza başladığımız zaman, yani vaazın başlamasıyla konuya girip çıkmamız bir oluyor. Hani diyelim ki yarım saatte anlatacağımız 45 dakikada anlatacağımız bir konuyu 15 dakikada anlatmak durumunda kalıyoruz. Bu sefer özetin özeti gibi bir şey oluyor..." (V1)

"... Cemaat camiye geç geldiği için anlatmak istediğimizi bazen anlatamıyoruz..." (V6)

Katılımcıların vaizlik görevini yerine getirdiği süreçte cemaat tarafından karşılaştığı sorunlar; cemaatin vaaza müdahil olması, anlatılanı anlamaması, dikkatle dinlememesi ve beğenmemesidir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

"... Cemaatin tabii dinleme algılama kültürü de çok istenilen seviyede değildir. Yani cemaat cami içerisinde olsun kendi arasında konuşabiliyor bu manada çok dikkatli de dinlediğini söyleyemem." (V12)

Katılımcıların vaizlik görevini yürütürken cemaatin özelliğinden dolayı karşılaştığı sorunlar; cemaatin farklı eğitim ve kültür seviyelerinden oluşması, cemaatin ilme doymuş, yaşlı olması ve vaazlardan sonra şikayetçi olmasıdır. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

"Cemaat tek bir tip değil, tek bir kişi değil, hani şuna benzetebiliriz bunu yani ilkokul birinci sınıftan beşinci sınıfa oradan ortaokul sonra lise sona kadar bütün öğrencilerin bir sınıfta olduğunu düşünün ve sen bunlara hepsinin anlayacağı bir dil ile sohbet ve muhabbet etmek zorunda kalıyorsun yani yaşadığımız handikap biraz bu. Yani ortalama bir dil üzerinden yani hepsinin bir şekilde bir yerden istifade edebileceği bir konuşma yapmaya çalışıyoruz." (V8)

"Cemaatle ilgili şunu söyleyebilirim. Cemaatimizin yaşlı kesimden olması bir sorundur. Gençler camide değiller sokaklarda... Bir de cemaatimizde ilim açlığı bulunmuyor. Cemaatimiz anlatılanlara doymuş..." (V10)

Tablo 4'e göre katılımcılar vaizlik faaliyetlerini yerine getirirken memuriyet yönünden bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Bu sorunlar; ekonomik ve idari sorunlar olarak 2 kategoride toplanmıştır. Katılımcılar vaizlik görevini yürütürken memuriyet açısından ekonomik anlamda; özlük haklarındaki adaletsizliği ve maaşın istenilen düzeyde olmamasını sorun olarak belirtmiştir. Özlük haklarındaki adaletsizliği katılımcılar daha çok, denk kadrolarla aralarında imkân açısından farkların olmasından dolayı belirtmiştir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

"... Maaş olarak da bazı sıkıntılar var yetki olarak en üst seviyede olmamıza rağmen maaş olarak, özlük hakları, olarak

şube müdürlerinden ve uzmanlardan daha gerideyiz. Vaizler için bu durum bir sıkıntıdır. Hatta lojmanda kalan imamlardan bile daha az maaş alıyoruz kira verdiğimiz için. Fakat eğitim babında baktığımız zaman çok üst düzey bir eğitim aldığımız görülmektedir. Fakat maaşımız eğitimimizi karşılamıyor bu durumda tabii ki göreve yansımaktadır.” (V7)

“ Özlük haklarına değinebilirim. Bizimle aynı eğitim almış şube müdürleri özlük hakları olarak bizden daha iyiler. Bu bir problem olarak görülüyor. Bu durum ya da yaşanan sıkıntılar görev yapma da şevk kırıcı olabiliyor.” (V10)

Tablo 4’e göre katılımcılar, vaizlik görevini yerine getirirken memuriyet açısından idari olarak; kurumda alt-üst sorununun olmasını, vaizlik mesleğine gereken önemin verilmemesini ve uzman, baş vaiz olabilmek için yüksek lisans veya doktoranın yeterli olmamasını sorun olarak beyan etmiştir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

“ Vaizler olarak daire içerisinde belli bir yeriniz ve belli bir konumunuz yok. Kimin altınız kimin üstünüz bu bilinmiyor. Bu bir sorundur. Aynı zamanda personel tarafından bize bir saygınlık yok bu durumda bir sıkıntıdır...” (V7)

14 katılımcıdan 4’ü ise memuriyet açısından bir sorunla karşılaşmadıklarını bildirmiştir.

Tablo 4’e göre katılımcılar; vaizlik faaliyetlerini yerine getirirken kendilerinden kaynaklanan sorunların olduğunu belirtmektedir. Bu sorunlar vaaz ile ilgili sorunlar ve kişisel sorunlar olarak 2 kategoride toplanmaktadır. Vaaz ile ilgili sorunlar; vaaz esnasında anlatılanın istemsiz bir şekilde yanlış aktarılması, bazı zamanlar vaizin vaaza tam olarak hazırlanamaması ve vaizin bazı zamanlar görev aksaklığı yapmasıdır. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

“ Bizden kaynaklı şunu diyebilirim. Bazen hastalık olur ya da farklı bir şeyden dolayı gerekli hazırlık yapamadığımız zaman bu sahaya da yansıyor ister istemez. Bu da bizden kaynaklı bir sıkıntıdır.” (V13)

“ Bizden kaynaklı da sıkıntılar olabilir biz de bazen konuyu anlatırken kötü niyetli değil fakat bazen yanlış konuşabiliriz, yanlış şeyler anlatabiliriz...” (V6)

Tablo 4’e göre katılımcılar vaizlik görevini yürütürken kendilerinden kaynaklanan kişisel sorunların olduğunu beyan etmektedir. Bunlar; vaizlerin kendilerini yenilememesi, çağın şartlarının gerisinde kalmaları ve gençlere ulaşma noktasında eksik olmalarıdır. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

“ Kesinlikle özeleştirimi yaparım. Kendimizi güncellememiz lazım, daha iyi hazırlanmamız gerekiyor. Çünkü hitabet önemlidir. Her hatip karşı tarafı kendine yaklaştırır. Sorun şudur bizde muhatap kitle genelde ihtiyarlar olunca çok iyi hazırlanmıyoruz. Hazırlanmayınca tabii ki çok da talep olmuyor, böyle genel bir sorunumuz vardır. Bizim daha çok inisiyatif almamız lazım, kendimizi daha iyi hazırlamamız gerekiyor o noktada eksiklerimiz var.” (V12)

14 katılımcıdan 6’sı ise kendilerinden kaynaklanan herhangi bir sorunun olmadığını beyan etmektedir.

Bütün bu bulgulardan vaizlerin görevlerini yerine getirirken bazı sorunlarla karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Başlıca sorunlar; müftülüklerde vaizler için bir oda bulunmaması, özlük hakları ve maaş konusunda adaletsizliğin olması, cemaatin vaaza geç gelmesi, cemaatin farklı eğitim-kültür seviyelerinde oluşması ve vaizlik mesleğine gereken önemin verilmemesidir. Çalışmada ulaştığımız sonuçları destekleyen başka bir araştırmada, katılımcıların % 60’ının vaizlerin statüsünün yeterli olmadığını ve özlük hakları bağlamında adaletsizliğin olduğunu ifade etmiştir. Aynı araştırmada vaizlerin % 53,1’inin müftülüklerde odalarının bulunmadığı, % 78,1 gibi yüksek bir oranla vaizlerin bilgisayar imkanına sahip olmadığı belirtilmiştir (Doğru, 2008). Yapılan başka bir çalışmada, vaizlerin % 45’inin statü, % 44’ünün ekonomik problemler yaşadığı sonucuna varılmıştır (Akyürek, 2013). Aynı bir araştırmada, din görevlilerin müftülük bağlamında; atama ve yer değiştirme de adaletsizlik yapıldığı, mesleki motivasyon sağlamada amirlerin din görevlilerini yeterince desteklemediği sonucuna varılmıştır (Acuner - Artan, 2008). Bu çalışmalar, vaizlerin Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan ve müftülüklerden sorunlar yaşamaları açısından çalışmamızı destekler niteliktedir. Ayrıca yapılan bir araştırmada, cezaevi vaizlerinin fiziki olanak, materyal eksikliği ve özlük hakları bağlamında sorunlar yaşadığı sonucuna varılmıştır (Aşlamacı - Yılmaz, 2019). Bahsedilen sorunlar vaizlerin genel sorunları arasında yer almaktadır. Bu bulgular çalışmayı desteklemektedir. Cemaatten kaynaklanan sorunlar konusunda yapılan bir araştırmada başlıca sorunun, cemaatin farklı özelliklere sahip olan kişilerden oluşması olarak ifade edilmiştir (Tunç, 2014). Konu ile ilgili yapılan araştırmalar, vaizlerin görevlerini yürütürken DİB, müftülük, cemaat ve memuriyet açısından birçok sorunla karşı karşıya kaldıklarını göstermektedir. Vaizlerin imkanlarının yeterli ölçüde olmaması, konunun iyi ve etkili hazırlanmamasına neden olmaktadır. Araştırmamız kapsamında vaizlerin kendilerinden kaynaklanan sorunlara bakıldığında; kendilerini yenilememe sorunu öne çıkmaktadır. Vaizlerin kendileri adına belirttiği bu sorun; vaizlerin kendilerini geliştirmeleri gerektiğini desteklemektedir.

Özetle; yapılan araştırma kapsamında vaizlerin karşılaştığı sorunlar arasında, müftülüklerde vaizler için oda, bilgisayar vb. araç-gereç imkanlarının bulunmamasının, özlük hakları ve maaş konusundaki adaletsizliğin vaizler tarafından sıkça dile getirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve müftülükler tarafından vaizlerin sorunlarının giderilmesi ve ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini göstermektedir. Bu durum yapılan mülakatlar ışığında, vaizlerin göreve olan aşkını ve isteğini olumsuz yönde etkilemekte ve vaizlik mesleğinin verimliliğini düşürmektedir. Ayrıca cemaatten kaynaklanan sorunlar arasında en sık dile getirilen sorun, cemaatin vaaza geç gelmesi sorunudur. Bu sorun vaizlerin, cemaat geç geldiği için anlatılacak olan konuyu namaza yakın

anlatmasına ve vaazın istenen süreden daha kısa sürede tamamlanmasına sebep olmaktadır. Bu durum aynı zamanda, vaizin vaaza başlarken ki psikolojisini de olumsuz yönde etkilemekte ve vaaz boyunca olumsuz durumun devam etmesine neden olmaktadır. Bu sorun ışığında vaizlerin, anlatılan konunun kısa bir özetini vaazın sonunda yapması sorunu giderebilmesine katkı sağlayabilir. Bununla birlikte asıl anlatılmak istenen ve akılda kalıcı olan kısmın vaazın sonuna saklanması, anlatılan konunun hedefi bulmasına yardımcı olabilir. Bir diğer husus ise vaizlerin kendilerinden kaynaklanan sorunlardır. Bunlar arasında en fazla belirtilen sorun; vaizlerin kendilerini yenilememesidir. Vaizlerin her konuyu aynı şekil ve hususlarla anlatması, cemaatin konuyu anlamamasına ve vaaza olan ilgisinin azalmasına neden olmaktadır. Bu sebepten ötürü vaizler kendilerini bilgiyi hedef kitleye aktarma konusunda kendilerini geliştirmelidir. Ayrıca kişisel donanımlarını tamamlayacak, bilgi birikimlerini arttıracak okuma ve araştırmalar yapmalıdır.

2.4. Katılımcıların Mesleki Beklentileri

Çalışmanın bir diğer amacı; vaizlerin, vaizlik görevinden beklentilerinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu bağlamda vaizlere; Vaizlik görevini yerine getirirken beklentileriniz nelerdir? sorusu sorulmuştur. Katılımcılardan daha derinlemesine cevaplar alabilmek için katılımcılara; DİB, memuriyet ve cemaatten beklentileri alt sorular halinde yönlendirilmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplar Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: Katılımcıların Mesleki Beklentileri

Tema	Kategori	Kodlar	Frekans
DİB'den Beklentiler	İdari Beklentiler	Vaizlere gereken önemin verilmesi (V1,V2,V5,V6,V9,V11,V12,V14)	8
		Görevlendirmelerde adaletli davranılması (V7,V11,V12,V13)	4
		8-5 mesai mefhumunun getirilmesi (V2,V11)	2
		Kürsü dokunulmazlığının olması gerekli (V8)	1
		İdareciler istekli ve teşvik edici olmalı (V10)	1
	Fiziki Beklentiler	Müftülüklerde vaizlerin odalarının bulunması (V1,V5,V6,V9,V11,V12)	6
		Vaizlere bilgisayar tahsis edilmesi (V5,V6,V11)	3
		Beklentim yok (V3,V4)	2
Cemaatten Beklentiler	Katılım ile ilgili Beklentiler	Cemaatin vaazlara vaktinde gelmesi (V1,V2,V4,V5,V6,V7,V11,V12,V13)	9
		Cemaatin vaazlara iştirak etmesi (V1,V2,V5,V6,V10,V11,V13)	7
		Camiye gelirken çocuklarını da getirmeleri (V12)	1
	Cemaatten Beklentiler	Cemaatin okuması (V3,V6,V8,V9,V12,V14)	6
	Kişisel Beklentiler	Cemaatin vaazları dikkatli dinlemeleri (V4,V6,V9,V11,V12,V14)	6
		Cemaatin vaize saygı duyması (V6,V8,V10,V13,V14)	5
Memuriyetten Beklentiler	Ekonomik Beklentiler	Özlük haklarının iyileştirilmesi (V1,V2,V5,V6,V7,V9,V10,V11,V12,V13,V14)	11
		Maaşların iyileştirilmesi (V1,V2,V6,V7,V9,V11,V12,V14)	8
	İdari Beklentiler	Yüksek lisans ve doktoraların dikkate alınması (V2)	1
		Beklentim yok (V3,V4,V8)	3

Tablo 5'e göre Katılımcıların vaizlik görevinden beklentileri: DİB, memuriyet ve cemaat etrafında şekillenmiştir. Genel anlamda bakıldığı zaman DİB ve müftülüklerden beklentiler öne çıkmıştır.

Elde edilen bulgulara göre katılımcıların tamamına yakınının vaizlik görevi ile ilgili bir beklentisinin olduğu görülmektedir. Vaizlerin DİB'den beklentileri; idari ve fiziki beklentiler olmak üzere iki kategoride toplanmaktadır. DİB'den idari beklentiler; vaizlere gereken önemin verilmesi, görevlendirmelerde adaletli davranılması, vaizlere 8-5 mesai mefhumunun getirilmesi, kürsü dokunulmazlığının ve idarecilerin teşvik edici olmaları gerektiğidir. Bu kategoriyi oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

“Diyabetin vaizlik kurumuna değer vermesi gerekiyor yalnızca maddiyatla değil aynı zamanda da manevi olarak da bize destek olması gerekiyor...” (V6)

“Görevlendirmelerde adaletli davranılmasını istiyoruz. Adam kayırmanın olmamasını istiyoruz. Gerçekten bilgisiyle, belgesiyle, donanımlı olan kimse onun görevi alması gerektiğini düşünüyoruz. Buna dikkat edilirse beklentilerimiz karşılanmış olacaktır...” (V7)

Katılımcıların, vaizlik görevini yürütürken DİB'den fiziki beklentileri; müftülüklerde vaizler için odalarının bulunması ve

vaizlere bir bilgisayarın tahsis edilmesidir. Bu kategoriye oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

“... Vaiz odasının imkanlarının güzel olması gerekiyor. Her türlü bilgiye rahat bir şekilde ulaşabilmek için her türlü iletişim vasıtalarını kullanmamız gerekiyor. Bu manada bizleri desteklemelerini istiyoruz.” (V6)

“... Müftülük babında da söyleyecek olursak; çalıştığımız ortamda iyi bir mekânın olması, bize bir mekânın ayrılması gerekmektedir...Müftülük tarafından vaizler için bir makam odası olması gerekiyor. Her vaiz için bir masa ve bir bilgisayar olması gerekiyor diye düşünüyorum” (V11)

Tablo 5’e göre katılımcıların vaizlik görevini yürütürken cemaat yönünden birçok beklentisi mevcuttur. Bu beklentiler cemaatin katılımı ve kişisel beklentiler etrafında şekillenmektedir. Katılımcıların, vaizlik görevini ifa ederken cemaatin katılımı ile ilgili beklentileri; cemaatin vaaza erken gelmesi, cemaatin vaaza iştirak etmesi ve cemaatin camiye gelirken çocuklarını da getirmeleridir. Bu kategoriye oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

“Camilerimizin cemaatle dolmasını istiyoruz, camilerimizin şenlendirilmesini istiyoruz...” (V10)

“... Cemaatin erken gelmesi tabii ki isteğimizdir. Anlatılanın karşılık bulması talebimizdir. Alelacele bir sohbet değil de daha geniş, daha konu bütünlüğü sağlanarak bir sohbetin yapılmış olması aslında bizim amacımız ve isteğimizdir. Aynı zamanda cemaatin biraz daha duyarlı olması sohbetlere katılımı tercihimizdir.” (V11)

Katılımcıların vaizlik görevini yerine getirirken cemaatten kişisel olarak beklentileri bulunmaktadır. Bunlar; cemaatin daha fazla okuması, cemaatin vaazları dikkatli dinlemesi ve cemaatin vaize saygı duyması gerektiğidir. Bu kategoriye oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda verilmiştir.

“Cemaatimizin tabii okumayı öncelemesi arzumuzdur. Onların okuması, okuyan insanın soru sorma imkânı gündeme gelecektir. Çünkü okuyan sorar, sormayan bilmez. Bilmeyen de sormaz misali o yüzden okumaya teşvik edilmesi arzumuzdur...” (V3)

“Herkes, muhatap kitlesinin eğitilmiş, görgülü, oturmasını kalkmasını bilen, cami adabına riayet eden olmasını ister biz de bunları isteriz...” (V8)

Tablo 5’e göre katılımcıların vaizlik görevini yerine getirirken memuriyet yönünden beklentileri bulunmaktadır. Bu beklentiler; ekonomik ve idari beklentiler olarak belirtilmektedir. Katılımcıların vaizlik görevini yürütürken memuriyet anlamındaki beklentileri daha çok ekonomik yöndendir. Bunlar; özlük ve mali haklarının iyileştirilmesidir. Bu kategoriye oluşturan kodlarla ilgili bazı alıntılar aşağıda gösterilmiştir.

“Aldığımız eğitime ve yaptığımız işe göre karşılığını almamız gerektiğini düşünüyoruz. Biz bunu maddi bir karşılık olarak yapmıyoruz fakat aynı zamanda yıllarımızı bu işe verdik. Elbette ki bu göreve bu mesleğe değer verilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Mali haklar konusunda düzeltmeler yapılması gerektiğini düşünüyoruz...” (V6)

“Özlük haklarının denk kadrolarla eşitlenmesini ve mağdur edilmemesini istiyorum. Dengenin ve adaletin olması gerekmektedir.” (V13)

Katılımcılardan bir tanesinin vaizlik görevini ifa ederken memuriyet anlamında idari bir beklentisi bulunmaktadır. Bu beklenti; baş veya uzman vaiz olabilmek için yüksek lisans ve doktora eğitimin dikkate alınması gerektiğidir. MEB vb. kurumlarda yüksek lisans ve doktora eğitiminin uzman ve baş öğretmen olmada dikkate alındığı gibi aynı uygulamanın Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da uygulanması beklenmektedir. Bu kategoriye oluşturan kod ile ilgili alıntıya aşağıda yer verilmiştir.

“Uzman ve baş vaiz için maaş farkı ve aynı zamanda yüksek lisans ve doktoraların uzman ve baş vaiz alımında kıymete alınması beklentimizdir.” (V2)

Bütün bu bulgulara göre vaizlerin, diyanet, müftülük ve cemaatten birçok beklentisinin olduğu anlaşılmaktadır. Beklenti olarak en sık dile getirilen; özlük ve mali hakların iyileştirilmesi, cemaatin vaaza erken gelmesi, vaazı dikkatli dinlemesi ve kurum içerisinde vaizlik mesleğine gereken önemin verilmesidir. Bunların yanında fiziki olarak, müftülüklerde vaizler için bir çalışma odası talebinin bulunması başlıca beklentiler arasında yer almaktadır. Yapılan bir araştırmada; vaizler, özlük hakları ve maaşın yetersiz olduğunu belirtmiştir. Aynı çalışmada vaizlerin % 45 oranında statü sorununun olduğu sonucuna varılmış, kurum içerisinde bu sıkıntının giderilmesinin ve vaizlerin DİB’deki statüsünün tespit edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Akyürek, 2013). Başka bir araştırmada, beklenti olarak vaizlik mesleğinin görev tanımının yapılması ve vaizlik mesleğine gereken önemin verilmesi ifade edilmiştir (İnan Kılıç, 2014). Yapılan bu çalışmalar; vaizlerin, Diyanet İşleri Başkanlığı ve müftülüklerden beklentisinin olması açısından çalışmamızı destekler niteliktedir. Ayrıca yapılan bir araştırmada, din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ile mesleki doyumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu sonucuna varılmıştır (Ay, 2020). Vaizlik mesleğini severek ve isteyerek seçen, birçok eğitim ve sınav aşamasından geçen vaizlerin mesleki doyuma ulaşmaları için sorunlarının çözülmesi gerekmektedir. Vaizlerin DİB ve müftülükten beklentileri, görevlerini daha iyi yapmalarını sağlayacak niteliktedir. Vaizlerin görevlerini daha iyi ve istekli yapmaları için beklentilerinin karşılanması gerekmektedir. Vaizlere gereken önemin verilmesi, vaizin moral ve motivasyonunu arttıracak ve yapılacak olan din eğitimin daha etkili olmasını sağlayacaktır.

Özetle; vaizlerin görev anlamında diyanet, müftülük ve cemaatten birçok beklentisi bulunmaktadır. Bu beklentiler, vaizlerin

görev alanları ile ilgili birtakım sorunlarının olduğunu göstermektedir. Vaizlerin sorunlarının giderilmesi ve beklentilerinin yerine getirilmesi, vaizlerin daha kaliteli bir hizmet sunmaları açısından oldukça önemlidir. DİB ve müftülükten beklentilerin gerçekleşmesi, vaizlerin görev dışındaki zamanını daha iyi değerlendirebilmelerine ve görevlerine hazırlık sürecini daha etkili geçirmelerine zemin hazırlayacaktır. Cemaatin vaaza erken gelmesi ve vaazı dikkatle dinlemesi, vaizin moral ve motivasyonunun artması ve vaazın etkili olması açısından son derece önem arz etmektedir.

Sonuç

Yaygın din eğitimi görevlisi olan vaizler yüzyıllardır camilerde vaazlar yoluyla halkı bilgilendirmektedir. Günümüzde vaizlerin alanı oldukça genişlemiştir. Vaizler cami içinde sürdürdükleri vaaz faaliyetleriyle birlikte hastane, sevgi evi, huzurevi, KYK yurtları, ceza infaz kurumları vb. alanlarda manevi danışmanlık, seminer ve konferans gibi çeşitli faaliyetler yürütmektedir. Günümüzde 3403 sayıda olan vaizleri örnekleme alan sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu nedenle araştırmada vaizlerin faaliyet, sorun ve beklentilerinin betimsel olarak ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmanın sonucunda vaizlerin büyük bir istek ve sevgiyle vaizlik mesleğini tercih ettiği anlaşılmıştır. Vaizler, vaizlik mesleğine duyduğu sevginin yanında; dini anlatma, topluma faydalı olma ve bu alanda dini sorumluluk hissetme gibi sebeplerden ötürü de vaizlik mesleğini seçmektedir. Genel anlamda vaizlik mesleğinin sevilmesinden dolayı tercih edilmesi, mesleğin kalitesini arttırmakta ve mesleği daha verimli hale getirmektedir. Mesleğe duyulan sevgi, başarının anahtarıdır. Bu anlamda çalışma kapsamında, vaizlerin mesleği tercih etme nedenleri arasında isteksizlik ve mecburiyetin olmaması, vaizlik mesleğinin başarılı bir şekilde yürütülmesine yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda vaizlerin mesleği severek ve isteyerek seçmesi, mesleğe karşı memnuniyet oranını arttırmaktadır.

Araştırma kapsamında vaizlerin yaygın din eğitimi kapsamında cami içi ve dışında birçok faaliyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Vaizlerin temel görevi olan cami içi sohbetlerin yanı sıra cami dışında MEB, cezaevi, hastane, KYK yurtları vb. kurumlarda birçok faaliyette bulunduğu görülmektedir. Cami dışı faaliyetlerin geniş bir yelpazede olması, mesleğin yalnızca cami içerisinde sürdürmekten ibaret olmadığını göstermektedir. Bu hizmetler ışığında vaizler toplumun her alanına ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda vaizlerin topluma ulaşma noktasında bir gayret içerisinde olduğu aşikardır. Ayrıca DİB'in cami dışı din hizmetlerine yönelik politikalarının vaizlerde karşılık bulduğunu göstermektedir. Bu durum vaizlerin, mesleği tercih etme nedenleri ile paralellik göstermektedir.

Araştırma sonucunda vaizlerin DİB, müftülük, cemaat, memuriyet ve kendilerinden kaynaklanan bazı problemlerle karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Sorunların başında müftülüklerde vaizler için bir çalışma odasının bulunmaması, özlük ve mali hakların yeterince iyileştirilmemiş olması ve vaizlik mesleğine gereken önemin verilmemesi gelmektedir. Bahsedilen sorunlar, vaizlerin göreve hazırlık sürecini ve göreve olan ilgisini olumsuz yönde etkilemektedir. Vaaz açısından hazırlık süreci oldukça önemlidir. Vaazın iyi hazırlanması ve sunulması, toplumun bilinçlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda vaizlerin vaaz hazırlığında imkanlarının kısıtlı olması büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurum içerisinde var olan statü sorunu ve özlük haklarının yeterince iyi olmaması adaletsizlik, vaizlerin mesleğe olan bağlılığını ve ilgisini azaltmaktadır. Bu durum vaizlerin görevine olumsuz olarak yansımaktadır. Vaizler bahsedilen sorunlar dışında cami cemaatinden kaynaklı; cemaatin vaaza geç gelmesi ve vaazı dikkatli dinlememesi gibi sorunlarla da karşı karşıya kalabilmektedir. Cemaatin vaaza geç gelmesi, vaizlerin moral, motivasyon ve performansını düşürmektedir. Cemaatin vaazı dikkatli dinlememesi ve vaaza ilgisiz kalması, vaizin anlatma isteğini kırmakta ve vaazın etkisinin azalmasına neden olmaktadır. Vaazın toplum açısından verimli olması, vaizin vaazı iyi hazırlamasına, vaazı istekli ve etkili sunmasına bağlıdır. Ayrıca vaizlerin kendilerinden kaynaklanan sorunların başında; kendilerini yenilememeleri, anlatılacak olan konuyu dil, üslup vb. problemler sebebiyle yanlış aktarmaları ve göreve yetişememe, hastalık vb. aksaklıklar yaşamaları gelmektedir. Bahsi geçen sorunlar, vaizlerin DİB, müftülük ve cemaatten kaynaklı karşılaştığı sorunlarla doğrudan ilgilidir. Vaizlerin kurum içerisinde bazı sorunlarının olması, bahsedildiği üzere vaizlerin mesleğe olan ilgisini ve isteğini azaltmaktadır. Bu durum, vaizlerin kendileri ile ilgili olumsuz sonuçlar doğurmasına yol açmaktadır. Bu durum neticesinde vaizler kendilerini yenileme, vaazlara istenilen düzeyde hazırlanma ve görevde aksamalar noktasında sorunlar yaşamaktadır.

Araştırmanın sonucunda vaizlerin DİB, müftülük ve cemaatten birçok beklentisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bahsi geçen beklentiler, sorunlarla paralellik arz etmektedir. Beklentilerin başında; vaizlere gereken önemin verilmesi, müftülüklerde vaizler için bir odanın bulunması, özlük haklarının iyileştirilmesi ve cemaatin vaaza zamanında gelmesi yer almaktadır. DİB, vaizlerin belirttiği sorunları imkanlar ölçüsünde gidermesi ve vaizlerin görevlerini daha iyi yapmalarına olanak sağlaması gerekmektedir. Vaizlerin çalışacağı bir ortamın bulunması göreve daha iyi hazırlanmaları konusunda oldukça önemlidir.

Vaizlerin beklentilerinin yerine getirilmesi, ihtiyaçlarının ve sorunlarının giderilmesi vaizlik mesleğinin kalitesinin artmasına, vaizlerin görevini ilgi ve sevgiyle yapmasına ve vaizlik mesleğinin gelişimine katkı sağlayacaktır. Vaizlik mesleğine gereken

önemin verilmesi ve mesleğin kalitesinin artması; DİB kurumu bünyesinde yer alan meslek grupları arasında vaizlik mesleğinin tercih edilmesine olanak sağlayacaktır.

Vaizler, cemaatin vaazlara gelmesi ve dikkatli dinlemesi için vaazı etkili ve cemaatin ilgisini çekecek şekilde yapmalıdır. Vaizin bunun için kendini geliştirmesi ve yenilemesi gerekmektedir. Vaizlerin kendi aralarında ders halkaları oluşturarak okumalar yapması ve din eğitimi alanında uzman kişiler tarafından dersler almaları, vaizlere eksikliklerini gidermede yardımcı olabilir. Vaizler, vaaz esnasında dil ve üslubuna dikkat etmeli, yanlış anlaşılacak anlatımdan kaçmalıdır. Hedef kitlenin durumunu göz önünde bulundurup, konuyu ona göre sunmaya özen göstermelidir. Ayrıca DİB vaizlerin kendilerini geliştirebilmeleri için seminer, hizmet içi eğitim vb. faaliyetleri sıklaştırarak vaizlik mesleğinin gelişmesine katkı sağlamalıdır.

Araştırmacılar; cemaat, din görevlileri, müftüler vs. gibi farklı örneklemelerin vaaz veya vaizden beklentilerini çalışabilir. Ayrıca cami dışı hastane, KYK yurtları, cezaevi vb. kurumlarda çalışan vaizlerin o kuruma has sorun ve çözüm önerileri ile ilgili çalışmalar yapabilir.

Kaynakça | References

- Acuner, H. Yusuf- Artan, Osman. “Din Görevlilerinin Problemleri Üzerine Bir Araştırma -Van Örneği-”. *Din Hizmetleri Sempozyumu II* (2008), 79-106.
- Akyürek, Süleyman. “Vaizlere Göre Vaizlik Mesleğinin Sorunları ve Çözümleri”. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II* (2013), 423-476.
- Aşlamacı, İbrahim- Yılmaz, Âdem. “Cezaevlerinde Yürütülen Din Hizmetleri ve Manevi Rehberliğin Niteliği: Cezaevi Vaizlerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. 16-38. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Ay, Mustafa Fatih. “Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V1/1 (2020), 231-254.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *Türkiye’de Vaizlik Tarihçesi ve Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Bulut, Mehmet. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi Görevi”. *Diyanet İlmi Dergi* 35/4 (1999), 113-128.
- Cemaloğlu, Necati. *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve Etik*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2020.
- Cirit, Hasan. “Vaaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cresswell, John Ward. *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches*. ABD: SAGE Publications, 2. Basım, 2007.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 12. Basım, 1962.
- DİBDHGM, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Din Hizmetleri Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2022. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/2022%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- Doğan, Recai. “Osmanlı’nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik”. *Diyanet İlmi Dergi* 35/1 (1999), 171-206.
- Doğan, Recai. “Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999), 272.
- Doğru, Ahmet. *Din Görevlilerinin Hizmet Alanları ve Problemleri (Kayseri İlinde Görev Yapan Vaizler Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ertan, Veli. “Tarihte Daru’l-Hilafe Medreseleri ve İhtisas Şubeleri” 5/4 (1982), 37.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- İnan Kılıç, Ayşe. *Vaizlerin Mesleki Faaliyetleri, Yeterlikleri ve Sorunları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Kaya, Mevlüt- Nazıroğlu, Bayramali. “Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 25-53.
- Keyifli, Şükrü. “Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (30 Eylül 2019), 25-41.
- Koç, Ahmet. “Diyanet İşleri Başkanlığı, Yaygın Din Eğitimi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001).
- Neuman, William Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. ABD: Pearson Education, 7. Basım, 2013.
- Taylan, Hasan Hüseyin. “Sosyal Bilimlerde Kullanılan İçerik Analizi ve Söylem Analizinin Karşılaştırılması”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2011), 63-76.
- Tunç, Mehmet Fatih. *Antalya Örneğinde Vaizlerin Problemleri Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tümer, Günay. “Vaazda Takip Edilecek Metod”. *Diyanet Dergisi* 17/2 (1978), 110-127.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. baskı., 1988.
- DİBAYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği (Kanun No. 6). *Resmî Gazete* 29327 (15 Nisan 2015). Erişim 20 Haziran 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=19795&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeligi&mevzuatTertip=5>
- DİBGÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği (Kanun No. 32). *Resmî Gazete* 29033 (17 Haziran 2014). Erişim 15 Haziran 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=19795&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeligi&mevzuatTertip=5>

VKKÖİHMKKABKKBY, Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği (Kanun No. 8). *Resmî Gazete* 28151 (23 Aralık 2011). Erişim 20 Kasım 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/12/20111223-2.htm>.

Din Sosyolojisinde Güncel Yaklaşımlar: Son On Yılda Avrupa ve Amerika'da Din Sosyolojisi Alanında Yapılan Çalışmaların Analizi

Osman ÜLKER | <https://orcid.org/0000-0001-6938-1057>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | osmanulker@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/048b6qs33](https://ror.org/048b6qs33)

Din Sosyolojisi | Kilis, Türkiye

Öz

Bu çalışmada, son on yılda din sosyolojisi alanında hangi yeni konu ve yöntemlerin ön plana çıktığı ve bunların toplumsal dinamikleri nasıl yansıttığı sorusuna cevap aranacaktır. Son on yılda küreselleşmenin getirdiği hızlı değişimler, iletişim araçlarındaki gelişmeler, bilgi alanındaki değişimler ve yapay zekânın yükselişi, toplum ve din arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde etkilemektedir. Bu değişimlerin hızı, ortaya çıkardığı toplumsal etkilerin izlenmesinde zorluklar yaratmaktadır. Bu sebeple din sosyolojisinde hangi konuların ön plana çıkmaya başladığı özellikle genç araştırmacılar için önemli bir sorundur. Bu çalışmada yapay zekâ tabanlı Scite atıf veritabanı kullanılarak, son on yılda din sosyolojisinde Avrupa ve Kuzey Amerika'da İngilizce üretilen çalışmalar listelenmiş ve daha önce ele alınmamış ancak sıkça tekrar eden konular kodlanmıştır. Sonuç olarak, son on yılda dört ana kategorinin ön plana çıktığı tespit edilmiştir: a) Dijital din, b) yaşanan din, c) etnisite ve göç, d) son olarak ise dini aidiyetsizlik (din dışılık). Her kategorinin konuları, dikkatle seçilmiş makaleler aracılığıyla incelenmiş ve din sosyolojisinde yeni araştırmacılar için teorik çerçeveler ve uygulamalı araştırmalara önemli katkılar sağlanması amaçlanmıştır. Bu dört tema, çağdaş toplumda farklılaşan dini deneyimler ve dini kimliğin dönüşümüne odaklanmaktadır. "Dijital Din", dini bireyler ile dijital medya arasındaki etkileşimi incelemekte, özellikle COVID-19 pandemisi sırasında çevrimiçi dini hizmetlere geçişin sağladığı imkanlar ve zorlukları vurgulamaktadır. Bu tema, teknolojinin yeni dini ifade biçimlerini ve dijital cemaatleşme yollarını nasıl ürettiğini, aynı zamanda dini otorite ve otantiklik konularını nasıl sorguladığını analiz etmektedir. "Yaşanan Din" kişisel ve toplumsal dini yaşamın yönlerine odaklanmakta, bireylerin dini inançları günlük rutinlerine nasıl entegre ettiğini ve kurumsal bağlamlar dışındaki dini kimliğin akışkanlığını vurgulamaktadır. "Etnisite ve Göç" teması, ırk, din ve beyaz ayrıcalığın kesiştiği noktaları araştırmakta, dini kimliğin ırksal dinamiklerle nasıl şekillendiğini ve dini topluluklar içindeki marjinal grupların karşılaştığı sistemik zorlukları incelemektedir. Son olarak, "Din Dışılık" sekülerizmin bir sonraki aşamasına işaret etmekte, dini bağlantısızlığın arkasındaki nedenleri ve bunun toplumsal sonuçlarını araştırmakta, seküler kimliklerin inşası ve sürdürülmesi ile dini kurumların ve kamu politikalarının büyüyen sekülerizme tepkilerini ele almaktadır. Bu temalar, modern dünyada din ve maneviyatın gelişen manzarasını kapsamlı bir şekilde anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu çalışmanın bulguları, din sosyolojisinin geleneksel temalardan uzaklaşıp post-modern çağın getirdiği mikro meseleler üzerine yöneldiğini göstermektedir. Sonuç olarak araştırma, din sosyolojisinin, devam eden zorluklar ve eleştirilere rağmen, yeni araştırma alanlarını keşfetme konusundaki direncini ve uyum yeteneğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte geleneksel metodolojilerin hâlâ baskın olduğunu; çağdaş sosyal yapının karmaşık ve akışkan doğasını daha iyi anlamak için yeni araçların ve yöntemlerin çalışmalara dahil edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu çalışma, din sosyolojisi alanında gelecekteki teorik ve uygulamalı araştırmalar için bir temel sunmakta, ilgili alanlarda araştırmacılar, öğrenciler ve akademisyenler için değerli bilgiler sağlamaktadır. Din sosyolojisindeki son eğilimleri ve temaları analiz etmeye yönelik kapsamlı yaklaşım, alanın dinamik ve gelişen doğasını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Çağdaş Din Sosyolojisi, Dijital Din, Yaşanan Din, Etnisite ve Göç, Dini Aidiyetsizlik

Atıf Bilgisi

Ülker, Osman. "Din Sosyolojisinde Güncel Yaklaşımlar: Son On Yılda Avrupa ve Amerika'da Din Sosyolojisi Alanında Yapılan Çalışmaların Analizi". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 279-294.

<https://doi.org/10.32950/rid.1501802>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.06.2024	Kabul Tarihi: 02.01.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakları & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	



Dizinlenme Bilgisi



Contemporary Approaches in the Sociology of Religion: An Analysis of Sociological Studies on Religion Conducted in Europe and America in the Last Decade

Osman ÜLKER |  <https://orcid.org/0000-0001-6938-1057>

Asst. Prof. | Author | osmanulker@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University |  <https://ror.org/048b6qs33>

Sociology of Religion | Kilis, Türkiye

Abstract

This study aims to identify significant developments in the sociology of religion over the past decade, focusing on the predominant topics and preferred methodologies. The rapid changes brought about by globalization, advancements in communication tools, shifts in information reception, and the rise of artificial intelligence significantly impact the relationship between society and religion. These changes pose challenges in tracking their societal impacts. In this study, using the AI-based Scite citation database, studies produced in English in the field of sociology of religion in Europe and North America over the past decade have been listed, and previously unaddressed but frequently recurring topics have been coded. As a result, four main categories emerged: digital religion, lived religion, ethnicity and migration, and nonreligion. Each topic was examined through purposively selected articles, aiming to provide substantial contributions to theoretical frameworks and applied research for emerging scholars in the sociology of religion. By categorizing the studies into these themes, the research aimed to highlight the evolving nature of the sociology of religion in response to contemporary societal changes. The four themes explore different religious experiences and identity aspects in contemporary society. "Digital Religion" examines the interaction between religious individuals and digital media, highlighting the shift to online religious services during the COVID-19 pandemic and the resulting opportunities and challenges for traditional religious practices. This theme analyzes how technology fosters new forms of religious expression and community building while questioning religious authority and authenticity. "Lived religion" focuses on personal and communal aspects of religious life, emphasizing how individuals integrate religious beliefs into daily routines and the fluidity of religious identity outside institutional settings. The theme of "ethnicity and migration" investigates the intersections of race, religion, and white privilege, exploring how religious identity is shaped by racial dynamics and the systemic challenges faced by marginalized groups within religious communities. Finally, "nonreligion" delves into the rise of secularism, examining the reasons behind religious disaffiliation and its societal implications, including the construction and maintenance of secular identities and the responses of religious institutions and public policy to growing secularism. Together, these themes provide a comprehensive understanding of the evolving landscape of religion and spirituality in the modern world. The findings from this study indicate a shift in the sociology of religion towards micro-issues imposed by the post-modern era, moving away from traditional themes like secularization, religious identity, and pluralism. The research underscores the sociology of religion's resilience and adaptability in exploring new areas of research despite ongoing challenges and criticisms. While traditional methodologies continue to dominate, there is a recognized need for incorporating new tools, such as AI, to better understand the complex and fluid nature of contemporary social structures. This study provides a foundation for future theoretical and applied research in the sociology of religion, offering valuable insights for researchers, students, and academics in related fields. The comprehensive approach to analyzing recent trends and themes in the sociology of religion highlights the dynamic and evolving nature of the field.

Keywords

Sociology of Religion, Contemporary Sociology of Religion, Digital Religion, Lived Religion, Ethnicity and Migration, Gender, Nonreligion

Citation

Ülker, Osman. "Contemporary Approaches in the Sociology of Religion: An Analysis of Sociological Studies on Religion Conducted in Europe and America in the Last Decade". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 279-294.

<https://doi.org/10.32950/rid.1501802>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 15.06.2024	Date of Acceptance: 02.01.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

Aydınlanma, Sanayi İnkılabının düşünme ve üretim tarzına yaptığı köklü etkiler, büyük toplumsal değişimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu toplumsal değişimleri anlamaya yönelik bir hareket olarak ortaya çıkan sosyoloji, kurucu babalar olarak bilinen Comte, Marx, Durkheim, Weber’den itibaren bu değişimlerin din ve toplum arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediği üzerine çalışmaların üretildiği bir alan olmuştur. Klasik sosyolojik kuramların üretildiği bu ilk dönemde din ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin ne olduğu, birbirini nasıl etkilediği ve bu ilişkinin nereye doğru evrilmekte olduğu temel mesele olmuştur. Comte’un sivil dininde, Marx’ın üst sınıfların dini bir afyon olarak kullandığını iddia ettiği yaklaşımında, Durkheim’in İntihar’ında ve Weber’in Protestan Ahlakı ile kapitalizmin ortaya çıkışını ilişkilendirdiği çalışmalarında din ve toplum arasındaki ilişki ilk defa bilimselleşmekte olan bir disiplinin içinde incelenmiştir. Sonraki yıllarda, Joachim Wach gibi isimler istisna edildiğinde, Batıda din sosyolojisi alanında bir süre sessizlik yaşandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat ikinci dünya savaşından sonra özellikle dil çalışmaları, psikoloji ve istatistik alanlarıyla etkileşimin oluşması ile birlikte çağdaş sosyolojik kuramlar üretilmeye başlanmıştır. Yapısalcılık, sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, etnometodoloji, rasyonel seçim, yapısal inşaacılık ve post yapısalcılık gibi çeşitli kuramsal yaklaşımlar sosyolojide alanı doldururken din sosyolojisi bu yaklaşımların bazılarında etkilenmiş, bazı konularda ise kendi gündemini takip etmeyi tercih etmiştir.

Çağdaş sosyolojik kuramların üretildiği yıllarda din sosyolojisinin gündemi, ana akım sosyolojiden bağımsız olarak, iki konuya odaklanmıştır. Öncelikle din sosyologları modernleşme ile birlikte dinin toplumdaki konumunun ne olacağına dair yapılmış kadim tartışmaları masaya yatırmanın vaktinin geldiğine inanmışlardır. Gerçekten modernleşme ile birlikte din toplumsal etkisini yitirmiş midir yoksa din toplum üzerindeki etkisini devam ettirmekte midir? Sekülerleşme kavramı ekseninde yaşanan bu tartışmalar bir süre din sosyolojisinde önemli meselelerden birini oluşturmuştur.¹ Din sosyolojisinde ilgi çeken diğer bir konu ise, özellikle Amerika’da yeni dini hareketlerin ortaya çıkması olmuştur. Genellikle savaş sonrası dönemin oluşturduğu toplumsal ortamın etkisiyle, geleneksel dini kurumların dışında veya onlara alternatif olarak doğmuş olan bu hareketler, eski dini doktrinlerin dışında veya onlara karşı yeni öğretiler, ritüeller ve uygulamalar sunmuştur.²

Modern sistemlerin sorgulanması, iletişimde teknolojiye bağlı olarak yaşanan devrimsel yenilikler ve sanayi sonrası toplumsal yapının değişmesi 1970’lerin sonunda tarihin sonu, post-modern, geç/yüksek modern gibi isimlerle anılan yeni bir dönemin başlangıcını simgelemiştir. Bu yeni dönem, şeylerin metalaşması, bilginin iktidar kuruculuğu, gözetimin dönüşümü ve hız ile anlaşılmaya çalışılmaktadır. Yine bu dönemde büyük anlatılar yıkılmış, bilimsel gerçeklik sorgulanır hale gelmiştir. Sosyolojinin temel araştırma konusu toplumsal değişme olduğu için, yeni toplumsal gelişmelerin hem ana akım sosyolojide hem de din sosyolojisinde yeni bakış açılarının gelişmesine yol açacağını beklemek yanlış olmaz. Bu çalışmanın temel hareket noktasını bu varsayım belirlemiştir. Araştırmada iki soruya cevap aranacaktır: 1. Günümüzde yaşanan değişimler din sosyolojisi alanında çalışmaları nasıl etkilemekte ve yönlendirmektedir? 2. Son yıllarda yapılan din sosyolojisi çalışmaları hangi güncel temalar altında toplanabilir?

Bu araştırma din sosyolojisi alanında güncel konuların neler olduğuna dair yapılan ilk çalışma değildir. *Annual Review of the Sociology of Religion* dergisi 2012 yılında çıkan 3. sayısında din sosyolojisinde yeni metotları konu almıştır.³ Derginin bu sayısında nicel çalışmaların nasıl din sosyolojisinde kullanılabileceği, dini ağlarda nasıl veri toplanabileceği, resim ve hatıra gibi verilerin din sosyolojisi alanında nasıl analiz edilebileceği gibi konulara temas eden makalelere yer verilmiştir. Bununla birlikte makaleler incelendiğinde tematik verilerin yeterli olmadığı ve bilindik yöntemler dışında alandaki araştırmaları ileriye taşıyacak metodolojik yeniliklerin sunulmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu alanda yazılan önemli diğer bir çalışma ise, Bryan Turner’ın Türkçeye de çevrilen din sosyolojisi alanında çağdaş kuramların neler olduğunu ele aldığı makalesidir.⁴ Çalışmada Turner, iki noktaya odaklanmaktadır. Biri şehirleşme ile birlikte dini çoğulculuğun ve canlanmanın artmasına yönelik çalışmalar, diğeri ise 2000’li yılların başında tartışmalı bir konu olan radikalleşme meselesidir. Genel olarak, makale, din sosyolojisinin günümüzde hala önemli bir alan olduğunu ve dinin toplumlar üzerindeki etkisinin karmaşık ve çok yönlü olduğunu göstermekle birlikte çalışma son yüz yılı kapsayan genel bir değerlendirme makalesidir. Bu çalışma ise Turner’dan sonra ne tür gelişmeler olduğunu tespit edecek olması bakımından tamamlayıcı bir niteliğe de sahiptir. Din sosyolojisinde yeni konuları keşfeden yakın çalışmalardan bir diğeri ise 2020 yılında İngiliz sosyolog Abby Day’in hazırladığı din sosyolojisine giriş

¹ Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda* (SAGE, 2013).

² Bryan R. Wilson - Jamie Cresswell, *New Religious Movements: Challenge and Response* (Psychology Press, 1999).

³ “Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 3 (2012): New Methods in the Sociology of Religion”, *Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 3* (2012) (Brill, 2012).

⁴ Bryan S. Turner, “Din ve çağdaş sosyal teoriler”, çev. Osman Ülker, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 231-255.

kitabıdır.⁵ Kitap, farklı sosyal yapılar ve temalar üzerinden çağdaş din sosyoloji konularına odaklanmaktadır. Bu çalışmada Day, özellikle cinsiyet, siyaset ve küreselleşme gibi konularda dinin rolünü incelemekte ve bu haliyle çalışma, alanda kendini geliştirmek isteyen öğrencileri hedef alan bir ders kitabı niteliği taşımaktadır.

Bu makalenin amacı, günümüzde yaşanan toplumsal değişimlerin son on yılda din sosyolojisi alanındaki araştırmaları nasıl etkilediğini ve yönlendirdiğini incelemektir. Bu nedenle, çalışma, günümüzdeki toplumsal gelişmelerin din sosyolojisi alanında nasıl yansımalar yarattığını ve bu alanda yeni araştırma temalarının ortaya çıkmasına nasıl katkı sağladığını anlamayı amaçlamaktadır. Çalışmada hangi metodun kullanıldığı detaylı bir şekilde açıklandıktan sonra güncel konular 4 tematik başlık altında incelenecektir. Çalışmanın hedef kitle, din sosyolojisi alanında çalışan araştırmacılar, sosyoloji öğrencileri, din bilimi öğrencileri ve ilgili disiplinlerden akademisyenlerdir. Ayrıca, toplumsal değişimler ve dinin rolü üzerine bilgi edinmek isteyen herkes de bu çalışmadan faydalanabilir.

1. Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, basılı ve elektronik materyaller de dahil olmak üzere konuyla ilgili belgelerin içeriğini sistemli bir şekilde incelemek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir. Bu yöntem dokümanlardaki anlamı ortaya çıkarmak, verileri sistemli hale getirmek, temalarına ayırmak, ilgili konuda anlayış geliştirmek ve ampirik iç görüler oluşturabilmek için verilerin dikkatli bir şekilde incelenmesi ve yorumlanmasını gerektirir.⁶

Din sosyolojisinde güncel konuların neler olduğunu belirleyebilmek için çalışma son on yıl içinde, uluslararası yaygın etkinin daha güçlü olması sebebiyle, Avrupa ve Kuzey Amerika’da İngilizce üretilen kitap ve makaleler ile sınırlandırılmıştır. Verilerin toplanmasında yapay zekâ destekli akıllı atıf veri tabanı Scite kullanılmıştır. Bu programın tercih edilme sebebi öncelikle geleneksel veri tabanı arama sitelerinden farklı olarak gelişmiş ve yapay zekâ destekli bir arama motoruna sahip olmasıdır. Bu sayede anahtar kelimeler girildiğinde aramanın sınırlarına sadık kalarak daha kesin verilere ulaşılabilmektedir. Ayrıca Scite’in sahip olduğu akıllı atıf sistemi ile sadece anahtar kelime kullanılarak arama yapılmamakta, aynı zamanda bu çalışmaların atıflar aracılığı ile nasıl bir ekosistem oluşturduğu tespit edilebilmektedir. Çalışmada *sociology of religion* (din sosyolojisi) anahtar kelimesi kullanılarak metin dili İngilizce olacak şekilde sınırlandırılarak son on yıl içinde yapılan aramada, 1.990 makaleye ulaşılmıştır. Arama aynı sınırlılıkları ve anahtar kelimeleri kullanarak farklı tarihlerde üç kere daha gerçekleştirilmiş ve aynı rakama ulaşılmıştır. Makale kapsamında son on yılda alanda yazılan bütün makaleleri incelemek mümkün olmadığından, iki aşamalı sınırlandırmaya gidilmiştir. Birincisi, arama için kullanılan anahtar kelime tırnak içinde yazılarak “din” ve “sosyoloji” kelimelerinin ayrı ayrı geçtiği makaleler değil, sadece “din sosyolojisi” kelimesinin geçtiği makaleler listelenmiştir. İkinci olarak, arama “din sosyolojisi” kelimesi ile sınırlandırılması sebebiyle çalışma din sosyolojisi alanında son on yılda yapılan bütün çalışmaları değil; bu çalışmalar içinde din sosyolojisi kavramını anahtar kelimelerde ya da metnin içinde kullanan makaleleri taramıştır. Ardından sadece araştırma çalışmaları ile sınırlandırabilmek için kitap tanıtımları, editöre notlar ve kendisine hiç atıf yapılmamış çalışmalar listeden çıkarılmıştır. Böylece araştırmanın verisi, din sosyolojisi alanında 10 yıl içinde yazılan ve atıf alan 483 makaleden oluşmuştur.

Filtreler ile elde edilen 483 din sosyolojisi çalışması, tek tek incelenerek güncel konuların belirli temalar altında toplanıp toplanamayacağına odaklanılmıştır. Kodlama sürecinde “geçmiş araştırmalarda yer almamış yeni konuları tespit etmek” temel motto olarak belirlenmiştir. Bu düşünceden hareketle öncelikle klasik sosyoloji konularını kapsayan, mesela “*Sosyolojik kuramlarda “din” kategorisini tarihselleştirmek: Max Weber ve Emile Durkheim*”⁷ ya da “*Peter L. Berger ve Din Sosyolojisi*”⁸ gibi makaleler çıkarılmıştır. Ardından uzun yıllardır çalışılan dini cemaatler, yeni dini hareketler, kimlik, dini çoğulculuk, sekülerleşme gibi din sosyolojisindeki ana konularına ait çalışmalar kodlamaya dahil edilmemiştir. Geriye kalan çalışmalar temalarına göre tasnif edilmiştir. Neticede son on yılda 4 temanın baskın olarak çalışıldığı tespit edilmiştir. Bunlar: Dijital din, Yaşanan din (lived religion), etnisite ve göç, son olarak ise dini aidiyetsizliktir (no religion). Her bir tema altında hazırlanan çalışmalar müstakil bölümler halinde incelenmiştir.

⁵ Abby Day, *Sociology of Religion: Overview and Analysis of Contemporary Religion* (Oxon: Taylor & Francis Group, 2020).

⁶ Juliet Corbin - Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (Los Angeles, Calif: SAGE Publications, Inc, 2007).

⁷ Mitsutoshi Horii, “Historicizing the Category of ‘Religion’ in Sociological Theories: Max Weber and Emile Durkheim”, *Critical Research on Religion* 7/1 (01 Nisan 2019), 24-37.

⁸ Titus Hjelm, “Peter L. Berger and the Sociology of Religion”, *Journal of Classical Sociology* 18/3 (01 Ağustos 2018), 231-248.

2. Bulgular

2.1. Dijital Din

Dijital din, dindar birey ve grupların gelişen teknolojiler ve özellikle dijital medya ile nasıl bir etkileşim içinde olduklarını anlamak ve tanımlamak için kullanılan genel bir kavramdır. İnternet toplum içinde yaygınlaşmaya başlamasından itibaren sadece dini düşünce ve anlayışın bir aktarım aracı olarak görülmemiştir. Bu ilişkinin başından itibaren dini ibadet ve ritüelleri çevrim içi ortama taşımaya yönelik bir çabanın olması sebebiyle, din ve dijital iletişim araçları arasında çok yönlü bir ilişki ortaya çıkmıştır. Dijital din çalışmaları ise bu ilişkinin hem dijital alanda hem de dinin sunum şekli üzerinde hem de toplum üzerinde ne tür etkiler ürettiğini anlamak, analiz etmek, kavramsallaştırmak ve teorileştirmek amacıyla son 30 yıl içinde ortaya çıkmış bir araştırma alanıdır.⁹ Dijital din alanında en önde gelen isimlerden birisi Heidi Campbell'dir. Campbell, dini toplulukların dijital medyayla nasıl etkileşime geçtiğini kapsamlı bir şekilde araştırmıştır. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (2013), *When Religion Meets New Media* (2010), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (2nd edition 2021) gibi alanda önemli çalışmaları ortaya koymuş ve dijital platformların dini pratikleri nasıl dönüştürdüğünü incelemiştir. Campbell'ın çalışmaları, din ve teknoloji arasındaki kesişimi anlamak için temel bir çerçeveye sunarak, çeşitli inançlar ve kültürler arasındaki dijital dini deneyimi analiz etmeye olanak tanır.

Dijital din kavramının gelişimi, 2000'lerde internetin yükselişiyle başlamış ve bu dönemde internete yönelik bakış açısı epistemik ve şüpheci bir tutumdan daha kabul edici bir hâle gelmiştir. Bu süreçte, "cyber-din" teriminden "sanal din" terimine geçiş yapılmıştır. 2010'lara gelindiğinde, dinin çevrimiçi ortamlarda varlığı artık bir yenilik değil, neredeyse zorunluluk haline gelmiştir. İnternet platformları ve dijital teknolojiler aracılığıyla gerçekleşen dini pratiklerin incelenmesi ise "Dijital Din Çalışmaları" olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu evreler, dijital din kavramının giderek olgunlaşıp yaygınlaştığı ve araştırmaların bu alanda daha da derinleştiği bir sürecin izlerini taşımaktadır.¹⁰ Günümüzde dijital din çalışmaları artık sağlam bir zemine oturmuş; din sosyolojisi, din felsefesi, din eğitimi gibi ilahiyatla ilintili çeşitli disiplinlerin yanı sıra, internet çalışmaları (internet studies), iletişim ve dil, teknoloji felsefesi gibi yeni alanları da kapsayan disiplinler arası bir boyuta ulaşmıştır.

2.1.1. Online Dini Hizmetler

Çalışma kapsamında incelenen meta data içinde dijital din alanında yapılan çalışmalara bakıldığında son yıllarda iki konunun özellikle ön plana çıktığını görmek mümkündür. Bunlardan birincisi online dini etkinliklerin toplum tarafından ne kadar kabul gördüğü ve nasıl algılandığı ile ilgilidir. Mesela Upenieks vd. (2023), COVID-19 Pandemisi sırasında sanal dini ibadete katılımın ruhsal ve fiziksel sağlıkla bir etkisinin olup olmadığını inceledikleri çalışma buna örnek gösterilebilir. Ulusal düzeyde olasılık örneklemi ile Amerika Birleşik Devletleri'nin tamamını kapsayan anket verileri kullanılarak yapılan analizlerin sonucunda, sanal dini katılım ile sağlık arasında bir ilişkiyi belirleyememişlerdir.¹¹ Buna karşıt olarak, dini hizmetlere yüz yüze katılım ile psikolojik sıkıntıların azalması ve kişilerin daha sağlıklı olması arasında önemli bir ilişkinin olduğunu tespit etmişlerdir. Bu tespitler, COVID-19 Pandemisi döneminde Amerika'da yapılan sanal dini ayinlere katılımın insan psikolojisi ve sağlığı üzerinde ihmal edilebilir bir etki ürettiği; öte yandan yüz yüze katılımın pandemi döneminde bile insanlar üzerinde olumlu katkılar sunduğunu ortaya koymuştur.

Benzer bir çalışmada Dein ve Watts Cambridge merkezli bir kilisenin gerçekleştirdiği online ayinlere katılım gösteren kişiler ile yarı yapılandırılmış mülakatlar yaparak online ve gerçek hayattaki dini ritüellerin nasıl bir etkiye sahip olduğunu öğrenmeye çalışmışlardır.¹² Yaşlı oldukları ya da çeşitli sebeplerle dini ayinlere gerçek ortamda katılamayan bu kişiler ayinlerle ilgili olarak hiç olmamasından daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte online dini hizmetlerin katılım, aidiyet ve ortaya çıkan dini deneyim açısından önemli kısıtlamaları olduğu ortaya çıkmıştır. Özellikle ekmek şarap ayini gibi fiziki ortama ihtiyaç duyan ritüellerin ayin esnasında gerçekleşemiyor olması, online ayinlerde ruhsal birlikteliğin oluşmasını engellediği genel kanaat olarak oluşmuştur.

Bununla birlikte online dini hizmetlerin özellikle yaşlılarda olumlu etkilerinin olduğu da görülmüştür. Okun ve Nimrod yaşlı Yahudilerin online dini hizmetlerden nasıl yararlandığı üzerine yaptıkları çalışmada, artık sinagoga gidemeyen bu insanların

⁹ Heidi A. Campbell - Wendi Bellar, *Digital Religion: The Basics* (London New York: Routledge, 2022).

¹⁰ Campbell - Bellar, *Digital Religion*, 3.

¹¹ Laura Upenieks vd., "‘Electronic Church’ 2.0: Are Virtual and In-Person Attendance Associated with Mental and Physical Health During the COVID-19 Pandemic?", *Sociology of Religion* 84/3 (01 Eylül 2023), 292-323.

¹² Simon Dein - Fraser Watts, "Religious Worship Online: A Qualitative Study of Two Sunday Virtual Services", *Archive for the Psychology of Religion* 45/2 (01 Temmuz 2023), 191-209.

online hizmetlerden yararlanarak dini cemaatle ilişkilerini sürdürdüklerini tespit etmişlerdir.¹³ Yine Dozan ve Hadi'nin Endonezya'da davet ve irşat siteleri üzerine yaptıkları araştırmalar benzer sonuçlar ortaya çıkarmıştır.¹⁴ İşin aslı her ne kadar insanlar online dini hizmetlerin, fiziki ortamda gerçekleşen dini hizmetlerin yerini tutamayacağını ifade etseler de temel dini bilgilere ulaşmaktan binlerce yıllık dini ibadetlerin gerçekleştirilmesine kadar online dini hizmetler çok çeşitlenmiştir ve insanların internet ile ilişkileri yoğunlaştıkça sanal alanda dini hizmetlere katılım da artmaktadır. Nitekim Pew Research'ün 2023 yılında online dini hizmetlerle ilgili hazırladığı rapor bu görüşü doğrular niteliktedir. Rapora göre ABD'de yaşayan yetişkinlerin %30'u dini konularla ilgili bilgi aramak için internete girmekte, %21'i Kutsal Kitap veya diğer dini metinleri okumalarına yardımcı olmak için uygulamaları veya web sitelerini kullanmakta, %15'i dini odaklı podcast'leri dinlemekte ve %14'ü dua etmelerine yardımcı olmak veya hatırlatmak için uygulamaları veya web sitelerini kullanmaktadır. Bununla birlikte online dini hizmetleri kullanan kişilerin çoğunluğu manevi atmosfere giremediklerinden şikâyet etmektedirler. Fiziki olarak ibadete katılanların %65'i manevi bir bağ kurabildiklerini belirtirken, online servislere katılanların sadece %28'i bu bağ kurabildiklerini ifade etmektedir.¹⁵ Online dini hizmetlere yönelik çalışmaların Covid-19 döneminde belirgin bir şekilde yoğunlaştığını görmek mümkündür. Bununla birlikte bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde din sosyolojisinden ziyade din psikolojisi alanında daha fazla çalışmanın üretildiği görülmüştür. Çalışmalar, çoğunlukla bireylerin pandemi döneminden nasıl etkilendiğini ve dini başa çıkma yöntemlerini incelemektedir.¹⁶

2.1.2. Din, Yapay Zekâ ve Robotik Teknoloji

Teknolojik gelişmelerin takip ettiği yol doğal olarak toplumla din arasındaki ilişkiyi etkilemekte, onu yeniden düzenlemekte, dinin ve teknolojinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemektedir. Günümüzde teknolojik yatırımların insansı robotların üretilmesi ve yapay zekâ alanlarına odaklandığını görmek mümkündür. Bu iki alanın da özellikle dinin toplumdaki konumu üzerine yeni tartışmalar çıkardığını söylemek yanlış olmaz. Dijital din alanında yapılan son yıllardaki çalışmaları incelendiğinde, robotik teknoloji ile kimlik, cemaat, otorite ve etik konularında çalışmaların artmaya başladığı görülmüştür. Mesela Puzio, *AI and Society* dergisinde yayınlanan makalesinde robot ve din arasındaki ilişkide şu temel sorgulamayı yapmaktadır: Robotlar dini işlevlere sahip olabilir mi? Olmalı mı?¹⁷ Yine Campbell ve Cheon'un editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Digital Religion* isimli kitapta bu konuyu etik açıdan ele alan müstakil bir bölüm yayınlanmıştır.¹⁸ Balle ve Ess'in birlikte hazırladığı bu çalışmada yazarlar özellikle Budizm ve Hristiyanlıkta kullanılan robotları ele alarak gelecekte robotların dini hizmetlerde ne tür bir konumunun olacağını tartışmıştır.

Dini hizmetlerde robot kullanımı Budizm içinde ayrı bir öneme sahiptir. Zira son yıllarda hümanist Budizm'de ruhani robotlar denilen bir akım ortaya çıkmıştır. Bu sebeple ruhani robotların iletişim biçimleri ve sınırlılıkları, bunların dini otoriteyi nasıl dönüştürdüğü ve sergilediği performansın insanlar üzerindeki etkileri akademik araştırmaların konusu olmaktadır. Mesela sevimli bir anime karakteri gibi üretilmiş olan Budist robot, bu dinin öğretilerini yaymak için bir tapınakta hizmet vermektedir.¹⁹ Yung Ke bahsi geçen robot üzerine yaptığı çalışmada özellikle geleneksel öğretiler ile bu yeni teknolojilerin manastırlara girmesi arasında nasıl bir gerilimin olduğunu anlamaya odaklanmıştır. Yaptığı mülakatlar sonucunda tapınağa gelen insanlar arasında bu maskot robotun iyi karşılandığı ve Budizm'in yayılmasına katkı sunabileceğini tespit etmiştir.²⁰ Benzer bir şekilde Rambelli de robot keşişlerin kullanımını incelemektedir.²¹ Yine İran'da namaz kılmayı öğretmek için bir mühendis tarafından geliştirilen

¹³ Sarit Okun - Galit Nimrod, "Online Religious Counseling for Older Adults", *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 14/4 (2020).

¹⁴ Wely Dozan - Hopizal Hadi, "Religious Community Movement Online: Tracking History And Transformation Of Islamic Dakwah in Indonesia", *International Journal of Transdisciplinary Knowledge* 1/2 (31 Aralık 2020), 19-28.

¹⁵ Michelle Faverio vd., *Online Religious Services Appeal to Many Americans, but Going in Person Remains More Popular* (Pew Research, 02 Mayıs 2023).

¹⁶ Devine-Wright, Patrick, et al., "Re-Placed: Reconsidering Relationships with Place and Lessons from a Pandemic," *Journal of Environmental Psychology* 72 (2020), 101514; Jacobi, Clara, Andronicou, Mihail, and Vaidyanathan, Brandon, "Looking Beyond the Covid-19 Pandemic: Congregants' Expectations of Future Online Religious Service Attendance," *Religions* 13/6 (2022), 559; Jacobi, Clara, Cowden, Robert, and Vaidyanathan, Brandon, "Associations of Changes in Religiosity with Flourishing During the Covid-19 Pandemic: A Study of Faith Communities in the United States," *Frontiers in Psychology* 13 (2022); Agyekum, Bernard, et al., "Streaming Religious Services During a Public Health Crisis: How Digital Religion Shapes Population Well-Being and Intergenerational Learning," *Mental Health, Religion & Culture* 26/9 (2023), 850-872.

¹⁷ Anna Puzio, "Robot, Let Us Pray! Can and Should Robots Have Religious Functions? An Ethical Exploration of Religious Robots", *AI & SOCIETY*, (11 Aralık 2023).

¹⁸ Simon Balle - Charles Ess, "Robots, Ethics, and Digital Religion: Initial Considerations", *The Oxford Handbook of Digital Religion*, ed. Heidi A. Campbell - Pauline Hope Cheong (Oxford University Press).

¹⁹ Harriet Sherwood, "Robot Monk to Spread Buddhist Wisdom to the Digital Generation", *The Guardian* (26 Nisan 2016), blm. World news. <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/26/robot-monk-to-spread-buddhist-wisdom-to-the-digital-generation>.

²⁰ Yun Ke, "Finding Robot Monk Xian'er Understanding Buddhism in Longquan Animation", *Journal of Visual and Media Anthropology* 2/1 (2016), 7-24.

²¹ Fabio Rambelli, "Dharma devices, non-hermeneutical libraries, and robot-monks: Prayer machines in Japanese Buddhism", *Journal of Asian Humanities at Kyushu University* 3 (2018), 57-75.

“Müslüman robot” medyanın ilgisini çektiği gibi²² akademik araştırmalara da konu olmuştur. McBride insanımsı teoloji (Humanoid theology) kavramının altına şu iki soruyu cevaplamaya çalışmıştır: Eğer robotlar insan isteklerini ve korkularını taklit ederse, dinî topluluklar doktrinlerini, ritüellerini ve kurumlarını bu yeni “insanımsılara” uyumlu hale getirebilir mi? Kısacası, din, insanımsılar için ruhsuz teolojiler üretebilir mi?²³ Bu sorgulama her bir çalışmada derinleşerek ilerlemektedir. Cheong ve Chen tek tek örneklerden hareket etmek yerine farklı dinlerde, dini hizmetleri sunmak için kullanılan robotları ele alarak genel bir teolojik değerlendirme yapmaktadırlar. Çalışmalarında yapay zekânın gelişmesi ile birlikte gelecek yıllarda daha fazla insansı robotun din hizmetlerinde yer alabileceği ve bunun dini kimlik, aidiyet ve dini otorite gibi alanlarda yeni sorgulamaları üreteceğini ifade etmektedirler.²⁴

Görünen o ki Budizm gibi spiritüalist dinlerde robot kullanımı daha hızlı gelişmektedir. Gün geçtikte gelişen teknoloji dini alana sirayet etmekte ya da dini otoriteler taraftan bilinçli olarak din alanına dahil edilmektedirler. Bu kaçınılmaz gibi görünen ilişki yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi bir süredir akademik çalışmalara da konu olmaktadır. Robot ve din ilişkisinde insanların tutumu, dini kurumların tutumu ve yeni otorite ilişkileri çalışılmayı bekleyen ana başlıkları oluşturmaktadır.²⁵

2.2. Yaşanan Din (Lived Religion)

Din ile ilgili çalışmalar yaparken, insanların homojen bir şekilde resmi anlatılardaki dini aktarıldığı gibi anladıkları ve aynı şekilde yaşadıkları varsayımından hareket edebiliriz. Bireylerin aidiyet ve bağlılıklarına yönelik yaklaşım, insanların dini aynı şekilde anlayıp uyguladıklarına dair sahip olduğumuz ön kabulden gelmektedir. Özellikle Batıda ana akım din olan Hristiyanlığın zayıflaması ama dinin farklı formlarda yaşamaya devam ediyor olması, din sosyolojisi alanında çalışanları dinin gündelik temsillerini araştırmaya itmiştir. Bu doğrultuda son yıllarda Türkçeye “yaşanan din” olarak çevirebileceğimiz “lived religion” alanında çalışmalarda önemli bir artışın olduğu görülmektedir. Kavramın ilk ortaya çıkışı David Hall’un 1990 yılında Harvard’da verdiği konferansların, yaşanan din başlığı altında editöryal bir kitaba dönüşmesi ile gerçekleşmiştir.²⁶

Yaşanan din, insanların dinlerini günlük hayatlarında resmî kurumların ve inançların ötesinde nasıl deneyimlediklerine ve uyguladıklarına odaklanır. Giyim ve beslenme gibi maddi ve bedensel pratikleri içerdiği gibi toplu faaliyetler, şarkı söyleme veya dans etme gibi ritüelleri de kapsar. Geleneksel çalışmaların aksine, yaşanmış din resmi teolojiye veya dini üyeliğe öncelik vermez; bunun yerine, kutsal olanın günlük yaşama nasıl entegre edildiğini inceler. Nancy T. Ammerman’ın belirttiği gibi, din sosyologları, ister tanınmış dini mekanlarda, ister daha kişisel ve gayri resmi bağlamlarda, insanların kutsal bir varlığa işaret ettiği her yerde dini aramalıdır.²⁷ Yaşanan din kavramı tanımlanırken dikkati çeken husus hareket noktasının bir ayırma eylemine dayanmasıdır. Yukarıda örneklerini verdiğimiz çalışmalarda ve başka örneklerde²⁸ çalışmanın kapsamı gereği yaşanan dinin tanımı “ne olmadığından” hareketle yapılmaktadır. Fakat incelediğimiz bazı erken dönem çalışmalarda bu ayırmanın yeterince net yapılamadığını görmek mümkündür. Mesela bu kavramı alana yerleştiren Hall, kitabının girişinde “pratik” ya da “eylemin” yaşanan dinin merkezinde yer aldığını ifade eder. Bununla birlikte dini pratikler her türlü dini eylemin merkezinde yer almaktadır. Bu anlamda yaşanan dini anlamak için tek başına eylem yeterli değildir. Bunun için öncelikle kurumsal dini yapıların bünyesinde üretilen pratiklerden ziyade tek tek bireylerin dinsel eylem olarak gördükleri şeyi bedenleştirmelerinden (embodiment) bahsetmek daha doğru olacaktır. Nitekim sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda pratikten ziyade bu pratiklerin gündelik hayatta bireyler tarafından nasıl somutlaştırıldığına odaklanıldığı tespit edilmiştir.²⁹ Alanda yapılan çalışmalara geçmeden önce hatırlatmak gerekir ki yaşanan din kavramı bir anda ortaya çıkmamıştır. Konuya benzer yaklaşımlar ve yakın anlamlı kavramlar din sosyolojisi alanında bir süredir kullanılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yaşanan dine benzer diğer kavramlara ve bu kavramları kullanan çalışmalara temas etmek faydalı olacaktır:

²² Heather Saul, “Iranian School Teacher Builds Robot to Teach Children Prayers | The Independent”, *The Independent* (26 Şubat 2014), blm. Tech.

²³ James McBride, “Robotic Bodies and the Kairos of Humanoid Theologies”, *Sophia* 58/4 (2019), 663-676.

²⁴ Pauline Cheong - Yashu Chen, “Religious Human-Machine Communication: Practices, Power, and Prospects”, *The SAGE Handbook of Human-Machine Communication*, ed. Andrea L. Guzman vd. (London: Sage Publications, 2023), 555-561.

²⁵ Habib Ahmed - Hung La, “Evaluating the Co-dependence and Co-existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future”, *International Journal of Social Robotics* 13/1 (01 Nisan 2021), 1-17; Diana Löffler vd., “Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts”, *International Journal of Social Robotics* 13 (01 Temmuz 2021).

²⁶ David D. Hall, *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997). David D. Hall, *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

²⁷ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field”. Nancy T. Ammerman, “Finding Religion in Everyday Life”, *Sociology of Religion* 75/2 (01 Haziran 2014), 190-191.

²⁸ Kim Knibbe - Helena Kupari, “Theorizing lived religion: introduction”, *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (03 Mayıs 2020), 157-176; Orit Avishai vd., “A Gender Lens on Religion”, *Gender & Society* 29/1 (01 Şubat 2015), 5-25.

²⁹ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field”.

Halk dini (folk religion): Bu kavramın gündelik dini yaşantı ile resmi dini yaşantı arasındaki farkı göstermek için ilk kullanılan kavram olması mümkündür. Mircea Eliade, Rudolf Otto, Peter Berger gibi önemli yabancı isimlerin yanı sıra Şerif Mardin'in volk İslam ile ifade ettiği şey bu bağlamda ele alınabilir.³⁰

Mahalli din (vernacular religion): Antropolog ve yerel inançlar üzerine çalışan Leonard Norman Primiano, 'resmî' ve "resmî olmayan", "yüksek" ve "düşük" gibi düalist din tanımlarını sorgulamak amacıyla mahalli din kavramını ortaya atmıştır. Mahalli din, "insanların dini nasıl yaşadıkları: onu nasıl karşılaştıkları, anladıkları, yorumladıkları ve uyguladıkları" şeklinde tanımlanabilir.³¹ Ancak, onun bakış açısı, sosyologların genel olarak yaşanan din kavramına bakışından farklıdır. Primiano, kurumsal ve örgütlü din içinde bile sürekli olarak mahalli doğayı vurgular. Yani genel bir ayırımdan ziyade yerelde dinin nasıl yaşadığına odaklanmaktadır.

Popüler din (popular religion): Türkçe de popüler anlamı kültürle daha iç içe ve zaman zaman olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Fakat birçok akademisyen popüler din kavramını yukarıdaki benzer kavramlar gibi bir karşıtlığı ima edecek şekilde kullanmaktadır: elitler tarafından oluşturulan dine karşı sıradan insanların dini, resmi kilise onaylı dine karşı gayri resmi din veya "standart" dine karşı "mahalli" din.³²

Kavramsallaştırmalar farklı olsa da bu çalışmaları yaşanan din yaklaşımı altında toplamak mümkündür. Çünkü yaşanan din, kuramsal olarak oluşturulmuş dini fikirler veya inançlardan ziyade daha çok halkın ve bireylerin bunlardan ne anladığına ve nasıl uyguladığına dayanır. Bu açıdan kanaatimce halkın yaşadığı dini tecrübe tutarlı olmak zorunda değildir; fakat incelenebilir olması için mutlaka pratik bir tutarlılık şarttır. Bu perspektif kullanılarak günümüzde birçok çalışma üretilmektedir. Örneğin, Kupari (2020), Finlandiya'daki yaşlı Ortodoks Hristiyan kadınlar bağlamında kavramı ele alır ve onların dini deneyimlerini anlamak için Bourdieu'nun sosyal ve pratik teorilerini kullanmıştır. Kupari çalışması için verileri 1920 ile 1955 yılları arasında doğmuş 24 Finlandiyalı kadın ile gerçekleştirdiği derinlemesine mülakatlar ile toplamıştır. Araştırmada katılımcıların günlük dini uygulamaları, özellikle ev ve aile ortamındaki somut, küçük ölçekli dini adetleri ve din hakkında düşünme ve konuşma biçimlerini mercek altına almıştır. Benzer şekilde, Pandey ve Gupta (2019)³³, Vrindavan Hindistan'daki Hindu dul kadınların yaşamlarındaki dinin rolünü incelemiştir. Araştırmada dul kadınlar için din bir taraftan onları marjinalleştirici bir rol üstlenmiş diğer taraftan ise Hint toplumunda dul kalmanın getirdiği problemlerle başa çıkma mekanizmaları sunduğu tespit edilmiştir. Bir başka çalışmada Massoud ve Moore ABD'nin Kaliforniya eyaletinde yaşayan Müslümanlar arasında İslam hukuku kavramının nasıl anlaşıldığı ve deneyimlendiğini ele almışlardır. Bu iki araştırmacı yaptıkları saha çalışması ve görüşmeler aracılığıyla, şeriat kavramının üç aşamalı bir yolculuğunu ortaya çıkarmıştır: Öncelikle toplumda şeriat kavramına yönelik algının negatif söylemlerle nasıl oluşturulduğuna bakmışlardır. Ardından İslam hukukunun ne olduğuna dair alınan eğitimle bu kavrama bakışın nasıl değiştiğini ve son olarak bu kavramla ilgili algının toplumsal eylemleri nasıl etkilediğini anlamaya çalışmışlardır. Makale, dini kimliğin hukuki anlayışı şekillendirdiğini vurgulayarak insan haklarını ve sosyal adaleti yorumlamada ABD'de şeriat algısının rolünü ön plana çıkarmaktadır.³⁴

Bilişim ve iletişim teknolojilerinin hâkim olduğu yaşadığımız bu dönemde bütün otorite biçimlerinin sorgulanmasından dini otoriteler de etkilenmektedir. Sekülerleşmenin daha yaygın olduğu Batı toplumlarında ana akım dini anlayıştan farklılaşan dinsel yaşam biçimini araştırma için geliştirilen yaşanan din kuramı, çoğulcu ya da Bauman'ın ifadesi ile akışkan dini anlayışları ortaya çıkarabilmektedir. Dini otoritelerden bağımsız olarak bilgiye kolayca ulaşabilen bireyler, bu akışkanlık içinde kendi tercihleri, anlayış biçimleri ve yorumlarından hareketle dini bireysel olarak deneyimleyebilmektedirler. Yaşanan din, bireyselleşmenin arttığı ve dini otorite biçimlerinin eski önemini kaybettiği günümüzde dinin toplumsal uzamda hangi şekilleri alabildiği ve nereye doğru evrilmekte olduğunu anlamak açısından din sosyologlarına önemli bir perspektif sunmaktadır. Bununla birlikte yaşanan din alanında yapılan çalışmaların dağınık bir görüntü çizdiğini söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte alanda kavramın ne ifade ettiği ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Bu açıdan öncelikle yaşanan din kavramının netleştirilmesi, teorik bir çerçeveye oturtulması ve yöntem açısından net hale getirilmesi gerekmektedir.

2.3. Etnisite, Azınlıklar ve Göç

Amerika'daki dini çoğulculuk ve yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasıyla birlikte din sosyolojisi alanında önemli bir literatür

³⁰ Şerif Mardin, *Din ve ideoloji* (İletişim Yayınları, 1983).

³¹ Leonard Norman Primiano, "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54/1 (Ocak 1995), 37-56.

³² Knibbe - Kupari, "Theorizing lived religion", 163.

³³ Jatin Pandey - Manish Gupta, "Religion in the Lives of Hindu Widows: Narratives from Vrindavan, India.", *Psychology of Religion and Spirituality* 11/2 (2019), 91-100.

³⁴ Mark Fathi Massoud - Kathleen M. Moore, "Shari'a Consciousness: Law and Lived Religion among California Muslims", *Law & Social Inquiry* 45/3 (Ağustos 2020), 787-817.

oluşturmuştur. Özellikle sembolik etkileşimcilikten beslenen rasyonel seçim kuramı, dini çoğulculuğu, dinin desekülerleşmesi olarak ele almıştır. Öte yandan bu yaklaşımlar dini çoğulculuğun oluşturabileceği tabakalaşma ile güç ve iktidar açısından nasıl sonuçlar doğurduğunu es geçmektedir. Son yıllarda din sosyolojisi alanında artan ırk, etnisite ve din arasındaki ilişkiye bakan çalışmalar dini çoğulculuğun altında yatan güç ilişkilerine odaklanmaktadır. Böylece din sosyolojisiinde yeni eğilimlerden birisi bu alanda ilerlemektedir. ırk kategorileri sadece araştırma konularına yaklaşım bakımından değil bizzat araştırmaları yapan kişilere yönelik de bir eleştiri olarak üretilebilmektedir. Mesela Abby Day akademik alandaki beyaz üstünlüğünü şöyle eleştirmektedir:

“Kaba bir şekilde ‘Küresel Kuzey’deki beyaz erkekler’ olarak isimlendirebileceğimiz insanlar, hala öğretim, yazım ve araştırmada akademik bilginin üretimi ve yayılmasında hakimiyetlerini sürdürmektedir.”³⁵

Etnisite ve din arasındaki ilişki daha çok azınlığın çoğunluğa etkisi perspektifinden ele alınmıştır. Mesela yeni dini hareketler kapsamında geçmişte ABD’ye göç ile gelen spiritüalist yaklaşımların ABD toplumuna etkisine bakılmıştır. Fakat günümüzde mesele dini çoğulculuk, çok kültürlülük gibi yapısalcı bir bakış açısı ile ele alınmayıp, ırk ve etnisite kategorik bir farklılık olarak görülmektedir. Bu özellikle ABD’de ırkçılık ve beyaz Amerikalılık tartışmalarının etkisi ile beyaz üstünlüğünün sorgulandığı yeni araştırmaları tetiklemektedir. Bu durum son yıllarda şu iki sorudan hareket eden araştırmaları arttırmıştır: “ırk kategorilerinin dini hayatı etkileme biçimi nedir? Din ve devlet ilişkilerinde beyaz Amerikalılık ne tür bir rol oynamaktadır?

ırk/etnisite ve din üzerine yapılan akademik araştırmalarda önemli ölçüde artış olduğu makale taraması yapılırken belirgin olarak fark edilmiştir. Emerson vd. yaptığı araştırmada konuyla ilgili akademik çalışmaların on yıllık periyotlarda 20-30 makale seviyesinden, bir yılda 20-30 makale seviyesine çıktığını tespit etmiştir.³⁶ Emerson vd. bu değişimin birkaç ana faktörün birleşmesi nedeniyle gerçekleştiğini öne sürmektedir. İlk olarak, yeni göçmenler veya onların çocukları yetişkinliğe erişip doktora derecesi almış ve kendi deneyimlerine veya topluluklarının deneyimlerine dair konuları araştırmaya başlamışlardır. İkincisi, ırk ve din konusunda uzun yıllardır devam eden büyük ayrışmalar sürmüş, birçok alanda ayrımcılık devam ediyor gibi görünmüş ve dini organizasyonlar içinde ırk ve etnisite konularında artan bir huzursuzluk ortaya çıkmıştır. Belki de ilk iki nedenle bağlantılı olarak, bu konularda çeşitli büyük projeler sivil toplum kuruluşları tarafından finanse edilmiş, bu da büyük ölçekli veri toplama ve yoğun teori geliştirme çalışmalarını destekleyerek akademisyenlerin bu konulara uzun süreli odaklanmasını sağlamıştır.³⁷ Emerson vd.’nin çalışmalarının üzerinden 9 yıl geçtikten sonra buna başka maddeler de eklememiz mümkündür. Mesela Amerika’da siyahilere karşı polisin ırkçı tutumunun hız kesmeden devam etmesi ve Trump ile birlikte Evanjelik ve beyaz ırkın üstünlüğü konusunun tekrar canlanması, bu alandaki çalışmaların artmasına yol açan güncel iki unsur olarak dikkat çekmektedir.

Din sosyolojisi ve etnisite alanında özellikle Amerika’da yapılan çalışmalarda beyaz ırkın üstünlüğünün dini açıdan ne ifade ettiği tartışılmakta olan bir konudur. Beyaz üstünlüğü, beyaz bireylerin ırksal olarak hiyerarşik bir toplumda sahip oldukları, bazen farkında olmadan elde ettikleri avantajları ifade eder.³⁸ Bu ayrıcalıklar, beyaz insanlara eğitim, istihdam ve yasal sistemde daha iyi erişim sağlayan tarihi ve sistemik yapılarla iç içedir. Günlük yaşamda bu avantajlar, ırksal etiketlenmeye maruz kalmamak; medyada ve siyasette daha fazla temsil edilmek gibi faydaları içerir. Amerika’da bu üstünlük dini alanda da kendisini göstermektedir. Emerson ve Smith’in (2000) yaptığı bir araştırmada Evanjelik dini hareketinin sahip olduğu geleneksel dini kültür nedeniyle, ırksal konularda daha katı bir tutuma sahip olduğu ve ırki eşitsizlik konusunda siyasi çözümlere direnç gösterdiğini tespit etmiştir. Çalışmada diğer Amerikalılara kıyasla Evanjeliklerin, beyaz ve siyahlar arasında mevcut eşitsizliği daha çok desteklediklerini savunmuşlardır.³⁹ Daha sonra Tranby ve Hartmann (2008) bu çalışmayı genişleterek siyah karşıtlığının Evanjelik Hristiyanlarla sınırlı olmadığını, ırkçılığın dini alanda beyaz çoğunluk kültürünün ve kimliğinin bir parçası olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁰ Bununla birlikte farklı tespitlerde bulunan çalışmalar da vardır. Mesela Gilliland bir çalışmasında 2017 yılında gerçekleşen beyaz üstünlüğünü savunanların yürüyüşü üzerine o bölgedeki Kilislerde verilen vaazları toplayarak, dini yapıların bu etkinliği nasıl anladıkları ve yorumladıklarına bakmıştır. Kilise vaazlarının farklı temaları kullanarak büyük çoğunlukla ırkçılığı reddettikleri ve kendi cemaatlerini ırkçı düşüncelerden arınmaya davet ettikleri tespit edilmiştir.⁴¹ Fakat bu çalışmalar az sayıdadır ve Amerika’da beyaz ırkçılığının dini alanı da etkilediği gerçeğini

³⁵ Day, *Sociology of Religion*, 3.

³⁶ Michael O. Emerson vd., “Studying Race and Religion: A Critical Assessment”, *Sociology of Race and Ethnicity* 1/3 (01 Temmuz 2015), 349-359.

³⁷ Emerson vd., “Studying Race and Religion”, 351.

³⁸ Frances Kendall, *Understanding White Privilege: Creating Pathways to Authentic Relationships Across Race* (Routledge, 2012).46.

³⁹ Michael O. Emerson - Christian Smith, *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁴⁰ Eric Tranby - Douglas Hartmann, “Critical Whiteness Theories and the Evangelical ‘Race Problem’: Extending Emerson and Smith’s ‘Divided by Faith’”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/3 (2008), 341-359.

⁴¹ Claire Chipman Gilliland, “‘Too Much to Hope’: Analyzing Clergy Rhetoric on White Supremacy”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 62/S1 (2023), 68-87.

değiştirmemektedir. Bunun en önemli sebebinin ırkçılık ve siyahilere yönelik ayrımcılığın politik düzlemde devam etmesi ve 11 Eylül saldırılarından sonra İslam'a yönelik genel olumsuz tutumun halen geçerliliğini koruyor olmasıdır. Bir taraftan Trump'ın milliyetçiliği körüklemesi diğer taraftan George Floyd cinayeti ile siyahilere karşı uygulanan ayrımcılığın ülke genelinde protestolara yol açması din, etnisite ve siyaset üçgeninin konunun sıcaklığını korumasına yol açmaktadır. Buna ek olarak pandemi gibi küresel kriz dönemlerinde bu ayrımcılıkların daha da körüklendiği çalışmalar ile ortaya konulmaktadır.⁴²

Mesela Donald Trump'ın 2016 başkanlık seçimlerindeki zaferi, birçok sosyal ve politik faktörle ilişkilendirilmiştir. Bu faktörler arasında Hristiyan milliyetçiliği, Müslümanlara ve göçmenlere karşı duyulan antipati önemli yer tutmaktadır. *Keep America Christian (and White)* başlıklı çalışma, bu üç faktörün 2020 seçimlerinde Trump'a oy verme eğilimine olan etkilerini incelemektedir.⁴³ Önceki araştırmalarla tutarlı olarak, Hristiyan milliyetçiliği ve İslamofobi, Trump'a oy verme isteğinin güçlü ve anlamlı öngörücüleridir. Ancak, çalışmada vurgulandığı üzere, yabancı düşmanlığının (zenofobi) etkisi daha da güçlüdür. Dahası, zenofobi ve İslamofobi, Hristiyan milliyetçiliğinin tetiklenmesine önemli ölçüde aracılık etmektedir. Bu durum, Hristiyan milliyetçiliğinin 2020'de Trump'a oy verme yönelimiyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Yine George Floyd'un öldürülmesinden sonra başlayan "black life matter" protestolarından hemen önce ırkçılıkla ilgili dini vaazlar verilmesi gerektiğini beyazların sadece %36'sı gerekli görürken, bu siyahilerde %62'dir. Aynı şekilde beyazlarda bu tip olayları ırktan ziyade suç ile ilintili olarak gördükleri ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Dini ayrımcılığı siyahilerle sınırlı tutmak yanlış olur. Yukarıda temas ettiğimiz gibi özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra Müslümanlara yönelik nefret suçlarında ciddi artışların yaşandığı bilinmektedir. Bununla birlikte ırkçılığın tahmin edildiğinden daha katmanlı bir şekilde kendini sunduğu anlaşılmaktadır. Ferguson vd.'nin yaptığı araştırma ırktan bağımsız olarak Müslüman yetişkinlerin dinleri nedeniyle polis baskısına ve şiddetine maruz kalma olasılıklarının önemli ölçüde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Fakat buna ırk unsurunu da dahil ettiğimizde rakamlar değişmektedir. Mesela siyah veya Orta Doğu-Arap-Kuzey Afrika (MENA) kökenli Müslüman yetişkinler, Beyaz Müslüman yetişkinlere kıyasla din temelli polis tacizine uğrama olasılığı daha yüksektir. ırktan bağımsız olarak, Siyah veya MENA olarak tanımlanan yetişkinlerin, Beyaz bireylere kıyasla din temelli polis baskısını bildirme olasılığı da daha yüksektir.⁴⁵

Etnisite, azınlıklar ve göç konularına odaklanan din sosyolojisi çalışmaları, dini çoğulculuğun ve beyaz üstünlüğünün sosyo-politik etkilerini daha derinlemesine anlamamıza olanak tanımaktadır. Beyaz üstünlüğünün eğitim, istihdam ve yasal sistemde yarattığı ayrıcalıklar, dini alanda da kendini göstermekte ve Evanjelik mezhep gibi dini grupların ırksal eşitsizlik konusundaki tutumlarını etkilemektedir. Siyahilere yönelik polis şiddeti ve Müslümanlara yönelik nefret suçlarının artması, din, etnisite ve politika arasındaki karmaşık ilişkileri daha belirgin hale getirmiştir.

2.4. Dini Aidiyetsizlik (Nonreligion)

Talal Asad sekülerleşmeyi ele aldığı eserinde din ve din dışı alanla ilgili şu meşhur sözü söylemiştir: "*Dini anlamaya çalışan herhangi bir disiplin, aynı zamanda onun değerini de anlamaya çalışmalıdır*"⁴⁶ Bu söz özellikle Batı'da dinin gündelik hayattan çekildiği iddiası üzerine, dinin içi kadar dışına da bakılması gerektiği düşüncesinin bir parçası olarak söylenmiştir. Nitekim din sosyologları son yıllarda dinin dışındaki alanlara doğru genişleyen çalışmalar üretmişlerdir. Bu sadece dini yaşantıya bir sınır arama çalışması değildir. Nitekim bu tür sınır çalışmaları Grace Davie gibi isimler tarafından geçmiş yıllarda yapılmıştır.⁴⁷ Bu başlıktaki çalışmalar, din sosyologlarının kendi güvenli alanlarından çıkarak sınırın ötesine bakmaları ya da postmodern dönemde artık sınırların ortadan kalktığını gösterme denemeleri olarak anlaşılabilir.

Dini aidiyetsizlik olarak tercüme ettiğimiz "Nonreligion" kavramı, ateizm ve "inançsızlık" ötesine geçerek, sekülerlik ve diğer ilgili olguları kapsayan geniş ve kapsayıcı bir terimdir. Son dönemde yapılan çalışmalar din ve dini aidiyetsizlik arasında belirsiz sınırlar olabileceğini iddia etmektedir. Dini aidiyetsizlik çalışmaları, "yatay aşkınlık" gibi dini veya manevi olmayan ancak derin anlam taşıyan deneyimlere de odaklanarak, insanların anlam sistemlerini ve dünya görüşlerini incelemektedir. Bu kapsamda, "varoluşsal kültürler" veya "dünya görüşleri" gibi kavramlar kullanılarak, insanların yaşamlarındaki anlam arayışları ve

⁴² Stacey M. Floyd-Thomas, *Religion, Race, and COVID-19: Confronting White Supremacy in the Pandemic* (NYU Press, 2022).

⁴³ Joseph O Baker vd., "Keep America Christian (and White): Christian Nationalism, Fear of Ethnoracial Outsiders, and Intention to Vote for Donald Trump in the 2020 Presidential Election", *Sociology of Religion* 81/3 (20 Temmuz 2020), 272-293.

⁴⁴ Besheer Mohamed and Kiana Cox, "Before Protests, Black Americans Said Religious Sermons Should Address Race Relations", *Pew Research Center* (blog), 15 Haziran 2020.

⁴⁵ Jauhara Ferguson vd., "Religion, Race, and Perceptions of Police Harassment", *Social Problems* 70/3 (01 Ağustos 2023), 735-754.

⁴⁶ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003), 22.

⁴⁷ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994).

pratikleri analiz edilmektedir.⁴⁸ Dini aidiyetsizlik ifadesi bilerek kapsayıcı tutulmuştur ve sadece dinin yokluğu değil, aynı zamanda dini geleneklerle etkileşime giren veya onlara karşı çıkan çeşitli dünya görüşlerini de içermektedir. Bu kapsayıcı yaklaşım, araştırmacıların dini aidiyetsizliğin çeşitli tezahürlerini ve bunların sosyal, kültürel ve psikolojik etkilerini katı tanımlara bağlı kalmadan incelemelerine olanak tanımaktadır.⁴⁹

Bazı çalışmalarda Dini aidiyetsizlik kavramı ile benzer başka kavramların da kullanıldığını görmek mümkündür. Mesela Türkçe'ye "Din'in Ötesi" ya da "Dinin Dışı" olarak tercüme ettiğimiz "Religion's Other" kavramı, geleneksel dini aidiyetlere veya inançlara bağlı olmayan geniş ve kapsayıcı bir yelpazeyi içerir. Bu, bir zamanlar dini olan ancak daha sonra dinden uzaklaşmış olanları (örneğin, mürtetler veya dinden çıkanları) ve herhangi bir dini aidiyet olmadan yetiştirilenleri kapsar. Alan geliştikçe, akademisyenler bu tanımları tartışmaya ve rafine etmeye devam etmekte, bu çeşitli kimlikleri ve toplumsal etkilerini doğru bir şekilde incelemek ve anlamak için incelikli ve kapsamlı terimler geliştirme gerekliliğini kabul etmektedir.⁵⁰ Benzer bir kavram ise anket ya da nüfus sayımlarında dini ibaresini "dini yok" (no religion) olarak işaretleyen kişilere odaklanan çalışmalardır. "Nones" olarak adlandırılan bu kişilerin, geniş bir demografik yelpazeye yayıldığı, ancak özellikle genç nesiller arasında yaygın olduğu belirtilmektedir. Dinsizliğin yükselişi, belirli bir liderlik veya örgütlenme olmaksızın, bireylerin kişisel kararlarıyla gerçekleşmiştir ve bu süreç, dinin dogmatizmine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir.⁵¹

Dini aidiyetsizlik alanında çalışmalar artık derlemeler altında toplanacak kadar kabarık hale gelmeye başlamıştır. Stephen Bullivant'ın makalesi bu alanda üretilen çalışmaların din sosyolojisi içinde nasıl belirgin bir alt alan haline geldiğini ele almaktadır.⁵² Bullivant, bu alandaki araştırmaların artmasının nedenlerini açıklarken, dinsizlik çalışmalarının başlangıçta neden ihmal edildiğine ve son on yılda nasıl hızla ilgi gördüğüne dair sosyolojik gerekçeler sunmaktadır. Bu süreçte, dinsizlik araştırmalarının metodolojik, teorik ve coğrafi olarak çeşitlenmesi ve zenginleşmesi, bu alanın akademik bir mimari kazanmasına yol açmıştır.

Dini aidiyetsizlik kavramının mahiyeti gereği, İsveç gibi dini inançların ve katılımın oldukça düşük olduğu ülkelerde, dinsizlik kavramı özellikle önem kazanmaktadır. Geleneksel dini inançlar bazı bağlamlarda azalırken, doğaüstü olanın bireyselleşmiş anlayışları artmakta ve bu durum, bireylerin ne dini ne de seküler olarak tanımlanmadığı bir fenomen olan "bulanık sadakat" olarak adlandırılmıştır.⁵³ Bu kavram, kişisel inanç sistemleri ile toplumsal normlar arasındaki karmaşık etkileşimi yansıtır. Örneğin, İsveç'te, kişisel dini inanç seviyeleri düşük olmasına rağmen, ulusal kiliseye kültürel ve tarihsel nedenlerle güçlü bir bağlılık vardır. "Kültürel din"⁵⁴ olarak adlandırılan bu fenomen, dinsizlik ile kültürel miras arasındaki karmaşık etkileşimi göstermektedir. Başka bir çalışmada yaş ile dindarlık arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. İsveç Kilisesi üyelerini inceleyen çalışmalarda Munro ve Laflamme, yaşla dindarlık arasında önemli bir ilişki olmadığı, farklı yaş grupları arasında ortak bir sekülerleşme eğiliminin olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte medeni durumun, dini aidiyetle bağlantılı olduğunu tespit etmişlerdir. Aile bağları kuvvetli olan kişilerde dini aidiyetin daha güçlü olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵

Dini aidiyetsizlik çalışmalarında merkezi bir konu, dinsizlik ile din arasındaki ilişkidir. Bazı akademisyenler, dinsiz kimlikler ve pratiklerin dini unsurlarla etkileşime girerek nasıl şekillendiğini vurgulayan ilişkisel bir yaklaşımı savunmaktadır. Bu perspektif, dinsizliğin ateizm, agnostisizm, seküler hümanizm ve diğer inançsızlık biçimlerini içerebilecek olan akışkan ve dinamik doğasını vurgulamaktadır.⁵⁶ Örneğin, Danimarka'da bir pagan geleneği olan ormana gömülme uygulamasının günümüzde pagan inancını reddeden Hristiyanlığa bağlı kişiler tarafından da yapılıyor olması, bu ilişkiyi ve akışkanlığı göstermek için güzel bir örnek olarak sunulabilir. Warburg mülakatlar ile topladığı verilerden hareketle insanların ormana gömülmeyi tercih etme nedenlerinin hem din dışı hem de dini/manevi düşünceleri yansıttığını tespit etmiştir. Orman definleri doğa, din-dışı, din ve maneviyatın kesiştiği çok yönlü bir karmaşıklıkla örneklemektedir.⁵⁷ Ayrıca dinsizliğin din ve insan hakları söylemine dahil edilmesi de tartışma konusu

⁴⁸ Ann Taves, "What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life" 7/9 (14 Kasım 2018), 1-6; Jesse M. Smith - Ryan T. Cragun, "Mapping Religion's Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/2 (2019), 319-335.

⁴⁹ Johannes Quack, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'", *Method & Theory in the Study of Religion* 26/4-5 (28 Kasım 2014), 439-469; Linda Woodhead, "The Rise of 'No Religion': Towards an Explanation", *Sociology of Religion* 78/3 (01 Eylül 2017), 247-262; Taves, "What Is Nonreligion?"

⁵⁰ Smith - Cragun, "Mapping Religion's Other", 320-321.

⁵¹ Woodhead, "The Rise of 'No Religion'".

⁵² Stephen Bullivant, "Explaining the Rise of 'Nonreligion Studies': Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion", *Social Compass* 67/1 (01 Mart 2020), 86-102.

⁵³ Zachary A. Munro - Sarah Wilkins-Laflamme, "Nonreligion and Secularity in Canada", *Secular Studies* 3 (26 Nisan 2021), 1-6.

⁵⁴ Isabella Kasselstrand, "Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden", *Sociology of Religion* 76/3 (2015), 275-294.

⁵⁵ Munro - Wilkins-Laflamme, "Nonreligion and Secularity in Canada".

⁵⁶ Quack, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'".

⁵⁷ Margit Warburg, "Forest Burials in Denmark: Nature, Non-Religion and Spirituality", *Approaching Religion* 13/1 (08 Mart 2023), 73-89.

olmuştur. Mesela tanımların dışlayıcı olabilmesi, dinsiz kategorilerin doğru bir şekilde ölçülmesini zorlaştırmakta ve dinsiz bireyler için eşit haklar ve korumaların sağlanmasını karmaşıktırmaktadır. Bu sorun, dinsizlik çalışmalarında net ve tutarlı tanımlara duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır.⁵⁸

Dini aidiyetsizlik çalışmaları, inanç sistemleri, kültürel miras, demografi ve sosyal algılar arasındaki kesişimleri inceleyen çok boyutlu bir alan haline gelmiştir. Dinsizliğin ve dinle ilişkisinin karmaşıklıklarını aydınlatarak, araştırmacılar, çağdaş toplumda inanç ve inançsızlık çeşitliliğinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Dini aidiyetsizlik çalışmalarının devam eden kurumsallaşması ve teorik gelişimi, sekülerleşme ve dinsizliğin sosyal yaşamı nasıl şekillendirdiğine dair anlayışımızı zenginleştirmeye devam edecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Yaşadığımız dönemde din sosyolojisi alanında çalışmalar yapmak, hızla değişen toplumsal dinamikler ve teknolojik yenilikler ışığında oldukça önemli ama bir o kadar zordur. Küreselleşme, dijitalleşme ve göç gibi faktörler, dinin toplum içindeki rolünü ve bireylerin dini kimliklerini derinden etkilemektedir. Bu bağlamda, din sosyolojisi alanında yapılan araştırmalar, modern toplumların dini yapıları ve pratiklerini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Bu çalışma, son on yılda din sosyolojisi alanında meydana gelen gelişmeleri, öne çıkan temaları ve kullanılan yöntemleri incelemiştir. İncelenen makalelerde daha önce ele alınmayan konuların neler olduğuna bakıldığında, a) dijital din, b) yaşayan din, c) etnisite-göç ve d) dini aidiyetsizlik olmak üzere dört ana kategorinin ön plana çıktığını görmek mümkündür. Bu dört kategori, din sosyolojisi alanında günümüzde yaşanan değişimleri ve bu değişimlerin dini pratikler üzerindeki etkilerini anlamada kritik bir öneme sahiptir.

Bu kategoriler Batı'da din sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların artık sekülerleşme, dini aidiyet, dini aşırıcılık ya da çoğulculuk gibi makro konulardan ziyade; post-modern dönemin empoze ettiği yeni ve bazıları popüler hale gelmiş mikro meselelere odaklandığını göstermektedir. Dikkat çeken bir başka nokta din sosyolojisinin bütün tehdit ve ithamlara rağmen kendisine çalışacak yeni konu alanlarını üretmedeki maharetidir. Belki yüz yıldan uzun bir süredir modernleşme ile dinin öneminin kaybolduğu iddiası üzerinden adeta gündem dışına itilen din sosyolojisi, kendisini tehdit eden konulara odaklanarak (sekülerleşme, dini kimlik ve aidiyet) sosyal bilimlere canlılık getirme yoluna epey mesafe almıştır. Günümüzde ise insanların yoğun olarak deizm ve ateizme kaydığı iddia edildiğinde, geleneksel ana konuların da dışına çıkarak dini aidiyetsizliğin toplumsal tezahürlerini çalışmaya başlayabilmiştir. Bu açıdan din sosyolojisi, yeni toplumsal sorunlarla da mücadele etmekten çekinmemekte; tartışmalı sosyal meselelerle de ilgili bilimsel-nesnel çalışmalar yapmaya devam etmektedir.

Bununla birlikte konular yenilense de geleneksel yöntemlerin hala başat olarak kullanılmaya devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Yapay zekânın da sosyal bilimlere katabileceği; bir açıdan tehditkâr diğer taraftan sonsuz ihtimallerle dolu bu yapay zekânın sosyolojinin yöntemine de dâhil edilebileceği tartışılmaktadır. Bu çalışmamızda yapay zekâ temelli bir program kullanılırken temel amaç tam olarak güncel konuların güncel araçlarla incelenmesi gerektiğine vurgu yapmak olmuştur. Yapay zekanın devreye girmesi ile birlikte özellikle literatürün oluşturulması, yaygınlığın ölçülmesi ve aynı konuya farklı disiplinlerden araştırmacıların nasıl baktığının tespit edilmesi gibi konular çok kısa bir zaman diliminde halledilebilir hale gelmiştir. Günümüz toplumunun post-modern durumu onu daha belirsiz, akışkan, melez ve karnavalımsı (festivalimsi, şenlik havasına bürünmüş) bir atmosfer içine itmiştir. Bu durum ise standart yöntemlerinin uygulanmasını zor hale getirmektedir. Sadece din sosyolojisi değil, genel olarak sosyal bilimlerin yeni toplumsal yapıları anlayabilmek için bu yeni duruma uygun yöntemlere ihtiyaç duyduğu aşîkârdır.

Bu çalışmanın sonuçları, din sosyolojisi alanındaki güncel yaklaşımların yalnızca toplumsal dönüşümlere dair bir resim sunmakla kalmayıp, aynı zamanda bu dönüşümlerin olası etkileri ve bu etkilerle nasıl başa çıkılabileceği konusuna da dikkat çekmesi gerektiğini göstermektedir. Mesela dijitalleşme arttıkça, cemaat yapıları sanal aleme taşınmakta ve inanç biçimleri kişiselleşmektedir. Bu ise uzun vadede geleneksel dini yapılar ve toplulukların etkisinin daha da azalacağı anlamına gelebilir. Öte yandan dini aidiyetsizlikteki artış, bireylerin dinle ilişkilerindeki kopukluk ve sekülerleşme süreçlerinin bir sonucu olarak görülebilir. Benzer şekilde, yaşanan din kavramı, bireylerin dini deneyimlerini daha somut ve günlük yaşamın bir parçası haline getirirse de bu deneyimlerin kurumsal dini yapılarla olan ilişkisini karmaşıktırmaktadır. Bu durum, dinin bireysel bir ifade biçimi haline gelerek toplumsal dayanışmayı güçlendirme potansiyelini azaltmaktadır. Bu bakımdan yaşanan din, dini aidiyetsizlik ve dijital dinin, bireyselleşme ve dini otoritelerin gücünü kaybediyor olması açısından ortak bir noktada bulunduğu görülecektir. Bu ise aynı zamanda sekülerleşme tartışmalarının da bir parçasıdır. Dini otoritelerin bireyler üzerindeki etkisinin azalması ve dini inanma ve ibadet etme biçimlerinin bireyselleşmesi sekülerleşme açısından ne anlama gelmektedir? Dini otorite kaynakları bu dönüşüme nasıl reaksiyon gösterecektir? Bu sorular din sosyolojisinin yakın gelecekte odaklanacağı problemler olarak gözükmektedir.

⁵⁸ Lori G. Beaman - Steven Tomlins, *Atheist Identities - Spaces and Social Contexts* (Springer International Publishing: Springer International Publishing, 2015).

Göç meselesi ise çağımızı şekillendirmiştir ve gelecekte de dünyayı etkileyen en önemli olgu olarak kalacağı benzetilmektedir. Dünyadaki insan hareketliliği artarak devam ettiği müddetçe, hem göçmen toplulukların dini kimlik ve aidiyet süreçleri, hem de ev sahibi toplumların tutumları din sosyolojisi açısından önemli bir mesele olarak kalacaktır. Göç artarak devam ettikçe toplumlar homojen yapılarını daha da kaybedeceklerdir. Mesela 2021 sayımlarına göre Londra’nın %40,6’sı İngiltere’de doğmayan kişilerden oluşmaktadır. Avrupa’da din değiştirme eğilimleri incelendiğinde, İslam dinine geçişlerin diğer dinlere oranla daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Bu veriler göçün toplumsal yapıyı nasıl dönüştürdüğünün çarpıcı örnekleridir. Göç arttıkça etnisite ve dini haklar konusu daha çok gündeme gelecek ve hem siyasal arenada hem de toplumsal uzamda önemli problemleri ortaya çıkaracaktır. Bu bağlamda, göç olgusu sadece demografik dönüşümleri değil, aynı zamanda kültürel, dini ve sosyal yapıları yeniden şekillendirerek toplumların geleceğini inşa eden en dinamik unsurlardan biri olmaya devam edecektir.

Sonuç olarak, din sosyolojisi, hızla dönüşen toplumsal yapıların ve teknolojik yeniliklerin şekillendirdiği dünyada, dinin bireysel ve kolektif düzeydeki yeni anlamlarını çözümlemeye yönelik önemli bir çaba içindedir. Dijitalleşme, göç ve bireyselleşme gibi dinamikler, dini pratiklerin ve kimliklerin dönüşümünü kaçınılmaz hale getirirken, bu dönüşümler aynı zamanda sosyal bilimlerin için yeni soru ve tartışma alanları yaratmaktadır. Bu bağlamda, din sosyolojisi disiplininin karşı karşıya kaldığı zorluklar, toplumsal değişimin hızına uygun metodolojik yeniliklerle aşılabilecektir. Din, günümüzde kaybolan bir olgu değil, sürekli yeniden şekillenen ve yeni biçimlerde varlığını sürdüren bir toplumsal fenomendir. Bu nedenle, dinin dönüşen rolü ve işlevi üzerine yapılan her çalışma, geleceğin sosyal bilimlerine yön verecek derinlikte katkılar sunacaktır.

Kaynakça | References

- “Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 3 (2012): New Methods in the Sociology of Religion”. *Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 3 (2012)*. Brill, 2012.
- Agyekum, Bernard, et al., “Streaming Religious Services During a Public Health Crisis: How Digital Religion Shapes Population Well-Being and Intergenerational Learning,” *Mental Health, Religion & Culture* 26/9 (2023), 850–872.
- Ahmed, Habib - La, Hung. “Evaluating the Co-dependence and Co-existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future”. *International Journal of Social Robotics* 13/1 (01 Nisan 2021), 1-17. <https://doi.org/10.1007/s12369-020-00636-x>
- Ammerman, Nancy T. “Finding Religion in Everyday Life”. *Sociology of Religion* 75/2 (01 Haziran 2014), 189–207.
- Ammerman, Nancy T. “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers”. *Nordic Journal of Religion and Society* 29/2 (Aralık 2016), 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- Avishai, Orit vd. “A Gender Lens on Religion”. *Gender & Society* 29/1 (01 Şubat 2015), 5–25. <https://doi.org/10.1177/0891243214548920>
- Baker, Joseph O vd. “Keep America Christian (and White): Christian Nationalism, Fear of Ethnoracial Outsiders, and Intention to Vote for Donald Trump in the 2020 Presidential Election”. *Sociology of Religion* 81/3 (20 Temmuz 2020), 272–293. <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa015>
- Balle, Simon - Ess, Charles. “Robots, Ethics, and Digital Religion: Initial Considerations”. *The Oxford Handbook of Digital Religion*. ed. Heidi A. Campbell - Pauline Hope Cheong. 0. Oxford University Press. Erişim 25 Nisan 2024. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197549803.013.27>
- Beaman, Lori G. - Tomlins, Steven. *Atheist Identities - Spaces and Social Contexts*. Springer International Publishing: Springer International Publishing, 2015.
- Bullivant, Stephen. “Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies’: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion”. *Social Compass* 67/1 (01 Mart 2020), 86–102. <https://doi.org/10.1177/0037768619894815>
- Campbell, Heidi A. - Bellar, Wendi. *Digital Religion: The Basics*. London New York: Routledge, 1st edition., 2022.
- Cheong, Pauline - Chen, Yashu. “Religious Human–Machine Communication: Practices, Power, and Prospects”. *The SAGE Handbook of Human-Machine Communication*. ed. Andrea L. Guzman vd. 555–561. London: Sage Publications, 2023.
- Corbin, Juliet - Strauss, Anselm. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Los Angeles, Calif: SAGE Publications, Inc, 3rd edition., 2007.
- Cox, Besheer Mohamed and Kiana. “Before Protests, Black Americans Said Religious Sermons Should Address Race Relations”. *Pew Research Center* (blog), 15 Haziran 2020. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/06/15/before-protests-black-americans-said-sermons-should-address-race-relations/>
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Davie, Grace. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. SAGE, 2013.
- Day, Abby. *Sociology of Religion: Overview and Analysis of Contemporary Religion*. Oxon: Taylor & Francis Group, 2020.
- Dein, Simon - Watts, Fraser. “Religious Worship Online: A Qualitative Study of Two Sunday Virtual Services”. *Archive for the Psychology of Religion* 45/2 (01 Temmuz 2023), 191–209. <https://doi.org/10.1177/00846724221145348>
- Devine-Wright, Patrick, et al., “Re-Placed: Reconsidering Relationships with Place and Lessons from a Pandemic,” *Journal of Environmental Psychology* 72 (2020), 101514.
- Dozan, Wely - Hadi, Hopizal. “Religious Community Movement Online: Tracking History And Transformation Of Islamic Dakwah in Indonesia”. *International Journal of Transdisciplinary Knowledge* 1/2 (31 Aralık 2020), 19–28. <https://doi.org/10.31332/ijtk.v1i2.10>
- Emerson, Michael O. - Smith, Christian. *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Emerson, Michael O. vd. “Studying Race and Religion: A Critical Assessment”. *Sociology of Race and Ethnicity* 1/3 (01 Temmuz 2015), 349–359. <https://doi.org/10.1177/2332649215584759>
- Faverio, Michelle vd. *Online Religious Services Appeal to Many Americans, but Going in Person Remains More Popular*. Pew Research, 02 Mayıs 2023. chrome-extension://efaidnbmninnibpcapjpcglclefindmkaj/https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2023/06/PF_2023.06.02_religion-online_REPORT.pdf
- Ferguson, Jauhara vd. “Religion, Race, and Perceptions of Police Harassment”. *Social Problems* 70/3 (01 Ağustos 2023), 735–754. <https://doi.org/10.1093/socpro/spac040>
- Floyd-Thomas, Stacey M. *Religion, Race, and COVID-19: Confronting White Supremacy in the Pandemic*. NYU Press, 2022.

- Gilliland, Claire Chipman. "Too Much to Hope': Analyzing Clergy Rhetoric on White Supremacy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 62/S1 (2023), 68-87. <https://doi.org/10.1111/jssr.12850>
- Hall, David D. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/prin031/97009421.html>
- Hjelm, Titus. "Peter L. Berger and the Sociology of Religion". *Journal of Classical Sociology* 18/3 (01 Ağustos 2018), 231-248. <https://doi.org/10.1177/1468795X18761217>
- Horii, Mitsutoshi. "Historicizing the Category of 'Religion' in Sociological Theories: Max Weber and Emile Durkheim". *Critical Research on Religion* 7/1 (01 Nisan 2019), 24-37. <https://doi.org/10.1177/2050303218800369>
- Jacobi, Clara, Andronicou, Mihail, and Vaidyanathan, Brandon, "Looking Beyond the Covid-19 Pandemic: Congregants' Expectations of Future Online Religious Service Attendance," *Religions* 13/6 (2022), 559.
- Jacobi, Clara, Cowden, Robert, and Vaidyanathan, Brandon, "Associations of Changes in Religiosity with Flourishing During the Covid-19 Pandemic: A Study of Faith Communities in the United States," *Frontiers in Psychology* 13 (2022).
- Kasselstrand, Isabella. "Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden". *Sociology of Religion* 76/3 (2015), 275-294. <https://doi.org/10.1093/socrel/srv026>
- Ke, Yun. "Finding Robot Monk Xian'er Understanding Buddhism in Longquan Animation". *Journal of Visual and Media Anthropology* 2/1 (2016), 7-24.
- Knibbe, Kim - Kupari, Helena. "Theorizing lived religion: introduction". *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (03 Mayıs 2020), 157-176. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Löffler, Diana vd. "Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts". *International Journal of Social Robotics* 13 (01 Temmuz 2021). <https://doi.org/10.1007/s12369-019-00558-3>
- Mardin, Şerif. *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları, 1983.
- Massoud, Mark Fathi - Moore, Kathleen M. "Shari'a Consciousness: Law and Lived Religion among California Muslims". *Law & Social Inquiry* 45/3 (Ağustos 2020), 787-817. <https://doi.org/10.1017/lsi.2019.73>
- McBride, James. "Robotic Bodies and the Kairos of Humanoid Theologies". *Sophia* 58/4 (2019), 663-676. <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0628-3>
- Okun, Sarit - Nimrod, Galit. "Online Religious Counseling for Older Adults". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 14/4 (2020). <https://doi.org/10.5817/CP2020-4-7>
- Pandey, Jatin - Gupta, Manish. "Religion in the Lives of Hindu Widows: Narratives from Vrindavan, India." *Psychology of Religion and Spirituality* 11/2 (2019), 91-100. <https://doi.org/10.1037/rel0000230>
- Primiano, Leonard Norman. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife". *Western Folklore* 54/1 (Ocak 1995), 37-56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Puzio, Anna. "Robot, Let Us Pray! Can and Should Robots Have Religious Functions? An Ethical Exploration of Religious Robots". *AI & SOCIETY*. <https://doi.org/10.1007/s00146-023-01812-z>
- Quack, Johannes. "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'". *Method & Theory in the Study of Religion* 26/4-5 (28 Kasım 2014), 439-469. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>
- Rambelli, Fabio. "Dharma devices, non-hermeneutical libraries, and robot-monks: Prayer machines in Japanese Buddhism". *Journal of Asian Humanities at Kyushu University* 3 (2018), 57-75.
- Saul, Heather. "Iranian School Teacher Builds Robot to Teach Children Prayers | The Independent". *The Independent* (26 Şubat 2014), blm. Tech. <https://www.independent.co.uk/tech/iranian-school-teacher-builds-robot-to-teach-children-prayers-9154038.html>
- Sherwood, Harriet. "Robot Monk to Spread Buddhist Wisdom to the Digital Generation". *The Guardian* (26 Nisan 2016), blm. World news. <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/26/robot-monk-to-spread-buddhist-wisdom-to-the-digital-generation>
- Smith, Jesse M. - Cragun, Ryan T. "Mapping Religion's Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity". *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/2 (2019), 319-335. <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>
- Taves, Ann. "What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life" 7/9 (14 Kasım 2018), 1-6. <https://doi.org/10.5334/snr.104>
- Tranby, Eric - Hartmann, Douglas. "Critical Whiteness Theories and the Evangelical 'Race Problem': Extending Emerson and Smith's 'Divided by Faith'". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/3 (2008), 341-359.
- Turner, Bryan S. "Din ve çağdaş sosyal teoriler". çev. Osman Ülker. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 231-255.
- Upenieks, Laura vd. "'Electronic Church' 2.0: Are Virtual and In-Person Attendance Associated with Mental and Physical Health During the COVID-19 Pandemic?" *Sociology of Religion* 84/3 (01 Eylül 2023), 292-323. <https://doi.org/10.1093/socrel/srac043>

- Warburg, Margit. "Forest Burials in Denmark: Nature, Non-Religion and Spirituality". *Approaching Religion* 13/1 (08 Mart 2023), 73-89.
<https://doi.org/10.30664/ar.121418>
- Wilson, Bryan R. - Cresswell, Jamie. *New Religious Movements: Challenge and Response*. Psychology Press, 1999.
- Woodhead, Linda. "The Rise of 'No Religion': Towards an Explanation". *Sociology of Religion* 78/3 (01 Eylül 2017), 247-262.
<https://doi.org/10.1093/socrel/srx031>

Kaygulu Halil Efendi'nin *Hâdi'l-uşşâk* Adlı Eserinde Muhammediye Etkisi

Nuh Mustafa BEĞENMEZ | <https://orcid.org/0009-0007-8782-0309>

Doktora Öğrencisi | Sorumlu Yazar | mustafabegenmez@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/01zx17h33](https://ror.org/01zx17h33)

Eski Türk Edebiyatı | Rize, Türkiye

Orhan Kemâl TAVUKÇUOĞLU | <https://orcid.org/0000-0002-9105-1588>

Prof. Dr. | Yazar | okemal.tavukcu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/01zx17h33](https://ror.org/01zx17h33)

Eski Türk Edebiyatı | Rize, Türkiye

Öz

Hâdi'l-uşşâk, 1758-1820 yılları arasında Bursa'da yaşamış, tarikat şeyhi Kaygulu Halil Efendi'nin dinî içerikli manzum eseridir. Şair, kökleri Türkistan'dan Hoca Ahmet Yesevi'ye dayanan Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî ekolünün devamı niteliğinde eserler vermiştir. Kurucusu olduğu Kaygulu Dergâhı, tekke ve dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar insanlar için bir maneviyat merkezi olarak hizmet görmüştür. Kaygulu Halil Efendi'nin altı manzum bir mensur eseri vardır. Bunlardan Hâdi'l-uşşâk yazıldığı dönemde ve sonrasında çok takdir edilmiş, dönemin padişahı II. Mahmut ve şeyhülislam, şairi tebrik için birer mektup göndermişlerdir. Eser edebiyatımızda hece ölçüsüyle yazılmış ender mesnevi örneklerindendir. Hâdi'l-uşşâk'ta 169 başlık altında tevhid, salavat, namaz, oruç, hac, kurban, bir Müslüman'ın bilmesi gerekenler, vücut temizliği, Recep, Şaban ve Ramazan aylarında yapılması gereken ibadetler, şeytanın tuzakları, cennetlik ve cehennemliklerin halleri, ihlas, Tebbet gibi bazı surelerin tefsirleri, Muhammed Aleyhisselam ve bazı yakınlarının vefatı gibi konularda bilgiler verilir. Şair süslü sanatlı üslup yerine halkın anlayacağı sade bir dil kullanmıştır. Kaygulu Halil Efendi'nin gayesi sanat yapmaktan çok İslamiyet'in temel bilgilerini insanlara aktarmaktır. Hâdi'l-uşşâk yazıldığı dönemde şeyhülislam ve ulemasınca "İkinci Muhammediye" olarak nitelendirilmiş, 1856 yılında yapılan taş baskısında da "İkinci Muhammediye" başlığı ile yayımlanmıştır. Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed tarafından 1449'da yazılmış, Balkanlar'dan Kırım'a, İstanbul'dan Mısır'a kadar bütün Osmanlı coğrafyasında toplumun tüm kesimlerince sevilmiş bir eserdir. Yüzyıllar boyunca camilerde, mescitlerde, tekke ve dergâhlarda, evlerde başucu kitabı olmuş; kutsal gecelerde, Ramazanlarda, düğünlerde mevlit gibi okunmuştur. Öyle ki Muhammediye okuyuculuğu bir meslek olarak ortaya çıkmıştır. Eser Osmanlı halkının edebiyat ve din kültürünün önemli bir parçası olmuştur. Böylesine önemli bir eserin ardından ona nazire ve şerh şeklinde ya da onunla benzer yapıda, bazılar aynı adda, pek çok eser ortaya konmuştur. Burada şunu da belirtmek gerekir ki bu eserlerin hiçbirisi Muhammediye'nin şöhretine ulaşamamış, hepsi onun gölgesinde kalmıştır. Muhammediye etkisinde oluşturulan eserlerden biri de ondan 367 yıl sonra Kaygulu Halil Efendi tarafından yazılan Hâdi'l-uşşâk'tır. Bu çalışmada Hâdi'l-uşşâk'taki Muhammediye etkilerinin ortaya konması ve Muhammediye tipinde yazılmış eserler listesine yeni bir katkı sağlanması amaçlanmıştır. Muhammediye ve Hâdi'l-uşşâk arasında nazım biçimi, uyak düzeni, ölçü gibi şekil bakımından benzerlikler vardır. İçerik bakımından benzerliklerde ise iki eserde 11 ortak konu başlığının bulunması yanında pek çok benzer anlatım mevcuttur. Fahreddin Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'i, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Tefsîr-i Kur'ân'ı, Gazzâlî'nin İhyâü Ulûmüddîn'i her iki eserde zikredilen ortak kaynaklardır. Konu olarak iki eser arasında benzerlikler yanında farklılıklar da vardır. Muhammediye bir siyer özelliği gösterirken Hâdi'l-uşşâk'ta siyer bilgilerinin yanında ilmihâl konuları da yer alır. İman ve ibadetle ilgili temel bilgiler okuyuculara aktarılır. Müellif, Hâdi'l-uşşâk'ta hadis ve tefsir başta olmak üzere dinî literatürün temel kaynaklarından ve tasavvuf ulularından isim vererek alıntılar yapmıştır. Yazıcıoğlu ve Muhammediye'den isim zikrederek bahsetmeye de Kaygulu Halil Efendi'nin, üzerine çok sayıda nazire ve şerh yazılan, kendisinden sonra adeta bir tür yaratan Muhammediye'den nazım biçimi, uyak tercihleri, muhteva, dil ve anlatım, kelime kadrosu gibi yönlerden etkilendiği açıktır. Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, Muhammediye'nin edebiyatımızdaki tesir alanını inceleyip ona yazılan nazireleri ele almak, Muhammediye etkisinin Hâdi'l-uşşâk'ta ne şekilde yer aldığını tespit etmektir. Bu çalışma neticesinde, eserin günümüze dek bilinen fakat üzerinde ilmi herhangi bir inceleme yapılmamış yönü aydınlatma kavuşacaktır.

Anahtar Kelimeler

Eski Türk Edebiyatı, tasavvuf, mesnevi, Muhammediye, Kaygulu Halil, Hâdi'l-uşşâk

Atıf Bilgisi

Beğenmez, Nuh Mustafa-Tavukçuoğlu, Orhan Kemâl. "Kaygulu Halil Efendi'nin Hâdi'l-uşşâk Adlı Eserinde Muhammediye Etkisi". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 295-312.

<https://doi.org/10.32950/rid.1609150>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 29.12.2024	Kabul Tarihi: 09.04.2025
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. "Bu makale T.C. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Programları için Genel İlkeler 20. Madde gereği Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçuoğlu danışmanlığında Nuh Mustafa Beğenmez tarafından hazırlanmakta olan "Kaygulu Halil Efendi - Hâdi'l-uşşâk (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir."	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (NMB) %70, yazar (OKT) %30.	
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 çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	

rd
Dizinlenme Bilgisi

ULAKBİM
TRTizin

philosophy

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INSTITUTE FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

The Muhammediye Influence in Kaygulu Halil Efendi's Work *Hâdi'l-uşşâk*

Nuh Mustafa BEĞENMEZ |  <https://orcid.org/0009-0007-8782-0309>

PhD Candidate | Corresponding Author | mustafabegenmez@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/01zx17h33>

Old Turkish Literature | Rize, Türkiye

Orhan Kemâl TAVUKÇUOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0002-9105-1588>

Prof. Dr. | Author | okemal.tavukcu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/01zx17h33>

Old Turkish Literature | Rize, Türkiye

Abstract

Hâdi'l-uşşâk is a religious poetic work by Kaygulu Halil Efendi, a sheikh of the order who lived in Bursa between 1758-1820. The poet produced works that were a continuation of the Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mîsrî school, whose roots go back to Hoca Ahmet Yesevi from Turkestan. The Kaygulu Dervish Lodge, which he founded, served as a spiritual center for people until 1925, when the lodges and dervish lodges were closed. Kaygulu Halil Efendi has six poetic and one prose work. *Hâdi'l-uşşâk* was highly appreciated during and after its writing, and the sultan of the period, Mahmud II, and the sheikh-ul-islam sent letters to congratulate the poet. *Hâdi'l-uşşâk* was described as "Second Muhammediye" by the sheikh-ul-islam and the ulema when it was written, and was published with the title "Second Muhammediye" in the lithograph made in 1856. Muhammediye was written by Yazıcıoğlu Mehmed in 1449, and is a work loved by all segments of society in the entire Ottoman geography from the Balkans to Crimea, from Istanbul to Egypt. It became a bedside book in mosques, mescits, dervish lodges and dervish lodges, and homes; it was read like a mevlid on holy nights, during Ramadan, and at weddings. So much so that a profession called Muhammediye reading emerged. Muhammediye became an important part of the literary and religious culture of the Ottoman people. After such an important work, many works were produced in the form of nazire and commentary or similar to it, some with the same name. It should also be noted here that none of these works reached the fame of Muhammediye, all of them fell behind it. There are similarities between Muhammediye and *Hâdi'l-uşşâk* in terms of form, such as verse form, rhyme scheme, and meter. In terms of content, there are 11 common topics in the two works, as well as many similar narratives. Fakhr al-Dîn Râzî's Tafsîr-i Kebîr, Ebu'l-Leys Samarqandî's Tafsîr-ul-Kuran, and Ghazâlî's İhyâu Ulumiddîn are common sources cited in both works. In terms of subject matter, there are similarities as well as differences between the two works. In *Hâdi'l-uşşâk*, the author quotes from the basic sources of religious literature, especially hadith and tafsîr, and from the great figures of Sufism, naming them. Although he does not mention Yazıcıoğlu and Muhammediye by name, it is clear that Kaygulu Halil Efendi was influenced by Muhammediye, which created a genre after him and on which many nazires and commentaries were written, in terms of verse style, rhyme preferences, content, language and expression, and vocabulary. Starting from this point, the aim of this study is to examine the area of influence of Muhammediye in our literature, to examine the nazires written for him, and to determine how the Muhammediye effect took place in *Hâdi'l-uşşâk*. As a result of this study, the aspect of the work that is known to date but has not been subject to any scientific study will be illuminated.

Keywords

Old Turkish Literature, Sufism, Maṭṭnawî, Muhammediye, Kaygulu Halil, *Hâdi'l-uşşâk*

Citation

Beğenmez, Nuh Mustafa-Tavukçuoğlu, Orhan Kemâl. "The Muhammediye Influence in Kaygulu Halil Efendi's Work *Hâdi'l-uşşâk*". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 295-312.

<https://doi.org/10.32950/rid.1609150>

Publication Information

Type

Research Article

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 29.12.2024

Date of Acceptance: 09.04.2025

Date of Publication: 20.04.2025

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. "This article is derived from the doctoral dissertation titled Kaygulu Halil Efendi - *Hâdi'l-uşşâk* (Critical Study, Text, Glossary, and Index), which is being prepared by Nuh Mustafa Beğenmez under the supervision of Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçuoğlu in accordance with Article 20 of the General Principles for Graduate Programs of the Republic of Türkiye Recep Tayyip Erdoğan University."

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes – iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Auth. Contribution Rates

Corresponding author (NMB) %70 , author (OKT) %30.

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.



Abstracting and Indexes



Giriş

IX. yüzyıldan itibaren Türklerin gruplar halinde İslam'a geçişleriyle birlikte bu yeni dinin kurallarını öğrenme ihtiyacı hasıl olmuştur. Muhakkak ki İslam'ı en güzel şekilde yaşamak için Kur'an'ı tam ve doğru anlamak ve Muhammed Aleyhisselam'ın hayatını, düşünce yapısını iyi öğrenmek gerekir. Buradan hareketle Kur'an'ı açıklayan ve Muhammed Aleyhisselam'ın hayatını anlatan eserler ortaya çıkmış, bu amaç uzun asırlar boyunca edebiyatımızın ana çizgisini oluşturmuştur. XV. yüzyılın ortalarında Yazıcıoğlu Mehmed tarafından telif edilen *Muhammediye* bu çizgide oluşturulan manzum eserlerin en önde gelenlerindendir. Zorlama kafiye kelimeleri bir kenara bırakıldığında sade bir üslûpla yazılmış olması, dilinin Türkçe olması ve ehl-i sünnet çizgisinde muhtevâ taşıması gibi yönleri eserin toplumca benimsenmesinde etkili olmuştur. Bu bakımdan *Muhammediye* Osmanlı ve Türkistan coğrafyasında İslâmî kültüre katkısı sebebiyle edebiyat tarihi ve İslam tarihi için önemli bir eserdir.¹ Böylesine etkili ve önemli bir eserden sonra ona şerh, nazire şeklinde ya da onunla aynı yapıda pek çok eser telif edilmiştir. 1758-1820 yılları arasında Bursa'da yaşayan tarikat şeyhi Kaygulu Halil Efendi'nin *Hâdi'l-uşşâk* adlı eseri de bu minvalde oluşturulmuş eserlerden biridir.

Kaygulu Halil Efendi, Orhan Gazi'nin (öl. 1362) emirlerinden Rumeli Fatihî Süleyman Paşa'nın yardımcısı Kaygulu Bey'in soyundan gelir. Kaygulu Bey'in babası Ali, Horasan'dan Konya'ya, oradan da Bursa'ya gelmiştir. Kaygulu Bey, Orhan Gazi tarafından kendisine mülk olarak verilen Orhaneli'ne (Atranos) bağlı Sırlı köyüne yerleşmiştir. Kaygulu Bey'in mezarı Bursa Muradiye Mezarlığı'nda olup yeri belli değildir. Kaygulu Halil Efendi'nin babası ise Cebel-i Cedîd'de İlbise kazasına bağlı Beg köyünden Halvetiyye tarikatının Şabaniyye koluna bağlı Şeyh Ali Efendi'dir. Kaygulu Halil Efendi 1172/1758 yılında bu köyde dünyaya gelmiştir. Aynı yıl Bursa'ya hicret eden Ali Efendi, Alacahırka Mahallesi'ne yerleşmiş, kendisine mahalle camisinde imamlık görevi verilmiş, 1179/1765 senesinde burada vefat etmiştir.²

Kaygulu Halil Efendi, babasının vefatından sonra bir süre Kur'an-ı Kerim eğitimi almış, ayrıca Ulucami yanındaki Musalla Medresesinde eğitimine devam etmiştir. Burada dört yıl Arabî ilimler tahsil eden Kaygulu Halil, on dört yaşındayken kürsiye çıkıp tefsir, hadis ve fıkıh anlatarak bu konularda sorulan soruları cevaplayabilme yetkinliğine ulaşmıştır. Kaygulu Halil Efendi yirmi yaşındayken Orhaneli'nin Armutçuk köyünde irşat faaliyeti yürüten Şeyh Osman Efendi'nin halifelerinden, Harmancık kazasına bağlı Sırlı köyünde mukim "Sırlılı İhtiyar, Kurtçu Mehmed Efendi, Kurtçu Dede" olarak da şöhret bulmuş olan Sırlılı Pir Muhammed Efendi'ye intisap etmiştir. Sırlılı Pir Muhammed Efendi ölümünden hemen önce 13 Şâbân 1199/21 Haziran 1785 tarihinde, yedi yıldır kendisine hizmet eden Kaygulu Halil Efendi'ye taç ve hırka giydirerek halifelik görevini vermiştir. Bunun üzerine Bursa'ya hicret eden Kaygulu Halil Efendi, Hasanpaşa Mahallesi'nde Deveciler Kabristanı yanındaki evini vakfederek dostlarının da yardımıyla burayı bir zaviyeye çevirmiştir. Burada kanaatkârlık içinde yaşayıp penbe-dûzîlik (pamuklu dokumacılığı) sanatı icra ederek geçimini sağlamış, öte yandan da irşat ve tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür. 8 Ramazan 1235/19 Haziran 1820 tarihinde zikirle meşgul iken vefat etmiş, dergâhının içinde yer alan türbesine defnedilmiştir.³

Kaygulu Halil Efendi rint, kalender meşrep, fakirleri doyuran, kimseye yüz suyu dökmeyen, insanlara ümit bağlamayıp Allah'a tevekkül eden, geceleri kabir ziyaretlerinde bulunan, zaviyesini fakir ve gariplere yuva yapmış, burada gecelerini dervişleri ve müntesipleriyle sohbet, muhabbet ve zikirle geçiren Hak aşığı bir insandır. Nefesi hastalara şifa, zaviyesi dertlilere şifahane ve sığınak olmuştur.⁴

Kaygulu Halil Efendi'nin şiirinin temelinde insanlara itikad, ibadeti, İslâmî geleneği tanıtmaya ve yaşatmaya amacı vardır. Şiiri insanlara dinî ahlaki öğütler vermek için bir araç olarak görmektedir. Tüm eserlerinde toplumun geniş kesimlerine sade, anlaşılır halk diliyle hitap etmesi onun tarikat şeyhliğini şairliğinden ön planda tuttuğunu göstermektedir. Şairane söyleyişe ve söz sanatlarına meyilemeyen, vezin, kafiye gibi biçimsel unsurlara ehemmiyet vermeyen Kaygulu Halil Efendi, dil ve eda bakımından saz şiirine ve halk ruhuna çok yakın, tasavvufta Yûnus geleneğine bağlı, samimi bir şahsiyettir.⁵

¹ Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11.

² Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II* haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 102-103.

³ Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî*, 471; Hasan Turyan, *Bursa Evliyalari ve Tarihi Eserleri*, 102-103; İlhan Yardımcı, *Bursa Tarihinden Çizgiler ve Bursa Evliyalari*, (İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1976), 275; Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 3/30; Ömer Faruk Dinçel, *Arşiv Vesikalarına Göre Bursa Dağ Yöresi 1* (Bursa: 4renk Baskı Dijital Merkezi, 2021), 30; Kaygulu Halil, *Divan-ı Kaygulu Efendi* (b.y.: y.y., 1272/1855), 2, (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu, No: 03863).

⁴ Bilal Güzel, *Mehmed Fahreddin Bursavî ve Gülzâr-ı İrfân İsimli Biyografik Eseri (İnceleme-Metin-Dizin)* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 361.

⁵ Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*, (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2018), 535.

Kaygulu Halil Efendi'nin *Dîvân*, *Divân-ı Kaygulu Efendi*, *Divân-ı Salis*, *Mezbûrâtü'l-hakâyık*, *Mecmua-yı İlâhiyât*, *Hâdi'l-uşşâk* olmak üzere altı adet manzum eseri ve *Velâyetnâme* adında bir mensur eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında *Hâdi'l-uşşâk*, belli bir tertip şekli olması ve özgünlüğü yönüyle şairin diğer eserlerinden ayrılır. Kaygulu Halil Efendi'nin eserleri arasında *Hâdi'l-uşşâk*'ın özel bir yerinin olduğu, eserin *Sebeb-i Telif* bölümündeki, yazılma sürecinin ayrıntılı olarak verildiği, beyitlerden anlaşılmaktadır. Şeyhinin vefatından sonra eseri yazmaya başladığını ancak vakit bulamadığından yazamadığını, insanların kitabın tamamlanması için ısrar ettiklerini, nihayet Şeyhülislam'ın nazarı ve himmetiyle eseri tamamladığını anlatmaktadır.

Hâdi'l-uşşâk'ın biri Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel Kitaplığı No: 4939'da kayıtlı, diğeri Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Hüdayi Efendi Koleksiyonu No: 00292'de kayıtlı olmak üzere iki yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca eserin 1273/1856 yılında taş baskısı da yapılmıştır.

Şairin eserlerinden *Hâdi'l-uşşâk*, mesnevi türünün hece ölçüsüyle yazılmış ender örneklerindendir. Mesnevi uyaklı, kısa kalıplı manzumeler ve kaside uyaklı uzun kalıplı manzumelerin nöbetleşe kullanıldığı, kendine özgü bir yapıya sahip eserde mesnevi uyak düzenli manzumelerde hecenin ölçüsünün 8'li ve 11'li kısa kalıpları, kaside uyaklı manzumelerde ise hece ölçüsünün 14'lü ve 16'lı uzun kalıpları kullanılmıştır. Eserdeki 196 manzumenin 62'si ayet ile başlamakta, 65'i hadis ile başlamakta, 36'sı sahabe ve din büyüklerinin vezirleri ya da dua ile başlamakta, 33'ü ise doğrudan başlamakta. Manzumeler, başlarında yer alan ayet ve hadislerin tefsiri niteliğindedir. Muhteva olarak eserde tevbe, kelime-i tevhid, salavat, Receb-i şerif, Ramazan-ı şerif, kurban, salat, İslam'a lazım bilmesi, tethirü'l-vücûd, ehl-i sabır, sure-i Tebbet, sure-i İhlâs, vefat-ı nebi, vefat-ı Ebu Bekir, sırat vb. 64 başlık bulunmaktadır. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi nüshasında 7911, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi nüshasında 7931 ve taş baskısında 7908 beyit bulunmaktadır. *Hâdi'l-uşşâk*'ın içerisinde lirik manzume örnekleri olsa da çoğunluk öğretici manzumelerden oluşmaktadır. Bunun sonucu olarak eserde didaktik ve kuru bir dil; duygusal derinlikten, özgünlükten uzak, çağrışım yönü zayıf bir anlatım hâkimdir. Eserin dikkat çekici bir yönü de ağır özellikleri taşıyan ifadeler açısından zengin olmasıdır. Bu nedenle 19. yüzyıl standart Türkçesinde görmeye alışık olmadığımız, Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'ne ait "anna, benne, bung (günleri), Çalap, dinne, durur, eyt-, koç-, (gözünü) ır-, ırgür-, yarlığa-, herkankı, kankısı, sağışınca, tamu, uçmak; aray-iben, otur-uben, çal-gil, çık-ısar, duy-undı, uyar-ındı, geli-yorur, ire-vüz, olma-gıl, ol-ısar" örneklerindeki gibi kelimelere ve eklere sıkça rastlanmaktadır.

Kaygulu Halil Efendi'nin, Yûnus Emre (öl. 1320), Âşık Paşa (öl. 1332), Süleyman Çelebi (öl. 1422), Yazıcıoğlu Mehmed (öl. 1451), Hüdâyî (öl. 1628), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1694) gibi şairlerin yolunu izlediği, onlarla müktesebatını zenginleştirdiği açıktır. Şair, *Dîvân-ı Sâlis*'indeki bir şiirinde Yûnus Emre'ye ve Niyâzî-i Mısırî'ye olan sevgisini açıkça dile getirmiş ve onların üslubunu benimsediğini ifade etmiştir.

Telif edildiği 19. yüzyılın başında çok takdir gören eserin tamamlanması vesilesiyle müellifi Kaygulu Halil Efendi'ye dönemin padişahı II. Mahmud bir mektup, şeyhülislam ise bir muhabbetname göndermiştir. *Hâdi'l-uşşâk*'ın İnebey nüshasının 2b varlığında yer alan bu muhabbetnamede Şeyhülislam ve devir ulemasının eser için "Muhammediye-i sâni" tabirini kullandıkları bildirilir.⁶ Eser, yazıldığı dönemde ve sonrasında "İkinci Muhammediye" olarak şöhret bulmuştur. Taş baskının başlığında eser "Hâdi'l-uşşâk Muhammediye-i Sâni" olarak adlandırılmıştır. Yine eserin taş baskısı, *Cerîde-i Havadis* gazetesinin 1857 yılı, 833. sayısında çıkan ilanda "Muhammediye-i Sâni" olarak vasıflandırılmıştır.⁷ Bu açıdan bakıldığında *Hâdi'l-uşşâk* da *Muhammediye* gibi hem bir siyer hem de bir dinî bilgiler kitabıdır ve tür bakımından Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si ile büyük benzerlik göstermektedir.

Literatürde Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'si üzerine farklı açılardan pek çok çalışma yapıldığı görülmektedir. Âmil Çelebioğlu'nun "Muhammediye-Yazıcıoğlu Mehmed" adlı çalışması⁸ bunlar arasında en meşhur olanıdır. Çelebioğlu geniş bir inceleme ile eserin günümüz alfabesine çevirisini yapmıştır. Osmanlı edebiyat tarihi literatürüne bakıldığında zaman Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinden önce bu türde bir eser yokken sonrasında bu adda ve yapıda pek çok eser ortaya konmuştur. Yapılan çalışmalarla bir eserin kendisinden sonraki dönemlere olan etkisini, eserler arasındaki bağlantıyı ve gelişim seyrini ortaya çıkarmak edebiyat tarihimizin daha da aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır.

Temel problemini "Osmanlı toplumunun yaygın dini eğitime, kültür hayatına çok büyük etkisi olan ve kendisinden sonra pek çok

⁶ Ek 1'de yer alan Şeyhülislam'ın Kaygulu Halil'e gönderdiği mektup ve muhabbetname şu şekildedir: "Şeyhül-İslâm Efendi ve Reisül-ulemâ ve müderris-i âmiller *Hâdi'l-uşşâk*[a] nazar buyurdıklarında cümlesi Muhammediye-i sâni buyurmuşlardır. El-hamdu li'llâh e's-şükri li'llâh himmet-i veliyyu'llâh, şefâat-i Resûlu'llâh, inâyet-i hidâyetu'llâh, el-hamdulillâhi Teâlâ bi-hurmet-i Resûlu'llâh ve medh mü'lâzımlar ve âlimler ve kâmiller ve âmiller ve âşıklar ve sâdıklar böyle aşkile şevkile derdile sâdıkle bu nazm-ı şerifi okuyup tarafımıza Şeyhül-İslâm Efendi muhabbetnâmeleriyle cümle cem idüp mualace göndermişlerdir. Hamduli'llâh, şükri'llâh." Kaygulu Halil, *Hâdi'l-uşşâk* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 4939), 2b.

⁷ Ek 2'de yer alan *Cerîde-i Havadis* gazetesinin 1857 yıl ve 833 numaralı sayısında *Hâdi'l-uşşâk* için verilen ilan şu şekildedir: "Meşâyih-ı izâmdan Burûsevî Şeyh Kaygulu kudîse sirruh hazretlerinin silk-i meânîye tazîm buyurmuş oldukları *Hâdi'l-uşşâk* ismiyle be-nâm Muhammediye-i Sâni bu kerre harekeli olarak tab u temsîl kılınıp mücellidi seksen beş ve eczâsı yetmiş beş guruşa olup sahâf cârşısında İgnebolulu Muhammed Efendi dükkânında fîrûht olunmaktadır." *Cerîde-i Havadis*, "İlan", (1273/1857, 833. sayı), 3.

⁸ Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

eseri tesiri altına almış olan Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinin *Hâdi'l-uşşâk* üzerindeki etkisi ne mahiyettedir?" sorusunun oluşturduğu bu çalışmanın literatürümüze katkı sağlaması umulmaktadır. *Muhammediye*'nin *Hâdi'l-uşşâk* üzerindeki etkisini sistemli bir şekilde incelemek amacıyla iki eser "nazım biçimi, beyit sayısı, ölçü, uyak, dil ve anlatım, muhteva, konu başlıkları, manzumelerde yer alan benzer anlatımlar, kaynaklar, ayet ve hadis kullanımı" bakımından ayrı ayrı karşılaştırılacaktır.

1. Yazıcıoğlu Mehmed ve *Muhammediye*'si

Muhammediye 15. asır Osmanlı âlimlerinden Yazıcıoğlu Mehmed (öl. 855/1451) tarafından kaleme alınmış, toplumumuzun dinî ve edebî hayatında yer etmiş en önemli manzum eserlerdendir. Yazıcıoğlu Mehmed eseri Cemaziyelahir 853/Ağustos 1449 tarihinde Gelibolu'da tamamlamıştır. Müellif "*Yenile mevlidim çıksın cihâna / Eğerci söylenir dehren-fe-dehrâ*" beytiyle, na't diye nitelendirdiği eserinin aynı zamanda mevlid özelliği taşıdığına işaret etmektedir.⁹ Muhammediye Osmanlı toplumunun her kesiminde yüzyıllarca okunmuş, benimsenmiş, sevilmiş bir eserdir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sine göre 17. yüzyılın ortalarında Anadolu'da halk arasında tartışmasız en çok okunan ve ezberlenen kitapların başında geliyordu.¹⁰ Yine Evliya Çelebi *Muhammediye*'nin Manisa ve Kütahya çevresi; Sivas, Tokat ve Amasya civarı; Ankara, Bolu ve Kayseri halkı arasında ezbere bilindiğini de kaydeder.¹¹ Mevritlerde yer alan bütün bölümleri içeren ve dinî törenlerde mevlit gibi okunduğu bilinen eser siyer-mevlitler arasına girecek dinî-destanî bir muhteva taşımaktadır. Eser Anadolu ve Rumeli'nin yanı sıra Kırım'da, Kazan'da ve Başkurt Türkleri arasında da büyük bir kutsiyet kazanmıştır.¹² *Muhammediye* asırlarca Türk toplumunun her kesiminde, siyer başta olmak üzere, dinî eğitimin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Muhammediye'nin bazı kısımlarının bestelenmiş olması,¹³ Muhammediyehan olarak adlandırılan kişilerce tekkelerde ve camilerde okunmuş olması konuyu musiki alanıyla da ilgili hale getirmektedir. Silistre'de İvaz Paşa Vakfı'ndan günlük bir akçenin ikindi namazından sonra Muhammediye'nin okunması için vakfedildiği, Keresteci Ali Çelebi b. Hasan vakfından ayrılan para ile Kasap İlyas Camii'nde sabah namazından sonra "salih ve mütedeyyin bir kimsenin hüsn-i savtla okuması" için vakıftan para ayrıldığını, Rodoşçuk'da el-Hac Ahmed b. Mehmed Vakfı'ndan sabah namazından sonra Muhammed Efendi'nin "kitâb-ı manzûm ve ma'rûfundan hasbe'l-mu'tâd" kıraat edilmesi için tahsisat ayrıldığı görülmektedir.¹⁴ Eser Türk milletinin samimi Allah inancının, derin Peygamber sevgisinin hem göstergesi hem oluşturucusudur. *Muhammediye* sade ve samimi ifadesi, akıcı üslûbu ve halk dilinden tabirleriyle asırlardan beri geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmuştur. Medreselerde, tekkelerde, kahvehanelerde, camilerde, köy odalarında da muhafaza edilmiş; halkın daha iyi vakit geçirmesi için toplantılarda okunup dinlenmiş,¹⁵ bu suretle yaygın din eğitiminin dayandığı en mühim eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Yazıcıoğlu eserde hem kitabî şeriati hem de tasavvufî gizemli bir dünya görüşünü dile getirmektedir. Bu ikili görüş eserin olumsuz tepkilerden korunmasını sağlamış olmalıdır. Tereke kayıtlarından yola çıkarak ulemanın *Muhammediye*'ye çok rağbet ettiğini söyleyemsek de eserin herhangi bir tartışmada hafife alındığını ya da okunmamasının tavsiye edildiğini bilmiyoruz.¹⁶ *Muhammediye* ve benzeri kitapların, halkın dindarlık oranının artmasına ve Peygamber sevgisini geliştirmeye yönelik olumlu katkılarının büyük olmasının yanında bu tür eserlerde, Hz. Peygamber'in sahih sünnetiyle tamamen çelişen bir kısım rivayetlere yer verilmiş olduğunun da altı çizilmelidir. Bu konuda tenkitlerin temel noktasını, *Muhammediye* türü eserlerin toplumda teslimiyetçi bir anlayışı tesis ettikleri ve başta din eğitimi olmak üzere çeşitli açılardan topluma zarar verdikleri yönündeki düşünceler oluşturmaktadır.¹⁷

15. yüzyıl Anadolu Türkçesi için zengin bir dil malzemesine sahip olan *Muhammediye*'nin müellif hattı harekeli nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüphanesindedir (nr. 431/A). İstanbul'da otuz ikisi Süleymaniye Kütüphanesinde olmak üzere elli sekiz tam, yedi eksik nüshası tespit edilmiştir. Bunların dışında Anadolu kütüphanelerinde otuzdan fazla, Kahire, Londra ve Vatikan kütüphanelerinde onu aşkın yazması bulunmaktadır. Matbaanın ülkemize girmesiyle birlikte ilk olarak 1843'te Bab-ı Seraskerî'de ardından 1848'de Matbaa-i Amire'de taş baskısı yapılmıştır. *Muhammediye*'nin

⁹ Mustafa İsmet Uzun, "Muhammediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara TDV Yayınları, 2020), 30/583.

¹⁰ Hakan Karateke - Hatice Aynur, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2012), 206.

¹¹ Mehmet Sait Çalka, "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Dinî ve Edebî Kaynaklar", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Temmuz 2018), 34.

¹² Fuat Köprülü, *Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934), 68.

¹³ Sadeddin Nuzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 657.

¹⁴ Abdullah Uğur, "Ekberî Düşüncenin Yayılmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 87.

¹⁵ Zehra Öztürk, "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 137.

¹⁶ Karateke - Aynur, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, 207.

¹⁷ Fehmi Yavuz, *Din Eğitimi ve Toplumumuz* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1969), 18.

tezhipli, desenli, resimli, minyatürlü nüshaları ve birçok tıpkıbasımı vardır.¹⁸ *Muhammediye* Âmil Çelebioğlu tarafından 1971 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Çelebioğlu, 9008 beyitlik eseri günümüz alfabesine çevirmiş, çalışmanın başına ayrıntılı bir inceleme bölümü eklemiş, Yazıcıoğlu Mehmed'in hayatı, eserleri, edebi ve tasavvufi şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu çalışma 1996 yılında MEB Yayınları tarafından, 2018 yılında Dergâh Yayınları tarafından basılmıştır. Abdülkadir Akçiçek ise eseri *İzahlı Muhammediye* adıyla nesre çevirerek yayımlamıştır. Yazıldığı tarihten günümüze dek çok sevilen eser çeşitli yönleriyle bunlardan başka pek çok bilimsel araştırmaya konu olmuştur.¹⁹

2. Muhammediye'ye Yapılan Şerh ve Nazireler

Muhammediye'den önce bu tipte ve hacimde bir eserle karşılaşılmasına rağmen *Muhammediye*'den sonra bunların çoğalması onun orijinallliğini ve tesir sahasının genişliğini gösterir. Telif tarihinden günümüze dek *Muhammediye*'nin çok sevilen, çok okunan bir kitap olması ona yapılan nazire ve şerhlerin yaygınlığı sonucunu doğurmaktadır. *Muhammediye* ile aynı tertipte, aynı muhtevada, aynı isimde eserler ortaya konmuştur. Aşağıda bu eserlerden ana hatlarıyla bahsedilecektir.

2.1. Amasyalı Münîrî'nin *Siyer-i Nebî'si*

1502 yılında Amasyalı Münîrî İbrahim Çelebi tarafından kaleme alınan eser 32475 beyitten oluşmasıyla edebiyatımızdaki en hacimli siyerlerdendir. Mesnevi nazım şekli ile yazılan eser yedi ciltten oluşmaktadır. Eserin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koşuclar Kitaplığında 1038/337 numarada kayıtlıdır.²⁰

2.2. Kastamonulu Yûsuf'un *Muhammediye'si*

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinden yaklaşık 60 yıl sonra 1508'de kaleme alınmıştır. Kataloglarda *Manzûme-i Mev'ize*, *Nazîre-i Muhammediye* ve *Muhammediye* olarak geçer. Bazı kaynaklarda belirtildiği gibi Yûsuf-ı Sîneçâk'ın ya da Yûsuf-ı Hakîkî'nin değildir. Sebeb-i telif bölümünde belirtildiğine göre Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinin ağır ve anlaşılmaz bir dile sahip olduğu gerekçesiyle kaleme alınmıştır.²¹ Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'si* ile aynı tertip ve konu üzerinedir. Birçok yerde aynı ifadeler adeta sadeleştirilmiş gibiyse de orijinalindeki heyecan ve hassasiyet bunda yoktur. Herkesin kolay anlaması amacıyla sade bir Türkçe ile tek vezin üzerine yazılan eser 11690 beyitten oluşmaktadır.²²

2.3. Şeyh Kadı Mahmud'un *Muhammediye'si*

Bursa kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yapan Şeyh Kadı Mahmud bin Muhammed Tanrıvermiş'in (öl. 922/1506) yazdığı *Muhammediye* naziresidir. Bazı yerlerde *Vesile* diye adlandırılan eser elli babdan oluşur. Eser Sultan II. Bayezid'e sunulmuştur. *Şekâik* ve *Keşfü'z-Zünûn*'da bahsi geçen eserin Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 12125 numarada²³ ve Almanya Milli Kütüphanesinde Ms. or. quart. 1758 numarada nüshaları tespit edilmiştir.²⁴

2.4. Esîrî Mehmed Yusuf Efendi'nin *Muhammediye Şerhi*

Esîrî Mehmed Yusuf Efendi (öl. 1000/1591) tarafından Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye'si* serbest şekilde sadeleştirilip nesre

¹⁸ Uzun, "Muhammediye", 30/584.

¹⁹ Muhammediye hakkında yapılan çalışmalar için bk. Abdülkadir Akçiçek, *Muhammediye*, (İstanbul: Kitabevi Yayınlar, 1984); Âgah Güçlü, *Muhammediye*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1969); Âmil Çelebioğlu, *Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1971); Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye*, (İstanbul: MEB Yayınlar, 1996); Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022); Havva Ergür Kutlu, *Muhammediye Üzerinde Yardımcı Fiil İncelemesi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Abdülvehhap Öztürk, *Muhammediye* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005); Ferhunde Göze Aslantaş, *Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'si Üzerinde Dil Bilgisi Çalışması (İnceleme-Metin-İndeks 41b-80a)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Fatih Gümüş, *Muhammediye Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

²⁰ Ahmet Kavaklıyazı, *Kastamonulu Yûsuf'un Muhammediyesi* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 13.

²¹ Mehmet Sait Çalka, "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sine Yazılmış Bir Nazire: Yusuf bin Sultan Şah'ın Muhammediye'si", *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 4/8 (Bahar 2018), 81.

²² Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 184.

²³ Kavaklıyazı, *Kastamonulu Yûsuf'un Muhammediyesi*, 13.

²⁴ Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşîkân Adlı Eseri (İnceleme - Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 34.

çevrilmiştir.²⁵ Esîrî, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sini çok önemli bir eser olarak değerlendirmektedir fakat müellifin kafiye zoruyla anlaşılması güç kelimelere başvurmasından dolayı insanların bu eseri anlamakta zorlandığını düşünmüş, manzum eseri herkesin anlayabileceği açık bir dille nesre çevirerek yeniden yazmıştır.²⁶ Eser üzerine Nehri Aydınçe tarafından doktora tezi hazırlanmıştır.²⁷

2.5. Muhammediye Şerhi *Ferahu'r-rûh*

İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1726) tarafından yazılmış iki ciltlik bir şerhtir. Eser içerisinde İsmail Hakkı'ya ait bin kadar şiir bulunmaktadır.²⁸ Eserin pek çok istinsahı ve baskısı vardır. İsmail Hakkı'nın bu şerhi Mustafa Utku tarafından günümüz alfabesine çevrilmiş, 7 cilt olarak basılmıştır.

2.6. *Kaside-i Nûniye*

Seyyid Mehmed Nûrî'l-Arabî'nin halifelerinden Abdürrahîm Fedâî (öl. 1303/1886) tarafından yazılan eserdir. *Kaside-i Nûniye* bin beyit kadar olup güya Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'si tanzire çalışılmıştır ve onunla aynı tarz ve vadidedir.²⁹ Eser günümüze ulaşmamıştır.³⁰

Bunlardan başka Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine Kitaplığında 233 numaradaki *Manzum Sîrettü'n-Nebi Tercümesi*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi Kitaplığında 1155 numaradaki Seyyid İbrahim bin Mehmed Kâzım'ın *Siyer-i Nebî'si*, Hafız Mehmed Zühdi Efendi'nin *Nazmü'l-Siyer*'i, Abdurrahman adlı müellifin 1891'de basılmış *Siyerü'n-Nebî'si*,³¹ Hamdullah Hamdi'nin *Ahmediyye* veya *Muhammediyye*'si³² Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'si etkisinde oluşturulan eserlere örnek olarak verilebilir.

3. *Hâdi'l-uşşâk*'ta Muhammediye Etkisi

Klasik edebiyatımızda ve Halk edebiyatı geleneğimizde Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinden sonra ona şerh, nazire olarak ya da *Muhammediye* tipinde pek çok eser ortaya konmuştur. *Muhammediye* ile edebiyatımızda yeni bir dinî manzume türü oluşmuştur diyebiliriz. Ancak *Muhammediye*'nin etkisinde oluşturulan eserler onun gölgesinde kalmış, bunlardan hiçbiri onun ününe kavuşamamıştır. *Muhammediye* Osmanlı toplumunda ve edebî geleneğinde öyle müstesna bir yere sahip olmuştur ki bir eseri *Muhammediye*'ye benzetmek üstünlük ve övgü manası ifade eder olmuştur. Kaygulu Halil Efendi'nin *Hâdi'l-uşşâk* adlı eseri de *Muhammediye*'ye benzerliğinden dolayı övgülere mazhar olmuştur. Dönemin şeyhülislamı *Hadi'l-uşşâk* hakkında Kaygulu Halil Efendi'ye gönderdiği mektupta esere olan iltifatlarını "*Bu eser Muhammediye-i sâni'dir.*" diyerek bildirmiştir. Yine eserin taş baskısı için *Ceride-i Havâdis* gazetesinin 1857 yılı 833. sayısında verilen ilanda eser "*Muhammediye-i sani*" ifadesiyle reklam edilmiştir.

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinin etkisi kendisinden asırlar sonra dahi devam etmiştir. Kaygulu Halil Efendi de *Hâdi'l-uşşâk* adlı eserini oluştururken Osmanlı toplumunun her kesimi tarafından yüzyıllardır okunagelen Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinin etkisinde kalmıştır. *Hâdi'l-uşşâk*'ın *Muhammediye* ile benzer ve farklı yönleri vardır. Bu çalışmanın temelini *Hâdi'l-uşşâk*'ın *Muhammediye* ile karşılaştırılması suretiyle değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu karşılaştırmada iki eserin biçim ve içerik özellikleri bakımından taşıdıkları benzerlik ve farklılıklar ortaya konacaktır.

3.1. Biçim Bakımından Karşılaştırma

3.1.1. Nazım Biçimi

Her iki eserin nazım biçimi mesnevidir. Ancak klasik mesnevilerin tüm özelliklerini taşımazlar. *Hâdi'l-uşşâk*'ta mesnevi uyaklı manzumeler ile kaside uyaklı manzumeler birbirini takip eder. *Muhammediye*'de de mesnevi uyaklı beyitlerin arasına kaside uyaklı

²⁵ M. Fatih Köksal, "Esîrî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 11 Ekim 2024).

²⁶ Sadık Yazar, "Muhammediye Şerhi/ Tercüme-i Muhammediye (Esîrî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 23 Ekim 2024).

²⁷ Nehri Aydınçe, *Esîrî Mehmed Yusuf ve Şerh-i Muhammediye (İnceleme-Metin)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

²⁸ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 187.

²⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul, Kapı Yayınları, 2015), 306.

³⁰ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 187.

³¹ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 194.

³² Zehra Öztürk, "Hamdullah Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara TDV Yayınları, 1997), 15/453.

manzumeler yerleştirilmiştir ancak *Muhammediye*'de kaside uyaklı manzumeler daha hâkim görünümündedir. Dinî destani mesneviler içerisinde siyer kitabı olsalar da daha çok naat özelliği taşımaktadırlar.³³ Bunun yanında tefsir ve hadis nakleden, iman ve ibadetle ilgili bir kısım bilgiler veren, peygamberler tarihine değinen bölümler de içermektedirler.

3.1.2. Beyit Sayısı

Eserler arasında hacimsel olarak yakınlık vardır. *Hâdi'l-uşşâk*'ın beyit sayısı 7911'dir. *Muhammediye*'nin beyit sayısı ise 9008'dir. Konu başlığı sayısı *Muhammediye*'de daha fazladır ve bu başlıklar altındaki manzumeler daha yüksek sayıda beyit içermektedir. Mesela *Hâdi'l-uşşâk*'taki *Vefat-ı Hazret-i Fâtımâtü'z-Zehrâ Radiya'llahü Anhümâ* bölümü 23 beyitten oluşmaktayken *Muhammediye*'deki *Vefât-ı Fatımâtü'z-z-Zehrâ* bölümü 40 beyitten oluşmaktadır.

3.1.3. Ölçü

Hâdi'l-uşşâk edebiyatımızda hece ölçüsüyle yazılmış nadir mesnevilerdendir. Şair, biçim özelliklerinden çok öğreticiliğe ve vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasına odaklandığı için eserde pek çok ölçü kusuruna rastlanır. *Muhammediye* ise aruz ölçüsüyle yazılmıştır. Buna rağmen iki eserin bu konuda da benzeştiği noktalar vardır. *Hâdi'l-uşşâk*'ın mesnevi bölümlerinde hece ölçüsünün 8'li ve 11'li kısa kalıplarının kullanılması, kaside uyaklı manzumelerde ise hece ölçüsünün 14'lü ve 16'lı uzun kalıplarının kullanılması gibi *Muhammediye*'nin de mesnevi uyaklı bölümlerinde aruz ölçüsünün *mefâ'ilün mefâ'ilün fa'ülün* ve *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* şeklindeki kısa kalıpları kullanılmış, kaside uyaklı manzumelerinde ise *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* ve *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* şeklindeki uzun kalıpları kullanılmıştır. Bu şekilde farklı kalıpların kullanılması her iki eseri de tek düzelikten kurtarmış, anlatımın seyrine renklilik katmıştır.

3.1.4. Uyak

Hâdi'l-uşşâk ve *Muhammediye* arasında uyak konusunda açık bir benzerlik vardır. Her iki eserde de mesnevi uyaklı ve kaside uyaklı olmak üzere iki tip uyak düzeni tercih edilmiştir. Şairlerin uyak tercihlerindeki bir başka dikkat çekici ortak nokta ise uyak kelimelerine *selâmetâ*, *hasretâ*, *nedâmetâ*, *vâveyletâ*, *fırkatâ*, *kurbetâ* örneklerinde olduğu gibi sık sık revî harfinden sonra bir elif eklemeleridir. Yine rediflerde -ân, -ât eklerinin sıkça kullanılması eserlerin ortak yönlerindendir. Her iki eserde de beyitlerin genel yapısında sade dil kullanılırken özellikle kaside biçimli manzumelerde kafiye zoruyla *intisâh*, *irtisâh*, *simâh*, *istisrât*, *ihbât*, *inbisât*, *tenkilâ*, *teclilâ* gibi dilimizde pek karşılaşmadığımız Arapça kelimeler kullanılmıştır. Her iki eserde de *tenzilât*, *tevîlât*, *tenbihât*; *bihâs*, *iltihâs*, *ihtirâs*, *esâs*; *tecmilâ*, *tesflâ*, *tekvilâ* kelimelerindeki gibi uzun ünlülerle uyak yapılmaktadır. Hatta "bedr ay" kelimelerinin redif olarak kullanıldığı kaside uyaklı bir manzume her iki eserde de mevcuttur:

<i>Hâdi'l-uşşâk</i> 'tan	<i>Muhammediye</i> 'den
Gireler cennete bunlar Kevser Irmağından sular Gül gülüstândır her yerler olanlar cümlesi bedr ay	Çü mi'râca urûc etti semâvât üzre ol bedr ay Tamâm oldu rücû etti bu gayât üzre ol bedr ay
Ehl-i îmân ana vara ol makâma vâsıl ola Müslimân cümle dola cümlesi olalar bedr ay	Buyurdu çün güzere kıldım münâdî bir nidâ etti Ne buyurdu onu dinle bu âyât üzre ol bedr ay
Yiyeler içeler bunlar görmeyeler gayrı gamlar Günden gün ola safâlar bilmez cefâ safâ bedr ay	Ki farzım eyledim imzâ velîkin eyledim tahfif Bu resm ile haber verdi bu âyât üzre ol bedr ay
Ne elem ola ne keder ne kîn ola hased gider Cennetde mekân ider içinde olan hep bedr ay	Ki her vakt namâzı ben beraber tutam on vakte Alıp onu geri döndü bu evkât üzre ol bedr ay
Hûrî gilmân gele karşı nûrdan olur içi tış Egi ameli olan kişi girer ana olur bedr ay	Pes anda Sidre'ye yetti erişti cennete geri Cihânı cümle tayy etti bu mirkât üzre ol bedr ay
Zerre mikdâr ola îmân girer cennete hemân Cümlesi olurlar sultân makâmında durur bedr ay	Bu hem tayy-i mekân idi hem tayy-i zamân idi İki saatti ser-cümle bu hey'ât üzre ol bedr ay
Varırlar bir makâma ak müşğden ola yer Görelor Allâhı anda bulalar devleti bedr ay	Ki kalbi ne yere erse ererdi kalebi anda Oluptu kalb gibi kaleb kemâlât üzre ol bedr ay

³³ Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 23.

<i>Girü makâmına gele buyura şöyle dura</i> <i>Zevkile safâya ire gilmânlar vildânlar bedr ay</i> <i>Bir bölük sevdiler Allâh bildiler birdir Allâh</i> <i>İsterler mensûb-ı bi'llâh dâim ider kulun bedr ay</i> <i>İreler anlar devlete aşkile şevkile râhata</i> <i>Muhammedden şefâate buldular böylece bedr ay</i> <i>Girdiler cennete anlar ayrılmadı güzel cânlar</i> <i>Oldular âşik sâdıklar kaldılar ey gönli bedr ay</i> <i>Dilerem Yaradan senden Kaygulu kuluna andan</i> <i>Ayırma âşıklarından sâdıklarınla bile say³⁴</i>	<i>Harem'de çün nüzûl etti Ebû Cehl erdi pes evvel</i> <i>Mülakat oldu onunla makâlât üzre ol bedr ay</i> <i>Dedi kim iş bu gece ben ki Beytû'l-Makdis'e vardım</i> <i>Beyân eyledi mi'racın bu hâlât üzre ol bedr ay³⁵</i>

Yapılan karşılaştırmada görülmüştür ki *Hâdi'l-uşşâk*'ta sanat gayesi gütmeyen şair, redif ve uyak konusunda kendisini fazla zorlamamıştır. Beyitlerdeki redif ve uyaklar irticalen oluşturulmuş hissi yaratmaktadır. *Muhammediye*'de ise şair uyak konusunda daha titiz ve başarılıdır. Ancak sonuç olarak uyak ve redif konusunda da *Muhammediye*'nin *Hâdi'l-uşşâk* üzerindeki etkisi açık olarak görülmektedir.

3.1.5. Dil ve Anlatım

Muhammediye'nin telif tarihi 1449, *Hâdi'l-uşşâk*'ın telif tarihi ise 1816'dır. İki eser arasındaki 376 yıllık zaman dilimine rağmen eserlerin dil ve anlatımında belirgin bir yakınlık vardır. Her iki eserde de işlenen konuya uygun menkıbeler manzumeler arasına yerleştirilmiş ve konu bu menkıbeler ile açıklanmıştır. Aşağıda görüleceği üzere bu menkıbelerden kimileri *Hâdi'l-uşşâk* ve *Muhammediye*'de ortaktır. *Muhammediye* ait olduğu Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'nin dil özelliklerini taşımaktadır. *Hâdi'l-uşşâk* ise halk dili ile yazıldığı için hem dönemine göre hem de *Muhammediye*'ye göre daha sade dil ile yazılmış bir eserdir ancak onda da Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'ne ait pek çok kelime ile karşılaşmaktadır. *Muhammediye*'de farklı nazım biçimlerinin ve aruz ölçüsünün farklı kalıplarının kullanılması gibi *Hâdi'l-uşşâk*'ta da farklı nazım biçimleri ve hece ölçüsünün farklı kalıpları kullanılmıştır. Bu da eserlerin diline canlılık, akıcılık ve renklilik getirmiştir.

Dil ve anlatım konusunda iki eserin benzerliklerinden biri kaside uyaklı, uzun kalıplı manzumelerde Arapça kelimelerin yoğunlukta olduğu nispeten ağır bir dilin kullanılması buna karşılık mesnevi uyaklı kısa kalıplı manzumelerde ise daha sade bir dil ve basit bir anlatımın kullanılmasıdır. Her iki eserin de genel yapısında sade dil kullanılırken özellikle kaside biçimli manzumelerde şairlerin kafiyeeye uygun kelime bulmak gayesiyle *intisâh*, *irtisâh*, *simâh*, *istisrât*, *ihbât*, *inbisât*, *tenkîlâ*, *teclîlâ* gibi dilimizde pek karşılaşmadığımız Arapça kelimeleri yoğun olarak kullandıklarını görmekteyiz. Manzumeler ayet ve hadislerin açıklaması şeklinde dinî içerikli olduğu için her iki eserin anlatımında vaaz, nasihat, sohbet üslubu hakimdir. İki eserde de muhatap daima ikinci şahıstır. Müellifler; *diyem sana, dinle ey kişi, dut sözümü, dinle nedir aslı* gibi ifadelerle doğrudan okuyucuya hitap etmektedir. Eserlerin muhtevasının sonucu olarak Arapça ayet ve hadis iktibasları beyitlerde sık sık karşımıza çıkar. *Muhammediye*'de tamamı Arapça ya da Farsça 13 beyit bulunmaktadır. *Hâdi'l-uşşâk*'ta ise tamamı Arapça ya da Farsça beyit bulunmamaktadır. Üslup bahsinde her iki şair de tarz olarak en temelde aynı pınardan, Yûnus Emre'den beslenmektedir.³⁶ Her iki eser de sözlü kültür ile yazılı kültür eserlerinin özelliklerini ortak olarak barındıran, hem avama hem havasa hitap eden türdendir.

3.2. İçerik Bakımından Karşılaştırma

3.2.1. Konu Başlıkları

Hâdi'l-uşşâk ile *Muhammediye* arasında ortak konu başlıklarının sayısı sınırlı olsa da farklı başlıklar altında aynı konuların dile getirildiği görülmektedir. Her iki eser de tevhid ve tahmid diyebileceğimiz, Allah'ın zatî ve sıfatî hususiyetlerine dikkat çekilen bir bölümle başlar. Ardından Muhammed Aleyhisselam'a ailesine ve ashabına salat ve selam dile getirilir. Fatıha, İhlas, Asr, Felak,

³⁴ Kaygulu Halil Efendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 4939), 273b.

³⁵ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 359.

³⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi, 2016), 3/146-147; Çelebioğlu, *Muhammediye*, 128.

Nas, Ayetelkürsi gibi bazı sure, ayet ve hadislerin tefsiri yapılır. Aklın, nefsin, cennet ve cehennemın yaratılması; Muhammed Aleyhisselam'ın soyağacı, doğumu ve doğumundaki olağanüstülükler, miracı, hicreti, eşleri ve çocukları zikredilir. Vefatını hissedince ashabıyla helalleşmesi, vefatında Azrail'in tutumu, ashabının ve ailesinin derin üzüntüsü, ona salavat getirmenin önemi her iki eserde benzer açılardan dile getirilmiştir. Kıyamet alametleri, mahşer, cennet ve cehennem tasvirleri, cennetlik ve cehennemliklerin hâlleri, cihat, zekât, cömertlik, tövbe, şefaât, kevser havuzu, cennet nimetleri konuları iki eserde de uzun uzun işlenir. Sebeb-i te'lif bölümlerinde her iki müellif de eserlerini eş dost tavsiyesi ve ısrarı ile yazdıklarını dile getirirler fakat Yazıcıoğlu buna ek olarak düşünce Muhammed Aleyhisselam'ı görüp onun tavsiyesiyle eseri yazmaya başladığını ifade eder.

Hâdî'l-uşşâk ile *Muhammediye* arasındaki ortak başlıklar şunlardır:

<i>Hâdî'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Tevhid	Tevhid
Salât	Faslün fi's-Salât
Marifeti'n-nefs	Amma Ma'rifetü'n-Nefs
Vefat-ı Nebiyyü Aleyhi's-selât-ı ve's-selâm	Vefat-ı Resulî'llâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
Vefât-ı Hazret-i Fâtımatü'z-Zehrâ Radiya'llâhu Anhâ	Vefat-ı Fâtımatü'z-Zehrâ
Vefât-ı Ebû Bekir Radiya'llâhu Anh	Vefât-ı Ebû Bekir Sıddîk
Vefât-ı Hazret-i Ömer Radiya'llâhu Teâlâ Anh	Vefat-ı Ömerü'l-Fâruk
Vefât-ı Hazret-i Osmân Radiya'llâhu Teâlâ Anh	Vefat-ı Osman zi'n-Nureyn
Vefât-ı Hazret-i Alî Radiya'llâhu Teâlâ Anh ve Kerrema'llâhu Vechehu	Vefât-ı Aliyyü'l-Murtaza
Vefâti'l-Hasan ve'l-Hüseyn Radiya'llâhu Anhümâ	Vefatü'l-Hasan ve'l-Hüseyn
Ahvâl-i Yevme'l-kıyâmet	Faslü'n fi Yevmi'l-Kıyâmet

3.2.2. Manzumelerde Yer Alan Benzer Anlatımlar

Yukarıdaki ortak başlıklardan başka *Hâdî'l-uşşâk* ve *Muhammediye* arasında farklı başlıklar altında birbirine yakın anlatımlarla dile getirilen ortak konular vardır. İki eser arasındaki benzerliklere örnek olarak Hz. Fatıma'nın vefatı şu şekilde anlatılmıştır:

<i>Hâdî'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Budur Fâtımatü'z-Zehrâ anası Hadîceti'l-Kübrâ Dirlir idi dâim şükri ider şükür şükriyyâtı	Çün onu götürdüler aldı Ali erişip Getirdi Resûlün anu kabrine bî-dirâr
Dünyâdan ahrete gitdi Hazret-i Alî bak n'eddi Resûlün kabrine eletti dinneyin mucizâtı	Mübarek elini çıkardı Resûl ravzadan Dedi kızımı bana ver yâ Ali eyleyem istirâr
Elini çıkarup Habîb didi yâ Alî virgil Kızım Fâtımayı bana virindi vir emânâtı	Onunçün dediler ki bir kabir içredir ikisi Dedi ba'zılar kim yanında yatar iştirâh ³⁸
Habîbu'llâhın yanına anı komadular bunlar Bazılar bir kabirdedir söylerler bil rivâyâtı ³⁷	

Dört halifenin, Hz. Hasan ve Hüseyin'in, aşereimübeşşerenin faziletleri ve vefatları her iki eserde de üzerinde durulan konulardandır. Kıyamet alametleri, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması, Mehdi, Deccal, İsa Aleyhisselam'ın gelmesi gibi konular söz konusu eserlerin benzeştiği noktalardandır. Her iki eserde de yer alan başlıklardan biri de "*Ahvâl-i Yevme'l-kıyâmet*" başlığıdır. Bu başlık altında insanların kıyamette dirilişleri, cennetliklerin ve cehennemliklerin vasıfları, günahkârların dünyada

³⁷ Kaygulu Halil Efendi, *Hâdî'l-uşşâk* (Genel, 4939), 243b.

³⁸ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 523.

yaptıklarının karşılığına göre bölük bölük ayrılmaları, cennete girenlerin mükâfatları, cehenneme girenlerin cezaları benzer şekilde işlenir. Kıyamet gününde günahkârların hallerinin ve cehennemin fantastik tasvirleri yapılır. Bu başlık altındaki bir başka dikkat çekici nokta ise mahşerde insanların çaresizlik içinde şefaât için Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa peygamberlere müracaat etmeleri ve bu peygamberlerin hepsinin bir mazeret ileri sürerek gelenleri bir diğerine göndermesi, en sonunda Muhammed Aleyhisselam'ın bu insanları şefaatiyle cehennemden kurtarması çok benzer ifadelerle şöyle dile getirilir:

<i>Hâdi'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Anlar biriküp cem olalar Hazret-i Âdeme varalar	Gel Allah'tan imdi şefâ'at dile Ki kurtara bizi inâyet dile
Diyeler yâ Âdem atamız Neye irdi bak hâlimüz	Pes Âdem diye etmişem ben hatâ Hayâ iderem kim dileyem atâ
Şefâat eyle sen bize Yalvarıvir bî-niyâza	Varın Nûh'a kim oldur evvel Resûl Şefâ'at kıla Hak'tan ede kabûl
Diye Âdem ey oğullar Uçmakda buğday yidim dir ağlar	Çü Nûh'a varuban bular söyleye Suçun ona ol da hayâ eyleye
Ben utanıram Allâhdan Tevbemi kabûl eyledi zunûbdan	Velî varın İbrâhîm'e diye ol Şefâ'at edip kaydınız yiye ol
Varın Nûha varın İkinci atanız görün	Halâyık çü götrüle vara ana O da ettiği suçlarını ana
Gideler Nûha varalar Ana dahı yalvaralar	Velî erişin diye Mûsâ'ya siz Şefâ'atte ta bulasız sâye siz
Nûh Peygamber diye anlara Şöyle kelâm cevâb vire	Bu da ayda kim eylemişem günâh Hayâ ederem ederem her gün âh
Ben dünyâda itdim duâ Şimdi idemezem ricâ	Velî erişin diye İsâ'ya siz Şefa'at bulup anda âsâya siz
Varın siz İbrâhîm Halîlu'llâha İde şefâat kurtara Hazret-i Allâh	Şefâ'at kelâmı degildir benim Şecâat makamı degildir benim
İbrâhîm tez turugele Şefâat eyleyim diye ...	Velî siz Muhammed katına edin bunu fâş Kim onun suçu afv oluptur kamu kuru yaş ...
Vara arşın ayağına Diye nefsi nefsi diye	Şefâ'at ede bunları çıkara Kömürler gibi olmuş iken kara ⁴⁰
Varalar Mûsâya anlar O da bu cevâbı söyler	
Gidüp arş altına dura Nefsi nefsi amân diye	
Muhammed Mustafâya varalar Amân diyüp çağırılar	

⁴⁰ Çelebioğlu, Muhammediye, 593.

... Resûlu'llâh kalkup dura Mîzânın yanına vara Çıkup ilerü idüp meydân Allâha yalvara ol dem Hak Teâlâ bağışlaya anları Habîbu'llâh uçmağa elete anları Girirler cennete bulalar necât Vir Muhammed rûhına salavât³⁹	

Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'in şehit edilmesinin anlatıldığı bölümlerde her iki eserde de aynı rivayet çok benzer ifadelerle anlatılır. Bu rivayete göre Muhammed Aleyhisselam torunları Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'i severken birini ağzından diğerini de boynundan öpmüştür. Allah, elçisinin kalbinde kendi sevgisinden başkasına yer olmaması gerektiği için bu duruma razı olmaz. Cebrail ile Hız. Ali'ye kara, sarı ve kızıl renklerde üç şal/don göndererek kara şalı kendi giysin, sarıyı Hasan'a giydirsin, kızılı Hüseyin'e giydirsin şeklinde haber iletir. Muhammed Aleyhisselam Hız. Hasan'ı ağzından öptüğü için o zehirlenerek şehit olur. Hız. Hüseyin'i boynundan öptüğü için o da boynundan şehit edilir. Bu konuyla ilgili beyitler şu şekildedir:

<i>Hâdi'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Olmazdı Yezîde lanet evvel zamân içinde Resûlu'llâhıñ ehli[ne] ihânet eyledi Yezîd Yevm-i aşûre oldu ömürler âhire irdi Fâniden bâkiye gitti Hasan Hüseyindir şehîd Resûlu'llâh muhabbetle Hasanı ağzından Hüseyini boynundan Öpüp muhabbet idince dimiş anı işid Cebrâîl getirdi üç şal biri kara biri sarı Biri kızıl idi anun ne haber virir işid Hak Teâlâ selâm ider bana karşı öper evlâd Hasana ağı virdirem Hüseyini etdirem şehîd Kara donı kendi geysün Hasana saruyı virsün Hüseyin kızılı geysün etdirem anları şehîd Bir kalbde iki sevgü yaraşır mı deyüp anı Bildirdi bir Azîm Ganî sebebile oldu şehîd⁴¹	Hüseyin'i öpdü boynunda Hasan ağzı dudağında İkisin bâb-ı şefkatte bu resme eyledi îrâd Erişti Cebrayıl derhâl elinde var idi üç şal Biri kara biri sarı biri kızıl idi vekkâd Dedi Allah selâm eder buyurur kim revâ mıdır Beni nice sever çünkü bana karşı öper evlâd Bu kara donu pes giysin ki bu yas donudur dedi Sarı donu Hasan giysin kim ağı içiser bî-dâd Kızıl donu Hüseyin alsın şehîd olur didi zîrâ Dahi Hak böyle buyurdu gerek kim olasin münkâd Benim izzim celâlimçün onu kim öpdün ağzında Ona ağı verem içe dudağından ede infâd Hem onu kim boşazından öpüptün yâ Habîbim der Kafasından boşazladam budur ikisine de mi'âd Yezid'e la'net olmazdı zaman-ı evvel içinde Velî sonra gelen etti ederiz etme istib'âd Resûlu'llahın ol zîrâ ihânet eyledi ehlin Pes oldu la'nete lâyük çü Hak'tan eyledi ilhâd⁴²

³⁹ Kaygulu Halil Efendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel, 4939), 271a.

⁴¹ Kaygulu Halil Efendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel, 4939), 249a.

⁴² Çelebioğlu, *Muhammediye*, 532.

Haz. Fatıma'nın faziletlerinin anlatıldığı bölümde iki eserde de aynı rivayete yer verilir. Buna göre Hz. Aişe geceleri iplik eğirirken ışık yakmadıklarını, Hz. Fatıma'nın yüzünün nuruyla odanın aydınlandığını rivayet etmiştir. Eserlerde bu beyitler şu şekildedir:

<i>Hâdi'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Hazret-i Âyişe böyle buyurdu Radiya'llâhu anhüma didi	Lakab verdiler ki Zehra diyü zîra ol Kim ay yüzünün nûruna gark olurdu diyâr
Gicelerde iplik eğirirdim Fâtımânın yüzünün nûrıyla görürdüm	Şu denli kim hikayet eder Âyişe Ki nûrunda iplik eğirdik yoktu nâr
Gör imdi Allâh anı n'ider Resûlün vafâtı altı ay geçer ⁴³	Çü oldu Resûlün vefâtında bil altı ay Diledi Rasûle Fâtımaşâh-vâr ⁴⁴

İki eserin birbiriyle bağlantısını gösteren neredeyse aynı diyebileceğimiz beyitler de vardır:

<i>Hâdi'l-uşşâk'tan</i>	<i>Muhammediye'den</i>
Bu Leylâya var mı Mecnûn Bu Şîrine kanı Ferhâd ⁴⁵	Kanı imdi bu ma'sûka gönül verip olan âşık Kanı bu Leylî'ye Mecnûn bu Şîrin'e kanı Ferhâd ⁴⁶
Kapanmadan tevbelerin kapısı Eyle tapu dîn Muhammed tapusı ⁴⁷	Dediler kapu kimin kapısıdır Ayıttım kim Muhammed tapusıdır ⁴⁸
Resulu'llâh buyurmuşdur ana Alî benim katımda nasıldır diyem sana	Ki Mûsâ'ya Hârûn gibisin bana yâ Âlî Velî şöyle bil kim benim hâtimül-enbiyâ ⁵⁰
Hemân Mûsânın yanında Hârûn gibi Şol kadar farkı vardır didi	
Beni yarattı hâtemü'l-enbiyâ Şimdi gelir âşıkân-ı evliyâ ⁴⁹	

Konu olarak iki eser arasında benzerlikler yanında farklılıklar da vardır. *Muhammediye* bir siyer özelliği gösterirken *Hâdi'l-uşşâk*'ta siyer bilgilerinin yanında ilmihâl bilgileri de yer alır. İman ve ibadetle ilgili temel bilgiler okuyuculara aktarılır. Bu yönüyle manzum ilmihâl özelliği taşıyan eserde Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sinden farklı olarak Recep, Şaban, Ramazan, Muharrem aylarında ve kutsal gecelerde yapılacak ibadetler, kılınacak namazlar ayrıntılı olarak açıklanır. Oruç, namaz, hac, abdest, gusül, teyemmüm gibi ibadetlerin şartları, temizlik ve taharetin önemi, bir Müslüman'ın bilmesi gereken farzlar, vacipler, sünnetler, müstehaplar, mübahlar hakkında bilgiler verilir. *Muhammediye*'de konu başlıkları altında müstakil olarak işlenen Muhammed Aleyhisselam'ın savaşları, kâinatın ve Âdem Aleyhisselam'ın yaratılışı *Hâdi'l-uşşâk*'ta yer verilmeyen konulardandır.

3.2.3. Kaynaklar

Hâdi'l-uşşâk ve *Muhammediye*'de pek çok tefsir ve hadis âliminin ve eserinin ismi zikredilmiş, bu âlimlerden ve eserlerden görüşlere yer verilmiştir. Hasan Basrî, Fahreddin Râzî'nin *Tefsîr- i Kebîr*'i, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîrü'l-kebîr*'i, Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmiddîn*'i, her iki eserde de zikredilen kaynaklardır. Buna karşılık iki eserden

⁴³ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 242b.

⁴⁴ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 521.

⁴⁵ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 276a.

⁴⁶ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 716.

⁴⁷ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 57b.

⁴⁸ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 842.

⁴⁹ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 246b.

⁵⁰ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 480.

sadece birinde yer alan âlim isimleri de vardır. İbn-i Arabî, Şems-i Şirâzî, Mansur-ı Mâturidî sadece *Muhammediye*'de yer alan âlimlerdir. Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Muaz, Dâvud Tâî, Sehl bin Abdullah et-Tüsterî ise sadece *Hâdi'l-uşşâk*'ta yer alan âlimlerdir.

<i>Hâdi'l-uşşâk</i> 'tan	<i>Muhammediye</i> 'den
Buyurdu İmâm-ı Fahrî'r-Razî Rahmetullah-i aleyh eyledi vaizi ⁵¹	İmam-ı Fahr-i Râzî'den haberdır Haberler be-gâyet muteberdir ⁵²
Ebu'l-Leys rahmetu'llâhi aleyh anı Dinneyüp vur kulağına kelâmını ⁵³	Ebu'l-Leys ile şeyh Gazzâlî'den Dürüst söz durur bu iki âliden ⁵⁴

Yazıcıoğlu Mehmed ve Kaygulu Halil Efendi, Ehlisünnet'e bağlılıkları, tarikat olarak Halvetîlik ve Celvetîlik yolunu takip etmeleri konusunda da ortaklık taşırlar.

<i>Hâdi'l-uşşâk</i> 'tan	<i>Muhammediye</i> 'den
İtikâdda mezhebim ehl-i sünnet Dînimiz sâhibi Habîbullah Muhammed ⁵⁵	Bu söz ehl-i sünnet cemâ'at olanın durur Velî korkutur bid'ât ehline kıl infihâm ⁵⁸
Eger gafil olur isen sen bundan Nasıl ehl-i sünnet olursun candan ⁵⁶	Severdi vahdeti tâ bula halvet Ederdi halveti tâ bula celvet ⁵⁹
İster mü'min olan halvet Bula başı çok selâmet ⁵⁷	

Muhammediye ve *Hâdi'l-uşşâk*'ın muhteva bakımından ortak noktalarından biri de eserlerde yer alan İsrailiyat rivayetleri ile Tevrat ve İncil'e yapılan vurgulardır. Benîisrail alimlerinden alıntılanan rivayetler; İncil, Tevrat ve Zebur okumanın kutsiyeti değişik vesilelerle vurgulanır.

3.2.4. Ayet ve Hadislerin Kullanımı

Hâdi'l-uşşâk'ta ve *Muhammediye*'de manzumelerin içerisinde pek çok ayet ve hadise atıfta bulunulmuştur. Manzumelerin başında metin olarak ayet ve hadislerin yer alması eserlerin ortak noktalarındandır. *Hâdi'l-uşşâk* ve *Muhammediye*'de kullanılan toplam ayet ve hadislerin sayıları birbirine oldukça yakındır. *Hâdi'l-uşşâk*'ta manzume başlarında metin olarak toplam 127 ayet ve hadis kullanılmış ve bunların 62'si ayet, 65'i hadistir. *Muhammediye*'de manzume başlarında metin olarak 123 ayet ve hadis kullanılmış ve bunların 111'i ayet, 12'si hadistir. Bu durum gösteriyor ki *Hâdi'l-uşşâk*'ta ayet ve hadislerden dengeli bir şekilde yararlanılırken, *Muhammediye*'de ağırlıklı olarak ayetlerden yararlanılmıştır.

Sonuç

Türklerin İslamiyet'e geçmesiyle birlikte bu dinin inanç ve ibadet esaslarını öğrenme ihtiyacı doğmuştur. İslamiyet'i doğru anlayabilmek için birinci basamak olarak Kur'ân-ı Kerîm'i okumak ve öğrenmek, ikinci basamak olarak da Muhammed Aleyhisselam'ın hayatını öğrenmek gerekir. Edebiyat tarihimizde bu ihtiyaca yönelik pek çok eser vücuda getirilmiştir. *Muhammediye* bu tarz eserlerin en meşhurlarındandır. Eserin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde çok sayıda yazma ve basmasının bulunması, terekelerde sıkça tesadüf edilmesi esere gösterilen itibarın bir göstergesidir. *Muhammediye* Osmanlı Devleti halkının her seviyeden insanı tarafından tanınan, düğünlerde, bayramlarda, kutsal gecelerde, Mevlit gibi, okunması yaygın bir ritüel olan temel bir eserdir. Camilerde, mescitlerde, tekkelerde, dergâhlarda, evlerde okunmuş; öyle ki eserden sonra

⁵¹ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 222b.

⁵² Çelebioğlu, *Muhammediye*, 702.

⁵³ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 235b.

⁵⁴ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 622.

⁵⁵ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 188b.

⁵⁶ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 91a.

⁵⁷ Kaygulu Halil Eefendi, *Hâdi'l-uşşâk* (Genel,4939), 177b.

⁵⁸ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 525.

⁵⁹ Çelebioğlu, *Muhammediye*, 323.

"Muhammediyehanlık" bir meslek olarak ortaya çıkmıştır. *Muhammediye*'den sonra onunla aynı tipte ve muhtevada oluşturulmuş aynı ya da farklı adlar altında pek çok eser değişik dönemlerde telif edilmiştir. *Muhammediye*'yi sadeleştirme veya şerh etme amacıyla eserler vücuda getirilmiştir. Kastamonulu Yûsuf'un *Muhammediye*'si, Amasyalı Münîrî'nin (öl. 1521) *Siyer-i Nebî*'si, Şeyh Kadı Mahmud'un (öl.1506) *Muhammediye*'si, Esîrî Mehmed Yusuf Efendi'nin (öl. 1591) *Muhammediye Şerhi*, İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1726) *Muhammediye şerhi Ferahu'r-rûh*'u, Abdürrahîm Fedâî'nin (öl. 1886) *Kaside-i Nûniye*'si bu eserlerden bazılarıdır.

Hâdi'l-uşşâk da *Muhammediye* ile aynı amaca yönelik ve ondan çok etkilenilerek oluşturulmuş bir eserdir ve yazıldığı dönemde ve sonrasında "Muhammediye-i sâni" olarak şöhret bulmuştur. *Hâdi'l-uşşâk*'ın *Muhammediye* ile pek çok ortak yönü vardır. Eserlerin her ikisinin de nazım biçimi mesnevidir, kaside uyaklı manzumeler ve mesnevi uyaklı manzumeler peş peşe sıralanmıştır. Mesnevi uyaklı manzumelerde ölçü olarak kısa kalıpların, kaside uyaklı manzumelerde uzun kalıpların kullanılması eserlerin ortak yönlerindendir. *Hâdi'l-uşşâk*, hece ölçüsüyle yazılmış olması dolayısıyla bu konuda farklılık arz eder. Eserlerin hacmi konusunda *Hâdi'l-uşşâk*'ın yaklaşık sekiz bin beyit, *Muhammediye*'nin dokuz bin beyit olduğu göz önüne alındığında eserlerin beyit sayılarında da bir yakınlık olduğu görülür. Uyak ve redif konusunda ise her iki eserde de uzun ünlülerle ve -ân, -ât, -eyn ekleriyle yoğun uyak, redif yapıldığı görülür. Hatta nazireleri hatırlatır şekilde "bedr ay" redifli manzume iki eserde de yer almaktadır.

Kelime kadrosu bakımından da eserlerde ortaklıklar vardır. *Muhammediye* Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmıştır, *Hâdi'l-uşşâk* ise Eski Anadolu Türkçesi'ne ait pek çok kelimenin kullanıldığı, ağız özellikleri taşıyan bir dil ile yazılmıştır. Her iki eserde benzer şekilde genel anlamda sade dil kullanılırken mısra sonlarında uyak zoruyla dilimizde pek kullanılmayan Arapça kelimelere yer verilmiştir.

Muhteva konusuna gelince, *Hâdi'l-uşşâk* ve *Muhammediye* arasında 13 ortak konu başlığı yer almakta ve buna ek olarak farklı başlıklar altında da yine aynı konular işlenmektedir. Muhammed Aleyhisselam'ın doğumu, ailesi, vefatı, salavatın önemi, önceki peygamberlerin kıssaları, dört halifenin faziletleri, kıyamet ahvâli, cennet nimetleri vb. konular iki eserde de benzer şekilde ifade edilir. Bunun yanında üç aylarda yapılacak ibadetler, ilmihâl bilgileri gibi sadece *Hâdi'l-uşşâk*'ta yer alan ve Muhammed Aleyhisselam'ın savaşları, yaratılış gibi sadece *Muhammediye*'de yer alan konular da vardır.

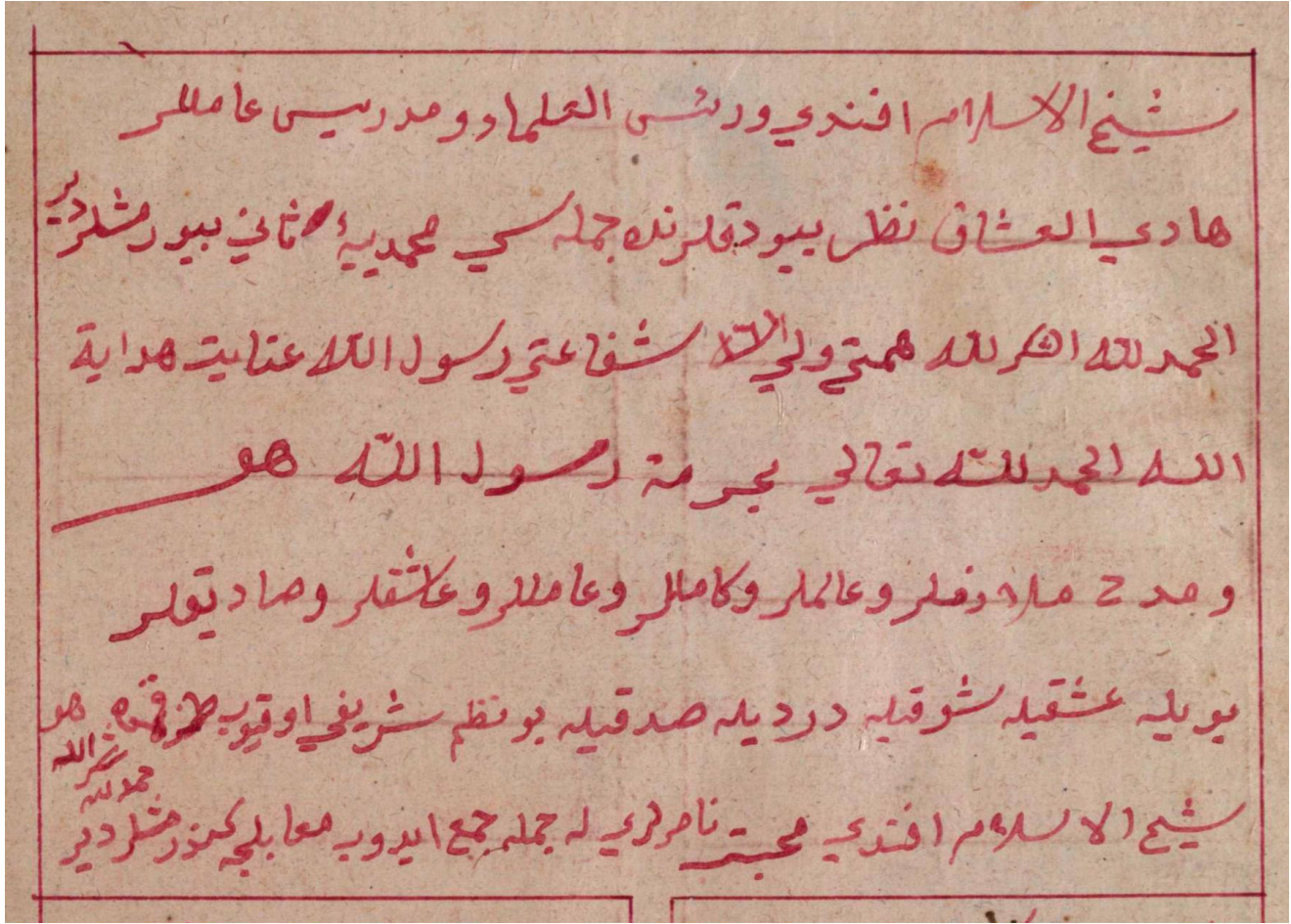
Âlim ve eser olarak Fahreddin Râzî ve *Tefsîr- i Kebîr*'i, Ebu'l-Leys Semerkandî ve *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, Gazzâlî ve *İhyâu Ulûmiddîn*'i her iki eserde de zikredilmekte bunlardan alıntılar yapılmaktadır. Buna karşılık eserlerde farklı âlim ve eser isimleri de yer almaktadır. Genel olarak her iki eserde de manzume başlarında birbirine yakın sayıda konuyla ilgili bir ayet ya da hadis yer almaktadır ancak *Hâdi'l-uşşâk*'ta ayet ve hadislerin sayısı birbirine yakın iken *Muhammediye*'de çoğunlukla ayetlere yer verilmiştir.

Müellif, *Hâdi'l-uşşâk*'ta hadis ve tefsir başta olmak üzere dinî literatürün temel kaynaklarından ve meşâyıhtan isim vererek alıntılar yapmıştır. Yazıcıoğlu ve *Muhammediye*'sinden isim zikrederek bahsetmese de Kaygulu Halil Efendi'nin, üzerine çok sayıda nazire ve şerh yazılan, kendisinden sonra adeta bir tür yaratan *Muhammediye*'den nazım biçimi, uyak tercihleri, muhteva, dil ve anlatım, kelime kadrosu gibi yönlerden etkilendiği açıktır. Ancak şair, eserine itikat ve ibadetlerle ilgili temel ilmihâl bilgilerini ekleyerek *Muhammediye*'den farklı yönler eklemiştir.

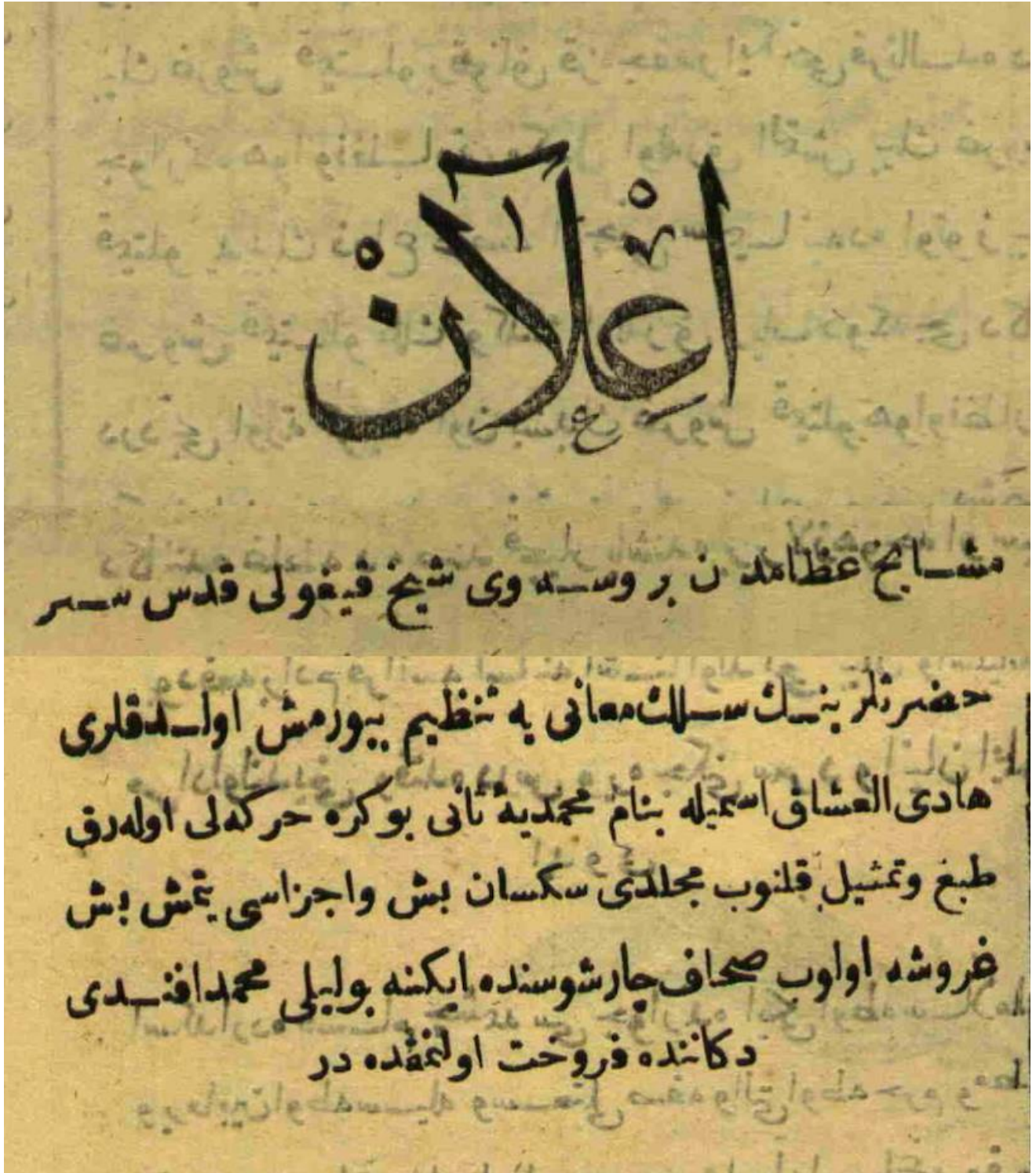
Kaynakça | References

- Akkuş, Ahmet. *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aydinçe, Nehri. *Esîrî Mehmed Yusuf ve Şerh-i Muhammediye (İnceleme-Metin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. 3. Cilt. Ankara: (TÜBA) Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi, 2016.
- Çalka, Mehmet Sait. "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sine Yazılmış Bir Nazire: Yusuf bin Sultan Şah'ın Muhammediye'si". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 4/8 (Bahar 2018), 66-83.
- Çalka, Mehmet Sait. "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Dinî ve Edebî Kaynaklar". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Temmuz 2018), 33-43.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Dinçel, Ömer Faruk. *Arşiv Vesikalarına Göre Bursa Dağ Yöresi*. 1. Cilt. Bursa: 4renk Baskı Dijital Merkezi, 2021.
- Ergun, Sadeddin Nuzhet. *Türk Musikisi Antolojisi II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Güzel, Bilal. *Mehmed Fahreddin Bursavî ve Gülzâr-ı İrfân İsimli Biyografik Eseri (İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karateke, Hakan - Aynur, Hatice. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2012.
- Kavaklıyazı, Ahmet. *Kastamonulu Yûsuf'un Muhammediyesi*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Kaygulu Halil Efendi. *Hâdi'l-uşşâk*. Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 4939. 2a-281b.
- Kaygulu Halil b. Ali. *Divan-ı Kaygulu Efendi*. b.y.: y.y., 1272/1856. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu, No: 03863).
- Kepecioğlu, Kâmil. *Bursa Kütüğü*, 4 cilt. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Köksal, M. Fatih. "Esîrî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 30 Ekim 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/esiri>
- Köprülü, Fuat. *Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934.
- Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları - Yâdigâr-ı Şemsî*. haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Öztürk, Zehra. "Hamdullah Hamdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/453. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Zehra. "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 131-155.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 6. Baskı, 1996.
- Turyan, Hasan. *Bursa Evliyalari ve Tarihi Eserleri*. İstanbul: Hünkar Ofset, 1997.
- Uğur, Abdullah. "Ekberî Düşüncenin Yayılmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 83-102. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme - Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/383. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yardımcı, İlhan. *Bursa Tarihinden Çizgiler ve Bursa Evliyalari*. İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1976.
- Yavuz, Fehmi. *Din Eğitimi ve Toplumumuz*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.
- Yazar, Sadık. "Muhammediye Şerhi/ Tercüme-i Muhammediye (Esîrî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* Erişim 29 Ağustos 2024. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/muhammediye-serhi-tercume-i-muhammediye-esiri>
- Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na'tlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Ek 1. Hâdi'l-uşşâk'ın İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel 4939 numaralı nüshasının 2b varlığında yer alan Şeyhülislam'ın Kaygulu Halil Efendi'ye gönderdiği mektup muhabbetname.



Ek 2. Cerîde-i Havâdis gazetesinin 1857 yılı 833. sayısında yayımlanan *Hâdi'l-uşşâk*'ın ilanı.



Nakşbendî Şeyhlerinin *Kelimât-ı Kudsiyye* Yorumları

Madinabonu MOIDINOVA |  <https://orcid.org/0009-0003-5800-7512>

Doktora Öğrencisi | Yazar | mdn990sh@gmail.com

Uludağ Üniversitesi |  <https://ror.org/03tg3eb07>

Tasavvuf | Bursa, Türkiye

Öz

Bu makalede Hâcegân geleneğinin erken dönemi ile Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşbendî kaynakları ışığında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin kullanımı ve yorumları konu edinmektedir. Nakşibendiyye tarikatın eğitim anlayışını şekillendiren en önemli unsurlardan biri olan aynı zamanda kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen ve tasavvufi hayatın temel prensiplerini ifade eden on bir ana terimdir. Bu terimler; “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâşt”, “yâd dâşt”, “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adedî” ve “vukûf-i kalbî” kavramlarıyla ifade edilen kelimelerden oluşmaktadır. Bu kavramlar, tarikatın kurucu sûflerinden itibaren yorumlanmış ve sonraki müellifler tarafından farklı yorumlarla geliştirilmiştir. Ancak XVI. asırda terimlerin tamamı ve yorumları bir eserde sistemli bir şekilde toplanmış ve isimlendirilmiştir. Araştırmada, karşılaştırmalı analiz yöntemi ve nitel araştırma yöntemi kullanılarak terimlerin tasnifi, tarihsel gelişimi, yorumları ve tasavvufi eğitimdeki yeri analiz edilmiştir. Öncelikle bu terimlerin sistemleştirilmesine katkı sağlayan sûflerin yaklaşımları ele alınmış, ardından terimlerin tasavvufi yolculuktaki işlevleri ve farklı bağlamlardaki anlam derinlikleri üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak yapılan incelemeler Hâcegân ve Nakşbendî şeyhlerinin kelimât-ı kudsiyye terimlerini farklı bağlamlarda yorumladığını ortaya koymaktadır. Hâcegân şeyhleri “yâd kerd”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt” kavramını sâlikin tasavvufi eğitim sürecindeki aşamalar olarak sistemleştirmiştir. Nakşbendî şeyhleri ise bu terimlerin anlamlarını bireysel tecrübeleri doğrultusunda yorumlarıyla zenginleşmiştir. Örneğin, Sa’deddîn Gucdevânî, “nigâh dâşt” kavramını nefes alırken zihni dünyevî düşüncelerden uzak tutma olarak tanımlanmış. Muhammed Pârsâ ise bu kavramı kalbi yabancı düşüncelerden koruma şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde Nakşbendî şeyhlerinin çoğu “yâd dâşt” terimi devamlı zikir olarak yorumlamışken, Ubeydullah Ahrâr bu terimi, gaybetsiz huzur olarak tarif etmiştir. Yine Ahrâr, zâtî muhabbet vesilesiyle Hakk’ı müşâhede etmenin kalbi istila etmesinden ibaret olan zikir şeklinde yorumlamıştır. Yorumlar arasındaki belirtilen farklar terimlerin tasavvufi tecrübelerle zenginleştiğini ve her sûfinin kendi manevi anlayışına göre bu kavramları yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Benzer şekilde Ahmed Kâsânî kelimât-ı kudsiyyenin hem zâhirî hem de bâtinî anlamları bulunduğu belirtmiş ve bunu ilham yoluyla ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Ayrıca terimleri müptedî mütevassıt ve müntehî sâlikler açısından uygulanış şekliyle birlikte üçlü tasnifle ele almıştır. Bu bakımdan Kâsânî’nin terimlere dair tespiti büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte çalışmada yorumları incelenen diğer Nakşbendî şeyhlerinin terimleri ele alırken buna benzer yorum yapmadıkları tespit edilmiştir. Bu farklı anlam katmanları, Nakşbendî geleneğinde terimlerin sadece sözel bir öğreti olmayıp aynı zamanda bireysel tecrübelerle şekillenen manevi rehberlik unsurları olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihsel süreç içinde nasıl şekillendiğini ve Nakşbendî geleneğinde üstlendiği rolleri daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Nakşibendiyye, Hâcegân, Kelimât-ı Kudsiyye.

Atıf Bilgisi

Moidinova, Madinabonu. “Nakşbendî Şeyhlerinin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 313-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1603353>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 17.12.2024

Kabul Tarihi: 10.02.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale SGA- 2023-1260 no.lu "16. yüzyılda Ahmed Kasani ve Kasanilik" adlı proje kapsamında Bursa Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

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.



Dizinlenme Bilgisi



Naqshbandi Sheikhs *Kalimāt Al-Qudsiyya* Commentary

Madinabonu MOIDINOVA |  <https://orcid.org/0009-0003-5800-7512>

PhD Candidate | Author | mdn99osh@gmail.com

Uludağ University |  <https://ror.org/03tg3eb07>

Sufism | Bursa, Türkiye

Abstract

This article focuses on the use and interpretation of the terms *kalimāt al-quḍsiyya* in the light of Naqshbandi sources from the early period of the Khwajagan tradition and the pre-Mujaddidiyya period. One of the most important elements shaping the educational understanding of the Naqshbandiyya order is the eleven main terms known as *kelimāt al-udsiyya*, which express the basic principles of Sufi life. These terms consist of the words “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâst”, “yâd dâst”, “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adadî” and “vukûf-i kalbî.” These concepts were interpreted from the founding Sufis of the order and developed with different interpretations by later authors. However, in the 16th century, all of the terms and their interpretations were systematically collected and named in one work. In this study, the classification, historical development, interpretations, and place of these terms in Sufi education were analyzed by using comparative analysis method and qualitative research method. Firstly, the approaches of Sufis who contributed to the systematization of these terms are discussed, and then the functions of the terms in the Sufi journey and their depth of meaning in different contexts are emphasized. In conclusion, the analysis reveals that the Khwājagān Naqshbandi sheikhs interpreted the terms *kelimāt al-quḍsiyya* in different contexts. The Khwajagan sheikhs systematized the concepts of “yâd kerd”, “nigâh dâst”, and “yâd dâst” as stages in the process of Sufi education. Naqshbandi sheikhs, on the other hand, enriched the meanings of these terms with their interpretations in line with their individual experiences. For example, Sa'deddin Gujdevānî defined “nigâh dâst” as keeping the mind away from worldly thoughts while breathing. Muhammad Pârsâ, on the other hand, interpreted it as protecting the heart from foreign thoughts. Similarly, while most of the Naqshbandi sheikhs understood the term “yâd dâst” as continuous dhikr, Ubaydullah Ahrâr defined it as inner tranquility without ghayb. Additionally, Ahrâr described it as a form of dhikr which the heart is overwhelmed by the observation of Haqq through personal love. These differences interpretation illustrate how Sufi experiences enriched these terms, with each Sufi reshaping these concepts according to his own spiritual understanding. Likewise, Ahmad al-Kāsānî stated that *kalimāt al-quḍsiyyah* had both literal and subtle meanings which he claimed to have uncovered through inspiration. Furthermore, he categorized the terms within a triadic framework, based on their application among ascetics and *muntahî sāliks*. In this regard, al-Kāsānî's classification of these terms holds significant importance. However, other Naqshbandi sheikhs whose interpretations were analyzed in this study did not make similar interpretations when discussing the terms. These different layers of meaning show that in the Naqshbandi tradition, terms are not only verbal teachings but also elements of spiritual guidance shaped by individual experiences. The findings contribute to a better understanding of how the terms *kelimāt al-quḍsiyya* have been shaped in the historical process and the roles they have assumed in the Naqshbandi tradition.

Keywords

Sufism, Naqshbandiyya, Khwājagān, *Kalimāt al-Qudsiyya*.

Citation

Moidinova, Madinabonu. “Naqshbandi Sheikhs *Kalimāt Al-Qudsiyya* Commentary”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 313-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1603353>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 17.12.2024	Date of Acceptance: 10.02.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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. This article was supported by Bursa Uludağ University Scientific Research Projects Unit (BAP) within the scope of the project named "Ahmed Kasani and Kasanilik in the 16th century" numbered SGA- 2023-1260.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	



Abstracting and Indexes



Giriş

İslam geleneğinde uzun süredir devam eden, ulemanın bilgiyi sade, kısa ve özlü bir şekilde sunma yöntemi, tasavvuf alanında da etkili olmuştur. Ulema gibi sûfiler de halka ve müritlere yolun esaslarını daha anlaşılır ve pratik bir şekilde aktarmak amacıyla birtakım metotlar geliştirmiştir. Tasavvuf geleneğinde yolu anlatan esaslar, İslâm'ın manevi boyutunu derinlemesine yaşama arayışında olanlara rehberlik etmekte önemli bir yere sahiptir. Bu esaslar, bireylerin nefislerini arındırarak manevi tekâmül yolunda ilerlemelerini sağlayan kurallar, öğretiler ve uygulamalardan oluşur. Tarikatlarda, bu yol esaslarının belirlenmesi, yolu daha doğru ve kolay bir şekilde anlamak ve yaşamak arzusunda olan müritler açısından ortaya çıkan ihtiyaca verilmiş bir cevaptır. Her tarikat, kendine özgü ifade biçimleri geliştirmiş olup, bu ifadeler genellikle tarikat kurucuları tarafından belirlenmiştir.

Bu çabalara örnek olarak İslam dünyasında kurulan ilk tarikat olarak kabul edilen Kâdiriyye'nin kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö.561/1166), tarikatını şu temel esaslar üzerine inşa ettiğini ifade etmesi gösterilebilir: kitap ve sünnete bağlılık, selâmet-i sadr (gönül huzuru), sehâ-i yed (cömertlik), bezl-i atâ (bolca ihsanda bulunmak), cefaya katlanmak, eziyet etmemek ve ihvanın hata ve kusurlarını affetmek.¹ Benzer şekilde Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biri olan Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn Kübrâ (ö.618/1221) da kendi tarikatının esaslarını *Usûlü'l- 'aşere* adlı eserinde sistemleştirmiştir. Tövbe, zühd, tevekkül, kanâat, uzlet, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızadan oluşan bu on esas, tasavvuf geleneğinde büyük bir şöhrete ulaşmış ve önemli bir yer edinmiştir.² Aynı şekilde Mısır merkezli Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü'l- Hasan Şâzelî (ö.656/1258), kendi tarikatının esaslarını, biri sâlikin kalbi ve niyeti ile ilgili diğeri ise sâlikin uyması gereken ahlaki ve ameli kurallar olmak üzere iki kısımdan oluşturmuştur.³

Aynı şekilde Nakşibendiyye tarikatında da Hâcegân geleneği esas alınarak tasavvufî eğitimin ilkeleri on bir terim üzerinden sistemleştirilmiştir. Bu ilkeler, müridin günlük hayatta ve zikir esnasında uyması gereken kuralları ifade eder. Nakşibendî sûfiler tarafından Farsça özel terimlerle ifade edilen bu esaslara, tarikat literatüründe “kelimât-ı kudsiyye” denilmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. Çoğunlukla prensip, ilke, kâide, esas ve değerli sözler şeklinde ifade edilen bu esaslar şunlardır: “Hûş der dem” (alınan her nefesin bilincinde olmak, gaflete düşmemek), “nazar ber kadem” (yürürken ayağın ucuna bakmak), “sefer der vatan” (beşerî vasıflardan melekî vasıflara doğru ahlâkî bir sefer yapmak), “halvet der encümen” (zâhirde halk içinde bulunurken bâtında Hak ile beraber olmak), “yâd kerd” (Hakk'ı zikretmek ve hatırlamak) “bâz geşt” (kelime-i tevhîd zikrinin ardından dil ile “ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” (Allah'ım! Maksadım sensin ve kazanmak istediğim şey senin rızandır) cümlesini söylemek) “nigâh dâşt” (kalbi dünveyî düşüncelerden korumak), “yâd dâşt” (daimî zikir yapmak) “vukûf-i zamânî” (zamanın idrakinde olmak), “vukûf-i adedî” (zikirde sayıya riayet etmek) ve “vukûf-i kalbî” (zikir esnasında Allah'ın huzurunda olmanın farkında olmak).

Türkiye’de daha önce bazı tezlerde ve makalelerde kelimât-ı kudsiyye konusu ele alınmış olsa da,⁴ bu araştırmalar genellikle bir tezin bağlamında ya da bireysel görüşler üzerinden ve 16. yüzyıl sonrası Nakşibendî kaynaklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmanın önemi, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihsel kökenlerini ve erken dönem sûfilerinin bu terimler üzerindeki yorumlarını ele alarak, mevcut literatüre önemli bir katkıda bulunmaktır. Çalışma, özellikle Hâcegân geleneğinin erken dönemi ile Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşibendî kaynakları ışığında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin kullanımı ve yorumu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin iki ayrı dönemde nasıl şekillendiği ve anlamlarının nasıl evirildiği detaylı bir şekilde incelenmiştir. İlk olarak, Hâcegân geleneği dönemindeki anlayışlar ve yorumlar tespit edilerek, bu terimlerin ilk dönemdeki kullanımları üzerinde durulmuştur. Ardından, Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşibendî kaynaklarında kelimât-ı kudsiyye’ye dair ortaya konan farklı bakış açıları da kapsamlı bir biçimde analiz edilmiştir. Böylece, bu çalışma, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin hem tarihsel gelişimini hem de sûfilerin dini metinlere yönelik yaklaşımlarındaki farklılıkları daha derinlemesine ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Makale dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihçesi ele alınmaktadır. İkinci bölümde,

¹ Abdülkadir-i Geylânî: *Risâleler*, çev. Dilaver Güner (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 251-252.

² Süleyman Gökbulut, *Tasavvufta On Esas* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 54.

³ Mustafa Salim Güven, “Şâzeliyye” *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceylan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 384.

⁴ Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, (İnsan Yayınları, 2002); Ali Çoban, 19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Bozkırlı Muhammed Bahâeddîn Efendi ve “İkâzû'n-Nâimîn” Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı, (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Murat Özyayın, *Şeyh Abdurrahman’a Göre Nakşibendîliğin Onbir Temel Esası*, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 50 (2014), 213-239; Uğur İncebilir, *Müstakimzâde’ye Göre Nakşibendîyye’nin Bilinmeyen On İkinci Esası*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 4 (2015), 37-62; Mevlüt Özçelik, *Abdülganî b. İsmâil. En- Nabdusî (ö.1143/1731) Miftâhu'l- Mâ’iyye Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esası*, Amasya İlahiyat Dergisi, 13 (2020) 293-326; Meryem Uzun, *Nakşilikte Ruhani eğitim Usulü: Kelimât-ı Kudsiyye* (Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Necati İşler, *Nakşibendîyye Tarikatında Kelimât-ı Kudsiyye Olarak Bilinen On Bir Esasın Manzum Şerhi: Nazm-ı Celî, Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 18 (Haziran 2024), 141-180; Mehmet Turan, *Veysel Akkaya, Köstendilli Süleyman Şeyhînin Medâr-ı Sâlikân Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri*, Batman Akademi Dergisi 1 (Haziran 2024), 60-80.

konuya dair literatür tespit edilerek detaylı bir şekilde tanıtılmaktadır. Üçüncü bölümde, Nakşibendiyye öncesi Hâcegân döneminde kelimât-ı kudsiyye yorumları incelenmektedir. Dördüncü bölümde ise Müceddidiyye öncesi Nakşibendiyye dönemine ait kelimât-ı kudsiyye yorumları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde, bu terimlere dair farklı yorumlar analiz edilerek genel bir değerlendirme sunulmuştur.

1. Kelimât-ı Kudsiyye Tarihçesi

XVI. yüzyıl Nakşbendî müelliflerinden Fahreddin Ali Safî (ö.939/1532) on bir terimi sistematik olarak bir araya getirmiş ve bunları Hâcegân yolunun temel prensipleri olarak değerlendirmiştir. İlk sekiz terim olan “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd, bâz geşt”, “nigâh dâşt ve yâd dâşt”ın Hâcegân yolunun kurucusu Abdülhâlik Guçdevânî (ö.575/1179) veya (ö.617/1220) tarafından belirlendiğini ifade eden Safî, bu sekiz terime ek olarak “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adedî” ve “vukûf-i kalbî”den oluşan üç kavramın daha kullanıldığını belirtmiş, ancak bu son üç terimin kimin tarafından eklendiği konusuna değinmemiştir.⁵ Safî’yi takip eden kimi müellifler tarafından ve XIX. yüzyıldan sonra yazılan bazı eserlerde ise bu terimlerin Bahaeddin Nakşbend tarafından eklendiği iddia edilmiştir. Bu bilgi, sonraki eserlere de bu şekilde geçmiştir. Bahâeddîn Nakşbend’in nefesi tutarak ve zikri sayarak yapma (vukûf-i adedî) yöntemini gerekli görmediği bilindiğinden,⁶ bu terimin onun tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmek problemli gözükmemektedir. Bu nedenle Safî ve onun görüşlerini destekleyenlerin belirttiği üzere, söz konusu kavramların Abdülhâlik Guçdevânî ve Bahâeddîn Nakşbend gibi sûfiler tarafından ortaya konulduğunun kesin olup olmadığı, ayrıca bu kavramlara “kelimât-ı kudsiyye” adının kim tarafından verildiği de merak uyandıran hususlardır. Bu sorulara cevap bulmak amacıyla Hâcegân yolunun kurucusu kabul edilen Abdülhâlik Guçdevânî’nin eserleri incelendiğinde, onun mezkûr kavramlardan ismen bahsetmediği görülmektedir. Bununla birlikte Guçdevânî’nin, şeyhi Yûsuf Hamedânî’nin menâkıbını ele aldığı Risâle-i Sâhibiyye adlı eserinde, Hamedânî’nin müritlerine “Her nefesi bilinçle alıp verin, (hûş der dem), ayağınıza bakın (nazar ber kadem), vatanda sefer edin (sefer der vatan) ve halk içinde Hak ile olun (halvet der encümen) şeklinde tavsiyelerde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷ Bu rivayetin doğruluğu kabul edilirse, söz konusu ilk dört terimin Yûsuf Hamedânî döneminden itibaren bilindiği ve kullanıldığı anlaşılar. Daha sonraki asırlarda kaleme alınan Hâcegân tarikatı ile ilgili günümüze ulaşan en eski kaynak olan Meslekü’l- ârifîn’de mezkûr terimlerden ilk altısı, müellifin şeyhi Sa’deddîn Guçdevânî tarafından açıklanmıştır. Ancak, bu terimlerin kim tarafından ortaya konulduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁸ Bahâeddîn Nakşbend’in halifelerinden Muhammed Pârsâ, muhtelif eserlerinde söz konusu kavramları ele almış, ilk sekiz terimi zikrin esasları ve rûkûnleri ilgili olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁹ Aynı şekilde Yakûb-i Çerhî, Sa’deddîn Kâşgarî, Ubeydullah Ahrâr, Abdurrahman Câmî ve Ahmed Kâsânî gibi Nakşibendî geleneğinin önemli simaları da eserlerinde bu terimlerden bahsetmişler, fakat hiçbirisi bunların kim tarafından ortaya konulduğu hakkında bilgi vermemişlerdir.¹⁰

Bu terimlere “kelimât-ı kudsiyye” isminin verilmesiyle ilgili olarak söz konusu eserler incelendiğinde, Muhammed Pârsâ’nın terimlere dair “Hâcegân’ın sözlerindendir”¹¹ ifadesini kullandığı, ancak herhangi bir isimle atıfta bulunmadığı görülmektedir. Sa’deddîn Kâşgarî de aynı yaklaşımı takip etmiştir. Fahreddin Ali Safî ise “Hz. Hâce’nin kelimât-ı kudsiyyesinden”¹² ifadesini kullanmıştır. Buna göre, Nakşibendiyye tarikatının temel esaslarını ifade eden “kelimât-ı kudsiyye” kavramını kullanan kişinin Fahreddin Ali Safî olduğu anlaşılmaktadır. Safî’nin “Hz. Hâce’nin kelimât-ı kudsiyyesinden” sözündeki “Hz. Hâceden” kastının, Abdülhâlik Guçdevânî olduğu aşîkârdır. Böylece “kelimât-ı kudsiyye”nin Abdülhâlik Guçdevânî tarafından ortaya konulduğu görüşü, Safî’nin verdiği bilgiler üzerinden ortaya çıkmış ve bu bilginin tarikat geleneğinde bu şekilde yer edinmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2. Kelimât-ı Kudsiyye Literatürü

Nakşibendiyye geleneğinin yol esaslarını ifade eden kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair ilk dönemde müstakil bir eser kaleme alınmamış olsa da tarikat literatürünün neredeyse bütün eserlerinde bu konuya sıklıkla değinilmiş ve terimlere geniş bir yer verilmiştir. Söz konusu terimler, tarikatın manevi eğitim sürecinde önemli bir rol oynamış ve Nakşibendiyye geleneğinin temel ilkelerini yansıtmıştır. Aşağıda, bu terimlerin ele alındığı başlıca kaynak eserler, müelliflerinin vefat tarihlerine göre tanıtılacaktır.

⁵ Fahreddin Ali Safî, *Reşahât-ı Aynü’l-hayât*, thk. Ali Asgar Mu’îniyân (Tahran, 2536), 1/38.

⁶ Muhammed Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 51.

⁷ Yûsuf Hamedânî, *Hayat Nedir (Rutbe’ül-hayât)*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 45.

⁸ Bk. Muhammed Buhârî, *Meslekü’l-ârifîn*, 210-212,214-215,306-307.

⁹ Bk. Muhammed Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr. 51b-52a.

¹⁰ Bk. Yakûb-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 55,64,66,67,70; Sa’deddîn-i Kâşgarî, *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye*, vr. 1b; Ubeydullah Ahrâr, *Fikarât*; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü’l- üns*, 264; Ahmed Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 399,400,401.

¹¹ Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr. 51b.

¹² Safî, *Reşahât*, 1/38.

1. Makâmât-ı Yûsuf-i Hemedânî: Abdülhâlik Gucdevânî tarafından kaleme alınan bu eser, Risâle-i Sâhibiyye adıyla da bilinmektedir. Necdet Tosun tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Hayat Nedir eserinin içinde (İstanbul 1998) yayımlanmıştır. Eserin Yûsuf Hamedânî'nin söz, ahlâk, ahvâl ve menkıbeleri ele alınan bölümünde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen'e işaret edilmiştir.
2. Meslekü'l- ârifîn: Muhammed b. Ahmed Es'ad el-Buhârî tarafından hicri VII. yüzyılın sonu ve VIII. yüzyılın başında kaleme alınan Farsça bir eser olup Hâcegân dönemine ait eski ve önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Ayrıca eser Hâcegân geleneğinin "Nakşbendiyye tarîkatı" olarak şekillenmeden önceki durumu hakkında önemli bilgiler içermekte ve dünyanın farklı kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bu durum eserin yazıldığı dönemde yaygın olduğuna ve bilindiğine işaret etmektedir. Meryem Hüseyinî tarafından tashih edilerek (hş.1401) 2022 yılında Tahran'da yayımlanan bu eser,¹³ daha çok Muhammed Buhârî'nin, şeyhi Sa'deddîn Gucdevânî'nin¹⁴ yorum ve düşüncelerinden meydana gelmekte; tasavvufun pratik ve teorik konularının yanı sıra Hâcegân geleneğinin usulüne dair pek çok konu ve bilgiler ihtiva etmektedir. Bilhassa kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "yâd kerd", "bâz geşt", "nigâh dâşt", "yâd dâşt", "sefer der vatan", "halvet der encümen" Sa'deddîn Gucdevânî'nin şerh ve yorumu ile açıklanmıştır. Bundan dolayı Meslekü'l- ârifîn'e kelimât-ı kudsiyye terimlerinin altı tanesini sistemli olarak ele alan ilk eser denilebilir.
3. Enisü't-tâlibîn ve uddetü's- sâlikin: Bahâeddîn Nakşbend'in menkıbelerini anlatan Farsça bir eserdir. Bahâeddîn Nakşbend'in vefatından sonra halifesi Alâeddin Attâr'ın teşvikiyle yazılmaya başlanan eser, Attâr'ın vefatından sonra tamamlanabilmiş ve nihai şekline kavuşturulmuştur. Eserin biri hacimli diğeri ise muhtasar olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha, Salâh b. Mübârek Buhârî tarafından yazılmış olup, Osmanlı döneminde Süleyman İzzî Teşrifâtî (ö.1168/1755) tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. (İstanbul 1328/1910) Muhtasar nüsha ise Muhammed Pârsâ tarafından kaleme alınmıştır. Pârsâ, bu eserini Alâeddin Attâr'a dair yazdığı menâkıb ile birleştirilerek bir kitap hâline getirmek istemiş ancak buna muvaffak olamamıştır. Eserde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "halvet der encümen" ve "vukûf-i zamânî" Bahâeddîn Nakşbend tarafından yorumlanmıştır.
4. Tahkikât (Tuhfetü's-sâlikîn): Muhammed Pârsâ'nın tasavvufa dair en hacimli teliflerinden biridir. Bu eserde esmâ-i hüsnâ, hakikat-ı Muhammediyye, tevhîd ve mertebeleri, mârifet ve çeşitleri, zikir ve icra usulleri, müşâhede, tecelli, sabır, şükür gibi tasavvufi kavramların yanında kelimât-ı kudsiyye terimlerinden hûş der dem, nazar ber kadem, halvet der encümen, sefer der vatan, yâd kerd, bâz geşt, nigâh dâşt ve yâd dâşt uygulanış şekilleriyle beraber ele alınmıştır.¹⁵
5. Risâle-i Ünsiyye: Ya'kûb-i Çerhî'nin Nakşbendiyye tarikat âdâbını, haftı zikir ve nâfile namaz gibi konuları ele aldığı Farsça bir eserdir. Muhtelif yazmaları bulunan eser, ilk defa Muhammed Mahbûb Ali tarafından Risâle-i Sitte-i Zarûriyye adıyla neşredilmiş, (Delhi 1308/1891) daha sonra Nâdir Kerîmiyân Serdeştî tarafından Resâil-i Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî adıyla (Herat 1400 hş./2022) yayımlanmıştır.¹⁶ Mehmet Ali Özkan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁷ Müellif mezkûr eserinde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden yâd kerd ve vukûf-ı kalbî'yi yorumlanmıştır.
6. Risâle-i Zikriyye ve Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye: Sa'deddîn Kâşgarî'nin tasavvufi düşüncelerini içeren, Nakşbendiyye tarikatında zikir ve kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair önemli eserlerdir. Bu risâleler, yüksek ihtimalle Kâşgarî'nin müridleri tarafından derlenmiş ve müstensihler tarafından farklı isimlerle adlandırılmıştır.¹⁸ Kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "halvet der encümen", "sefer der vatan", "yâd kerd, bâz geşt", "nigâh dâşt" ve "yâd dâşt" uygulanış şekliyle birlikte açıklanmıştır.
7. Fıkârât: Ubeydullah Ahrâr'ın tevhîd ve seyrüsülûk dair Farsça bir eseridir. Kelimât-ı kudsiyye terimlerinden nigâh dâşt, yâd dâşt ve vukûf-ı kalbî ele alınmıştır. Fıkârât, Osmanlı döneminde Hızır Bey (924/1518) ve Mustafa b. Hüseyin Sâdikî Nakşbendî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.¹⁹ Abdulrahman Acer tarafından ise günümüz Türkçesine çevrilip yayımlanmıştır.²⁰
8. Nefehâtü'l- üns min hazarâti'l- kuds: Abdurrahman Câmî'nin altı yüz küsur kadın ve erkek sûfilerin menkıbeleri tasavvufi

¹³ Bunun yanında Meryem Hüseyinî, eseri tanıtım mahiyetinde "Meslekü'l ârifîn: Kohantarîn metn bâzmande-i ez tarikat-ı Hâcegân" adında makale de yayımlamıştır. (Bk. Faslnâme-i ilmî metinşinâsî edeb-i Fârsî 1401 (2021-22))

¹⁴ Şeyh Sa'deddîn Gucdevânî Süleyman Kerminî'nin mürididir. Süleyman Kerminî ise Evliya Kebîr'in mürididir. (Bk. Muhammed Buhârî, Meslekü'l- ârifîn, thk. Meryem Hüseyinî (Tahran, 1401), 4. Fakat Fahreddin Ali Safî, Muhammed Buhârî'nin şeyhinin Süleyman Kerminî'nin halifelerinden Ebû Sa'îd olduğunu kaydetmiştir. (Reşehât 80.) Oysa Muhammed Buhârî eserinin birçok yerinde şeyhinin Sa'deddîn Gucdevânî olduğunu belirtmiştir.

¹⁵ Pârsâ, Tahkikât (Beyazıt Kütüphanesi Velîyüddin Efendi, nr.1639).

¹⁶ Necdet Tosun, Hâcegân Yolu (İstanbul: Erkam Akademi, 2022), 198.

¹⁷ Yakub-i Çerhî, Risâle-i Ünsiyye, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand, 2015).

¹⁸ Necdet Tosun, "Sa'deddîn-i Kâşgarî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/391-392. Risâle yazma halindedir. (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1387)

¹⁹ Tosun, Hâcegân Yolu, 221-222.; Necdet Tosun, "Ubeydullah Ahrâr", TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/19-20.

²⁰ Ubeydullah Ahrâr, Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât, çev. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

terimlerin açıklamalarını ihtiva eden eseridir.²¹ Lâmiî Çelebi tarafından Fütûhu'l- mücâhidîn li- tervîhi kulûbi'l- müşâhidîn adıyla Anadolu Türkçesi'ne çevrilen eser, (İstanbul 1270) Süleyman Uludağ-Mustafa Kara tarafından (İstanbul 1995) neşredilmiştir.²² Abdurrahman Câmî mezkûr eserinin Ubeydullah Ahrâr'a dair bölümünde nigâh dâşt kavramına yer vermiştir. Câmî'nin bu kavrama dair yorumu, Ubeydullah Ahrâr'dan naklen aktardığı sözlü bir rivayet olabilir. Tühfetü'l- Ahrâr: Câmî'nin, Ubeydullah Ahrâr'a ithafen kaleme aldığı bir mesnevisidir. Bu eser, Yusuf Öz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserin Bahâeddîn Nakşbend'in tarifinde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan" ve "halvet der encümen" şiir formunda kullanılmıştır.²³

9. Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât: Fahreddin Ali Safî'nin şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın 889-893(488-1884) yılları arasındaki sohbetlerinde duyduğu bilgileri not ederek, daha sonra bu bilgilere diğer Nakşbendî şeyhlerinden duyduğu ve güvenilir kaynaklardan derlediği bilgileri de ilave ederek meydana getirdiği Farsça eseridir.²⁴ Eser Ubeydullah Ahrâr başta olmak üzere Nakşbendî şeyhlerinin biyografisine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Özellikle Abdülhâlik Gucdevânî'ye dair bölümünde, kelimât-ı kudsiyye kavramlarının tamamı Sa'deddîn Kâşgarî ve Abdurrahman Câmî gibi Herat'ın önde gelen sûfilerinin yorumları ile zenginleştirilerek ele alınmıştır.²⁵ Safî'nin kelimât-ı kudsiyye kavramları için "Abdülhâlik Gucdevânî'nin sözlerindendir" ifadesini kullanması ilk defa bu eserde geçmektedir. Bu yönüyle Reşehât, Abdülhâlik Gucdevânî'nin Nakşbendiyye tarikatına kazandırdığı on bir terimi sistematik bir biçimde ele alan ilk eser olma özelliğine sahiptir.

10. Çehâr Kelime: Ahmed Kâsânî'nin kelimât-ı kudsiyye terimleriyle ilgili kaleme aldığı tek müstakil Farsça bir risaledir. Eserin yazma nüshaları dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmakta olup, Muhammed Tekavî Abdullah Râdmerd tarafından tahkikli bir şekilde Tahran'da (hş.1402/2023) yayımlanmıştır.²⁶ Bu risalede Kâsânî, kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen"i ele almış ve bunların zâhirî ve bâtinî anlamlarını açıklamıştır.²⁷ Kâsânî, bu dört kavramı, üç aşamalı seyrüsülûk anlayışına göre yorumlamıştır. Özellikle kavramların her bir aşamada uygulanış şeklini tarif ederek müritlerin manevî gelişim süreçlerinde bu terimleri nasıl hayata geçireceği hakkında bilgi vermiştir.

XVI. yüzyıla kadar kaleme alınan Nakşbendiyye kaynaklarında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin zahirî ve bâtinî yönleriyle ele alınması ilk defa Ahmed Kâsânî'nin Çehâr Kelime adlı risalesinde görülmektedir. Bu sebeple, söz konusu risale kelimât-ı kudsiyye açısından Nakşbendiyye literatürü içinde önemli bir yere sahiptir.

3. Nakşibendiyye Öncesi Hâcegân Dönemi Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları

3.1. Abdülhâlik Gucdevânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Orta Asya'da tasavvufun gelişiminde önemli bir role sahip olan Abdülhâlik Gucdevânî, Yûsuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) halifesidir. Fahreddin Ali Safî'nin belirttiğine göre, Abdülhalik Gucdevânî, Hâcegân yolunun temel prensipleri olarak "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen", "yâd kerd", "bâz geşt", "nigâh dâşt", "yâd dâşt" terimlerini benimsemiştir.²⁸ Ancak Gucdevânî eserlerinde bu kavramları tek tek ele alıp yorumlamamıştır. Bununla beraber daha önce de zikredildiği üzere Gucdevânî Risâle-i Sâhibiyye'de şeyhi Yûsuf Hemedânî'nin müridlerine tavsiyelerde bulunurken kelimât-ı kudsiyye'den "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen", terimlerine işaret ettiğinden bahsetmiştir. Bu durum, söz konusu terimlerin Yûsuf Hemedânî'nin döneminden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin sekizini birden Gucdevânî tarafından ortaya konulduğu ileri sürmek güçtür. Ancak Gucdevânî şeyhi Yûsuf Hemedânî'nin işaret ettiği terimlere yenilerini ekleyerek bu kavramları derlemiş olması muhtemeldir. Fakat bunları eserlerinde yorumlayarak ele almamıştır.

3.2. Hâce Evliyâ Kebîr'in Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Abdülhâlik Gucdevânî'nin tayin ettiği halifelerinden biri olan Evliyâ Kebîr, "halvet der encümen" terimiyle ilgili zikre devam eden sâlikin zikrin vecdi ve istiğrakı ile bir aşamaya ulaşacağını, zikrin kalbini kuşattığı için pazara gitse bile hiçbir sesin duymayacağını söylemiştir.²⁹

²¹ Ömer Okumuş, "Câmî Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94-99.

²² Süleyman Uludağ, "Nefehâtü'l- üns", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/521-522.

²³ Abdurrahman Câmî, *Tühfetü'l- Ahrâr*, çev. Yusuf Öz (İstanbul: Semerkand, 2016).

²⁴ Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/8-9.

²⁵ Safî, *Reşahât*, 1/59-72.

²⁶ Ahmed Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, thk. Muhammed Tekavî - Abdullah Râdmerd (Tahran: İntişârât-ı Doktor Mahmud Efşâr, hş.1402).

²⁷ Ahmed Kâsânî, *Çehâr Kelime* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 649), vr 1b-6a.

²⁸ Tosun, *Hâcegân Yolu*, 72-73.; Safî, *Reşahât*, 1/38.

²⁹ Safî, *Reşahât*, 1/43.

3.3. Sa'deddîn Gücdevânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Kelimât-ı kudsiyye ile ilgili ilk kaynak olduğu tespit edilen *Meslekü'l-ârifîn*'in müellifi Muhammed Buhârî'nin şeyhi Sa'deddîn Gücdevânî'ye göre altı terimden biri olan yâd kerd, kelime-i tevhîdî -lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah -kalp ile söylemektir. Bâz geşt, kelime-i tevhîd zikrinin ardından dil ile "ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allah'ım! Maksadım sensin ve kazanmak istediğim şey senin rızandır) cümlesini söylemektir. Gücdevânî'ye göre bâz geşt cümlesi, kalbe gelebilecek iyi ve kötü düşüncelerin (havâtır) nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Böylece kalpte sadece zikir kalacaktır. Gücdevânî yolun bazı büyüklerinin: "Bâz geşt" sultanî zikr'in³⁰ muhafızıdır. Muhafızların Sultana bir tehlike ulaşmasın diye saldırganları def etmek için sürekli onun yanında olup korumaları gibi sultanî zikri korur" şeklindeki açıklamalarına katılmaktadır. Bu kıyasa göre bâz geşt kalpte sadece sultanî zikrin kalması için havâtır nefyetmektedir. Yine bâz geşt kelimesi ile kalbin gayrın muhabbetinden arındırılması, zikrin tasarrufu ile kalpteki başka şeylere olan bağların koparılıp Hakk'ın muhabbetinin kalbe yerleştirilmesi kastedilmektedir. Sâlik bu şekilde devam ederse bâz geşt hâlinin kuvveti ile ondan şeytanın vesvesesi ve nefsanî düşünceler yok olacaktır. O zaman zikrin lezzeti (halâveti) gönlüne ulaşacak, kalbinde zikrin nuru parlamaya başlayacaktır.³¹ Neticede Allah Teâlâ tarafından "Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer." (Enfâl 8/2) âyetinde ifade edildiği üzere kalpte Allah'a karşı korku ve ürperti ortaya çıkacaktır. Nitekim sultanî zikir kalbe tamamen hükmedince müridin bütün varlığını ele geçirir.³²

Bu zikri bir şeyhin telkin etmesiyle kalp dağınıklıktan kurtulup sükûn bulur. Artık ona zikir ve mezkûrdan (zikredilen) başka her şey yabancı görünür ve hiçbir şeyle ünsiyet kuramaz. Zikir ile mezkûrdan başka bir şeyle de huzur bulamaz. Zira Allah Teâlâ "Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" (Ra'd 13/28) buyurmuştur.³³

Şeyh Sa'deddîn Gücdevânî'ye göre kalp zikri üç çeşittir. Birincisi yâd kerd, ikincisi nigâh dâşt, üçüncüsü yâd dâşt'tır.³⁴

"Yâd kerd" zâkirin başlangıçta bir şeyhin telkini ile kalp zikri yapmasıdır. Şeyhin desteğiyle zâkir bu zikrini "nigâh dâşt" mertebesine ulaştırır. Bu aşamada kalbinde huzur ortaya çıkar. Burası kalbe zikrin söylendiği nigâh dâşt mertebesidir. Sâlik "nigâh dâşt" mertebesinden "yâd dâşt" makâmına yükseldiği zaman ise kalp kendisi zâkir olur. Yani artık müridin çabası olmadan kalp kendisi zikretmeye başlar.³⁵

Gücdevânî'ye göre "nigâh dâşt"ten kastedilen zikre başlamadan önce alınan nefestir. Zâkir o nefesi soluduğu esnada aklından mâsivâ düşüncesi geçmemelidir. Böyle yapabilirse müridin zihni Hak'tan başkasının düşüncesinden arınır ve düşüncelerini kontrol edebilir.³⁶

"Yâd kerd" daha önce bahsedildiği üzere müridi şeyhin telkinine götüren ilk adımdır. Ondan sonra mürid nefes almasına ve zikir içi çaba göstermesine gerek kalmadan kalbinin zikirle meşgul olacağı aşamaya ulaşır. Öyle ki uyurken de uyanırken de zikir halinde olur. Hatta yemek yerken, konuşurken dahi kalbi zikreder. Bu mertebeye ise "yâd dâşt" denir.³⁷

"Yâd dâştın" müridin gündelik hayatındaki her türlü meşguliyetinin arasında kalbinin devamlı zikretmesi olduğunu söyleyen Gücdevânî'ye göre mürid bu aşamada zahiren başka işlerle meşgul olsa bile kalbi sürekli zikir hâlinde olur. Yani müridin zahiren konuşması kalbinin zikretmesine engel teşkil etmez.³⁸ Gücdevânî'ye göre yâd dâşt daimî zikirdir.

Bu daimî zikir, kalpte kesilmeksizin gerçekleşir. Bunu "Bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan bol meyveler arasında; Kabartılmış döşekler üzerinde (olacaklar)" (Vâkıa 56/ 32,33-34) âyetiyle örneklendiren Gücdevânî'ye göre cennetteki meyvelerin asla eksilmemesi, mümin kulun bir meyveyi yemek için kopardığı zaman sanki o ağaçtan hiç meyve koparılmamış gibi yerine hemen yenisinin bitmesi gibi devamlı zikir, hâllerin tamamında kesintisizdir. Ancak böyle zikrin dil ile yapılması mümkün değildir. Çünkü insanın yemeye, uyumaya ve konuşmaya ihtiyacı vardır. İnsan yemek yerken zikir yapabilir ama konuşurken zikir yapması mümkün değildir. Uykunun ise kendisi gaflet halidir. Bu durumda yâd dâşt makâmında daimî zikrin kalp zikri olduğu anlaşılmaktadır. Gücdevânî "Allah'ı hâmil zikirle zikredin" buyrulan ve hâmilin de gizli zikir olduğunu açıklayan hadis ile "Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!" (A'râf 7/205) âyetini kalp zikrinin diğer zikirlerden daha faziletli olduğuna birer delil olarak kabul etmiştir.³⁹

³⁰ Seyrüsülûk aşamasında, kalpten başlayarak ahfâya kadar bütün latifeler zikre iştirak eder. Ayrıca, iki kaşın arasında bulunan nefsin de zikre katılmasının ardından bütün beden zikretmesine "zikr-i sultanî" denilir. Bu terimi müellif "sultanî zikir" olarak kullandığı için metinde geçtiği şekilde verilmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Zikir", TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409-412.

³¹ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 210.

³² Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 211.

³³ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 212.

³⁴ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 214.

³⁵ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 214.

³⁶ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁷ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁸ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁹ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 216.

Gucdevânî'ye göre sefer der vatan, sâlikin şeyhinin izni ile riyazet yükünü nefesine yükleyip mücâhede bahçesine getirmesi, nefsanî vasıflarının birer birer yok olması için bir süre onu mücâhedeyle baş başa bırakmasıdır. Bunun neticesinde zahiren bir yerden başka bir yere sefer yapar gibi yok olan her bir nefsanî vasıftan ruhanî vasıflara geçilir. İşte “sefer der vatan”, sâlikin kötü vasıflardan güzel vasıflara geçmesi anlamında kullanılmaktadır. Hakiki sefer de budur.⁴⁰

“Halvet der encümen”i zâkirin kalbine zikrin nurunun galebe çalması olarak kabul eden Gucevânî bu galebe halinde zâkirin zikrin nuruna gark olacağını onda gayrın düşüncesinin bile kalmayacağını, zikir nurunun zâkirin kalbini tamamen kaplamasından dolayı başka sesleri algılayamayacağını bu yüzden bütün sesleri zikir olarak duymaya başlayacağını söyler.⁴¹ Bu hali yaşayan zâkir pazarda bile olsa kendisi halvetanede hissedecektir. Bu sebeple bu makâma “halvet der encümen” denir. Bu makamda ruh nefse galip geldiğinden nefsanî vasıftan bir şey kalmamış olur.⁴²

4. Müceddidiyye Öncesi Nakşibendiyye’de Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları

4.1. Bahâeddîn Nakşbend’in Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Hâcegân şeyhi Emîr Külâl’in gözetiminde (ö.772/1370) tasavvufî terbiyesini tamamlayan Bahâeddin Nakşbend (ö.791/1389), aynı zamanda Abdülhâlik Gucevânî’nin ruhanîyetinden istifade ettiği için üveysî lakabını almıştır.⁴³

“Hûş der dem” terimiyle ilgili Bahâeddîn Nakşbend’in: “Bu yolda işin temeli, nefesi gözetmek olmalıdır, sâlik en önemli vazifesi olan anı gözetmek yerine geçmişi hatırlayıp geleceği düşünerek geçirmekte ve nefesini alıp verirken zayı etmektedir. Oysa iki nefes arası gözetilmelidir ki nefesinde gaflete düşmesin” dediği nakledilmiştir. Onun bu sözü, hûş der dem teriminin açıklaması ile birebir uymaktadır.⁴⁴

Rivayete göre Herat Emiri, Bahâeddîn Nakşbend’e, “Yolunuzun temeli neye dayanır? diye sormuştur. Hâce Nakşbend: “Yolumuz Abdülhâlik Gucevânî’nin yolunu beyan eden sözü “halvet der encümen” üzeredir” diye cevap vermiştir. Ardından halvet der encümen, zâhirde halkla, bâtında Hak’la olmaktır şeklinde açıklamıştır.⁴⁵

“Vukûf-i zamânî” terimi hakkında Bahâeddîn Nakşbend, kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesi şeklinde açıklama yapmıştır.⁴⁶ Nitekim Yakûb-ı Çerhî (ö.851/1447) Bahâeddîn Nakşbend’in (kabz) mânevî sıkıntı hâlinde istiğfar, (bast) rahatlık ve genişlik hâlinde ise şükretmeyi emrettiğini söylemiştir.⁴⁷

“Vukûf-i adedî”, zikirde sayıya riayet etmek anlamına gelir. Bahâeddîn Nakşbend, zikirde sayıya riayet etmenin gerekçesini düşüncelerin dağılmasını engellemek olarak açıklamıştır. Yine onun “vukûf-i adedî ilm-i ledünnînin ilk mertebesidir” dediği rivayet edilmiş, bununla da müptedî sâlikleri kastettiği söylenmiştir.⁴⁸ Bütün bu bilgilere rağmen Bahâeddîn Nakşbend’in zikir yaparken nefesi göbekte tutmayı ve zikirde sayıya riayet etmeyi (vukûf-i adedîyi) gerekli görmediği de rivayet edilmiştir.⁴⁹ Ancak, “vukûf-i kalbî”de açıklanan iki anlamı önemli bulmuş ve gerekli saymıştır.⁵⁰

4.2. Alâeddin Attâr’ın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşbend’in halifesi olan Alâeddin Attâr (ö.802/1400), “vukûf-i adedî” terimiyle ilgili zikirde sayının çok olmasının şart olmadığını, önemli olan zikir esnasında (vukûfun) yani Hakk’ın huzurunda olduğunun bilincinde olmak olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Alâeddin Attâr, Bahâeddîn Nakşbend’in “vukûf-i adedî ilm-i ledünnînin ilk mertebesidir” şeklindeki tespitine katılmış ancak bunu sâlikin kurbîyete halinde olmasını şart koşturmuştur. Ona göre vukûf-i adedî’nin ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olması, müptedî sâlikler içindir. Yolun sonuna ulaşmış olan sâliklerin ise tek olan Allah’ın, sayıları çok olan kâinat eşyasında tecellî ettiğinin bilincinde (vâkıf) olmalıdır.⁵¹

⁴⁰ Buhârî, *Meslekü’l-ârifîn*, 306.

⁴¹ Buhârî, *Meslekü’l-ârifîn*, 306.

⁴² Buhârî, *Meslekü’l-ârifîn*, 307.

⁴³ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 100-116; Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 458-460.

⁴⁴ Safî, *Reşahât*, 1/39.

⁴⁵ Pârsâ, *Enisü’l-tâlibîn*, 261.

⁴⁶ Pârsâ, *Enisü’l-tâlibîn*, 215.

⁴⁷ Safî, *Reşahât*, 47.

⁴⁸ Safî, *Reşahât*, 48.

⁴⁹ Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, 51.

⁵⁰ Safî, *Reşahât*, 50.

⁵¹ Tosun, *Hâcegân Yolu*, s.376.; Safî, *Reşahât*, 48.

4.3. Muhammed Pârsâ'nın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşebend'in bir diğer halifesi olan Muhammed Pârsâ (ö.822/1420), kelimât-ı kudsiyyeyi zikrin esâsı ve erkânı olarak ikiye ayırmış, “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “halvet der encümen”, “sefer der vatan” terimlerini zikrin dört esâsı, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt” terimlerini ise zikrin rükünleri olarak kabul etmiştir.⁵²

Pârsâ'ya göre zikrin esaslarından biri olan “hûş der dem”, bir nefesten diğer bir nefese intikal edip nefes alma esnasında gaflete düşmemek için bilinçli olmak, alınan her bir nefeste Hak'tan gafil olmamaktır. “Nazar ber kadem” terimini ise sâlikin yürürken gözünün ayak ucunda olması şeklinde tarif eden Pârsâ'ya göre sâlik bu şekilde görmemesi gerekeni görmeyecektir. Ona göre “halvet der encümen”, insanların arasında iken halvette olmaktır. Yani zâhirde insanlarla, bâtında Hak ile olmaktır. Ancak bu beraberlikten insanların haberi olmamalıdır. “Sefer der vatan” ise müridin beşerî tabiatında gerçekleşecek olan bir seferi olup beşerî vasıftan melekî vafsa, yerilen sıfattan övülen sığata intikal etmesidir. Ancak habîs vasıflı kişi habîs vasfından kurtulmayıncaya kadar nereye intikal ederse etsin habîsliği yok olmaz.⁵³

Pârsâ'ya göre zikrin rükünlerinden biri olan “yâd kerd”, dervişin şeyhinin verdiği zikir tekrar etmesi, “bâz geşt” ise sâlikin her zikrin ardından “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini söylemesidir. Çünkü bu cümle (bâz geşt) kalpte sadece Hakk'ın zikrinin kalıp mâsivâdan kurtulması için gelebilecek iyi veya kötü düşünceleri nefyedecektir.

Pârsâ'nın zikrin rükünlerinden üçüncüsü olarak kabul ettiği “nigâh dâşt”, dervişin ağıyar düşüncesine karşı kalbini gözetmesidir. Bu da sâlikin kalbine Hak'tan gayrısının düşüncesinin gelmemesi için yapabileceği kadar sürede düşüncesini gözetmesi şeklinde gerçekleşir. Dördüncü rükün olan “yâd dâşt”, dervişin söz elbisesinden, Arapçadan, Farsçadan hatta bütün cihetlerden soyutlanarak kalbini Hakk'a hazır bir halde bulundurmasıdır. Bazı büyükler, buna müşahade adını vermişlerdir. Hakikatte zikir-i hafî de budur.⁵⁴

Ayrıca Muhammed Pârsâ, “vukûf-i kalbî terimini” zikrin nihâî gayesi olduğunu, bu aşamada bütün mahlûkâtı fânî, Hakk'ın ezeli varlığını bâkî olarak görmek şeklinde açıklamıştır.⁵⁵

4.4. Ya'kûb-i Çerhî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşebend'in öne çıkan müridlerinden biri olan Ya'kûb-i Çerhî (ö. 850/1447), *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinin “Hafî Zikrin Fazileti” başlıklı bölümünde, zikrin faziletleri hakkında birçok âyet ve hadisin olduğu, ancak kelimât-ı kudsiyye'den “yâd kerd”in bunların tamamını kapsadığını söylemiştir. Ona göre “yâd kerd”, zikrin faziletlerinin tamamının hulasası olup, bu zikir kime verilmişse faydasını daima görecektir.⁵⁶ Ayrıca Ya'kûb-i Çerhî selefleri tarafından zikredilen prensiplerden “halvet der encümen”, “sefer der vatan”, “hûş der dem” ve “nazar ber kadem” terimleri ile ilgili açıklamalarına aynen katılmıştır.⁵⁷ Çerhî kelimât-ı kudsiyye'den daha çok “vukûf-i kalbî” terimi üzerinde durmuştur. Ona göre vukûf-i kalbî başlangıç aşamasındaki müride ilk telkin edilmesi gereken zikirdir. Vukûf-i kalbî'den gaye vücutta zikri hasıl etmek, basiret gözünü açmak, gönül sarayını ağıyarın dikenlerinden temizlemek ve zikir ehlinin fenâ deryasında kaybolmaktır.⁵⁸ Vukûf-i kalbî, kişiyi cezbeye çeker, cezbe de kemale ulaştırır.⁵⁹ Ona göre tarikat ehli hafî zikrin hakikati ile vukûf-i kalbîye ulaşır. Öyle bir makâma ulaşır ki artık kalbi bile zikirle meşgul olduğunu bilmez.⁶⁰ Çerhî'ye göre sâlikin vukûf-i kalbî'de dikkat etmesi gereken şey zikrinde kesinti yapmaması ve tevazu üzerinden bile olsa şöhrete asla kapı aralamamasıdır.⁶¹

4.5. Sa'deddîn Kâşgarî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Herat'ın, Buhara ve Semerkant'tan sonra önemli bir Nakşebendî merkezi haline gelmesinde büyük rol oynayan Sa'deddîn Kâşgarî (ö.860/1456),⁶² kelimât-ı kudsiyye'nin tasnifi ve sıralanmasında Muhammed Pârsâ'nın izinden gitmiştir. Ancak, terimlerin tanımları konusunda daha açıklayıcı bilgiler ekleyerek katkıda bulunmuştur. Kâşgarî “hûş der dem” terimini Muhammed Pârsâ gibi her bir nefes intikalinde Hak'tan gafil olmama, “nazar ber kadem”, sâlikin gözünü kontrol etme amacıyla gözünü ayak ucunda tutması. Halvet der encümen'i halk içinde Hak'la beraber olmak ancak bunu batinında gerçekleştirmesi. “Sefer der vatan”ı kötü ahlakın kaynağı olan beşerî

⁵² Pârsâ, *Tahkîkât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b.

⁵³ Pârsâ, *Tahkîkât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b.

⁵⁴ Pârsâ, *Tahkîkât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b-52a.

⁵⁵ Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, 51.

⁵⁶ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 55.

⁵⁷ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 70.

⁵⁸ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 64.

⁵⁹ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 70.

⁶⁰ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 67.

⁶¹ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 66.

⁶² Tosun, “Sa'deddîn-i Kâşgarî”, 35/391-392.

vasıflardan güzel ahlakın kaynağı olan melekî vasfa intikal etmesi olarak açıklamıştır. Yine Pârsâ'nın zikrin rükünleri olarak açıklamış olduğu “yâd kerd”i mürşidin telkin ettiği zikrin tekrarı, “bâz geşt”i her zikrin ardından “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini söylenmesi “nigâh dâşt”ı kalbin mâsivâ düşüncesi karşı sürekli gözetilmesi, “yâd dâşt”ı kalbi söz de dahil olmak üzere bütün cihazlardan soyutlayarak Hakk'a hazır halde tutmasıdır ifadeleriyle yorumlamıştır.⁶³

4.6. Ubeydullah Ahrâr'ın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Naqşibendiyye tarikatının 9/15. asırda Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmesinde büyük etkisi olan Ubeydullah Ahrâr (ö.895/1490),⁶⁴ kelimât-ı kudsiyye terimleriyle ilgili kendisine ulaşan bilgilere katılmakla beraber bazı terimlere çeşitli açıklamalar getirmiştir.

“Sefer der vatan” terimiyle ilgili olarak Ubeydullah Ahrâr, “yolun başında olan (müptedî) sâlik için sefer, perişanlıktan başka bir şey değildir, zira tâlip, bir azizin sohbetine gidip temkin sıfatı hasıl etmeli ve Hâcegân yolunun melekesini kazanmaya çabalamalıdır. Ancak bu aşamaları tamamladıktan sonra istediği yöne doğru ilerlemesi için önünde hiçbir engel kalmamış olur” sözleriyle açıklamıştır.⁶⁵

Ubeydullah Ahrâr, Evliya Kebîr'in halvet der encümen terimine dair “zikre devam eden sâlik onun vecdi ve istiğrakı ile öyle bir aşamaya ulaşır ki, zikir kalbini kuşattığı için pazara gitse bile hiçbir sesi duymaz” şeklindeki yorumuna eğer bir kimse ciddi ihtimam gösterirse beş altı günde bu mertebeye ulaşabileceğini, bütün sesleri ve olayları zikir olarak algılayacağını hatta kendisine söylenilen sözleri bile zikir olarak işiteceğini belirtmiştir. Ancak bunların gayret ve ihtimam olmadan gerçekleşmeyeceğini de vurgulamıştır.⁶⁶

“Yâd kerd” kalp zikri anlamına gelen bu terimle ilgili Ubeydullah Ahrâr, zikir yapmanın amacının kalbin daima Hak Teâlâ'ya karşı muhabbet ve tazim ile uyanık halde bulundurmak olduğunu söylemiştir. Eğer mürid bu sıfatı sohbetinde elde ederse bahsedilen zikirdeki amacına ulaşmış olur. Zikrin özü ve ruhu, kalbin Allah Teâlâ'dan haberdar olmasıdır. Bu uyanıklık hali sohbet vasıtasıyla hasıl olmazsa zikirle meşgul olmaya devam edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷

Ahrâr'a göre “yâd kerd”, “nigâh dâşt”, kulda zahmetsiz ve zorlanmaksızın gerçekleşince “yâd dâşt” mertebesine ulaşır. “Yâd dâşt”, kalbin dağılmaktan kurtulup huzûr hâline ulaşmasıdır. Bu aşamaya ulaşan sâlik, tüm dikkatini ve gayretini sohbetten elde ettiği manevi kazanımları kaybetmemeye sarf etmelidir. Ayrıca, ihvanına edep ve hürmetle yardım etmeyi kendisine vacip olarak bilmelidir.⁶⁸ “Nigâh dâşt” ya da “yâd dâşt” a zikir vesilesiyle olmadan sadece ihvan sohbetiyle de müşerref olunabilir.⁶⁹ Kişi “yâd dâşt” a devam etme neticesinde şuhûd⁷⁰ huzûr⁷¹ şâhid⁷² ve müşâhede⁷³ gibi kavramlarla ifade edilen şeylerin toplamı olan marifeti elde eder. “Yâd dâşt” şâhid, müşâhede, şuhûd ve huzurun toplamı olan marifettir.⁷⁴

Yine “yâd dâşt” terimiyle ilgili olarak onu gaybetsiz huzur olarak tarif eden Ahrâr'a göre sâlik bütün lezzetlerden yüz çevirerek sadece Hakkı talep etmelidir. Bu kendisine zikrin lezzetini ve halâvetini tattırarak diğer lezzetlerden kurtaracaktır. Böylece sâlik zât zikrinin kendisi için zâtî sıfat olması devletine yani zât zikrini hiçbir şekilde kendinden uzaklaştıramayacağı bir mertebeye ulaşır. Bu saadete bazıları şâhid, bazıları müşâhede, bazıları da zât tecellisi demişlerdir. İşte kullardan istenen hakiki zikir gaybetsiz huzur demek olan “yâd dâşt”tır.⁷⁵

Ubeydullah Ahrâr'ın “yâd dâşt” terimine dair bir yaptığı diğer yorumu şu şekildedir; yâd dâşt, zâtî muhabbet vesilesiyle Hakk'ı müşâhede etmenin kalbi istila etmesinden ibaret olan zikirdir. Dolayısıyla zikrine müşâhede haline ulaşmaktır.⁷⁶

⁶³ Sa'deddîn Kâşgarî, *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1387), vr.1b.

⁶⁴ Tosun, “Ubeydullah Ahrâr”, 42/19-20.

⁶⁵ Safî, *Reşahât*, 42.

⁶⁶ Safî, *Reşahât*, 1/43.; Nevşahi Arif, *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380), 159.

⁶⁷ Safî, *Reşahât*, 1/44.

⁶⁸ Arif, *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, 204.

⁶⁹ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 58.

⁷⁰ Şuhûd, tasavvuf terminolojisinde müşâhede kavramıyla eş anlamda kullanılır. Müşâhede hâline şuhûd, müşâhede hâlini yaşayan velilere “ehl-i şuhûd” denilmektedir. (bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152-153.

⁷¹ Huzûr halktan gaib olan sâlikin Hakk'ı kalbinde hazır bulması anlamına gelir. Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/409-410.

⁷² Sözlükte gören, tanık ve hazır olan anlamına gelen şâhid, tasavvuf terminolojisinde kalpte hazır olup daha fazla hatırlanan ve sözü edilen anlamında kullanılmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre şahid, şuhûd esnasında görülenin suretinin nefiste var olmasıdır. (bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 326; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 463.

⁷³ Sözlükte görmek, şahitlik etmek anlamına gelir. Tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi ifade eder.

⁷⁴ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 60.

⁷⁵ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 57.

⁷⁶ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 79.

“Vukûf-i zamânî” terimini ise geçen zamanı değerlendirmek, harcanan muhasebesini yapmaktır. Vaktimizi gaflet içinde mi yoksa huzûr içinde mi geçtiğini hesaplamaktır. Eğer zamanımızı gaflet içinde geçirdiysek, yeniden amel etmeye başlamalıyız şeklinde tarif etmiştir.⁷⁷

Yine Ubeydullah Ahrâr “yâd kerd”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt”ı icra ederken gaflete düşmemekten bahseder ve buna “vukûf-i kalbî” adını verir. “Vukûf-i kalbî” terimini, kalbin âgâh olması ve onun Hak’tan başkasıyla bir bağının kalmaması suretiyle Allah’ın huzûrunda olduğunun bilincinde olması şeklinde tarif etmiştir. Benzer şekilde, yine zikir esnasında zikir olunamı sürekli hatırdâ tutmanın ve kalbi ona bağlamanın şart olduğunu belirtmiş, bu şuur hâline “şuhûd”, “vusul”, “vücûd” ve “vukuf-ı kalbî” dendiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Ayrıca vukûf-i kalbî, kalbin Hak’tan gayrı hiçbir şeye karşı talep ve arzusu olmaması onda Hakk’ın izzet ve azametinden başka hiçbir şeyin kalmaması, mâsivâdan havf ve heybetin tamamen izâle olup Hakk’ın muhabbet, azamet havf ve heybetinin kalbin tamamını istila etmesi, her biri vehimden ibaret olan mâsivânın muhabbet izzet ve azametinden kurtulması ve bunun neticesinde Hak ile hazır olup Hak’tan başka hiçbir şeyi sevmemesi ve O’ndan başka hiçbir şeyi düşünmemesidir der. Kişi bunu başardıığında Hz. İbrahim’in tabiatı üzere olan “Müheyyemîn”⁷⁹ zümresine katılacaktır.⁸⁰

4.7. Abdurrahman Câmî’nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Herat’ın önde gelen âlimlerinden biri olarak bilinen Abdurrahman Câmî, (ö.898/1492), tasavvuf alanındaki önemli kaynaklardan biri olan *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds* adlı eserinin Ubeydullah Ahrâr ile ilgili bölümünde kelimât-ı kudsiyye kavramlarından “nigâh dâşt”ı yorumlamıştır. Ona göre nigâh dâşt ile meşgul olan müridin Hak ile huzur halinde iken bir kesinti meydana gelmemesi için alıp verdiği her nefesine vakıf olmalıdır. Bunu sürekli bir biçimde gerçekleştirmesi neticesinde ondaki *nigâh dâşt* hali zorlanmaksızın kalbinde devamlı hazır olacağı bir aşamaya ulaşır. Bu aşamaya ulaştıktan sonra artık bu hali zorlasa bile kalbinden uzaklaştıramayacaktır.⁸¹ Câmî burada nigâh dâşt’ın önce çaba ile ulaşılması ardından zorlasa bile uzaklaştıramayacağı bir aşamaya ulaştırılması gereğinden bahsetmektedir.

Öte yandan Abdurrahman Câmî, *Tuhfetü’l-Ahrâr* eserinde Bahâeddîn Nakşebend’in ahlakını izah sadedinde kaleme aldığı şiirinde bir nevi kelimât-ı kudsiyye kavramlarını açıklamaktadır:

Bir nefesi gafletle almazdı
Bakışı adımından öne geçmezdi
Kendinden hızlıca sefer yapardı
Bakışı adımından geride kalmazdı⁸²

4.8. Fahreddin Ali Safî’nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Nakşibendiliğin en temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen *Reşehât* adlı eserin yazarı olan Fahreddin Ali Safî (ö.939/1532),⁸³ kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair en düzenli ve sistematik açıklamalar yapan ilk sûfidir. Safî, kelimât-ı kudsiyye konusunu işlerken selefleri Hâce Evliya Kebîr, Bahâeddîn Nakşebend, Alâeddin Attâr, Yakûb-i Çerhî, Sa’deddin Kâşgarî Abdurrahman Câmî ve Ubeydullah Ahrâr’ın yorumlarından geniş bir biçimde faydalanmıştır. Bununla birlikte kendisi de şahsına ait çeşitli açıklamalar eklemiştir.

“Hûş der dem” terimiyle ilgili Fahreddin Ali Safî, nefes alıp verirken Hakk’ın huzûrunda olduğunun bilincinde olup gaflete düşmemek olduğunu söylemiş, Ubeydullah Ahrâr’ın da aynı şekilde düşündüğünü vurgulamıştır. Safî’ye göre her nefesi alıp verirken bulunması gereken huzûr ve bilinç kesintisiz olmalıdır. Safî sûfî çevrelerde yaygın olduğunu söylediği “*falanca nefesini kaybetmiştir*” sözünü bu manaya yormuş, bu sözün dervişin huzûr ve bilinç hâlini kaybetmesi anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁴

Safî’ye göre “nazar ber kadem” sâlikin şehirde, sahrada veya her nerede yürürse yürüsün gözü ayağının ucunda olmasıdır. Böylece uygunsuz bir şeye gözü takılmayacak ve düşüncesi dağılmayacaktır. Aynı zamanda yürürken gözü ayak ucuna dikmek, kendini beğenme hastalığından kurtulmaya vesile olacaktır. Safî bu terimin sâlikin varlık mesafelerini kat etmesindeki seyrine de işaret ettiğini düşünmektedir. Bu seyri esnasında sâlik her nereye bakıyorsa o anda adımıyla oraya basmalıdır. Ebû Muhammed Ruveym’in⁸⁵

⁷⁷ Safî, *Reşahât*, 47.

⁷⁸ Safî, *Reşahât*, 50.

⁷⁹ “Aşırı seven kimseler” anlamına gelir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/387.

⁸⁰ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 124-125.

⁸¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds*, 264.

⁸² Câmî, *Tuhfetü’l-Ahrâr*, 56-57.

⁸³ Necdet Tosun, “Safî Fahreddin”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/470.

⁸⁴ Safî, *Reşahât*, 38-39.

⁸⁵ Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el- Bağdâdî ilk sûfilerindendir. (Bkz. Salih Çift, “Ruveym b. Ahmed”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.35, 373-374.)

(ö.303/915-16): “Yolcunun uyması gereken kurallardan biri de ilgisinin ayağının ötesine geçmemesidir” sözünün bu manaya işaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁶

“Sefer der vatan”ı Safî selefleri gibi sâlikin beşerî varlığında seyir yaparak beşerî vasfından melekî vafsa, kötü ahlaktan güzel ahlaka intikal etmesi olarak açıklamıştır. Safî bu terimi tanımlarken tarikat şeyhlerinin sefer ve ikameti tercih etme hususunda dört gruba ayırdıklarını belirtmiştir. Buna göre bazıları bidayette sefere başlayıp, nihayette ikamet ederler. Bazıları ise bidayette mukim olup nihayette sefer yaparlar. Bir kısmı hem bidayette hem de nihayette mukim olup sefer yapmazlar. Diğer bir kısmı ise hem bidayette hem de nihayette sefer yapıp mukim olmazlar. Safî bu ihtilafa rağmen söz konusu taifenin her birinin kendi sefer anlayışlarının amaçları bakımından doğru ve sahih olduğunu düşünmektedir.⁸⁷

Safî'nin bildirdiğine göre Hâcegân tarikatının sefer ve ikametinin usulü sâlikin seyre başlarken ilk olarak hizmetine gireceği bir şeyhi bulmak için sefer yapması, onu bulunca seferi sonlandırıp şeyhin hizmetinde mukim olmasıdır. Eğer bulunduğu yerde bu taifeden birini bulursa, seferi terk edip sohbetine hemen iştirak etmelidir. Şeyhin yanında daimî uyanıklık hâlini tahsil edip meleke haline getirmek için çaba göstermelidir. Şayet bu melekeyi hasıl edebilirse artık sefer ve ikameti beraber yapabilecektir.⁸⁸

“Halvet der encümen”i açıklamayı tercih etmeyen Safî, sadece Bahâeddîn Nakşbend'in bu terimle ilgili olarak dışarıda halk ile gönülde Hak ile olmak şeklindeki açıklamasını nakletmekle yetinmiştir.⁸⁹

“Yâd kerd”in dilin kalple birlikte zikretmesi anlamına geldiğini söyleyen Safî, bunun uygulama şeklini de şöyle tarif etmiştir. Kalbin her tarafa yönelen sürekli dünyayı ve dünya işlerini düşünen ama aynı zamanda göz açıp kapama süresi içinde gökleri ve bütün âlemi dolaşabilen bir latife olduğu söylemiştir.⁹⁰

Safî “bâz geşt” terimini hakkında sâlikin kelime-i tevhidi kalple söyledikten sonra “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini diliyle söylemesi şeklindeki açıklamalarını tekrarladıktan sonra henüz yolun başında olan müridin, ilk zamanlarda bâz geşt cümlesini söylerken kendinde bir sıdk hali bulamasa bile onu söylemeye devam etmesi gerektiğini zira sıdkın etkisinin aşama aşama gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁹¹

“Nigâh dâst” terimini, seleflerine uygun bir şekilde düşünceleri gözetmek olarak açıklayan Safî'ye göre zâkir, zikrini nasıl gerçekleştireceğini gerçekleştireceğini, düşüncesinin dağılmamasına izin vermemelidir. Ancak Safî, bu düzeyde bir düşünce kontrolünün oldukça zor olduğunu, yalnızca bazı kemâl sahibi kimselerde gerçekleşebildiğini ve onların da bu hâli zaman zaman tecrübe edebildiğini ifade etmiştir.⁹² Ayrıca Safî, Ubeydullah Ahrâr'ın “yâd dâst” terimiyle ilgili açıklamasına bunun zevk yoluyla gerçekleşeceğini bilgisini eklemiştir.⁹³

“Vukûf-i zamânî”, Bahâeddîn Nakşbend bu terimle ilgili kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesidir demiştir. Aynı şekilde Yakûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'in (kabz) mânevî sıkıntı hâlinde istiğfâr, (bast) rahatlık ve genişlik hâlinde şükretmeyi emrettiğini rivayet etmiştir. Safî'ye göre bu iki hâlin gerektirdiği şekilde amel etmek “vukûf-i zamânî”dir.⁹⁴

Safî, “vukûf-i adedî” konusunda Hâcegân büyüklerinin “*falanca, filancaya vukûf-i adedîyi emretmiş*” sözünden kasıtları, kalple yapılan zikirde sayıya riayet etmek olduğunu, elbette kalbi zikrettirmenin esas olup, sadece sayının esas olamayacağını söylemiş, ardından zâkirin bir nefeste üç, beş, yedi veya yirmi bir kere kelime-i tevhîd okuması, zikrin tekli sayıda olmasına özen göstermesi gerektiğini, aksi taktirde amelinin eksik kalacağını savunmuştur.⁹⁵

Safî'ye göre zikrin neticesi zâkirin nefy (lâ ilahe) sırasında beşerî varlığının yok olması, isbât (illallâh) sırasında ise uluhiyet cezvelerinin tasarrufunun eserinden bir esere vakıf olmasıdır. Yine Safî, Bahâeddîn Nakşbend'in vukûf-i adedinin ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olduğu şeklindeki sözüne katılarak bu ledün mertebesine erişen hidayet ehlinin ilk mütalaa edebildikleri eserlerin uluhiyet cezvelerinin tasarrufu olduğunu söylemiştir. Safî vukûf-i adedî ile ulaşılan ledün ilminin ancak kurb ehline Allah'ın bildirmesiyle malum olacağını, aklî deliller ve nakli bilgilerle vakıf olunamayacağını belirtmiştir.⁹⁶

⁸⁶ Safî, *Reşahât*, 40.

⁸⁷ Safî, *Reşahât*, 1/41.

⁸⁸ Safî, *Reşahât*, 42.

⁸⁹ Safî, *Reşahât*, 1/42-43.

⁹⁰ Safî, *Reşahât*, 1/43.

⁹¹ Safî, *Reşahât*, 1/44-45.

⁹² Safî, *Reşahât*, 46.

⁹³ Safî, *Reşahât*, 1/46.

⁹⁴ Safî, *Reşahât*, 1/47.

⁹⁵ Safî, *Reşahât*, 48.

⁹⁶ Safî, *Reşahât*, 48-49.

Safî'ye göre “vukûf-i kalbî”nin iki anlamı vardır. Birincisi, zâkirin kalbinin devamlı olarak âgâh olmasıdır ki, bu yâd dâşt'a benzeyen bir hâldir. İkincisi, şayet kalbine vâkıf olduysa yani zikir esnasında göğsünün sol tarafında bulunan kozalak şeklindeki et parçası olan kalbine teveccüh edip onu zikirle meşgul etmesi ve kalben zikrin manasının bilincinde olmasıdır.⁹⁷

4.9. Ahmed Kâsânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Nakşibendiyye'nin Kâsânîyye kolunun kurucusu olan Ahmed Kâsânî (ö.949/1542),⁹⁸ kelimât-ı kudsiyye'ye dair ilk müstakil eserin müellifidir. Kâsânî'ye göre kelimât-ı kudsiyye terimlerinin zâhirî anlamının yanında bir de bâtinî anlamları bulunmaktadır.⁹⁹ Kâsânî'nin, Pârsâ'nın yaptığı tasnife göre kelimât-ı kudsiyyenin esas ve rûkûnleri olan iki bölümünden ilki olan esaslarını açıklamayı tercih etmesinin sebebinin, işin özü olan esasını ortaya koymak ya da rûkûnlerine dair açıklamaların çok olup esaslarına dair açıklamaların daha az olması olduğu düşünülebilir.

Kâsânî, kelimât-ı kudsiyye terimlerden sadece ilk dördünün bâtinî mânâlarını açıklamayı tercih ederek bu bilgileri kendisine ilham yolu ile geldiğini ifade etmiştir. Buna göre her bir terimin başı, ortası ve nihyeti olmak üzere üç aşaması vardır.¹⁰⁰ Sâlikler, seyrüsülûk sürecinde ancak bunları uygulayarak tarikatın yüce makâmlarına ve derecelerine ulaşabilirler. Dolayısıyla bu terimlerin her biri bu üç merhalede gerçekleştirilebilir. Kâsânî'ye göre sâlikler manevi derecelerinin farklı olması nedeniyle bu terimleri kendi kâbiliyetlerine göre anlamaktadırlar.¹⁰¹

Ahmed Kâsânî'ye göre Hâcegân yolunun esas olan “hûş der dem”, zâhirî olarak vukûf-i zamânî'den ibarettir ki bu da nefesi tutmak, almak ve iki nefes arasında Hak ile huzûr halinde olup kalbe ağıyar düşüncesinin gelmesini engellemektir. Çünkü Hazreti Hâcegân'ın tarikatının zikri, üç vukûf ileidir. “Vukûf-i adedî”, “vukûf-i zamânî” ve “vukûf-i kalbî”.¹⁰²

“Hûş der dem”, her an Hakk'ın huzurunda olduğunun bilincinde olmaktır. Nitekim insanın saadet sermayesi ömründen ve nefesinden ibarettir. Kişi bu saadet sermayesi ile ebedi bahtiyarlığa- ki o, ebedi mahbubun visalidir- ulaşır. Nitekim peygamberler ve veliler bu sermaye ile nübüvvet ve velâyet mertebesine ulaşmışlardır.¹⁰³

“Hûş der dem”in bidayetinde olan sâlik, Hakk'ın huzurunda sürekli hazır bulunma halini bir müddet zorlayarak yapar. Bu durum bu halin zorlamaksızın gerçekleşeceği zamana kadar devam eder. Sâlik hûş der demi ortasına ulaşınca kalbinde kendiliğinden ortaya çıkan huzur kendini teslim eder. Bir süre sonra huzur ve âgâhlık hâli tahakkuk edince artık nefesinde sabit olan bir cevhere dönüşür. Hûş der demin sonuna ulaştığı aşamada sâlik, ne zaman kalbine baksa huzûr ve âgâhlık hâlinde başka bir şey bulamayacak hatta bu hâlleri gönlünden uzaklaştırmak istese bile artık yapamayacaktır. İşte Allah'ta fânî olma ve bâkî olma hallerine kavuşmak budur. Çünkü sürekli huzûr ve âgâhlık, Hakk'ın zâtî sıfatıdır. Buna vücûd-ı mevhûb-ı hakkânî de denir.¹⁰⁴

Kâsânî'ye göre “nazar ber kademîn” bâtinî anlamı, sâlikin manevi nazarını, sülûk yaparak ulaşmış olduğu makâmında bulundurmasıdır. Kâsânî bu tespiti Ebû Muhammed Murta'î¹⁰⁵ (ö.328/940): “Sûfî, nazarı ayağının ucunda olan kişidir” sözüyle desteklemiş, onun bu sözünün sâlikin sözünü sûfî sülûkunda huzûr ve sahv hâliyle o yüce makâma ulaşması, zâhir itibarıyla attığı ve yürüdüğü yol miktarınca huzûr ve sahv haliyle gözünün ayak ucunda olması şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁶

Bu açıklamalarından sonra Kâsânî bu terimi başlangıç orta ve nihayetdeki müritlere göre ayrı ayrı izah etmiştir. Buna göre seyrüsülûk'un başında olan mürid yukarıda kendini zorlayarak nazarı o makamda hazır tutar. Seyrinin ortasına ulaştığında ise ortaya çıkan huzûr hâline kendini teslim eder. Seyrin sonuna vardığında sâlikte sadece huzûr ve sahv hali kalır. Bu aşamada sâlik elde etmiş olduğu bu halleri kendinden uzaklaştırmak istese bile yapamayacak ne zaman kendine baksa bu hâllerden başka bir şey bulamayacaktır. Kâsânî'ye göre bu, nâkışları terbiye edip kemâle erdirmeye ve cemden sonraki fark makâmıdır.¹⁰⁷

“Sefer der vatan” terimi ile ilgili olarak Kâsânî buradaki vatan kavramını sâlikin kalbini yönelttiği yer olarak ifade etmiş ve asli vatanın

⁹⁷ Safî, *Reşahât*, 1/50.

⁹⁸ Necdet Tosun, “Kâsânî Ahmed”, TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2001), 24/531-531; Bahtiyar Torayev, *Mahdum-i A'zam: Hayatı ve İlmi Manevi Mirası* (Taşkent: İmam Buhârî Halkara İlmî Araştırma Merkezi, 2020), 6.

⁹⁹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 399.

¹⁰¹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400-401.

¹⁰² Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400.

¹⁰³ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

¹⁰⁵ Murta'î lakabıyla bilinen Abdullah b. Muhammed, Nişaburlu sûfilerdendir. Ebû Hafs Haddâd ile aynı dönemde yaşayan Ebû Muhammed, Bağdat'ta vefat etmiştir.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 547.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

ise Hak Teâlâ olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla seyrinin başındaki mürid kendini zorlayarak asli vatanı olan Hak Teâlâ'ya yönelmesine engel olan perdelere dikkatini yöneltir. Kendini zorlayarak bir süre buna devam eder. Bir süre sonra onun bu yönelişi zorlanmaksızın gerçekleşir hale gelir ve onun bu yönelişindeki huzûr ve uyanıklığı kalbinin asli vatanı olan Hak Teâlâ ile bütünleşir. Bu duruma devam ederek seyrinin sonuna ulaşan artık istese de kalbinde huzûr ve uyanıklıktan başka bir şey bulamaz ve bu hâlleri kabinden uzaklaştırmak istese bile yapamaz olur. İşte fenadan sonraki bekâ budur.¹⁰⁸

“Halvet der encümen” hakkında Kâsânî, sâlikin hakiki gönülden ibaret olan kendi hakikatine yönelmesi olduğunu söyler. Ona göre sâlik seyrin başında iken kalabalıkta, çarşıda, bütün meşguliyetlerinde ve yalnızken bu hâli zorlayarak yaşar. Bir süre sonra bu yönelişi tefrika hallerinde bile zorlanmaksızın Hak Teâlâ'ya yönelir. Seyrin ortasına geldiğinde kendini o teveccühe teslim eder. Teveccühün hakikati ki o, huzur ve farkındalık hâlidir- Hak Teâlâ'nın hakikati ile bütünleşinceye kadar devam eder.

Seyrin sonuna ulaştığında ise artık kendinden huzur ve farkındalık hâlini uzaklaştırmak istese bile yapamayacak ne zaman kalbine baksa bu hâllerden başka bir şey bulamayacaktır. Kesrette vahdeti şühûd yani çoklukta birliği müşâhede etme makâmı budur.¹⁰⁹

Sonuç

Sonuç olarak, bu makalede Hâcegân ve Nakşibendiyye geleneğinin de temel esaslarını oluşturan kelimât-ı kudsiyye ilkeleri, bu geleneğin kurucu sûfîleri tarafından 12. ila 16. yüzyıllar arasında kaleme alınan eserler çerçevesinde ele alınmış ve bu kavramlara yönelik yorumları incelenmiştir. Sûfîlerin yorumlarından kısaca şu sonuçlar çıkarılmıştır.

Abdülhâlik Gucdevânî, kelimât-ı kudsiyye olarak adlandırılan terimleri derlemiş ve bunları Hâcegân yolunun temel esasları olarak belirlemiştir. Hâcegân şeyhlerinden Sa'deddîn Gucdevânî ise “halvet der encümen”i 'zâkirin kalbine zikrin nurunun galebe çalması' olarak açıklamış, “yâd kerd” terimini ise 'zâkirin başlangıçta bir şeyhin telkini ile kalp zikri yapması' şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca, şeyhin desteğiyle zâkirin bu zikrini “nigâh dâst” mertebesine ulaştırdığını belirtmiştir. Gucdevânî'ye göre bu aşamaya ulaştığında zâkirin kalbinde huzur ortaya çıkmakta ve burası kalbe zikrin yerleştiği nigâh dâst mertebesi olmaktadır. Sâlik, “nigâh dâst” mertebesinden yâd dâst makâmına yükseldiğinde ise artık kalbin kendisinin zâkir olduğu yani müridin çabası olmaksızın kalbin kendiliğinden zikretmeye başladığı bir aşamaya erişilmektedir. Sa'deddîn Gucdevânî, bu ifadeleriyle “yâd kerd”, “nigâh dâst” ve “yâd dâst” terimlerinden her birinin bir üst mertebeye karşılık geldiğini açıkça ifade etmiştir. Buna göre “yâd kerd”, diğerlerinden önce gelen alt mertebedir. Ayrıca nigâh dâst'ı a zikre başlamadan önce alınan nefes olarak tanımlamış ve müridinin o nefes alma esnasında mâsivâ düşüncelerini aklından tamamen uzak tutması gerektiğini vurgulamıştır. “Yâd dâst” terimini ise kalbin sürekli zikretmesi olarak açıklamış ve bu aşamayı zikrin en faziletli şekli olan hafî zikir ile ilişkilendirmiştir. Devamlı zikri, cennette müminlere ikram edilecek olan bitip tükenmeyen meyvelere benzeterek tasvir etmiştir. Sa'deddîn Gucdevânî'nin kelimât-ı kudsiyye kavramlarına ilişkin yorumları, bu terimlerin Hâcegân geleneğindeki kullanımı ve sıralama düzenine dair ilk detaylı bilgileri içermesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca bu yorumlar, kelimât-ı kudsiyyenin Nakşibendiyye tarikatı içerisindeki tarihsel gelişimine de önemli katkılar sağlamıştır. Bahâeddîn Nakşibend, “vukûf-i zamânî” terimiyle ilgili kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesi olduğunu söylemiştir. “Vukûf-i adedî”yi ise ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olarak açıklamıştır. Muhammed Pârsâ, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin ilk sekizini zikrin esasları ve rükünleri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. “Halvet der encümen”i insanların arasında iken halvette olmak, ancak bu beraberliğin insanların tarafından fark edilmemesi şeklinde yorumlamıştır. “Yâd kerd”i ise müridin şeyhinin telkin ettiği zikri tekrar etmesi olarak açıklamıştır. “Nigâh dâst” terimini ise dervişin kalbini ağyar düşüncesine karşı gözetmesi olarak tanımlamıştır. Bu tanım, Sa'deddîn Gucdevânî'nin zikre başlamadan önce alınan nefes olarak açıklamasından farklıdır. Yakûb-i Çerhî, özellikle “vukûf-i kalbî” kavramı üzerine detaylı yorumlar yapmıştır. Ubeydullah Ahrâr, “vukûf-i kalbî” terimini Yakûb-i Çerhî gibi detaylı bir şekilde ele almış, ancak klasik yorumlardan ayrılan özgün bir tanım getirmiştir. Ona göre, kalbin Hak'tan başka hiçbir şeye yönelmemesi, O'nun izzet ve azametinden başka her şeyden arınması gerekmektedir. Bu durumda mâsivâdan kaynaklanan korku ve heybet tamamen yok olur; Hakk'ın muhabbeti, azameti ve heybeti kalbi bütünüyle kaplar. Böylece kalp, vehimlerden ibaret olan mâsivânın izzet ve azametinden kurtulur ve Hak ile tam bir huzur halini yakalar. Bu mertebeye ulaşan kişi, Hak'tan başka bir şeyi sevmez ve düşünmez. Sonunda bu kişi, Hz. İbrahim'in tabiatı üzere olan 'müheyyemîn' zümresine katılır. Ayrıca Ahrâr, “yâd dâst” terimi üzerinde durmuş ve bu terime ilişkin dört farklı yorum geliştirmiştir. Fahreddin Ali Safî, kelimât-ı kudsiyye'ye dair seleflerinden kendisine intikal eden bilgileri bir araya getirerek bunları sistemleştirmiştir. Ahmed Kâsânî, Pârsâ'nın tasnifine göre zikrin esaslarını ifade eden ilk dört terime; hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen'e bâtinî manalar vererek bunları müptedî, mütevassıt ve müntehî sâlikler açısından ele alarak uygulanış şekli ile açıklamıştır. Kâsânî'nin bu yaklaşımı, zikrin rükünlerini ifade eden diğer dört kavramı; “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâst”, “yâd dâst”ı zikrin esasları dahilinde kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca Ahmed Kâsânî'nin *Çehâr Kelime* adlı eseri, kelimât-ı kudsiyye üzerine kaleme alınan ilk müstakil çalışma olarak öne çıkmaktadır.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 402.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 402.

Kaynakça | References

- Ahrâr, Ubeydullah. *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*. çev. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Akkuş, Mehmet. “Gaybet”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Algar, Hamid. “Bahâeddin Nakşibend”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arif, Nevşahi. *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380.
- Buhârî, Muhammed. *Meslekü'l-ârifin*. thk. Meryem Hüseyinî. Tahran, 1401.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*.
- Câmî, Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahrâr*. çev. Yusuf Öz. İstanbul: Semerkand, 2. Basım, 2016.
- Güven, Mustafa Salim. “Şâzeliyye”. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceylan. 373-446. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Çerhî, Yakub-i. *Risâle-i Ünsiyye*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand, 4. Basım, 2015.
- Gökbulut, Süleyman. *Tasavvufu'ta On Esas*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa, 1. Basım, 2017.
- Hemedânî, Yûsuf. *Hayat Nedir (Rutbeü'l-hayât)*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2002.
- İnbü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kâsânî, Ahmed. *Çehâr Kelime*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 649.
- Kâsânî, Ahmed. *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*. thk. Muhammed Tekavî - Abdullah Râdmerd. Tahran: İntişârât-ı Doktor Mahmud Efşâr, 1402.
- Kâşgarî, Sa'deddîn. *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye*. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1387.
- Okumuş, Ömer. “Câmî Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pârsâ, Muhammed. *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*. çev. Meryem Hüseyinî - Mahmûd Alizâde Kâsânî. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1402.
- Pârsâ, Muhammed. *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Pârsâ, Muhammed. *Tahkîkât*. Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639.
- Safî, Fahreddin Ali. *Reşâhât-ı Aynü'l-hayât*. thk. Ali Asgar Mu'iniyân. 2 Cilt. Tahran, 2536.
- Torayev, Bahtiyar. *Mahdum-i A'zam: Hayatı ve İlmi Manevi Mirası*. Taşkent: İmam Buhârî Halkara İlmî Araştırma Merkezi, 1. Basım, 2020.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Tosun, Necdet. *Hâcegân Yolu*. İstanbul: Erkam Akademi, 2022.
- Tosun, Necdet. “Kâsânî Ahmed”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/531-532. İstanbul, 2001.
- Tosun, Necdet. “Reşehât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. “Sa'deddîn-i Kâşgarî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. “Safî Fahreddin”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. “Ubeydullah Ahrâr”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. “Müşâhede”. *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Nefehâtü'l-üns”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Abdülkadir-i Geylânî: *Risâleler*. çev. Dilaver Güner. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

The Tribe and the Sufi Orders: Structural Resemblances and Distinctions

Muhammed Nur KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0001-8075-6497>

Asst. Prof. | Corresponding Author | muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Karabük University |  <https://ror.org/04wy7gp54>

Arabic Language and Rhetoric | Karabük, Türkiye

Ahmad Alshamam |  <https://orcid.org/0009-0001-2434-4022>

Independent Researcher | Author | awsshami@gmail.com

Abstract

This research addresses the similarities and differences between the tribal structure and the Sufi order in the theoretical and practical dimensions. The introduction deals with the definition of structure in sociology in general, its elements, its role, and its transformations as a prelude to addressing our topic: A tribe and the Sufi order from a structural perspective. In the first section, the research focuses on the structure and essence of it in tribal and tariqi consciousness by analysing their perception of the concept of lineage and the tree of descent that is present in both structures. The section concludes with the pattern of relationships between the members and structures of the two structures, and therefore examines the hierarchies that were established and followed in the relationships that played a role in the perpetuation of the structure, comparing the hierarchy of status, control and leadership and the pattern of their distribution in both structures. In the second section, the research focuses on the tools and mechanisms relied upon by both; the tribe and the way to establish a symbolic dimension to the group's identity, which the group seeks to push its members to distinguish themselves from others in the environment. The first represents the circulation, creation, and appropriation of heritage from narrated history and real or imagined ancient historical events, which was handled by poetry in the tribe and Sufism with religious songs, with the presence of heroic narratives in both groups, but narrated orally in the tribe and written in the order. The second is through the embodiment of the community through a spatially defined asset, namely the Madhaffa and the zawiyah. It examined the impact of all this on the formation of identity, memory and collective imagination based on Benedict Anderson's concept of imagined communities. This research also traces the consecration of the nervousness necessary for the survival and continuity of the group, on the way to establishing a tradition that traces the tradition of the tribe, on which a nervousness is built under the tribe's blood bond. The third section of study dealt with the effectiveness of the structure (tribal and Tariqi), the nature of its tendency, and the forms of its movement, by focusing first on the tendency of expansion and spread. In addition, to comparing the limited number and location of the tribe versus the ability of the Tariqi to expand and spread, despite the fact that they both share the concept of migration, with its different meanings and implications between the two structures, as well as the concept of containment in the structure of both structures. As the Tariqi transcended and contained the tribes and penetrated the borders between them. This is followed by identifying the mechanism of renewal and its tools in both social spaces; the transformations in the structure and role of each of them as evidenced by the area of spread and friction with the city and urban centres, and their relationship with the authority in their local locations, or within the imperial sphere of the Ottoman Sultanate, and the stage of European occupation afterwards. Finally, the study is analysing the image of the other and their meanings in the two mentioned structures.

Keywords

Sufism, Sociology of Sufism, Tariqah, Structure, Tribe

Citation

Kaplan, Muhammed Nur – Alshamam, Ahmad. "The Tribe and the Sufi Orders: Structural Resemblances and Distinctions". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 329-341.

<https://doi.org/10.32950/rid.1586667>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 16.11.2024	Date of Acceptance: 25.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (MNK) %50 , author (AA) %50..	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	

Abstracting and Indexes



Kabile ve Tasavvuf Tarikatı: Yapıların Benzerlik ve Farklılıkları

Muhammed Nur KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0001-8075-6497>

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Karabük Üniversitesi |  <https://ror.org/04wy7gp54>

Arap Dili ve Belagatı | Karabük, Türkiye

Ahmad Alshamam |  <https://orcid.org/0009-0001-2434-4022>

Bağımsız Araştırmacı | Yazar | awsshami@gmail.com

Öz

Bu çalışma, teorik ve pratik boyutlarda kabile yapısı ile tasavvuf tarikat yapısı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele almaktadır. Giriş kısmında, sosyolojide yapı kavramı, unsurları, rolleri ve dönüşümleri tanımlanarak çalışmanın ana konusu olan kabile ve tarikat, yapısal bir perspektiften incelenmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde, kabilevi ve tarikat bilincinde yapının iskeleti ve özü analiz edilmiştir. Bu bağlamda, her iki yapının soy kavramına ve şecereye ilişkin algıları ele alınmış; biat ve itaate ilişkin kavramların yansımaları, biçimleri ve dönüşümleri incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde, liderin ismi ve kimliğine bağlılık ile hayatta ya da ölmüş sembolik şahsiyetlerin her iki yapıdaki etkisi incelenmiştir. Bunun yanı sıra, her iki yapıda ilişkileri düzenleyen ataeril zihniyetin etkisi, liderin ya da şeyhin sembolik sermayesi olarak değerlendirilmiştir. Bölüm, yapıdaki bireyler arası ilişkilerin düzenini ve yapının kurumsallaşmasını sağlayan hiyerarşik düzenin incelenmesiyle sonlandırılmıştır. Burada, liderlik, kontrol ve statü dağılımı açısından iki yapı karşılaştırılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümü hem kabilenin hem de tarikatın üyelerini çevredeki diğerlerinden farklılaştırmaya ve onları grubun bir parçası olarak kendilerine ait özelliklerle damgalamak amacıyla grubun kimliğine sembolik bir boyut kazandırmak ve doktrinsel, kültürel ve sosyal rollerini geliştirmek için uyumlarını sağlamak amacıyla dayandığı araç ve mekanizmalara odaklanmaktadır. Bu bağlamda, iki nokta incelenmiştir. Birincisi, geçmiş olayların gerçek ya da hayali tarih anlatılarıyla aktarımıdır. Bu işlevi kabilelerde şairler; tarikatlerdeyse ilahiler üstlenmektedir. Ayrıca kabilede sözlü tarikatta yazılı olmak suretiyle her iki grupta kahramanlık hikâyeleri de bu işlevi yerine getirmektedir. İkincisi ise, topluluğun mekânsal bir varlık üzerinden somutlaştırılmasıdır. Bu, misafirhane, zaviye ve başka mekânlar üzerinden incelenmiştir. Bu süreçlerin kimlik, toplumsal hafıza ve hayal gücünün şekillendirilmesindeki etkileri, Benedict Anderson'un "hayali topluluklar" kavramından hareketle tartışılmıştır. Bu bölümde ayrıca, topluluğun devamlılığı için gerekli olan asabiyet kavramı ele alınmış ve tarikatdaki asabiyyet, kabiledeki kan bağlarına dayalı asabiyyetten nasıl etkilendiği incelenmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümü, kabile ve tarikat yapılarının etkinliğini, yönelimlerini ve hareket biçimlerini analiz eder. İlk olarak, genişleme ve yayılma eğilimleri karşılaştırılmıştır. Kabilelerin yerel mekân ve nüfus sınırlılığına karşın, tarikatların genişleme kapasitesine dikkat çekilmiştir. Göç mefhumu her ikisinde de bulunmasına rağmen iki yapıdaki farklı anlamları ve etkileri bağlamında bu kavram ele alınmıştır. Daha sonra, her iki yapının içme mekanizmaları analiz edilmiştir. Tarikatların bu anlamda kabileleri geride bırakıp, sınırlarını aştığı vurgulanmıştır. Daha sonra her iki yapının toplumsal alanda yenilenmesinin mekanizması ve her birinin şehir ve kent merkezleriyle yayılma ve temas alanı ve yerel olarak bulunduğu yerlerde veya Osmanlı Devleti'nin imparatorluk alanı içindeki otoriteyle ilişkisi açısından ve sonrasında Avrupa sömürgeciliği sürecindeki yapıları ve rollerindeki değişimleri ele alınmıştır. Son olarak, adı geçen iki yapının "öteki" algısı ve bunun anlamları analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Tasavvuf Sosyolojisi, Tarikat, Yapı, Kabile

Atıf

Kaplan, Muhammed Nur – Alshamam, Ahmad. "Kabile ve Tasavvuf Tarikatı: Yapıların Benzerlik ve Farklılıkları". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 329-341.

<https://doi.org/10.32950/rid.1586667>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 16.11.2024

Kabul Tarihi: 25.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (MNK) %50, yazar (AA) %50..

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.



Dizinlenme Bilgisi



مقدمة

تحتل البنية بمكانة مهمة في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، إذ يعدّها بعض علماء الاجتماع المنطلق الأساس في فهم المجتمعات وحركاتها، لكونها تعبّر عن المنظومة المشتملة على مجموعة من العناصر المرتبطة فيما بينها بهيكلية ثابتة نسبياً وضمن وجود متعين تاريخياً، والخاضعة للتحوّل وإعادة التشكيل بما يتفق والتطورات المحيطة، لتؤثّر في تبلور أنماط السلوك، وإعادة إنتاجه بما يتفق مع مصلحة العلاقات وتوازنها ضمن أنساقها، ومع الحفاظ أيضاً على انتظام العناصر المكونة لها ضمن هذه الهيكلية القابلة للتحوّلات، دون أن تفسد هذه التحوّلات كينونتها كبنية.

وتعرف البنية بأنها "عبارة عن مجموعة من العلاقات بين أجزاء أي نسق حي، والتي يمكن أن تظهر على أساس إمبريقي في شكل ثابت على امتداد فترة من الزمن¹. وتشكل هذه العلاقات نسقاً بين الفاعلين يسعى لتكريس نمط لها ضمن أطر محددة دون الخروج الكلي عن المجتمع الذي تنتمي إليه، ما ينشئ جملة من الأدوار والدوافع التي تحرك الأفراد وسلوكهم، وتمنحهم تصوراً خاصاً بهم يميزهم عن غيرهم، فيسهم في إنتاج مجموعة من القيم الخاصة بالجماعة ضمن مختلف أنساقها المؤسسة لها.

ويمكن أن تكون البنية مجتمعا كاملاً، أو جزءاً منه؛ كالبنية الاجتماعية القرابية أو الدينية، كذلك قد تكون إطاراً لأحد أنشطة المجتمع الحياتية؛ كالبنية الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية.

وتعد القبيلة - كبنية - الشكل الأكثر تطوراً عن البنية الأولية للمجتمع/ أي الأسرة، لكون الأولى تتضمن العناصر المكونة للثانية، وتتماثل معها في الوجود التاريخي، وفي نمط العلاقات والانتظام بين أنساقها.

والأمر ذاته ينطبق على التصوف، والذي اتخذ - بعد تحوله من النمط المعرفي الفردي (النظري والسلوكي) إلى النمط الجماعي الطريقي - شكل بنية تشتمل على عناصر مكونة وثابتة، وعلى نظام علاقات يميل إلى الاستقرار النسبي مستنداً إلى بعد ثقافي خاص به وداعم لوجوده.

وإذا كانت القبيلة ذات بنية اجتماعية لها وجودها التاريخي كإحدى البنى المؤسسة للمجتمع في مرحلة ما قبل الدولة، والتي استمرت بعد ولادة الأخيرة عبر منظومة متماسكة ومعتمدة على رابطة الدم والعصبة والتعاقد؛ (أو عبر تحوّلها ذاتها إلى دولة)، فقد مثل العامل الديني - إضافة لكونه استجابة لحاجة روحية عامة - دافعاً لسلوك جماعي يتم عبره تجاوز الاختلاف والفرقة بغية إنشاء كيان اجتماعي منظم بالخضوع لعصبية الدولة لا القبيلة.

ولما كانت البنية قاسماً مشتركاً رئيساً بين القبيلة والطريقة لا يمكن بدونه فهم العلاقات التنظيمية والاجتماعية المتشابكة التي تقوم عليها كل منهما، فإن ما نفترضه في هذه الدراسة أن الإنسان الذي تشده كل منهما (أي الطريقة والقبيلة) هو الإنسان التاريخي والمختل في آن معاً، وما على المنتمين إليهما إلا استعادة هذا النموذج وتقليده كي يتحقق لهم طريق الخلاص، لأنه إذا كانت الحاجة إلى البنية في القبيلة ترتبط بالأمن الوجودي الذي يضمن حفظ المصالح وتحقيقها بين أفرادها، فإن هدف بنية الطريقة الصوفية هو تحقيق الأمن الروحي لمنتسبيها.

من جهة الصوفية أيضاً، وإذا كان الباحث نايل غرين قد عدّها تقليداً مستمراً لما في الأدبيات السابقة²، وبالتالي تخضع بنيتها لأطر العلاقات القديمة ذاتها، فإن الباحث المغربي عبدالله حمودي ينحو منحى آخر في النظر إلى الأثر التحديتي للصوفية مقارنة بالبنى السابقة عليها، إذ يبين حمودي أن الصوفية تريد على القبيلة في إنتاج قيمة مضافة ومؤسسة لفهم جديد على صعيد البنية والدور؛ وذلك حين تعطي بعض مكوناتها الرمزية بعداً أكثر روحية، ولئن كانت القبيلة تنبني على مفهوم الأبوية - البطركية - والأسرة، فقد تميزت الطريقة الصوفية عن القبيلة بإكساب الأب قيمة روحية ودينية عبر مفهوم الولي³، وهذا ما يفسر إحالة كثير من الممارسات وألياتها في مجتمعاتنا لرمزية أخرى، بحسب ما يرى الباحث، والذي ينظر إلى أن ذهنية "الشيخ والمريد"، والتي عملت الطريقة الصوفية على تكريسها، يمكن أن تكون مفتاحاً لفهم كل معضلات التبعية والهيمنة وتحليل الآليات التي كرستها في شتى مظاهر الحياة والعمل والفعل السياسي في المجتمعات العربية، ففي حين تستمد القبيلة دورها الاجتماعي بالاستناد إلى سلطة الأب؛ تستند الصوفية إلى سلطة الولي، ما يوجد اختلافاً مهماً بين بنيتيهما، إذ يدعم النظام الأبوي قوة الأبناء واتحادهم بالاعتماد على رابطة الدم دون أن يمنعهم من الاختلاف مع الأب، أو بين بعضهم بعضاً في الآراء والمواقف، وحتى المعتقد أحياناً، في حين أن تكريس خضوع الأتباع والمريدين لسلطة الولي عبر منحه بعداً أبوياً يستند إلى رابطة روحية ذات أبعاد فكرية وعقيدية لا يُسمح للأتباع بالاختلاف مع شيخهم حولها.

بناء على هذه المقاربة المبدئية بين بنيتي كل من القبيلة والطريقة، سيسعى بحثنا إلى تتبع العناصر الرئيسة فيهما وآليات عملها، وذلك من خلال فضّ الإشكالية الرئيسة التي تهدف إلى رصد أنماط التشابه والاختلاف بين البنية القبيلة والبنية الصوفية الطرقية، وذلك بالتركيز على هيكلية البنية وجوهرها أولاً، ثم أدواتها وآليات قيام أدوارها ثانياً، ثم فاعليتها وطبيعة حركتها ثالثاً، وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي من جهة تحليل بنيتي كل من القبيلة والطريقة، بالإضافة إلى المنهج المقارن في مقارنة نقاط التشابه والاختلاف بينهما.

1. هيكلية البنية وجوهرها:

لكل بنية نظام ذو هيكلية يحدد علاقاتها وأنساقها ويحفظ استمرارها وترسيخها، وسنجد في كل من الطريقة والقبيلة أن بنيتيهما تتبع هيكلية محددة يمكن تقصيصها من خلال العناصر الآتية:

1.1. السلالة وشجرة النسب:

يشكل النسب الروحي أو السلسلة ركناً أساسياً في بنية الطريقة، ومنه تستمد شرعية وجودها الروحي حين تصف نفسها بأنها استمرار لمنهج شريف تاريخياً،

¹ T. Parsons. The Structure of Social Action, The Free Press, New York 1949.P 34.

² نايل غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، ترجمة: صفية مختار (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2018م)، 159.

³ عبد الله حمودي، *الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*، ترجمة: عبد المجيد جحفل (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010م)، 12.

وتذهب بعض الآراء في هذا السياق إلى أن اهتمام الصوفية بموضوع النسب جاء نتيجة تأثر المتصوفة بعلوم الحديث، باعتباره من أوائل العلوم التي كتبت في تاريخ الأمة، فقد كان المحدثون يعنون عناية فائقة بسلسلة رجال الحديث⁴، سواء من جهة الأسناد أو من جهة "علوم الجرح والتعديل". غير أننا نعتقد خلاف هذا الرأي، إذ يعود اهتمام الصوفية بموضوع النسب إلى طبيعة تجربتها ذاتها، إذ رغم أنها فردية وخاصة، وأن لكل متصوف طريقته، إلا أن هذا الطريق يصبح لدى مرید الشيخ مثلاً يُحتذى ليبلغ عبره ما بلغه الشيخ من قبل. إن استمرار عملية الاقتداء هذه وتحول المريدين إلى شيوخ لهم مریديهم هو ما يصنع جوهر ما نسميه "النسب الصوفي".

تجمع الطرق الصوفية على عودة سندها الصوفي إلى رجال فجر الإسلام، وعلى رأسهم النبي ﷺ أو آل بيته أو أحد أصحابه المبرزين، ويمكن في العموم تتبع النسب الصوفي في نوعين اثنين؛ الأول: النسب العقدي/ السلوكي الذي يؤصل للطريقة كنمط تدين محدد، له وجوده في مذاهب السلف، والثاني: النسب القرابي لمؤسسي تلك الطرق ومن جاء بعدهم من رجالاتها، وهذا يعني اعتبار "الصوفية في كثير من الأحيان تجسيدا للإسلام السلطوي القائم على القدرات المباركة المتوارثة من خلال أنساب مرموقة، ولقد عرّف أحد علماء الأنثروبولوجيا شيوخ الصوفية بأنهم- الأشخاص الذين يتدفق في دهم المدون في سجل أنسابهم بركة النبي محمد ﷺ⁵، ما يعني أن الغاية واحدة في نوعي النسب: الروحي السلوكي والروحي القرابي، وهي الاتصال المتسلسل بصاحب الرسالة ﷺ دون أي قطع أو فجوة، وهذا شرط لازم عند أغلب المتصوفة إن لم يكن جميعهم، وفيه يقول ابن خلدون: "من أراد أن يتصوف دون شيخ يكون قد رباها شيخ آخر بسند سلوكي إلى المعلم الأول والمرشد الحق صلى الله عليه وسلم فقد رام أمراً صعباً ورمى مرمى بعيداً"⁶.

يشكل النسب إذن في البنية الصوفية رابطة روحية، سواء قام على قرابة الدم أو الامتثال للاعتقاد والسلوك. بالمقابل يشكل النسب في البنية القبلية رابطة مادية تتكى على عصبية سلسلتها قائمة على نسب الدم حصراً، وهو ما قال فيه ابن خلدون: "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة من الوقار والتجلة... ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد"⁷.

ويبلغ اهتمام القبيلة بالنسب مبلغاً كبيراً يدل عليه فخرها بالاحتفاظ بشجرة نسبها؛ وهذا ما يفسر علو شأن النسابين في المجتمع العربي، إذ لما كان النسب يشكل لدى المجتمع القبلي أساس الأصالة ومعيارها، فقد برع العرب في حفظ وتزكية أنساب الرجال من جهة الأب والأم، حتى أنهم أسقطوا ثقافتهم هذه على الحيوانات التي كانوا يعتمدون عليها في معاشهم؛ فتعلموا حفظ الأعراق المميزة و"الأصيلة" في خيلهم وجمالهم وبعض أنعامهم، واعتنوا باقتفاء آثار التزاوج بين أنواعها وسلالاتها.

إذن، ولأهمية اتصال النسب في البنتين (القبلية والصوفية) ومركزيته في وعيها، تحرص القبيلة والطريقة كلاهما على تشجير سلسلة النسب وكتابتها، لتكرس في الطريقة المفهوم الروحي المتعلق بالبركة والقداسة، أو لتكرس في القبيلة المفهوم العصبي المتعلق بشرف نسب الشيخ ومشروعية مشيخته.

1.2. البيعة، الولاء والطاعة:

لا جدال في سوسيولوجيا المجتمعات البدوية على أن القبيلة هي الشكل الأكثر تطوراً للنواة الأولى للجماعة البشرية في شكلها العشائري؛ أي العائلة؛ ومثلما كانت العائلة/ أو الأسرة أولى المؤسسات التي تشكل فيها آليات الضبط الاجتماعي والأدوار التراتبية للسلطة من خلال النظام الأسري، فقد انسحبت تلك الآلية لتكون متضمنة في المؤسسة القبلية الأكثر تطوراً، ولتؤدي السلطة فيها مهام الضبط والتنظيم ذاتها على النطاق الأوسع، وكما اكتسب الأب تسمية رب الأسرة وعماد سلطتها، سيكون لشيخ القبيلة معنى التسمية ذاتها، والسلطة المناطة بها. فالشيخ في القبيلة هو رمز السلطة المكرسة، والموسعة اعتماداً على تاريخ الأب، باعتباره راعي القبيلة والعارف بمصالحها والضليع بإدارة شؤونها كافة.

وعلى غرار القبيلة، تحذو الطريقة الحذو ذاته، ليتماثل دور الشيخ مع الدور الأبوي وتتماثل بنية الطريقة مع البنية العائلية وتترابيتها ووظائفها، فيصبح شيخها السيد، والأب الروحي والولي، الذي يتمتع بقدرات خاصة ويضطلع بدور روحي في تكوين رؤية المريدين حول مفاهيم الحياة الموت والدين، ولا ينبغي لأحد منهم مخالفته أو الخروج عنه، إذ يمثل الشيخ عمود الطريقة على غرار الأب/ عمود للأسرة، ولذلك "لولا الشيخ لما كانت هناك طريقة صوفية"⁸.

ولئن كان الشيخ في القبيلة مضطعاً بالحياتي والمعيشي، فقد ترسّخ الاعتقاد بأن شيخ الطريقة مختصّ بالحياة الروحية لمريديه من جهة معرفته بالله وطرق الوصول إليه، وضليع بالمعارف الدينية وأسرار العلوم اللدنية، وقادر على تقديم الأجوبة التي تهدي من روع الأفراد وتمنحهم الطمأنينة لانتمائها إلى العلوم اللدنية، غير المستندة لعلوم العقل والنقل، ومصدرها الرئيس ما استقر في قلوب الشيوخ والأولياء الواصلين إلى الله بلا واسطة، وذلك "لصفاء قلوبهم عن الأكار وخلوها عن الأغيار، فتتجلي لهم العلوم الإلهية"⁹.

أما من جهة "البيعة"، فتعتمدها القبيلة في تنصيب شيخها الجديد بحضور الوجهاء وشيوخ العشائر (التابعة للقبيلة) في مكان عام، أو في مضافة القبيلة، وتكون بيعة عامة وجماعية يتم الترتيب لها ضمن طقوس احتفالية خاصة؛ بينما تتضمن الطريقة بيعة فردية باعتبار مكانة الشيخ قائمة لا نزاع حولها، ويعقدها الشيخ بشكل مستمر مع الأفراد المنتسبين للطريقة حديثاً وفقاً لطقوس معينة أيضاً. مع وجود مفهوم السيد لدى الصوفية والولي وذلك يعني الولاية الكاملة بعد البيعة، وهي عهد بين الشيخ والمريد، حيث يلبس الشيخ المريد خرقة التصوف "فيسلم نفسه إليه ويعمل به في جميع تصاريفه، فيلبسه الخرقة إظهاراً للتصرف فيه، فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم"¹⁰.

توجب البيعة الصوفية طاعة مطلقة لسلطة مطلقة بناء على العهد المقطوع، وتكتسب صفة قطعية بتبعية المريد لشيخه أسوة ببيعة صحابة للنبي ﷺ، وهو ما

⁴ عبود عبد الله العسكري، *الطرق الصوفية: واقع وطموح* (دمشق: دار النمر، 2006م)، 47.

⁵ غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، 25.

⁶ عبد الرحمن بن خلدون، *شفاء السائل لتهديب المسائل*، تحقيق: محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1996م)، 67.

⁷ عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، 2004م)، 254/1.

⁸ غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، 27.

⁹ انظر: محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، 2006م)، 458/8.

¹⁰ شهاب الدين عمر بن محمد الشهرزودي، *عوارف المعارف*، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006م)، 108/1.

يكرّس في نفوس المريدين حالة من الانقياد الروحي التام للولي، والذي يختلف عما هو قار في ذهنية القبيلة واستيعابها للاختلاف في الآراء دون الخروج على رأي الشيخ، حيث يُعتمد مبدأ التشاور في أمور القبيلة ومعضلاتها وما يواجهها من مشكلات، أما في الذهنية الصوفية، "فالشيخ للمريدين أمين الإلهام: كما أن جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي لا يخون الشيخ في الإلهام"¹¹ إذ لا تشاور ولا نقاش لقرار الشيخ، بل القول بترك الاعتراض في جميع الأحوال محمود جداً.¹²

أما التورث فإنه يعبر عنه باتجاهين، توريث الرياسة وهو ما تحققه البيعة لدى كل من البينيتين، وتوريث القيم والتقاليد. ويرتبط التورث في الرياسة أو المشيخة لدى الصوفية غالباً بالنسب حيث يورث الشيخ ابناً له، ودرج ذلك في شتى الطرق للإبقاء على مركزية اسم الشيخ ومركزية صفته وتكريس التقليد حفاظاً على الطريقة. وينطوي تكليف المريدين المبرزين بخلافة الشيخ على مهمة استراتيجية تتعلق بنشر الطريقة واستثمار طاقة الأتباع الأكثر قدرة على تحقيق ذلك، خاصة بعد إجازتهم بعلوم الطريقة وأصولها وأسرارها، "فقد درج العلماء وطلاب العلوم والمعارف الدينية، على اعتبار السلوك على يد شيخ صوفي وأخذ الطريق عليه ومبايعته؛ ركناً أساسياً في تشكيل البنية المعرفية والروحية المتكاملة للعالم والداعية... وينطبق هذا حتى على خريجي التعليم الأكاديمي وحاملي شهادات الدكتوراه"¹³، كما أن توريث التقاليد في الصوفية قد تركز عبر شتى آليات التنظيم والتشابك والتواصل، ومن خلال الابتعاد عن الحجاج بين طريقة صوفية وأخرى، والاتفاق في الوقت ذاته على الحجاج ضد منكري التصوف من علماء الإسلام، والحرص على استمرارية تقاليد تنظيم آداب التعامل بين الشيخ والمريد، والتي بقيت ثابتة دون أي تغيير.

1.3. التسمية باسم الزعيم:

مثلما تنسب الأسرة إلى الأب أو الجد الأكبر؛ تنسب القبيلة كذلك إلى جد أكبر يمثل الأب الأول لأبنائها، وقد أسلفنا أنه قد تتخذ بعض القبائل أسماءها من حوادث تاريخية خاصة، فقبيلة الولدة مثلاً تستقي تسميتها كفرع من أرومة كبرى اسمها البوشعبان، وجاءت تسميتها "الولدة" من حادثة مذبحة قبلية قتل فيها كل رجالها ولم يبق سوى النساء والأطفال – الأولاد الذين كبروا ورفعوا اسم قبيلتهم واستعادوا سطوتها¹⁴. وبالعوموم حين يزداد عدد أفراد القبيلة مع الزمن فإنها تتفرع إلى عشائر يحمل كل منها اسم جد، فقبيلة طيء مثلاً تضم عشائر الكياخي نسبة إلى كياخي، والعساف نسبة إلى عساف، وقبيلة الشرايين فيها عشائر الحمدون نسبة إلى حمدون، وكذلك البومسرة والبوغالب والبو محمد والطه وكل اسم فرع مشتق من أبي ذاك الفرع، والغالب هو اتخاذ القبيلة اسمها من جد محدد. وفي الطريقة الصوفية تبدو الصورة ذاتها بشكل أوضح، حين تُنسب الطريقة إلى مؤسسها وتُسمى باسمه، وهو أمر ينطبق على كل الطرق الصوفية، فمثلاً: تنسب الرفاعية لشيخها أحمد الرفاعي (ت 558هـ)، والشاذلية لشيخها أبو الحسن الشاذلي (ت 656هـ)، والقادرية لشيخها عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ)، والبكتاشية لشيخها حجي بكتاش ولي (ت 738هـ)، والنقشبندية لشيخها محمد بهاء الدين شاه نقشبند (ت 791هـ)، وأيضاً الطريقة الخلوتية التي تنسب لشيخها محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتي (ت 986هـ).

1.4. التراتبية الهرمية:

لكل قبيلة شجرة نسب توصلها إلى جد أكبر، وهناك هرمية مشتقة من شجرة النسب التي تُرد لها القبيلة، إذ أن "كل شعب تحته قبائل، وكل قبيلة تحتها عمارة، وكل عمارة تحتها بطون ثم الفخيدة ثم العشيرة"¹⁵، وقد يختلف ترتيب الفروع وأصولها بين شعب وآخر، نجد مثلاً في العراق وسوريا أن تسلسل شجرة النسب النازل يبدأ من القبيلة، ثم العشيرة، ثم الفخذ.

وتسير الهرمية ضمن البنية القبلية في اتجاهين، الأول: بنسب القبيلة إلى أرومة قبلية أعلى وصولاً إلى عدنان وقحطان، وعرب عاربة أو مستعربة، والثاني ضمن الهرمية الداخلية التراتبية في الجماعة الواحدة، حيث نجد في القبيلة أن الشيخ يتربع على رأس القبيلة مع احتفاظ بيت المشيخة بخصائص تميزه عما سواه. ثم يأتي بعدها في المستوى المؤسسي مجلس القبيلة المؤلف من شيوخ العشائر المشكلة لها ووجهاتها، ثم تتكرر نفس البنية ضمن العشيرة وصولاً إلى الفخذ، وقد أضمرت بعض القبائل بعداً طبقياً في بنيتها؛ حيث يمكن للقبيلة وبيت المشيخة أو العشيرة التي تريتس القبيلة أن تكون ذات مال كثير وأراضي واسعة، وإقطاعات يتم توزيعها من قبل الشيخ للعشائر التابعة للقبيلة، والتي بدورها توزعها على فلاحها ما جعل الإقطاع في المناطق القبلية يأخذ طابعاً قسرياً داخلياً، وقد تكون طبقة الفلاحين من قواعد القبيلة نفسها، أو من العشائر التابعة لها. وقد جرى اقتطاع الأراضي للقبائل وشيوخها منذ المرحلة العثمانية؛ وذلك لأجل حماية طرق الحج والتجارة وضبط المناطق عبر توطين القبائل ضد هجمات المخربين وهجمات قبائل رحل تمارس الغزو¹⁶، ولإسناد اقتصاد الدولة العثمانية عبر تشجيع الزراعة والاستفادة منها عبر الضرائب المترتبة على استثمار الزراعي.

بالمقابل تتضمن البنية الصوفية تراتبية أولى ذات جوهر تبعية، أي تبعية جماعة صوفية في بلد ما أو مدينة للطريقة الرئيسية التي انبثقت عنها تاريخياً، ولا يقتصر الأمر على الطرق الصوفية التقليدية المعروفة، فالطريقة النقشبندية ذاتها تعرضت إلى تحولات تاريخية رئيسة، النقشبندية الأحرارية التي تعود إلى الشيخ عبيد الله الأحرار (ت 895هـ)، ثم النقشبندية المجددية أو الفاروقية نسبة إلى الشيخ أحمد الفاروقي (ت 1034هـ)، وأخيراً النقشبندية الخالدية العائدة للشيخ خالد البغدادي (ت 1827م)، وأيضاً في القرن العشرين تنتمي الخزويية، وجماعة منزل، وجماعة أسكندر باشا، وجماعة اسماعيل آغا إلى النقشبندية الخالدية ذاتها.

ولا تقتصر التراتبية الصوفية – غالباً – على مرجعية خارجية تعود لأصل الطريقة وممارساتها الخاصة التي تميزها عن جماعات تنتسب لطرق أخرى، بل فيها أيضاً تراتبية داخلية ضمن الطريقة أو الجماعة، وهي تتألف من الشيخ بوصفه المربي والشخصية المركزية في الطريقة، والذي لا يمكن مخالفته ولا مراجعته في

¹¹ عبد الحليم محمود، عوارف المعارف، ص 206.

¹² محمد بن المنور بن أبي سعيد، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل (القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، 2007م)، ص 39.

¹³ محمد نفيسة، "الصوفية في دمشق بين الطريقة والسياسة"، مجلة قلمون، 13-14 (كانون الأول 2020م)، ص 157.

¹⁴ مقابلة شخصية مع أحد وجهاء قبيلة الولدة، ألمانيا، بتاريخ: 2023/8/19م.

¹⁵ حسن بن محمد علي آل ثاني، مجموع الفضائل في فن النسب وتاريخ القبائل قبيلة آل بن علي وسليم والمعاصيد (الدوحة، بدر للنشر، 2007م)، ص 23.

¹⁶ انظر: جنكيز أورهنلو، إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية، ترجمة: فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005م)، ص 76.

ما يرى ويقول ويأمر به. ويتربع الشيخ على رأس هرم التراتبية ثم يأتي بعده الخليفة (والذي يدعى صاحب السجادة) ليقوم بالأعمال المناطة به باعتباره المدير لشؤون الطريقة في غياب الشيخ، والمشرف على الزوايا الفرعية في المناطق الأخرى.

2. أدوات البنية وتكريسها:

يمثل تكريس البنية وتعزيز آلياتها عبر أدوات محددة سياسة مهمة لدى كل من البينيتين رغم أن لكل منهما غايات مختلفة وآليات مختلفة، إذ تشابه البنيتان في المفهوم وتختلفان في دوال التعبير عن تلك السياسة لضمان تحقق السلطة والسطوة والخطوة، وستقف فيما يأتي على أهم هذه الأدوات.

2.1. السرد البطولي والتاريخ:

لا تخلو قبيلة من سرديات بطولية مستقرة في ضميرها الجمعي وذاكرتها؛ حيث مرت جميع القبائل بحروب بينية وتنازع وغزو بحثاً عن المرعى والنفوذ؛ لذلك دأبت القبيلة على ابتداء مواقف بطولات شيخها وأحداث كرمه وشهامته، والمواظبة على ترديدها، حتى أصبحت معياراً يقاس عليه ابن القبيلة عن غيره من سكان الحضر، وضرورة مسلمة لدى كل شيخ وكل قبيلة بعيداً عن اختلاف كل منها ببعض العادات الخاصة، ولأنه لا يخلو تاريخ أي قبيلة من بطولات في صولات الحروب البينية، فإن ذلك شجع في المستوى الداخلي وجود سرديات عن حوادث بطولة وصبر وحنكة في إدارة شؤون القبيلة في الملمات لدى شيخها، وعليه لا وجود لشيخ قبيلة دون أن يكون هناك حديث عن كرمه وشجاعته وحكمته.

مقابل ذلك نجد لدى الصوفية وطرقها سرديات تتمحور حول قيمة رئيسها على مستوى القدرات الخارقة لشيخوخها وكراماتهم، وغالباً ما يتم نقل هذه السرديات بشكل شفاهي مع تحوير في أغلب الأحيان. ولقد كان للأتباع دورهم في إنشاء تصور عن الشيخ وقدراته ومحاولة أسطرته؛ لأن ذلك ينهل من المجال الروحي والغيبي الذي اشتغل عليه لتمييز الشيخ عن غيره وإثبات تفرد.

هكذا تتطابق الطبيعة الملحمية المتخيلة للجماعة، سواء لدى القبيلة أو الطريقة، ورمزيتها التي يجب أن تبرز من خلال صفات الشيخ في الجهتين، إذ تشترك كل منهما في تعظيم وجودها وأسطرته في المتخيل الجمعي بالتماهي مع السرديات الخاصة بمكانة الشيخ، حيث تتكون صورة القبيلة بالاستناد إلى الحدث البطولي لجدها الأول الذي تنسب له. أما في إطار الطرق الصوفية المتعلقة بالمجال الروحي الديني فيستند تعظيم الطريقة وأسطرتها وتميزها إلى مفهوم ديني هو الولاية والكرامة، ولذلك تتناقل الطرق الصوفية، شفاة وكتابة، قصص كرامات أوليائها وشيوخها وأفعالهم الخارقة¹⁷.

ولما كان الشعر يمثل ديوان العرب وأداتهم الشفاهية للتأريخ وتشكيل الهوية وتناقلها، ونظراً لما يتضمنه من بلاغة ومبالغة وتخيل وملحمية وأسطرة، فقد شكل استجابة ومجالاً مفتوحاً للسرد والأسطورة والملحمية في كلا البينيتين، وقد خلف أثراً في البنيتين، فظهر في القبيلة كجزء من ذهنيته، كما ظهر في الطريقة التي وجدت فيه ما يتفق مع ضرورة أسطرتها عبر تكريس البعد الروحي والقدرة الخارقة للشيخ وكرامته.

ولا يعدّ التناقل الشفاهي في تاريخ البنيتين أساساً للفطنة والذكاء فحسب، بل وأساس العلم أيضاً، حيث يوثق الصويان "ظلت رواية الشعر وتدارسه وتناقله بين العلماء وتلامذتهم تتم مشافهة عبر السماع والتلقين حتى لا يلحن فيه من ينشده حتى أواخر القرن الثالث الهجري"¹⁸، ومثل ذلك دأبت الصوفية على تكريس الاعتبار لتعلم العلم شفاة على يد شيخ بدلاً من الكتب، إضافة لتكريس مفهوم الكشف والارتقاء بالنفس من خلال التربية والتدريب الروحي عبر الطريقة؛ خلافاً لما يمكن تحصيله من كتب العلم الشرعي والفقه وباقي علوم الدين.

مقابل قصائد الفخر في البنية القبلية كانت هناك المدائح الصوفية¹⁹، سواء للنبي ﷺ، أو لكرامات شيوخها الأقدمين أو الحاضرين. وتختلف موضوعات الفخر القبلي من جهة، والمدح الصوفي من جهة ثانية، بناء على اختلاف نمط حياة كل من البنيتين، إذ تركز الطريقة نمط حياة اعتزال وتقشف في الملبس والسكن والمأكل والمشرب ومتع الحياة. في حين تنعكس صورة البطولة والكرم في القبيلة من خلال القوة والسطوة وحيازة الخيل والسلاح والتباهي بالولائم. نلاحظ هنا تباين نمط الاستعراض لدى كل من البنيتين: القبيلة في مجالها الحياتي، والطريقة في مجالها الديني الأخروي، الأولى تركز على ما يكرس حضورها من كرم وشجاعة وبذخ وقوة، والثانية تحاكي ما تقوله من تقشف ودعوة للتقوى. ورغم ذلك لا يمكن إغفال ما طرأ لدى الصوفية في مراحل تاريخية محددة، كما هو الحال في عهدي السلاجقة والعثمانيين، من استعراض للجانب الحياتي لدى شيوخها وكبار مريديهم، والذي صنعت الهبات والعطايا وتقرب السلاطين لمشايخ الطرق الصوفية²⁰. ولأن الصوفية مثلت النمط الأبرز لتمثيل الإسلام في العصور الوسطى أصبح التمييز بينها وبين الإسلام صعباً، ما أدى إلى اكتسابها منعة من النقد حتى عند تخلي شيوخها عن الزهد؛ "لأن الصوفية لم يكن لها وجود محدد كفته بالمعنى المعاصر، وهذا يعني أن مهاجمة الصوفية ككل ستكون هجوماً على الإسلام نفسه"²¹.

2.2. المضافة والزواية:

يشكل المكان ثيمة رمزية ذات دلالة بالنسبة لأي بنية اجتماعية أو شبكة قبلية كانت أو صوفية، فالنسبة للقبائل، ونتيجة لتنقلها عن موطنها الأول، ولحاجتها الدائمة للاجتماع والتشاور وتبادل الأفكار؛ فقد شكلت المضافة المجلس الثابت في تاريخ أي قبيلة في حلها وترحالها، فيها تقرر القبيلة الحرب، أو الرحيل بحثاً عن موطن جديد. والمضافة أيضاً مقصد الضيف الغرب والدخيل والمنقطع، وقبله الشعراء يتبادلون قصص القبائل وأحداثها وقيم أسلافها، وفيها يجتمع الحكماء وتنعقد مجالس التقاضي بين القبائل وصلحها، ويشكل مجلس المضافة في تاريخ القبائل بيت المعرفة والتفاعل والتعلم، حتى لقد درجت في أمثال

¹⁷ راجع كتب: عبد المجيد بن محمد الخاني، الحقائق الوردية في حقائق الأجلاء النقشبندية، محمد أمين الكردي الأربلي، المواهب السمرديّة في مناقب السادات النقشبندية، يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، وغيرها من الكتب.

¹⁸ سعد الصويان، الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور دراسة أنثروبولوجية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م) 72.

¹⁹ يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى الداووين التي كتبها أبو الهدى الصيادي (1849 – 1909م) حول عدد من الشخصيات الرمزية الصوفية مثل: عبد القادر الجيلاني والرفاعي وغيرهم.

²⁰ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 30.

²¹ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 152.

القبائل مقولة" المجالس مدارس"، وصار وجود هذه المجالس تقليداً متبعاً لدى أبناء القبيلة في القرى المتناثرة وبين وجهاتها ومخاتيرها وشيوخ العشائر ورؤساء الأفخاذ، كما أن مضافة القبيلة المقرونة بشيخها تكون ذات بعد رمزي يعكس كرم الشيخ وفضله؛ ولذلك فحين يكون الشيخ في مستوى مادي مشابه لبقية أفراد القبيلة فإنهم يحرصون على الإسهام ببعض ما لديهم من الماشية أو الأراضي لتكون تحت تصرف الشيخ.

لا تختلف رمزية المكان في الطريقة الصوفية عن البنية القبلية، فقد كانت الزاوية أو التكية هي المكان الذي يتم فيه عقد جلسات الذكر والتوبة والبيعة، وهي المكان الذي يقطنه الشيخ ومريدوه من الطلبة المقربين الذي يرغبون بالتلمذ على يده، وتقع نفقة تأسيسها واستمرارها على عاتق المتبرعين والمتصدقين. كما شكلت التكايا عبر تاريخها مكاناً مفتوحاً، وله ميزانيته الخاصة، لإيواء المحتاجين والغرباء والمسافرين، وعمد الشيوخ إلى تكريس شكل تنظيمي لرعايتها وتمويلها وتوسعتها لتصبح جزءاً من المجال المؤسسي المجتمعي الذي يحافظ على استمرار دورها وتأثيرها الاجتماعي. كما دأبت الصوفية تاريخياً على دفن شيوخها في التكايا والربط، فصارت تلعب دوراً روحياً باعتبارها مقصداً لطالبي البركة والخير، ما كرس قيمتها لدى الأتباع والعامّة وهذا ما يوضحه "ما كانت عليه دمشق وحدها في 1890 حيث كان فيها أكثر من 200 جامع وحوالي 200 ضريح للأولياء والأماكن المقدسة و14 تكية صوفية"²².

2.3. صناعة الهوية، الذاكرة والمخيال الجمعي:

استندت كل من البنيتين؛ القبيلة والصوفية، على مخيلة جمعية خاصة، كانت متوارثة لدى القبيلة في حين تمت صناعتها ثم توريثها لدى الطريقة، حيث شكل تطويع المخيلة أساساً لصناعة الهوية، ففي القبيلة مثلت الهوية القبلية المبنية على التعااضد حاجة حياتية تدخل في يوميات الفرد والجماعة، حيث يشكل الترابط القريبي فيها (رابط الدم)، أو رابط التعااضد القبلي (عبر الحلف والتعاقد)، ضماناً لتحقيق العصبة اللازمة لانتصار القبيلة لأبنائها، وذويان الجزء في الكل والفرد في الجماعة، ويحقق كل طرف للآخر غاية مشتركة، وهي الحماية وحفظ الحياة والمصالح، والتي ارتبطت دوماً وفقاً لطبيعة الصحراء وتناحر القبائل بالحرب والقوة والمنعة، وبالرغبة في تكريس سطوتها وفرض سلطتها لضمان أسباب وجوده واستمرارها. إذ لا تحتاج القبيلة لشيء أهم امتلاك أسباب القوة وتمتين روابط التعااضد الموجودة أصلاً بين أفرادها، والعمل لصالح الجماعة في شؤونها الحياتية.

أما في الطريقة الصوفية فقد دأبت تدريجياً على صناعة هوية خاصة تتمايز بها عن محيطها وتدعو الآخر للانخراط فيها، إذ تم تشكيل ذاكرة لتأطير الأفراد الملتزمين بها، وتطويع الهوية الدينية لتكون الطريقة أداة للتعبير عنها وعن التدين بشكل عام، وذلك ما أدى إلى تكريس التمايز الجماعاتي عن مجتمع الأفراد، وتشكيل نقاط ارتكاز تضمن تمييز الجماعة عن غيرها أو عن المحيط، وهو ما مكّنها من لعب دور مهم في المجتمع والدولة.

يطرح بنديكت أندرسون نظريته حول تشكل الجماعة المتخيلة "حين تنفكك جماعة الانتماء المباشر تقوم الجماعة المتخيلة بالمهمتين: المهمة التعويضية عن الجماعات الحميمية الأهلية التي اندثرت، ومهمتها الحديثة بإقامة جماعة سياسية تسعى نحو الوحدة والسيادة بتأسيس الكيانية السياسية... وهي ليست خيالية، بل حقيقية وواقعية لا لأن فعلها وتأثيرها واقعي فحسب؛ بل لأن تخيلها يجري بأدوات واقعية"²³، وهذا ما ينسحب على الجماعة الدينية التي تتجاوز حدود القرية أو القبيلة²⁴. ولما كان لدى الطريقة رغبة في تكريس وجودها ضمن المجتمع عبر تحويل حالة دينية ما إلى ظاهرة لها حواملها ورعاتها وركائزها، فقد اتبعت التوثيق أو السرد البطولي والملحمي – والذي تشارك فيه مع القبيلة – كما اتبعت تثبيت رواية الكرامات لشيخها، وترجيح وجودهم كأولياء، مع استحضار مفردة الولي من القرآن، وترويح قيمة "أولياء الله" و"أهل الله"، وخاتم الأولياء²⁵، وأصحاب الكرامات واستحضارهم في أدق حالات التعبّد، حيث لابد من استحضار صورة الشيخ في الحضرة ومجالس الذكر (خاصة في الطريقة النقشبندية) لما له من قيمة في إشعار المتبع بقربه ممن علمه وأدبه؛ حتى صار وسيطاً بينه وبين ربه سعيّاً للوصول إلى الله بالقلب.

في هذه النقطة يظهر أثر جديد في فقه الطريقة وهي الشيخ الحي الذي ناقشه عبدالله حمودي باقتضاب، لكننا نجد أنه يمكن مقارنته باعتباره المثال الحي والمورد والمصدر؛ وهذا ما يمكن تلمسه في تركيز الطريقة على أن الدين يجب ألا يؤخذ من الكتب، بل بتقليد حملته بناء على الاعتقاد بأن انتقال الدين من جبل إلى آخر... خير من تعلمه وانتقاله بالتدوين، فتعلم الدين من السطور يكون سبباً في ظهور الاختلافات والفروقات عند تطبيقه، وهذا ما جعل أولياء الله الذين يحيون دين الإسلام بمحبة عظيمة يلعبون دوراً كبيراً في انتقاله من جبل إلى آخر دون أن يُحرّف غيره من الأديان²⁶، وهذا ما يُظهر في الوعي الصوفي شكلاً من أشكال تجاوز السلطة المرجعية للنص بواسطة إعلاء سلطة حامل هذا النص.

كما ذهب الصوفية شكلياً إلى التأصيل لمذهبها عبر اتباع نفس الطريقة التي تم اتباعها في رواية الحديث وكتب الفقه والتفسير، فأعلنت بعض طرقها مثلاً أنها تتبع التأصيل ذاته في عباداتها وممارساتها عبر اتصال المنهج الصوفي بأصول تصل إلى النبي ﷺ، وتنقل منه لأبي بكر ثم سلمان الفارسي ثم جعفر فأبي يزيد البسطامي، وصولاً إلى يوسف الهمداني²⁷. ثم أوجدت نظام الإجازة من شيخ إلى شيخ لتشكيل سلسلة سميت بالسلسلة الذهبية للطريقة وشيوخها. وقد تم تكريس مركزية هذه السلسلة عبر الاعتقاد بأن قراءة الأسماء التي تكونها تفيد في تفريغ الكروب وقضاء الحوائج²⁸، مما يعني دخولها كشعيرة تعبدية يؤجر المريد عليها، وتعد عاملاً في الاستجابة لدعائه.

²² عباس المرشد، الجغرافيا المتدينة الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013م)، 397.

²³ بندكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م)، 14.

²⁴ انظر: أندرسون، الجماعات المتخيلة، 15.

²⁵ يعود الفضل الرئيس في إبداع هذا المفهوم "خاتم الأولياء" إلى الصوفي الكبير الحكيم الترمذي (ت: 319هـ) الذي خصص كتاباً له، وقد عرفه – أي خاتم الأولياء – بأنه من أعطى ختم الولاية، وبالختم صار حجة الله على أوليائه، ... وهو الولي الذي يسير به الله على طريق محمد صلى الله عليه وسلم بنبوته مختوماً بختم الله، فكما كان محمد صلى الله عليه وسلم حجة على الأنبياء، فكذلك يصير هذا الولي حجة على الأولياء. أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق: عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 77.

²⁶ عثمان نوري طوباش، السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية، ترجمة: محمد عز الدين سيف (إسطنبول: دار الأرقم، 2017م)، 53.

²⁷ طوباش، السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية، 59.

²⁸ انظر: محمد أمين الكردي الأربلي، تنوير القلوب في معرفة علام الغيوب (حلب: مطبعة الصباح، 1991م)، 598.

3. فاعلية البنية وحركيتها:

لا شك أن دراسة فاعلية كل من البنيتين في مرحلة أو نموذج ثابت لا تنفي بالغرض، بل لا بد من تقصي نزعاتهما وتحولاتهما وتبُّع الطبيعة المتحركة والمتفاعلة في الذهنية المؤسسة لكليهما، لذا سنركز في كل من البنيتين النقاط على النقاط الآتية:

3.1. نزعة التوسع والانتشار، الهجرة والاحتواء:

تحمل كل من البنية القبلية والشبكة الصوفية رغبة في التوسع والانتشار، ولذلك ذهبت القبيلة باتجاه تثبيت وجودها بالسيطرة على مواطن الرعي والحمى أو الهجرة لمواطن أخرى مع ارتباط حجمها بالنسل، في حين أن الصوفية اعتمدت على الدعوة متجاوزة حدود القبائل والأقوام. لذا فقد انتشر نمط الدعوة والانتشار الطريقي في شتى البلدان.

ويشكل هذا الفرق بين الأداتين عاملاً وازناً في تمايز قدرتهما على التوسع والانتشار، حيث تعجز القبيلة كبنية عرقية نسبية لها معدل تزايد سكاني محدد، عن منافسة الطريقة الصوفية التي تنتشر وتتسع عبر الدعوة لنمط تدين مفتوح على مختلف البيئات والجماعات البشرية المسلمة، ومتفق مع عاداتها وتقاليدها. بالإضافة إلى نشاط الصوفية في الدعوة للإسلام في بيئات غير مسلمة؛ كما في أفريقيا وغيرها، إذ تعتمد الصوفية على الانتشار بالفكرة والتقليد بعيداً عن العرق الذي هو عماد القبيلة، التي تعيش ضمن وسط قبلي يضم قبائل أخرى تشاركها السباق على السلطة والموارد.

من جهة أخرى، يشكل مفهوم الهجرة لدى الصوفية مبدأً أساسياً لتحقيقها وثباتها وانتشارها، وهذا ما يوضحه تحولها نتيجة للغزو الدامية من في الشرق إلى بلاد الشام والأناضول في العهد السلجوقي إلى الثغور ثم المدن الجديدة المفتوحة وصولاً إلى الحدود الغربية لدولة السلاجقة ولاحقاً الدولة العثمانية مثل القلندرية والحيدرية والوفائية²⁹.

أما في ما يخص سياسة الاحتواء فقد عجزت القبيلة عن أن تحتوي أكثر من أفرادها، واقتصرت إمكانياتها خارج ذلك على الدخول في تحالفات مع محيطها كان الهدف منه غالباً تثبيت وجودها لدى السلطات المحلية ضمن الدولة. لعبت القبيلة أحياناً دوراً في التشابك مع الدولة في النماذج التي تشكلت فيها الدولة على أساس القبيلة كما في الخليج، وبعض بلدان المغرب العربي، أو في إثبات وجودها وهيمنتها كسلطة محلية لها حصة أو دور واعتبار لدى السلطة المركزية. بالمقابل فقد نجحت الصوفية، سواء في موطنها أو في المناطق الجديدة، في سياسة الاحتواء والاستحواذ على المجال العام، الديني والاجتماعي، رغم عدم انخراطها في السياسة، إذ تركت السياسة لأصحابها وبقيت تعمل خلفهم كموجه وداعم. تجلّى ذلك أيضاً على المستوى المحلي حين طرحت الصوفية نفسها كمرجعية مستقلة ومحيدة بعيداً عن التعصب أو التحيز القبلي ما منحها بعداً قيادياً لا يتسم بالصدارة الاعتبارية الظاهرة، بل بالثقل، فاستطاعت تشكيل سلطة موازية للسلطة القبلية ومهيمنة عليها؛ كما في بدايات تشكل السلطنة العثمانية وتجمع القبائل الريفية تحت سلطة قائد صوفي لا ينتمي لأي منها. ظهر ذلك أيضاً في التحالف مع قوى الجيش في السلطنة العثمانية التي لعبت دوراً محورياً في تأسيسها وتحديد قيمها الروحية والفكرية والدينية وغيرها لاحقاً³⁰.

أما في مرحلة الدولة الحديثة ما بعد الاستعمار فقد ذهبت الطريقة باتجاه أن تكون ظهيراً لأنظمة الحكم وتلعب دوراً في تثبيتها واستمرارها، مستفيدة أحياناً من حاجة تلك الأنظمة لمحاربة الإسلام السلفي والإسلام السياسي، وبما يوائم خطة هذه الأنظمة لتأميم الدين، وجعله مواكباً لرؤاها، وعن ذلك تشكلت لاحقاً ظاهرة فقهاء السلطان، والتي هدفت لتمكين الدولة من احتكار الدين ومرجعياته الاجتماعية³¹.

وبالعموم.. فقد أسهم هذا الاحتواء في أن تثبت الصوفية نفسها كشريك حقيقي حتى في المناطق التي كانت تحت هيمنة سلطة القبيلة، وأن تنجح في استيعاب العامة وتمثّل مواقفهم بطرق شتى تتفق في معظمها مع المزاج العام السائد في البلاد.

3.2. التجديد وأدواته:

حملت القبيلة وزر عدم انخراطها في الدولة رغم أنها شكلت عنصراً مهماً في تكوين المدينة تاريخياً، واستمر النقد موجهاً لما تبقى منها كبنية ريفية تعتمد على العصبية في التشابك مع المحيط، بما يصطدم بفكرة المواطنة في الدولة الحديثة، في حين التصقت الصوفية، عبر ظاهرة التدين، بشتى أشكال الدولة، دون أن تصطدم بمبدأ المواطنة عموماً، فضلاً عن انحسارها إلى التصوف السلوكي خاصة.

نلاحظ أن قسماً من موجة النقد بالمعنى أعلاه، والتي انطلقت بعد الاطلاع على التقدم الأوروبي عبر موجات الاستعمار لأفريقيا والهند وانكشاف أوضاع دول المشرق وتأخرها، قد ذهب باتجاه التجديد الديني، محملاً الإسلام بالعموم، ونمط التدين الديني بالخصوص، مغبة تلك الأوضاع، ورغم أنه يمكن إرجاع مرحلة الانحدار لظروف عدة منها ما هو اقتصادي وثقافي ومؤسسي ومنهجي وصناعي، لكن قسماً منها ذهب باتجاه نقد الصوفية، وخصوصاً في انتقالها في كثير من صورها إلى الخرافات والأساطير، وإهمال العلم، وقد جاء ذلك متوافقاً مع مرحلة الحركة الوهابية التي دعت إلى العودة لأصول الدين وتجنب البدع والطرق، فنشأت حركة إصلاح ديني في تركيا وسوريا والعراق نهايات المرحلة العثمانية تضم شخصيات صوفية عملت على محاولة تنقية الصوفية مما شابها في مراحل سابقة، ومحاولة إنشاء مقاربة تضعها في موقف التوافق مع الدين وأصوله، مع الحفاظ على أصول النهج الصوفي وأسسها، سعياً لإخراجها من حالة الركود والتسليم، حيث "تزايد الهجوم القديم على البدع في أواخر القرن التاسع عشر ليتحول إلى مطالبة بإصلاح كامل للإيمان"³².

²⁹ انظر: اورخان أوقاي، الحياة الدينية، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، إشراف: أكمل الدين احسان أوغلو، ترجمة: صالح سعادوي، (استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسكا)، 1999م)، 171.

³⁰ يذكر المؤرخ عاشق باشا زاده أربع فرق لعبت دوراً أساسياً في تأسيس الدولة العثمانية، الأولى: غازيان الروم وهم الأبطال القليلون في الأناضول، والثانية: أبدال الروم وهم درويش خراسان، والثالثة آخيان الروم أي الآخية، وباجيان الروم الآخية النسوية التركمانية، والتي أسستها فاطمة خاتون باجي زوجة آخي أورن مؤسس الآخية. انظر:

Aşık Paşazâde, Osmanlıların Tarihi, haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, (İstanbul: K. Kitaplığı, 2003), 298.

³¹ عباس المرشد، الجغرافيا المتدينة الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام، 408.

³² غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 218.

نشطت أيضاً حركة مماثلة روادها صوفيون في بعض دول المغرب العربي ومناطق أخرى من أفريقيا، كان من أشهرها الحركة السنوسية. أما الهند فقد أسس فيها المقاوم الشيخ أحمد البريلوي الطريقة الصوفية المحمدية خارجاً عن الطرق التي تتلمذ عليها وضمت تجديداً وتأصيلاً وإصلاحاً مبكراً بمواجهة الاستعمار البريطاني منذ القرن الثامن عشر. كما أنه إبان دعوة الحداثة في بداية القرن التاسع عشر، والتي شهدت حركات أصولية في أديان العالم³³، تشكل ضمن الصوفية التركية تيار إصلاحية ذو منزع صوفي لمواجهة الحركات الإصلاحية الأصولية والتيار الحداثي معاً.

ومن ناحية أخرى، ووفقاً لما لاحظته نابل غرين عن أن ركود الصوفية المديد عبر قرون قد "مثل أساساً للمجال الإمبراطوري التجاري والزراعي والبيروقراطي"³⁴، ما يدفعنا لتفسير توافق السطوة الإمبراطورية مشرقياً مع التوجه الصوفي الراكن للسكون وعدم الفعل في المجتمع أو الدعوة لتغييره؛ بل وغالباً التحالف مع السلطات التي احتاجتها لتوطيد حكمها وضمان استقرار البلاد. أما في مرحلة خروج الاستعمار فنجد أن الصوفية أبقت على نفسها بحالات محددة أحياناً، وعبر ولاء بلا أثر سياسي، لتكون متوافقة مع السلطات الحاكمة في الأنظمة الشمولية والعسكرية، وفي موقف حراك فاعل أحياناً أخرى في البلدان التي وقفت أنظمتها ضد الدين كما تركيا، كرد على موجة العلمانية التركية والأنظمة العسكرية التي منعتها أو دأبت على تحجيمها، حيث سعت الصوفية إلى الدفاع عن الدين على طريقتها التي كانت شكله الأوحد، محافظة على أطرها رغم القرارات الخاصة بالمساجد والمعاهد الدينية، وشكلت مظلة فكرية لتيار الإسلام السياسي وناشطة في أطره، حتى أنجزت أحزاباً حكمت تركيا عدة فترات سابقاً، والآن. ولا شك أن وجود هامش معارضة وأحزاب كان له دور في دفع الصوفية إلى تأطير نفسها والانتقال للأحزاب خلافاً للأنظمة الدكتاتورية العربية التي استخدمت الصوفية وجبرتها وافقدتها القدرة على الانتقال نحو فعل سياسي.

أما في المناطق التي حورب فيها المسلمون، كما في الهند، فقد افرقت بين مجددة فاعلة وأخرى تقليدية معتزلة عن الفعل الاجتماعي³⁵، في حين بقيت الصوفية في الأطراف والأرياف طريقاً تعميها مظاهر الشعوذة والخرافات، ويسيطر عليها العاملون بالسحر تحت مسمى الشيخ والعارف والعراف والسيد.

يمكن القول عموماً، أن القبائل والطرق، قد تبنت على اختلافها، موقف الشعوب من الاستعمار وشاركت في الثورات ضده والعمل على طرده، ولعل النموذج الأوضح في هذا السياق هو التوحد المفصلي الذي حصل في المغرب العربي بين كل من الطريقة والقبيلة، حيث كانت الحركة السنوسية قبلية وصوفية في آن واحد، فقد اعتمدت على النسب الأشرافي للرسول ﷺ قبلية، وعلى الطريقة المتصلة بالنسب إليه، لتشكل بنية اجتماعية متكاملة مع تطور النمط الاقتصادي السلعي في برقة و محيطها الأوسع، ولتمثل السنوسية حركة المجتمع حينذاك، فكانت عماد حركة المقاومة وصولاً إلى الدولة³⁶، كما تجلى هذا التشابك في تونس عبر دور خاص للطريقة كطرف مقابل للسلطة المخزنية- الدولة، ومتفق مع القبيلة لتجذير سلطة الزاوية الخمليشية وفرض وجودها المحوري بين تعدد الأقطاب³⁷.

نجد إذن أنه من جهة انتقال القبيلة إلى المدينة، فقد كان أثره جزئياً وغير مؤثر، نظراً لانتقال أبنائها كأفراد وجماعات صغيرة اندمجت في الفضاء المدني. في حين اعتمدت الطريقة الصوفية ولتثبيت سلطتها في المجتمع المدني، ومن ثم الأطراف، عدم الاصطدام مع السلطة، بل والاتفاق معها ورغم أن منبتها العرفاني الذي تعدت به كان موقفاً معارضاً لنسق السلطة، فقد تبنت موقفاً مؤيداً للسلطة في العصر الحديث، وقد لعبت دوراً محدداً بعدم ممارسة السياسة حتى صارت قاعدة لدى مرديها، ما يشكل موقفاً سياسياً بعدم معارضة السلطة القائمة سواء كانت عربية أم أجنبية. أما تركيا فتخرج من هذا التصنيف باعتبار أن الصوفية فيها قد دفعت باتجاه تأسيس أحزاب سياسية.

النتيجة في ذلك كله، نجد أن موقف الصوفية، عربياً، كان شبيهاً بموقف القبيلة، حيث وافقت بعضها الاستعمار كالطريقة التيجانية التي عملت مع الفرنسيين في الجزائر، في حين وقفت السنوسية ضده. وعموماً لا يمكن الحكم على جميع الطرق حكماً واحداً في موقفها من الاستعمار، رغم أن موقف أغلبها كان رافضاً له. ولكن الثابت في مرحلة دولة ما بعد الاستعمار هو الموقف الموارب الذي وقفه التصوف من السلطة، والرافض لأي اصطدام معها حتى ولو كانت لا دينية بالمطلق.

3.3. صورة الآخر ومدلولها بين الطريقة والقبيلة:

تتصل صورة الآخر في الوعي القبلي والصوفي اتصالاً وثيقاً ببيئتهما ومجال حضورهما ومحيط تأثيرهما. ولما كان المجال الذي شغلته القبيلة هو بيئات البداوة والريف، في حين انتشرت الصوفية باتجاه معاكس بدءاً من المدن الكبرى، ثم انتقلت إلى الأطراف والمدن البعيدة والأرياف. سنجد أولاً أن ثنائية مدينة / ريف قد شكلت لدى أبناء القبائل ثقافة خاصة غير مرحب بها، ليس على مستوى وعي العلاقات وأنساق التواصل والتشابك فحسب، بل وحتى على مستوى عادات الطعام والملبس، ما طبع القبيلة تاريخياً بالريف وعلاقاتها، لطبع الطريقة بالمقابل بطابع المدينة وأنساقها، وهذا ما جعل لنشوء الدولة، ومن ثم سياسات السلطة، دوراً مؤثراً في حياة الطرق، حيث نلاحظ على المستوى التاريخي أنه وعند نشوء الدولة السلجوقية ثم العثمانية كان الاعتماد على الصوفية القبلية في الريف، وذلك لكونها تمتلك السلطة الروحية على القبائل التي تحتاجها السلطة؛ لتحقيق إجماع مع رابطة روحية تتجاوز تنافس القبائل، ثم مع تطور الدولة واتساعها، وتمدنها، كُرست الصوفية المدنية لتحظى بالاهتمام والدعم المادي والسياسي والمؤسسي، وذلك لاعتبارات خاصة تهدف لدعم الاستقرار ولعب دور الوسيط بين الدولة والمجتمع منعاً لحدوث حالات تمرد ضدها³⁸. كما سعت السلطة إلى توثيق العلاقة مع الصوفية المدنية لكونها متعلمة مسالمة ومفيدة في الحفاظ على النظام الاجتماعي³⁹، وبذلك استطاعت الأخيرة ترسيخ مكانتها عبر التشارك مع البيروقراطية الحاكمة.

وللبحث عن صورة الآخر ومدلولها في ظل هذا التشابك والافتراق بين الطريقة والقبيلة، ينبغي أولاً تعريف الآخر لديهما، فهو عند القبيلة قبيلة أخرى، ولقد

³³ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 219.

³⁴ غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 219.

³⁵ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 222.

³⁶ انظر: بوزوجة سميرة، الطريقة السنوسية ومواقفها من قضايا العصر محلياً إقليمياً دولياً (وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2017-2018م)، 53.

³⁷ انظر: محمد ججاح، الزاوية بين القبيلة والدولة مساهمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف (المغرب: منشورات أفريقيا الشرق، 2015م)، 1/المقدمة.

³⁸ المرشد، الإسلام الثامن: التصوف في بلاد الشام، 389.

³⁹ غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 160.

انعكس هذا الأمر سياسياً في التوافق على أطر وأعراف قبلية عامة، مع احتفاظ كل قبيلة بحقها في العمل لمصلحتها بما لا يصطدم مع أخرى في ظل انحسار ذهنية الغنيمية والغزو في مرحلة الدولة، لتتطور بالمقابل ذهنية النكاية فتكون وسيلة سلسلة ومحركة للتفرد والاستثثار والتنفع.

والشكل الثاني للآخر هو الآخر غير القبلي أي الحضري وقد فصل علي الوردي نظرة ابن الريف القبلي المتعالي على ابن المدينة وأهلها سواء في الملبس والمأكل والعادات والقيم، في حين لدى الطريقة نجد: الآخر هو غير المتدين عموماً وغالباً نجد النظرة له أنه خارج الدين أو ضال، أو ربما عدو، ولذلك تقتضي آداب الطريقة أن شيخها "يجب عليه أن يمنع المريدين عن التكلم مع غير إخوانهم إلا للضرورة"⁴⁰، غير أن التبدلات السياسية الحديثة التي رافقت مرحلة الدولة الوطنية ورغبة الصوفية في عدم تجاهل النشاط السياسي غير المباشر، كرسّت مع الوقت طريقة مفتوحة في التعامل مع الآخر باعتباره حليفاً أو داعماً سياسياً محتملاً.

أما الشكل الأكثر استقراراً للصورة الآخر في الوعي الصوفي في مرحلة الدولة الحديثة، فقد جاء نتيجة مواجهة الصوفية للمد الإسلامي السلفي الذي عمل على محاجبتها في أصولها وفقهاها، فتحزبت ضده ونظرت له كعدو يصارعها المكانة والسلطة وينافسها على رأس المال الرمزي للدين، وهو ما أدخلها في حالة تحزب وتخذق مضادة لتلك الممارسة بغية الاستثثار بالدين واحتكاره.

الخاتمة:

تقودنا خاتمة هذا البحث إلى ثلاث مقولات تمثل باعتقادنا النقاط الرئيسية المفسرة للتشابه والاختلاف بين البنيتين الصوفية القبلية على حد سواء، ويمكن إجمال هذه المقولات فيما يأتي:

1. البنية المغلقة والبنية المفتوحة:

تعتمد البنية الاجتماعية المغلقة على عدد محدود من الأفراد، وتنحصر فيهم وفي النسل الذي ينتمي لهم، كالعائلة أو بعض أشكال الدين الذي لا يقبل دخول فرد من خارجه؛ وتكاد تكون هذه البنية مشتقة من الأسرة التي تُعد القبيلة شكلها الأكبر؛ خاصة وأن الأخيرة بقيت مغلقة ومحدودة بالنسل القرابي؛ لتتشكل كيانيتها وبنيتها على ترابط عضوي ورابطة دم محددة؛ بالإضافة إلى أن المتغيرات الاقتصادية والموارد لا تؤثر في زيادة كنفيتها. في حين أن البنية المفتوحة تشكل شبكة قابلة للنمو والتطور، حين تشكل فيما بين مكوناتها ترابطاً يتجاوز البنى المغلقة ويضمها، ما يعني أن الكتلة المتشكلة عنها مفتوحة قابلة للتوسع وقادرة على تجاوز الجغرافيا، وهو ما امتلكته الدعوات القائمة على مبدأ روعي أو فكري، وعلى رأسها الدعوة الدينية والصوفية التي رغم أنها شكلت الفضاء الطرقي الذي يحتوي البنى المغلقة ضمنه، وإلا أنها ارتكزت إلى القيم الروحية التي أسست لنسق مستقل له تعاضده وسردياته الخاصة التي تميز بها المتصوفون عن العامة. اتسمت الطريقة الصوفية أيضاً بكونها دعوة دينية مفتوحة سواء للمسلمين أو في البلدان غير مسلمة، فشكّلت بذلك شبكة متصلة من الدعوة للإسلام لدى شعوب كثيرة؛ كمناطق أفريقيا والهند وبعض أجزاء أوروبا.

2. السلطة الرمزية والمجسدة – سلطة الملك لا الحكم:

لما كانت السلطة التي تعتمد رمزية روحية، تمتاز بحضورها في أذهان أصحابها وضحاياها؛ باعتبار أنها تعتمد رقابة ذاتية يخضع الفرد فيها نفسه لرمز معين؛ فإن طرح كل من القبيلة والطريقة لنفسها كجزء من سلطة المجتمع قبالة السلطة المجسدة (أنظمة الحكم) أظهر فرقا مميزا بينها، إذ نجد أن القبيلة عجزت أن تكون مستقلة عن الدولة ونظم الحكم، وذلك لوجود قبائل أخرى تقبل بالتبعية للسلطة مقابل الاستفادة منها في الاستقواء على غيرها من القبائل، ما أخضع المجتمع القبلي عموماً للعبة التخادم والتنافس مع السلطة المركزية العاملة على استثماره، وأخضع القبيلة ذاتها لاحتمال التشطي عبر جدلية التجاذب الداخلي وظهور وجهات قبلية تصنعها وتدعمها السلطة المركزية. أما الطريقة الصوفية فقد تفردت بكونها انتشرت في وسط لا يناقضه نداء آخر، ولا يمثل الخارجون عن شبكتها وعلاقاتها عدواً، بل هدفاً مؤهلاً لدخولها، وبقيت على مسافة كافية في الغالب من سلطة أنظمة الحكم مكنتها بسلطتها الاعتبارية والرمزية في المجال العام، وبذلك نجحت الصوفية في تجنب الصدام مع السلطة عموماً، وحافظت على موقع يغري السلطة بالتقرب منه واستثماره لصالحها؛ خصوصاً أنها نجحت في احتكار القيم الرمزية للدين.

أما من جهة تشابه البنية بين الطريقة والقبيلة، فقد لعبت كل منهما دور الوسيط بين الدولة والفرد، لكن ما امتازت به الطريقة هو قدرتها على اختراق، أو جمع، البنى القبلية بما يتلاءم ورؤية السلطة الحاكمة وغاياتها. كما اتسمت الطرق الصوفية أيضاً بحفظ توازن القوى بين الريف والمدينة في المناطق المفتوحة، ما استوجب تحول دور الوسيط من الشيخ الصوفي القبلي إلى المرجع "الديني" الذي يري شؤون الدولة ورعاياها.

3. التأقلم والتحول وإمكانات الانزياح:

برعت الصوفية في استيعاب عادات وتقاليد الشعوب، وتحورت بما يوافق ثقافات المختلفة، بل ونقلت ثقافات الشعوب وبعض عاداتها إليها، نجد مثلاً أن "القدماء من شيوخ النقشبندية كانوا من أهالي تركستان وما وراء النهر. ولذلك تسربت عادات هذه المنطقة وتقاليدها إلى الطريقة النقشبندية"⁴¹، كما أن المرونة التي تحملها في وسط محكوم بعادات وتقاليد كثيرة، وصعوبات حياتية جمة، استطاعت أن تكون أفقا محلصاً وفضفاضاً قبالة الجهل بالدين وشؤونه، حين استطاعت أن تعتني بما يجول في روح الفرد وتدفعه إلى أن يتطهر من ذنوبه ويجد الأمان الروحي الذي ينشده. ولذلك يتجلى الانزياح الأول لدى الصوفية في ابتداعها خطأ تعبدياً خاصاً بعيداً عن العامة وعن جمهور علماء السلف، ولقد جاءت مكونات هذا الخط التعبدية مستمدة من الإشراقية والعرفانية أحياناً، أو من اجتهاد علماء التصوف الأولين كالغزالي؛ وإبداعه في تصور العبادة والاعتزال والتعلم عبر آليات جديدة لم تخالف أصول الدين بل التزمت به. أما الانزياح الثاني فيتجلى في نزوع الصوفية إلى المرونة وتقبل ثقافات الآخرين وإدخالها ضمن الطقوس المفتوحة للتدين والعبادة، وهذا ما نجده واضحاً في التصوف التركي

⁴⁰ الكردي الأربلي، تنوير القلوب، 526.

⁴¹ انظر: الشيخ قسم الكفوي أحد شيوخ النقشبندية، من المقدمة في كتابه، Kasım Kufrahi, Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı (Intiodaction) Türkiyat Enst. no. 337 İstanbul-1949

الذي اغتنى من ثقافات الأمم السابقة وعاداتها وتنوع معتقداتها، دون أن يلزمه ذلك بالخروج عن النسق الصوفي الإسلامي وسنن وتعاليم رواده المبرزين، لتمثل تركيا موطناً لتطور التصوف وتجذره التاريخي والاجتماعي، الأمر الذي أتاح الإمكان لبروز ثقله الثقافي والسياسي، وشرطاً رئيساً لنجاح تأثير الطرق الصوفية في المجال العام.

نجد بالمقابل أن القبيلة لم تحظ بأي من إمكانات التأقلم والتحول والانزياح التي حظيت بها الطريقة، وبخاصة في المجالين السياسي والاجتماعي العامين، إلا في حالات محددة ارتبطت إما بغياب الطريقة الصوفية، كما في دول الخليج التي تأسست على الأصول القبلية، وإما بحضور الطريقة في بنية القبيلة وتقديم الدعم لها، كما في المغرب العربي الذي استطاع تشكيل حركة متناسقة بين الجانبين؛ الصوفي والقبلي، أسهمت في تطوير المجتمع المغربي وتشكيل تفاعلاته.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *شفاء السائل لتهديب المسائل*. تحقيق: محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 1996م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، الطبعة 1، 2004م.
- آل ثاني، حسن بن محمد بن علي. *مجموع الفضائل في فن النسب وتاريخ القبائل قبيلة آل بن علي وسليم والمعاضيد*. الدوحة: بدر للنشر، الطبعة 2، 2007م.
- أندرسون، بندكت. *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت، 2014م.
- أوقاي، اورخان. *الحياة الدينية، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة*. إشراف: أكمل الدين احسان أوغلو. ترجمة: صالح سعداوي. استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسكا). 1999م.
- أورهونلو، جنكيز. *إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية*. ترجمة: فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005م.
- بن أبي سعيد، محمد بن المنور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ترجمة: إسعاد عبد الهادي، قنديل القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، 2007م.
- جحاح، محمد. *الزاوية بين القبيلة والدولة مساهمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف*. المغرب: منشورات أفريقيا الشرق، 2015م.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن، ختم الأولياء، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- حمودي، عبد الله. *الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*. ترجمة: عبد المجيد جحفل. الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة 4، 2010م.
- سميرة، بوزبوجة. *الطريقة السنوسية ومواقفها من قضايا العصر محلياً إقليمياً دولياً*. وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2017-2018م.
- السُّهْرُورْدِي، شهاب الدين عمر بن محمد. *عوارف المعارف*. تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة 1، 2006م.
- الصويان، سعد. *الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور دراسة أنثروبولوجية*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م.
- طوباش، عثمان نوري. *السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية*. ترجمة: محمد عز الدين سيف. إسطنبول: دار الأرقم، 2017م.
- العسكري، عبود عبد الله. *الطرق الصوفية: واقع وطموح*. دمشق: دار النمر، الطبعة 1، 2006م.
- غرين، نايل. *الصوفية نشأتها وتاريخها*. ترجمة: صفية مختار. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، د. ط، 2018م.
- القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، الطبعة 1، 2006م.
- الكردي الأربلي، محمد أمين. *تنوير القلوب في معرفة علام الغيوب*. حلب: مطبعة الصباح، 1991م.
- المرشد، عباس. *الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام*. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013م.
- نفيسة، محمد. "الصوفية في دمشق بين الطريقة والسياسة". *مجلة قلمون* 13-14 (كانون الأول 2020م)، 157-178. <https://2u.pw/RK5VxDzp>

Kaynakça | References

- Abbâs el-Mürşid, el-İslâm el-Nâim. *et-Tasavvuf fî Bilâdi's-Şâm, Bahs: el-Cuğrâfiyyetu'l-Mutedeyyine fî Bilâdi's-Şâm*, Mecmûatu Bahiseyn. Dubai: Merkez el-Mesbâr li'd-Dirâsâti ve'l-Buḥûsi, 2013.
- Abdullah Ḥamûdî, eş-Şeyḥu'l-Mürîd. *en-Nusuku's-şekâfi li's-Şulta fî'l-Müctemâ'âtî'l-Arabîyyeti'l-Hadîse*. Trc. Abdü'l-Mecîd Caḥfel. Dârü'l-Beyzâ: Tobukal, 2010.
- Abûd el-'Askarî. *et-Turûku's-Şûfiyye: Vâkea' ve Tumûh*, Dârü'l-Nemîr. Şam: 2006.
- Aşık Paşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Hz. Kemal Yavuz - Yekta Saraç. İstanbul: K. Kitaplığı, 2003.
- Benedict Anderson. *el-Cemâ'ât'ul-Müteḥayyile: el-Teammulâtu fî Asli'l-Ḳawmiyyeti ve İntişârihâ*. Beyrut: el-Merkezu'l-Arabî li'l-Abhâs ve Dirâsâti'l-Siyâset, 2014.
- Buzbuca Samira. *el-Tarîkatu's-Şenûsiyye ve Mevâkıfuha min Ḳadâyi'l-Asri Meḥallîyyen İklîmiyyen Duvelîyyen*. Risâletu Doktorâ, Câmî'et Uherân Ahmed bin Belle, 2017/2018.
- Ebu Abdullah el-Ḳurtubi. *el-Câmiu'l-Aḥkâmî'l-Ḳur'ânî*. Thk. Abdullah bin el-Muḥsin el-Turkî. Beyrut: Mûessesetu'r-Risâleti li'n-Neşr, 2006.
- es-Suhreverdî. *Avârifu'l-Ma'ârif*. Thk. Aḥmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâḥire: Mektebetu'l-şekâfeti'l-Dîniyye, 2006.
- Hakîm et-Tirmizî. *Hatmü'l-Evliyâ*. Thk. Abdülvaris Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ḥasan bin Muḥammed bin Ali es-Sâni. *Meşmû'u'l-Fedâil fî Fenni'l-Nesebi ve Târîhi'l-Ḳabâ'il Ḳabileti Âl'i bin Ali ve Selîm ve'l-Me'âdîd*. Doha: Bedr li'n-Neşr, 2007.
- İbn Ebî Sa'îd, Muhammed İbnü'l-Münevver. *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd*. çev. Is'aad Abdel Hâdî Kandîl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li't-Terceme, 2007.
- İbn Ḥaldûn. *el-Muḳaddime*. Thk. Abdullah Muḥammed ed-Dervîş. Şam: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Ḥaldûn. *Şifâ'us-Sâili li-Tehzîbi'l-Mesâil*. Thk. Muḥammed Mutî' el-Ḥafız. Dar'ul-Fikri'l-Muâsır, 1996.
- Muḥammed Emin el-Kurdî el-Erbilî. *Tenvîru'l-Ḳulûb fî Ma'rifeti Âllâmî'l-Guyûb*. Halep: Maṭbatu's-Şabâḥ, 1991.
- Muḥammed Nafîse. "eş-Şûfiyye fî Dimeşk Beyne't-Tarîkati ve's-Siyâse". Mecelletu Ḳalamûn: el-Mecelletu'l-Sûriyyeti'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 13-14, 2020.
- Neil Green. *eş-Şûfiyyetu Neş'etuhâ ve Târîḥuhâ*, Trc. Şâfiye Muḥtâr. el-Memleketu'l-Muttaḥide: Mu'essesetu Hindâvî, 2018.
- Okay, Orhan. *El-Hayâtü'd-dîniyye, ed-Devletü'l-Osmâniyye: Tarîḥ ve Hadâra*. Trc. Salih Sadevî. İstanbul: IRCICA, 1999.
- Orhanlı, Cengiz. *İskânü'l-aşâir fî 'ahdi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Trc. Faruk Mustafa. Dimaşk: Dârü't-Talî'a el-Cedîde, 2005.
- Osman Nûrî Topbaş. *el-Silsiletü'z-Zehebîyye's-Şûfiyye: el-Nakşibendiyye*. Terc. Muḥammed İzzeddîn Seyf. İstanbul: Dâru'l-Erkâm, 2017.
- Şaad es-Şûyân. *eş-Şaḥrau'l-Arabîyye: şekâfetuhâ ve Şi'ruhâ Aber'l-'Usûr Dirâsetu Antropolojiiyyeti*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabîyyetu li'l-Abhâsi ve'n-Neşr, 2010.
- T. Parsons. *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press, 1949.

The Mediating Role of Attitudes Towards Psychology of Religion Course in the Relationship Between Theology Students' Levels of Religious Attitude and Finding Meaning in Life

Ali BİRİNCİ |  <https://orcid.org/0000-0003-2958-644x>

Asst. Prof. | Corresponding Author | alibirinci@gumushane.edu.tr

Gümüşhane University |  <https://ror.org/00r9t7n55>

Religious Education | Gümüşhane, Türkiye

Şerife ERİCEK MARAŞLIOĞLU |  <https://orcid.org/0009-0004-5406-0700>

Asst. Prof. | Author | serife.ericekmaraslioglu@gumushane.edu.tr

Gümüşhane University |  <https://ror.org/00r9t7n55>

Psychology of Religion | Gümüşhane, Türkiye

Abstract

The notion of meaning in life can be defined as the subjective experience that life is valuable and worth living. Research has demonstrated that individuals who possess a strong sense of purpose tend to demonstrate positive coping mechanisms and maintain optimal mental well-being when confronted with adversity. In essence, the presence of meaning in life has been shown to enhance an individual's resilience, thereby mitigating the risk of developing mental health conditions such as pessimism, anxiety, stress, and depression. Religious attitude, on the other hand, shapes an individual's inner and outer life by directing his/her religious feelings, thoughts and behaviors. As a matter of fact, religious attitude plays a strong role in finding resources to solve life problems, finding explanations for stressful life events such as disappointments and frustrations by affecting the individual's level of making sense of life. In a similar manner, the objective of the psychology of religion course is to facilitate comprehension and elucidation of the human condition, encompassing the intricacies of individuals' emotions, cognitions, and behaviours, as well as their interactions with their immediate environment, broader culture, and their spiritual practices. The attainment of this objective is contingent upon the motivations, motives and attitudes of students towards the course. A positive attitude towards the course has been shown to have a significant impact on students' sense of purpose and their religious attitudes. In this context, it is important to investigate the interactional relationship between the levels of making sense of life and religious attitudes of theology faculty students and their attitudes towards the psychology of religion course. The present study aims to determine whether the psychology of religion course exerts a mediating effect on the relationship between the level of religious attitude exhibited by theology faculty students and their ability to find meaning in life. The study group of the research consists of a total of 320 students, 218 female and 102 male, studying at Gümüşhane University Faculty of Theology in the 2023-2024 academic year. The study data were collected using a Personal Information Form, an Attitude Scale towards the Psychology of Religion Course, a Religious Attitude Scale, and Meaning and Purpose of Life Scales. The data were analysed with IBM SPSS Statistics 26 and Amos 24 software packages. The findings indicated a positive relationship between students' religious attitude levels and their levels of finding meaning in life. It can thus be posited that individuals who exhibit pronounced religious attitudes are concomitantly characterised by a propensity to engage in the making of sense of life. The findings further revealed significant positive relationships and interactions between the religious attitudes of theology faculty students and their attitudes towards the psychology of religion course. It is thought that the psychology of religion course can contribute to the individual's efforts to make sense of life by explaining religious feelings, thoughts and behaviours in terms of content and achievement. The study revealed a positive correlation between an individual's attitude towards the psychology of religion course and the level of meaning in their life. Furthermore, it was observed that the attitude towards the psychology of religion course played a mediating role in the relationship between religious attitude and the level of meaning in life. Consequently, all hypotheses determined within the scope of the research were confirmed. The results of the study indicate that attitudes towards the psychology of religion course are significant for undergraduate students' religious attitudes and their sense of life's meaning. In light of these findings, it is recommended that instructors oversee students' attitudes towards the course during the teaching process, enhance course materials and content, and incorporate diversity in terms of methodology.

Keywords

Religious Education, Psychology of Religion Course, Theology, Attitude, Religious Attitude, Meaning and Purpose of Life

Citation

Birinci, Ali- Ericek Maraşlıoğlu, Şerife. "The Mediating Role of Attitudes Towards Psychology of Religion Course in the Relationship Between Theology Students' Levels of Religious Attitude and Finding Meaning in Life". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 343-358.

<https://doi.org/10.32950/rid.1589886>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 22.11.2024	Date of Acceptance: 17.04.2025 Date of Publication: 20.04.2025
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.	
Ethics Committee Approval	Ethics Committee Approval: For this research, ethics committee approval was obtained from Gümüşhane University Scientific Research and Publication Ethics Board with the decision dated 27.03.2024 and numbered 2024/3.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (AB) %50, author (ŞEM) %50.	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) 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.	

rd
Abstracting and Indexes



İlahiyat Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayatta Anlam Bulma Düzeyleri Arasındaki İlişkide Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutumların Aracı Rolü

Ali BİRİNCİ |  <https://orcid.org/0000-0003-2958-644x>

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | alibirinci@gumushane.edu.tr

Gümüşhane Üniversitesi |  <https://ror.org/00r9t7n55>

Din Eğitimi | Gümüşhane, Türkiye

Şerife ERİCEK MARAŞLIOĞLU |  <https://orcid.org/0009-0004-5406-0700>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | serife.ericekmaraslioglu@gumushane.edu.tr

Gümüşhane Üniversitesi |  <https://ror.org/00r9t7n55>

Din Psikolojisi | Gümüşhane, Türkiye

Öz

Hayatın anlamı, bireyin hayatı yaşamaya değer olduğu duygusunu ifade etmektedir. Yapılan çalışmalar hayatta anlam düzeyi yüksek olan bireylerin zorlu yaşam koşulları karşısında olumlu başa çıkarak ruh sağlığını koruduğunu tespit etmiştir. Başka bir ifadeyle hayatta anlam, bireylerin yılmazlık seviyelerini yükselterek karamsarlık, kaygı, stres, depresyon gibi ruhsal rahatsızlıklara sebebiyet verecek duygulardan uzaklaşmasını sağlamaktadır. Dini tutum ise bireyin dini duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını yönlendirerek onun içsel ve dışsal yaşantısını şekillendirmektedir. Nitekim dini tutum, bireyin hayatı anlamlandırma düzeyini etkileyerek, yaşamsal sorunları çözmek için kaynaklar bulma, hayal kırıklıkları ve engellenmeler gibi stresli yaşam olayları karşısında açıklamalar getirmekte güçlü bir rol oynar. Din psikolojisi dersi de insanın kendisini (duygu, düşünce ve davranışlarını), çevresini, kültürünü, dini hayatını anlamlandırmayı ve açıklamayı temel amaç edinmiştir. Din psikolojisi dersinin bu amaca ulaşabilmesi, öğrencilerin bu derse yönelik motivasyonları, güdülleri ve tutumlarıyla ilişkilidir. Zira öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik olumlu tutumları hayatı anlamlandırma ve dini tutum düzeylerini etkileyebilir. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin hayatı anlamlandırma ve dini tutum düzeyleri ile din psikolojisi dersine yönelik tutumları arasındaki etkileşimsel ilişkinin araştırılması önem arz etmektedir. Mevcut araştırma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini tutum düzeyleri ve hayatta anlam bulma düzeyleri arasındaki ilişkide din psikolojisi dersinin aracılık etkisinin olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma örneklemini 2023-2024 Eğitim-Öğretim yılında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 218'i kadın, 102'si erkek toplam 320 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma verileri Kişisel Bilgi Formu, Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği, Dini Tutum Ölçeği, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçekleri ile toplanmıştır. Veriler IBM SPSS Statistics 26 ve Amos 24 paket yazılım programları ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin dini tutum düzeyleri ve hayatta anlam bulma düzeyleri arasında pozitif yönde ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Buna göre dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin hayatı anlamlandırma düzeylerinin de yüksek olduğu söylenebilir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini tutum ile din psikolojisi dersine yönelik tutumları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki ve etkileşimler olduğu tespit edilmiştir. Din psikolojisi dersinin içerik ve kazanım açısından bireyin dini duygu, düşünce ve davranışlarını açıklayarak hayatı anlamlandırma çabalarına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Araştırmada da din psikolojisi dersine yönelik tutumun hayattaki anlam düzeyini pozitif yönde etkilediği gözlemlenmiştir. Ayrıca din psikolojisi dersine yönelik tutumun, dini tutum ile hayattaki anlam düzeyi arasındaki ilişkide aracılık rolü oynadığı gözlemlenmiştir. Böylece araştırma kapsamında belirlenen tüm hipotezler doğrulanmıştır. Bulguların sonuçlarına göre din psikolojisi dersine yönelik tutumların lisans öğrencilerinin dini tutumları ve hayatı anlamlandırma düzeyleri için önemli olduğunu söylenebilir. Bu bağlamda eğitmenlere, öğretim sürecinde öğrencilerin derse karşı tutumlarını izlemeleri, ders materyalleri ve ders içeriklerini zenginleştirmeleri ve yöntem açısından çeşitliliğe yer verilmeleri önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Psikolojisi Dersi, İlahiyat, Tutum, Dini Tutum, Hayatın Anlamı ve Amacı

Atıf

Birinci, Ali- Ericek Maraşlıoğlu, Şerife. "İlahiyat Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayatta Anlam Bulma Düzeyleri Arasındaki İlişkide Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutumların Aracı Rolü". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 343-358.

<https://doi.org/10.32950/rid.1589886>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 22.11.2024

Kabul Tarihi: 17.04.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu araştırma için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Kurulu'ndan 27.03.2024 tarih ve 2024/3 numaralı karar ile etik kurul izni alınmıştır.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (AB) %50, yazar (SEM) %50.

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 çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



Introduction

In the examination of data that illuminates historical periods, including archaeological excavations, mythological and literary narratives, it is evident that religion has existed since the dawn of humanity, playing a pivotal role in the emotional, cognitive and behavioural dimensions of human existence. Psychologists who seek to comprehend the spiritual dimension of human life, have regarded religion as a subject of psychological research from the earliest times (Hökelekli, 2006, 409). Despite the divergent approaches within the field of psychology towards the concept of religion, which range from an affirmative stance to a negative one, it has been demonstrated that psychology and religion have always been intertwined. This relationship has been progressively strengthened over time, reaching its current state of interconnection (Köse, 2006). Although the psychology of religion, which emerged under the leadership of the sciences of history of religions and psychology in the 19th century, has a tradition of at most a hundred years in the West, like many sub-disciplines of the human sciences, it has been taught as a course since the establishment of theology faculties in our country (Holm, 2004, 14; Hökelekli, 2013, 9; Karaca, 2017, 25). Subsequently, on 21 November 1949, at Ankara University Faculty of Theology, the course continued as one course in the second year and two courses in the third year under the designation of psychology of religion (Ulu, 2020, 197).

The content of psychology of religion textbooks includes religious topics such as religion, religiosity, dimensions of religiosity, psychology, mental health, sufi psychology, history of psychology of religion, methods of psychology of religion, psychology of religious development, elements of religious life, psychology of worship and prayer, experience of conversion, religious behaviours. In fact, every event and phenomenon has other meanings in addition to its observable characteristics. The individual strives to discover the secrets of the events and phenomena he sees around him, to evaluate them and to use them for his own benefit. It is education that enables man to achieve this goal (Bilhan, 1991). Therefore, education is an attempt to make sense of life in the sense of preparing the individual for life with his/her experiences and aiming to make sense of and interpret life (Akıncı, 2005, 177; Whitehead, 2024). In terms of its aims, the psychology of religion course is designed to facilitate a deeper understanding of the complex structure of the individual's feelings, thoughts and behaviours.

The course also seeks to analyse the motives (internal motives, external motives) that affect the religious life of the individual and others, and to facilitate a more nuanced understanding of these motives. Concurrently, it fosters the student's capacity to cultivate positive relationships with their immediate environment (mother, father, child, spouse, etc.). Furthermore, it is a prerequisite for success in professional careers, such as imam or muezzin roles within the Presidency of Religious Affairs, as well as teaching positions in institutions affiliated with the Ministry of National Education. The field of psychology of religion is inherently interdisciplinary, drawing upon the findings of related fields such as psychology, philosophy and sociology, which focus on human and social life. Consequently, students who successfully complete the course will have developed the ability to analyse the impact of religion on the individual, as well as to recognise the socio-cultural, intellectual, psychological and physical developmental characteristics of the individual in question. Moreover, they will be able to address these characteristics according to the specific period in question. These are some of the key concepts that students will have gained from studying the psychology of religion (Kayıklık, 2003, 83-102).

The transfer of the objectives and achievements of the psychology of religion course to the individual is related to the student's attitudes towards the course. Because it is possible to transfer information to the individual in accordance with the aims and achievements of the course and to make him/her knowledgeable about certain subjects. However, the fact that knowledge can go beyond knowing and become part of the individual's feelings and thoughts is realised through the individual's interpretation and use of this knowledge, which is related to the student's attitude (Özden, 2020). Therefore, it is not possible to assert that every student will develop an identical attitude towards the psychology of religion course. Research findings indicate that the attitudes of students towards the psychology of religion course are influenced by various factors, including the instructors, the course subjects, and the methods and materials employed in the course delivery (Yüksel-Kızılgöçer 2021). Indeed, as human beings are distinguished by their capacity for self-awareness, deliberate behaviour modification, and emotional expression, they consequently develop varied attitudes towards the facts and events that surround them. Attitude, a concept in social psychology that is acquired through learning (Morgan, 2014, 382), is defined as a partially permanent intellectual, emotional and behavioural latent tendencies attributed to an individual and related to psychological phenomena, individuals or events in their environment (Kağıtçıbaşı-Camelcılar, 2015; Plotnik-Kouyoumdjian, 2011, 588; Baysal, 1981, 121; Hogg-Vaughan, 2010, 154).

For a tendency to be considered an attitude, it is necessary that it consists of three elements: cognitive, emotional and

behavioural. The cognitive element consists of the thoughts, knowledge and beliefs that people form towards the attitude object. The affective element encompasses the feelings, emotions and excitement experienced towards the attitude object, i.e. whether the individual holds a positive or negative sentiment towards the object. The behavioural element, finally, encompasses all actions related to the attitude object (Plotnik-Kouyoumdjian, 2011, 588-589; Atkinson vd., 2013, 164-165). When the psychology of religion course is considered as an attitude object, the student's positive or negative ideas and beliefs about the course show the cognitive element; liking or disliking the course shows the emotional element; rejecting the course or showing interest in the course and learning the subjects shows the behavioural element.

Attitudes are postulated to exist at two distinct levels post-development. The first is conscious attitudes, which can be readily elucidated; the second is involuntary attitudes, which occasionally involve unconscious evaluations (Atkinson vd., 2013, 169). When the dynamics of the attitudes developed by people are religious in origin, this is designated as a religious attitude. A religious attitude can be defined as "a person's way of determining his/her thoughts, feelings and behaviours about religion, whether pro or con" (Peker, 2013, 147). As with other attitudes, religious attitudes consist of three elements (Plotnik-Kouyoumdjian, 2011, 588). The cognitive element of religious attitudes includes religious beliefs, thoughts and knowledge of the individual. The emotional component of religious attitudes encompasses the internal emotional responses experienced by the individual, while the behavioural component encompasses all the action processes driven by religious dynamics, such as worship and religious practices (Kula, 2006, 513). An individual's religious attitude is influenced by various factors, including familial influences, religious education, the environment, mass media, and the behaviours of religious individuals in their vicinity (Peker, 2013, 152-156). In this context, it can be posited that the development of a positive attitude towards religion leads to an approach towards the subject and subsequent organisation of life in accordance with religious principles. Conversely, the development of a negative attitude results in a departure from religion and the organisation of life according to different principles (Kaya, 1998, 54). In other words, since the religious attitudes developed are central, people shape their decisions and behaviours, in short, their lives according to these attitudes (Aydın, 2017, 90; Şirin, 2017, 65-88). The studies carried out show that there is an interrelation between attitudes towards religion and attitudes towards the religious course and the teacher of this course. (Kaya, 2001, 45).

Another significant variable for this study is the concept of the meaning of life. Indeed, the pursuit of meaning and truth has been a fundamental aspect of the human condition since the earliest recorded history. This is driven by human beings' inability to tolerate the absence of purpose and meaning in their lives, which they attempt to address by establishing new foundational concepts (Armstrong, 1998, 494). It can be posited that the desire to comprehend the rationale behind one's own existence, the universe within which one is situated, and the truth has been a constant aspect of the human condition (Bahadır, 2002, 7). At the basis of this desire is the existential drive (Bahadır, 2002, 56), the desire to live a good life, the unconscious relationships of the individual (James, 2017), the desire for self-realisation (Maslow, 2019), the desire to get rid of uncertainty and closedness, to gain clarity and recognition, to anticipate and control their personal and social environment (Hökelekli, 2010, 59), as well as the existential desire to devote oneself to a purpose and to live a meaningful life (Bahadır, 2002, 56). Indeed, the endeavour to comprehend the world in which they reside and their encounters as components of their cognitive processes (Geertz, 2020) exerts an influence on the mental well-being of individuals (Steger, 2005, 574-582; Karaca, 2017, 115). At the same time, meaning in life provides individuals with a sense of coherence in the face of life events and a sense of purpose and direction in life (King - Hicks, 2021). For instance, individuals who perceive their lives as devoid of meaning are prone to pessimism and face challenges in achieving meaningful objectives, or these objectives hold little significance for them. Concurrently, pessimism has been demonstrated to engender existential emptiness and to precipitate a range of adverse emotional states, including meaninglessness, dissatisfaction and restlessness. Consequently, the manifestation of maladaptive behaviours, including aggression, depression and suicide, becomes a probable outcome (Fahlman vd., 2009, 309). In summary, the pursuit of meaning in life, a fundamental existential drive, entails self-knowledge through the comprehension of external events, phenomena, and objects (Frankl, 2018, 156). This is a challenging process, but it makes life easier because it provides self-regulatory strategies to give meaning to life and facilitate decision making (George - Park, 2016). This process involves the development of distinctive behaviours that serve to actualise one's life purpose (Adler, 2019, 8).

In addressing the question of the meaning of life, various religious doctrines have offered perspectives on the human search for meaning and the enigmatic nature of existence (Chamberlain - Zika, 1992). To elaborate further, religions can serve as a significant source of interpretation, in conjunction with philosophy and science, to comprehend events such as adversity, loss, and challenges, and to address fundamental questions concerning existence.¹ The healthy fulfilment of the inherent human need to believe has been

¹ According to Buddhism, the purpose of life is to reach Nirvana, which lies beyond the universe. According to Hinduism, the purpose of life is the order of the universe and adherence to the cosmic laws of nature that ensure spiritual development. According to the Abrahamic religions, the universe was created by Allah for a purpose. See al-Zāriyāt, al-Mulk, al-Baqarah, 2/155

demonstrated to have a significant impact on the level and nature of the meaning individuals ascribe to their lives. For example, in a study conducted on a sample of students, it was found that the level of religious attitudes positively predicted finding meaning in life (Karşlı, 2020, 197; Şentürk-Yakut, 2014, 45-60; Kartopu, 2013, 67-90; Kırac, 2013, 165-178). In a study conducted on a sample of patients with chronic kidney disease, it was found that faith positively predicted meaning in life and increased psychological resilience in patients (Moura et al., 2020). Another study conducted on a sample of university students in Ghana found a positive dynamic relationship between religious commitment and meaning of life (Wilson et al., 2022). A study conducted on Turkish students confirmed the existence of a direct positive relationship between individual religious attitudes and the meaning and purpose of life (Aydın, 2017, 102)

When examining the existing literature, it can be observed that religion provides answers to questions about the meaning of life (Abeyta - Routledge, 2018). The meaning of life, as a eudaimonic aspect of well-being, refers to the extent to which an individual perceives their life to be meaningful, purposeful and valuable (Steger et al., 2006). Frankl (2018), the theorist of Logotherapy, emphasises that people search for meaning in life and that the meaning of life forms the basis of their motivation for behaviour. The search for meaning is an intrinsic component of human motivation, characterised by its perpetual dynamism and universality (Morgan - Farsides, 2009). A substantial body of research has identified the significance of the meaning of life, a positive psychological resource, in promoting mental and physical well-being. Studies have demonstrated its association with factors such as life satisfaction (Park et al., 2010), anxiety (Breitbart et al., 2010), and depression (Mascaro-Rosen, 2005). Indeed, the quest for meaning in life has been identified as one of the most potent sources of motivation, offering hope during periods of adversity (Frankl, 2018; Park, 2010).

Many studies on different samples have shown that religion can be a powerful source of meaning for individuals to make sense of important stressful processes by providing social and psychological resources such as perseverance, struggle, social support, locus of control, encouragement for a healthy lifestyle and hope (Park, 2007; Koenig, 2009; Ayten, 2010; Kartopu, 2013; Yapıcı, 2017; Karakaş - Koç, 2014). In this context, the factors that influence the direction of an individual's religious attitude have been the main focus of research. Research in this area has focused on a number of factors such as the needs and desires of the individual, parents, social environment, religious groups, religious education, clergy and the behaviour of religious individuals (Peker, 2013, 152-157; Arslan, 2009). For example, in studies conducted among non-clinical students, participants who received religious education were found to have higher levels of religious attitudes (Kavas, 2013; Apaydın, 2001; Gül - Dam, 20-21). Similarly, studies conducted on the first adult sample found that participants who graduated from theological faculties and received religious education had higher levels of religious attitudes (Doğan, 2007; Kerimov, 2020). Do attitudes towards the psychology of religion course, which is an important element of theological education, play an interactive role in the relationship between religious attitudes and meaning in life? In the literature review, it was noted that no research has been conducted to include attitudes towards the psychology of religion course in the research and to determine its effect. However, people often think that questions of meaning are primarily theological or philosophical and may not realise that these questions are psychological. While the psychology of religion aims to explain individuals' motivations for religious manifestations in their behaviour, thoughts, and life experiences, it also aims to reveal what events and phenomena represent and what their implications and connections are (Hood et al., 2009; Holm, 2004; Paloutzian, 2016). As part of these objectives, several acquisitions have been made for the psychology of religion course. Some of these are: "Know the psycho-social functions of religion.", "Can observe the effects of religion on people and interpret them by making comparisons.", "Recognise the place, meaning and importance of religion in the life of the individual.", "Understand the importance of the religious factor in protecting the mental health of the individual.", "Make an evaluation about the effects of religious belief and life on the personality with its positive and negative aspects." (Yüksel - Kızılgeçit, 2021). These achievements and objectives of the psychology of religion enable individuals to understand the importance of religion in human life and its impact on their own lives, and the effectiveness of the psychology of religion course in shaping individuals' religious attitudes can be determined (see Arslan, 2009). At the same time, in the content of textbooks taught in psychology of religion, topics such as the definition of the concepts of religion and religiosity, the origins of religion, the dimensions of religiosity, and the ways in which the phenomenon of religion helps people to cope with stressful processes (Pargament, 1997; Paloutzian, 2016) can help believers to shape their religious attitudes and make sense of events and phenomena within the content of religion. A survey of extant literature reveals studies that address the content of the psychology of religion (Clark, 1961) and the motivators of belief (Kayıklık, 2002, 27-40). Concurrently, it has been ascertained that there are studies which encompass the needs and objectives of the psychology of religion course in the faculties of theology. Such studies include the explanation of various aspects of religious life (Aydın, 2011, 109-113; Fırat, 1989, 33-44; Yavuz, 1982, 87-108), the facilitation of people recognising and understanding themselves and other people (Yüksel-Kızılgeçit, 2021; Allport, 1950; Yenen, 2016). This research is significant in its revelation that the attitudes of theology

faculty students towards the psychology of religion course have a discernible impact on their ability to comprehend life's events, facilitating the development of a healthy mindset and fostering resilience in the face of challenging circumstances. The modelling undertaken has confirmed the efficacy of the content of the psychology of religion course, in conjunction with religious attitude, in addressing the challenges encountered by students in life.

Subject, Objective and Hypotheses

The research topic of this study is the relationship between students' religious attitude levels and meaning in life and the mediating effect of students' attitude towards the psychology of religion course in this relationship. In this context, the questions "What is the relationship between students' religious attitude levels and the meaning and purpose of life" and "Do students' attitudes towards the psychology of religion course mediate the relationship between these two variables?" constitute the main problem of the study. The aim of this study is to test a mediation model in which attitude towards the psychology of religion course is the mediating variable in the relationship between religious attitude and meaning in life based on the related theory and previous research findings. In such a model, it is thought that religious attitude affects attitude towards the psychology of religion course and attitude towards the psychology of religion course affects the theology students' meaning in life levels more. In other words, the effect of religious attitude on the level of meaning in life increases through the attitude towards the psychology of religion course variable. In this context, the hypotheses to be tested by the research based on the related literature review are stated below:

H₁: Religious attitude positively affects the level of meaning in life.

H₂: Religious attitude positively affects the attitude towards the psychology of religion course.

H₃: Attitude towards the psychology of religion course positively affects the level of meaning in life.

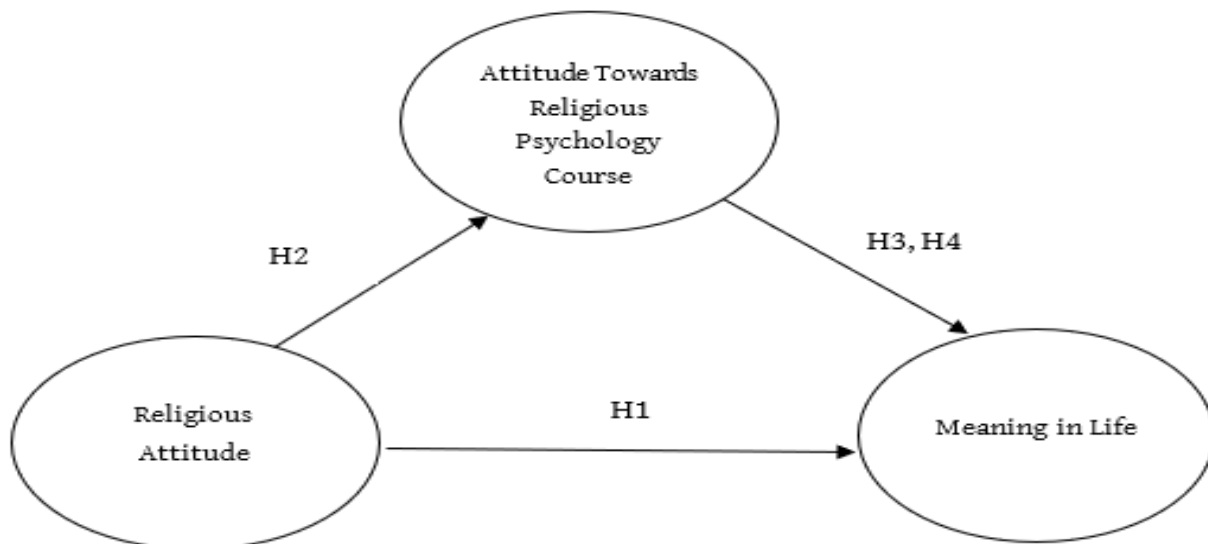
H₄: Attitude towards the psychology of religion course mediates the relationship between religious attitude and meaning in life.

Method

The Model of Research

This research, which aims to investigate the effect of the theology students' religious attitudes and attitudes towards the psychology of religion course on their level of meaning in life, was carried out in the relational survey model. In this context, Structural Equation Modeling (SEM), which is frequently used in correlational studies due to its capacity to examine predictive relationships simultaneously, was used to reveal the predictive relationships between variables (Fraenkel vd., 2012). Structural equation modeling (SEM) is a general term used to describe multivariate statistical analyses that are a combination of factor analysis and regression analysis. They are typically used to test models that include both observed and latent variables (Byrne, 2016, 3; Karagöz, 2017, 453).

Figure 1: Mediated Research Model to be Tested



Sample (Participants)

The study population (Şahin-Karakuş, 2019, 202) consisted of students enrolled in the Faculty of Theology at Gümüşhane University during the 2023–2024 academic year. Using purposive sampling, the study sample comprised 320 students who had completed the psychology of religion course. Among these participants, 68.1% (n = 218) were female, and 31.9% (n = 102) were male. Participants ranged from second-year to fourth-year students.

Table 1. Descriptive Data about the Participants of Study

	Variable	Frequency (f)	Percentage (%)
Gender	Female	218	68,1
	Male	102	31,9
	Total	320	100
Age	18-21	31	9,7
	22-24	238	74,4
	25 and above	51	15,9
	Total	320	100
Class Level	2nd Yea	82	25,6
	3rd Year	121	37,8
	4th Year	117	36,6
	Tota	320	100

Data Collection Instruments

Ok-Religious Attitude Scale: The Scale, developed by Ok, is designed to assess the cognitive, behavioral, emotional, and relational dimensions of religious attitudes, including an individual's relationship with God. The scale employs a five-point Likert format, with responses ranging from "Strongly Disagree" to "Strongly Agree". It is comprised of eight items, comprising six positive items and two negative items, distributed across four underlying factors. Scores range from a minimum of 8 to a maximum of 40, where higher scores indicate stronger religious attitudes, and lower scores suggest weaker religious attitudes (Ok, 2011, 528-549). The psychometric properties of the scale were re-evaluated in this study. The results confirmed the scale's four-factor structure and demonstrated excellent model fit indices (RMSEA = .003, SRMR = .002, CFI = .99, χ^2/df = 1.18). Additionally, the internal consistency of the scale, as measured by Cronbach's alpha, was calculated at 0.75, indicating acceptable reliability.

Attitude Scale Toward the Psychology of Religion Course: Designed by Akyıldız and Kahveci, this instrument assesses attitudes toward the psychology of religion course across three dimensions: importance, interest, and avoidance. The scale includes 20 items, with responses rated on a five-point Likert scale from "Strongly Disagree" to "Strongly Agree" (Akyıldız-Kahveci, 2022, 1265-1292). Psychometric analyses revealed satisfactory fit indices (RMSEA = .007, SRMR = .005, CFI = .93, χ^2/df = 2.58), and its internal consistency coefficient (Cronbach's Alpha) was 0.96.

Meaning and Purpose of Life Scale: Developed by Aydın et al., this scale measures individuals' ability to find meaning and purpose in life. It consists of 17 items, including 11 positive and 6 negative items, scored on a five-point Likert scale (Aydın, 2015, 39-55). The scale exhibited acceptable model fit indices (RMSEA = .007, SRMR = .006, CFI = .91, χ^2/df = 2.39) and a Cronbach's Alpha of 0.96, indicating high reliability.

Procedure

The data collection process was conducted in person using a paper-and-pencil method. Ethical approval for the study was obtained from the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Gümüşhane University (Approval Date: March 27, 2024; Approval Number: 2024/3). Participants completed the questionnaires voluntarily, with an average completion time of approximately 10 minutes. Twelve incomplete or improperly filled forms were excluded from the dataset. The data were analyzed using IBM SPSS Statistics 26 and AMOS 24 software. The dataset was examined for normality, with skewness and kurtosis values falling within the acceptable range of -1.5 to +1.5 (George-Mallery, 2020, 114). Outliers were identified and removed using Mahalanobis distance, resulting in the exclusion of five cases. Descriptive statistics were calculated for each variable, and SEM was employed to test the hypothesized relationships. Model fit indices, such as RMSEA, SRMR, and CFI, were used to assess the adequacy of the models.

Table 2: Descriptive Statistics for Research Variables

Variable	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation	Median	Skewness	Kurtosis
Religious Attitude	320	3,38	5,00	4,54	0,33	4,62	-,529	-,176
Religious Attitude - Cognitive	320	4,00	5,00	4,79	0,37	5,00	-1,380	,286
Religious Attitude - Emotional	320	2,50	5,00	4,42	0,53	4,41	-,529	,013
Religious Attitude - Behavioral	320	2,50	5,00	4,31	0,53	4,00	-,124	-,490
Religious Attitude - Relational	320	3,00	5,00	4,66	0,46	5,00	-1,067	,118
Psychology of Religion	320	2,65	5,00	4,02	0,54	4,03	-,153	-,565
Importance of Psychology of Religion	320	3,00	5,00	4,34	0,46	4,17	-,002	-,737
Interest in Psychology of Religion	320	1,69	5,00	3,62	0,75	4,69	-,185	-,297
Avoidance in Psychology of Religion	320	2,17	5,00	4,09	0,67	4,08	-,512	-,184
Meaning and Purpose of Life	320	2,05	5,00	3,84	0,55	3,82	-,143	-,251
The meaningfulness of life	320	3,09	5,00	4,17	0,41	4,18	-,054	-,152
The meaninglessness of life	320	1,00	5,00	3,48	0,83	3,50	-,213	-,391

Results

In this section of the study, descriptive and relational analyses of the participants' scores on the scales of Religious Attitude, Attitude Towards Psychology of Religion and Meaning and Purpose of Life were included. In this context, the arithmetic mean and standard deviation levels of the participants were determined and tested with the Equation Model between variables.

Table 3: The Descriptive Statistics for Theology Students' Religious Attitudes, Attitudes Towards The Psychology of Religion Course, and Their Level Of Meaning in Life

Dimension	N	$\bar{X}$	SS
Religious Attitude	320	4,54	0,33
Attitude Towards the Psychology of Religion Course	320	4,02	0,54
Level of Meaning in Life	320	3,84	0,55

When analysing the descriptive statistics of the theology students' attitudes towards religion and psychology of religion and their level of meaning in life in Table 3, it is found that the mean score of religious attitude is ($\bar{X}=4.54$), the mean score of attitude towards the psychology of religion is ($\bar{X}=4.02$) and the mean score of level of meaning in life is ($\bar{X}=3.84$). Considering the arithmetic means of the research variables, it can be said that the mean scores of the theology students in the sample are at a "very high level".

The Relationship Between Religious and Psychology of Religion Attitudes and the Level of Meaning in Life

Pearson Product Moment Correlation was employed to ascertain the correlation between the attitudes of students enrolled in the Faculty of Theology towards religion and psychology of religion and their levels of meaning in life. The results are presented in Table 4.

Table 1. The Relationship between Participants' Religious and Psychology of Religion Attitudes and Their Level of Meaning in Life

Variables	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1-IPR	1											
2- IntPR	,654**	1										
3-AvPR	,537**	,649**	1									
4-PR	,804**	,911**	,861**	1								
5-RA-C	,176**	,190**	,322**	,269**	1							
6-RA-A	,210**	,161**	,241**	,232**	,220**	1						
7-RA-B	,133*	,205**	,202**	,215**	,151**	,381**	1					

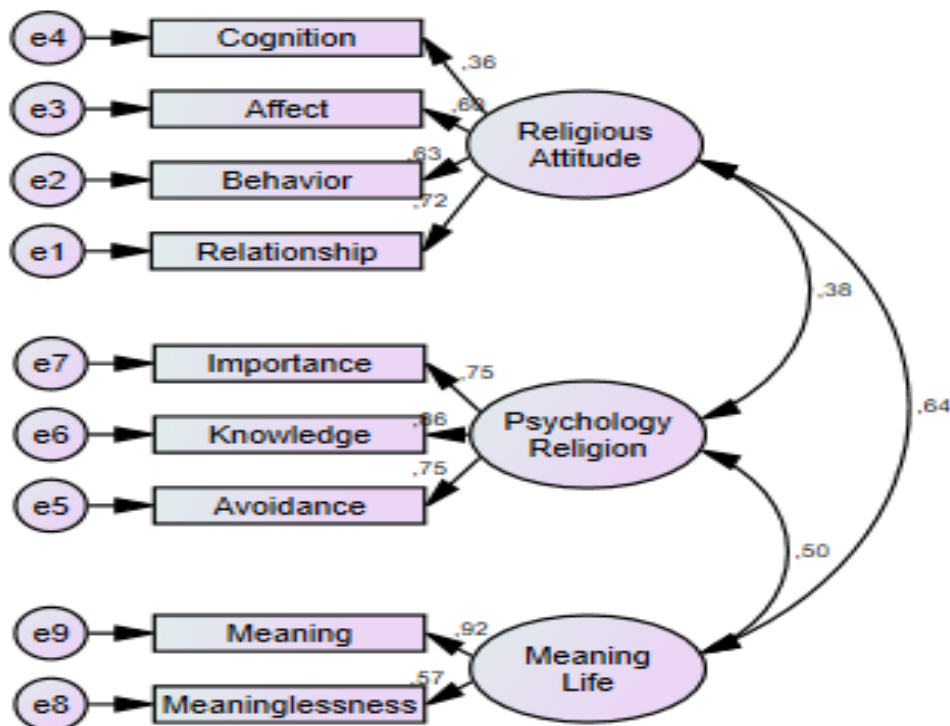
8-RA-R	,177**	,152**	,235**	,217**	,222**	,449**	,463**	1	
9-RA	,245**	,249**	,345**	,326**	,497**	,762**	,749**	,768**	1
10- MPL-F	,260**	,256**	,335**	,329**	,201**	,151**	,196**	,226**	,271**
11-MPL-L	,368**	,358**	,368**	,420**	,318**	,323**	,382**	,413**	,509**
12- MPL	,333**	,326**	,390**	,404**	,270**	,234**	,289**	,324**	,393**

Note: $p < .01$. RA = Religious Attitude; PR = Psychology of Religion ; MPL= Meaning and Purpose of Life

Based on the findings, as shown in Table 4, a moderate positive and statistically significant relationship was identified between participants' religious attitudes and their average scores for the level of meaning in life ($r = 0.393, p < 0.001$). This indicates that as theology students' religious attitude scores increase, their level of meaning in life scores also increase. When the coefficient of determination is considered ($r^2 = 0.15$), it can be inferred that approximately 15% of the variance in the level of meaning in life can be explained by religious attitudes. Similarly, a moderate positive and statistically significant relationship was observed between theology students' attitudes toward the psychology of religion course and their level of meaning in life scores ($r = 0.404, p < 0.001$). The coefficient of determination ($r^2 = 0.16$) indicates that approximately 16% of the variability in the level of meaning in life can be explained by attitude towards the psychology of religion course. These findings suggest that religious attitude and attitude towards psychology of religion course are significant variables affecting the level of meaning in life of theology students.

Following the identification of significant correlations between attitudes towards religion and psychology of religion course and the level of meaning in life, the predictive effect of attitudes towards religion and the psychology of religion course on the level of meaning in life was evaluated using structural equation modelling with the IBM AMOS 24 program. In order to test the measurement model, which consists of variables pertaining to religious attitude, attitude towards the psychology of religion course, and level of meaning in life, the hypotheses of the study were taken into account. Given that the data exhibited a normal distribution, a covariance matrix was constructed using the Maximum Likelihood calculation method. The analysis yielded satisfactory values for the fit indices, thereby confirming the measurement model ($\chi^2 [24, N=320]=55.39; p < .01; \chi^2/df=2.30; CFI=.96; SRMR=.005; RMSEA=.006$).

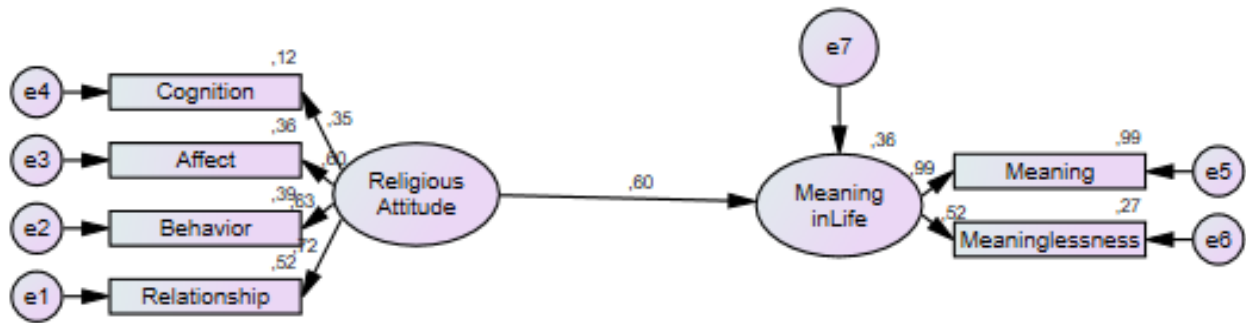
Figure 2: Measurement Model



Following the validation of the measurement model, the research hypotheses were tested through the latent variable structural model. The results of the analyses are presented in Table 5.

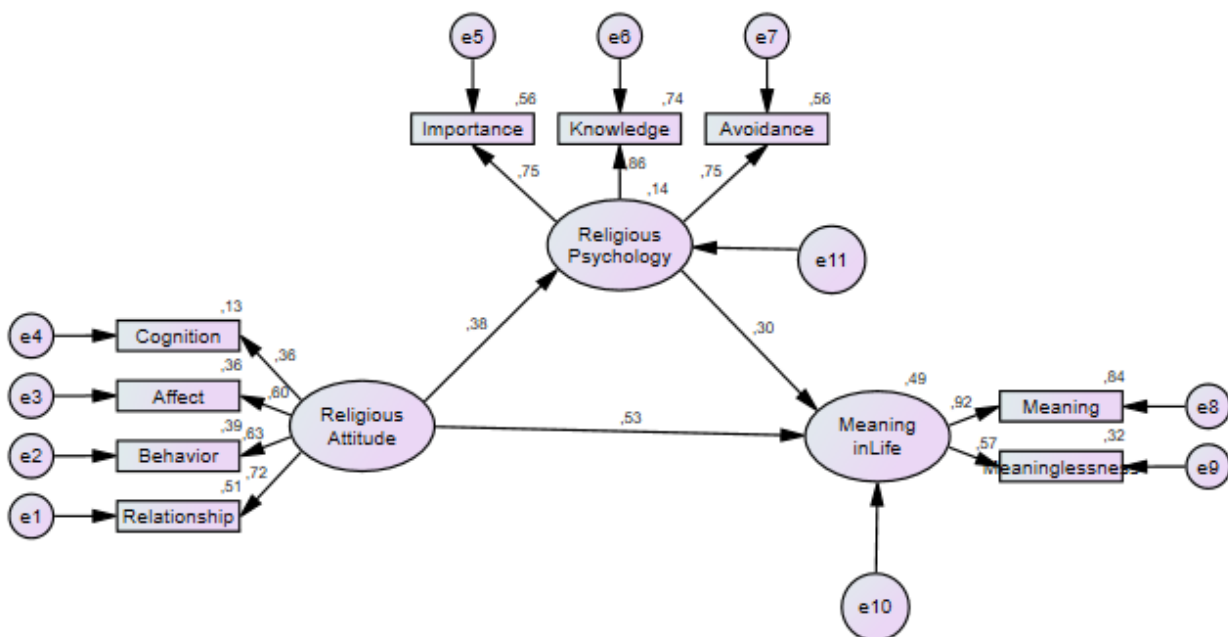
Firstly, in order to test the hypothesis H1 (Religious Attitude $\longrightarrow$ Level of Meaning in Life), the latent variable structural model in which religious attitude is exogenous and the level of meaning in life is endogenous was tested. The fit indices obtained indicated that the measurement model was validated ($\chi^2 [8, N=320]=13.14$; $p < .01$; $\chi^2/df=1.64$; CFI= .99; SRMR= .003; RMSEA = .005). The results of the structural equation model (SEM) indicated that religious attitude was a significant predictor of the level of meaning in life ($\beta = .60$; $p < .01$). In this case, H1 was supported.

Figure 3: Standardized Path Diagram for Hypothesis H1



In order to test the other hypotheses of the study, an additional model was established in which attitudes toward the the psychology of religion course were included as a mediating variable (see Figure 4). According to the results of the the mediation model, religious attitude significantly predicted attitudes toward the psychology of religion course ($\beta = .38$; $p < .01$). In this case, H2 was supported. Similarly, the effect of the mediating variable, attitudes toward the psychology of religion course on the level of meaning in life was also found to be significant ($\beta = .30$; $p < .01$), thereby supporting H3. However, even when attitudes toward the psychology of religion course were included as a mediating variable in the model, the path coefficient from religious attitude to the level of meaning in life remained significant ($\beta = .53$; $p < .01$). Religious attitude, together with attitude towards the psychology of religion course, explained 49% of the change (variance) in the level of meaning in life. The fit indices obtained from the path analysis were within the acceptable threshold values reported in the literature, indicating that the model was compatible with the data and acceptable overall ($\chi^2 [24, N = 320] = 55.39$; $p < .01$; $\chi^2/df = 2.30$; CFI = 0.96; RMSEA = 0.06; SRMR = 0.005).

Figure 4: Standardized Path Diagram of the Structural Model



Path analysis based on the bootstrap method was conducted to test whether the attitude towards the psychology of religion course has a mediating role in the relationship between religious attitude and the level of meaning in life. Since the bootstrap method gives more reliable results than Baron and Kenny's traditional approach and Sobel test, the 5000 resampling option was preferred in the bootstrap analysis (Darlington ve Hayes, 2016, 456-457; Gürbüz ve Bayık, 2021, 2; Hayes ve Rockwood, 2017, 44). According to Gürbüz, "In mediation effect analyses conducted with the Bootstrap technique, the 95% confidence interval (CI) values obtained as a result of the analysis should not include zero (0) value in order to support the research hypothesis" (Gürbüz, 2021, 122).

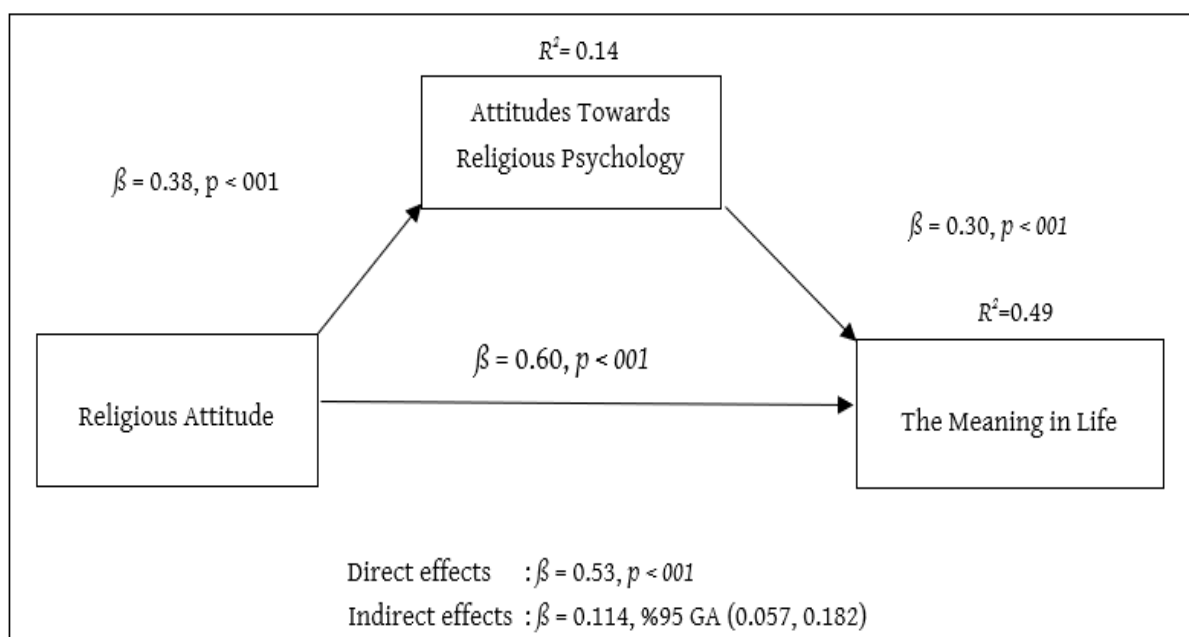
According to the Bootstrap results, the indirect effect of religious attitude on the level of meaning in life through attitude towards psychology of religion was found to be significant ($\beta = .114$, 95% CI [0.057, 0.182]). This is because the Bootstrap lower and upper confidence interval values obtained with the percentile method do not include the value 0 (zero). These results show that attitude towards psychology of religion course has a mediating effect on the relationship between religious attitude and the level of meaning in life. In this case, H4 is supported.

Table 5. Results of Structural Model Analysis (N=320)

Prediction Variables	Outcome Variables			
	Attitude towards the psychology of religion		The level of meaning in life	
	β	SH	β	SH
Religious attitude (c pathway)	-	-	0.60***	0.088
R^2	-	-	0.36	-
Religious attitude (a pathway)	0.38***	0.80	-	-
R^2	0.14	-	-	-
Religious attitude (c pathway)	-	-	0.53***	0.087
Attitude towards the psychology of religion (b path)	-	-	0.30***	0.069
R^2	-	-	0.49	-
Indirect effect	-	-	0.114, (0.057, 0.182)	-

Notes: *p < .05; ** p < .01; *** p < .001. SH= Standard error; Values in parentheses are upper and lower confidence intervals. Bootstrap resampling = 5000.

Figure 5: Results of SEM Analysis



Note: Standardized beta coefficient values are reported. R^2 values indicate variance explained. CI: Confidence interval.

Conclusion

The objective of the present study is to ascertain whether attitudes towards the psychology of religion course mediate the relationship between religious attitude and meaning in life in a sample of university students. To this end, the study encompassed 320 university students. The results obtained within the scope of the study indicated that the attitude towards the psychology of religion course functions as a mediating variable in the relationship between the level of religious attitude and the level of finding meaning in life. The results of the mediation model test demonstrated that the effect of religious attitude on the level of meaning in life is increased through the variable of attitude towards the psychology of religion course. In this context, all hypotheses of the research were confirmed.

The present study's findings are consistent with extant literature on the subject, indicating the impact of religious attitude on the meaning of life. The positive interaction between these variables underscores the explanatory influence of religion. Consequently, the hypothesis that "Religious attitude positively affects the level of meaning in life" was corroborated. This finding serves to validate the initial hypothesis (H_1). A substantial body of research has established a positive correlation between religious attitude and the quest for meaning in life (Karlı, 2020; Kırac, 2013; Park, 2005). This phenomenon can be attributed to the assumption of a central role by religion in providing an individual with a sense of safety and security, and in imparting a sense of meaning and purpose to life (Park, 2005). In other words, religion assumes an important meaning system in existential matters and in terms of increasing the power to live in the face of life-threatening events and protecting mental health by keeping emotions such as patience, hope and sacrifice active (Kartopu, 2013, 81; Karakaş-Koç, 2014, 515; Pour-Hojjati, 2015, 60). Therefore, religious attitudes, which play a significant role in the interpretation of life, also influence the emotions, reflections, and behaviours of the individual. Studies in the literature emphasise that the importance attached to the meaning of life plays an important role in one's ability to cope with difficulties and stressful situations by positively influencing mental states such as life satisfaction (Park et al., 2010), anxiety (Breitbart et al., 2010) and depression (Mascaro - Rosen, 2005) (Kavas, 2013, 146; Krause et al., 2017, 286-293; Krok, 2016, 31,42).

The students' attitudes towards the psychology of religion course are of significance for the realisation of the objectives and achievements of the course. Students who are interested in the course, have positive attitudes, and take an active role in the teaching of the course will be successful and achieve the targeted outcomes of the course. In line with the data of the study, the hypothesis H_2 , "Religious attitude positively affects the attitude towards the psychology of religion course", was confirmed. These results are consistent with the findings of various empirical studies indicating that individuals with high levels of religious attitude have high attitudes towards the psychology of religion course (Kaya, 2001). Within the scope of the present study, it can be posited that religious education exerts an influence on such outcomes (Hökelekli, 1986, 47; Hayta, 2000, 502). The majority of students enrolled in the Faculty of Theology have graduated from Imam Hatip High School where religious education is intense. Consequently, it can be posited that religious education fosters heightened levels of religious commitment and enthusiasm for religious courses. This phenomenon has been corroborated by numerous studies (Aydın, 2017, 99; Apaydın, 2001, 112-113; Düzgüner-Sevinç, 2020, 65; Gencer, 2020, 94).

In accordance with the findings H_3 , which is "Attitude towards the psychology of religion course positively affects the level of meaning in life", was confirmed. The findings regarding the mediating role of the psychology of religion course in this study are in line with the findings of the study that the psychology of religion course is an important variable in making sense of life, as expressed by undergraduate students studying at the faculty of theology in the qualitative study (Yenen, 2016). Indeed, one of the fundamental endeavours of psychology of religion is to try to understand and illuminate religious life using scientific methods. This is because religion is one of the important elements that have influenced people's emotions, thoughts, imaginations and behaviours, shaping the formation of individuals' personalities and various behaviours in their daily lives. In this sense, psychology of religion, which has a very wide field of research, is one of the important disciplines that will contribute to the development of religious education, especially in practice. One of the fundamental purposes of theological education in today's societies is to equip students with the skills and knowledge necessary to lead meaningful lives. In this context, there is a need for scientific and systematic information about the spiritual worlds of children and young people. This is very important for teachers involved in religious education and teaching in schools. Indeed, the success of a RE teacher also depends on his or her close relationship with the data of psychology of religion on these issues (Yavuz, 1988, 254-256). This assertion finds support in numerous empirical studies that have identified a reciprocal relationship between an individual's attitude towards the course, the comprehension of its content, and the course's success (Güre, 1986; Oruç, 1993; Hotaman, 1995; Pehlivan, 1997; Kaya, 2001).

On the other hand the psychology of religion course facilitates comprehension of the development of religious attitudes and behaviours, their relationship with mental functions, and the reflection of religious feelings, thoughts and desires on religious attitudes and behaviours (Yavuz, 1982). Consequently, when evaluated in terms of content and achievement, the psychology of

religion course enables individuals to make accurate analyses by becoming aware of their religious feelings, thoughts and behaviours (Hökelekli, 2003, 94). At the same time, it can be posited that the psychology of religion course plays a pivotal role in the navigation of life's challenges by positively influencing an individual's religious inclinations, thereby imparting significance to the vicissitudes and setbacks encountered. A comprehensive review of the extant literature reveals that religion exerts a mitigating effect on the adverse psychological impact of crises on individuals. For instance, following the earthquake, it was found that individuals were able to mitigate the impact of the disaster on their psychological well-being by engaging in religious coping mechanisms (Okan-Şahin, 2024, 1609-1622; Kula, 2002, 234-255; Küçücükcan-Köse, 2000). Similarly, other studies have shown that religion provides a positive coping mechanism by influencing the interpretation of life challenges such as obstacles and disappointments (Pargament, 1997; Pargament, 2003; Ayten, 2010). In this context, the hypothesis that "Attitude towards the psychology of religion course mediates the relationship between religious attitude and the level of meaning in life" was confirmed. This finding is in support of hypothesis H4.

The present study found that the mean scores of religious attitudes, attitudes towards the psychology of religion course and meaning of life among the student population were high, and that there was a significant relationship existed between their attitude towards the psychology of religion course and the mean score of religious attitude. At the same time, a correlational relationship was identified between the attitude scores towards the psychology of religion course and the scale scores for the meaning of life. It can be said that the combination of the positive relationship between religious attitude and meaning in life and the findings that attitudes towards the psychology of religion course affect this relationship can make a modest contribution to the literature. Because the level of meaning in life can enable students to improve their perspectives on events, get rid of the negative effects of troubled processes with the least damage and increase their mental resilience.

In light of these findings, it is suggested that lecturers teaching the psychology of religion course should closely monitor students' attitudes towards the course, identify the deficiencies in the course, and diversify the course content and methods in order to positively influence students' attitudes. It is anticipated that the content of the psychology of religion course will contribute to this process, in conjunction with religious attitudes, in addressing the challenges students encounter in life, thereby fostering the development of individuals who demonstrate a high level of meaning in life. However, this study has some limitations that should be taken into account when interpreting the results. Primarily, the cross-sectional nature of the study precludes the determination of causal direction for any observed effects. In subsequent studies, the implementation of a longitudinal design that facilitates the observation of patterns of change over time and in causal directions is recommended.

Kaynakça | References

- Abeyta, Andrew A. - Routledge, Clay. "The Need for Meaning and Religiosity: An Individual Differences Approach to Assessing Existential Needs and the Relation with Religious Commitment, Beliefs, and Experiences". *Personality and Individual Differences* 123 (2018), 6-13.
- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. Ankara: Say Yayınları, 2019.
- Akıncı, Adem. *Hayatın Anlamı ve Din*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akyıldız, Salih - Kahveci, Harun. "Din Psikolojisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022), 1265-1292.
- Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Collier-Macmillan Limited, 1950.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Atkinson, Elliot vd. *Social Psychology*. United States of America: Pearson Education, 2013.
- Aydın, Ali Rıza. "İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç". *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Çalıştay)*, 109-113.
- Aydın, Cüneyd vd. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 38 (2015), 39-55.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Baysal, Ayşe Can. "Sosyal Psikolojide Tutumlar". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 10/1 (1981), 121-138.
- Breitbart, William vd. "Meaning-Centered Group Psychotherapy for Patients with Advanced Cancer: A Pilot Randomized Controlled Trial". *Psycho-Oncology* 19/1 (2010), 21-28. <https://doi.org/10.1002/pon.1556>
- Bilhan, Saffet. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1991.
- Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling with Amos: Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge, Third Edition., 2016.
- Czekierda, Katarzyna vd. "Meaning in Life and Physical Health: Systematic Review and Meta-Analysis". *Health Psychology Review* 11/4 (2017), 387-418. <https://doi.org/10.1080/17437199.2017.1327325>
- Clark, W. Houston. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York: The Macmillan Company, 1961.
- Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Darlington, Richard B. - Hayes, Andrew F. *Regression Analysis and Linear Models: Concepts, Applications, and Implementation*. New York: Guilford Press, 2017.
- Darren George - Paul Mallery, IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: A Simple Guide and Reference. New York: Routledge, 2020.
- Doğan, Şahin. *İlköğretim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Dinî Tutumları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.
- Düzgüner, Sevd - Sevinç, Kenan. "Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgeçilicilik ve Dini Tutum İlişkisi". *Theosophia*, 53- 69.
- Fahlman, Shelley A. vd. "Does a Lack of Life Meaning Cause Boredom? Results from Psychometric, Longitudinal, and Experimental Analyses". *Journal of Social and Clinical Psychology* 28/3 (2009), 307-340.
- Fırat, Erdoğan. "Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), 33-44.
- Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Gencer, Nevzat. "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (30 Haziran 2020), 85-118.
- George, Darren - Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: A Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 2020.
- George, Login S. - Park, Crystal L. "Meaning in Life as Comprehension, Purpose, and Mattering: Toward Integration and New Research Questions". *Review of General Psychology* 20/3 (2016), 205-220.
- Gül, Ali - Dam, Hasan. "Yurt Dışındaki Türk Okullarında Öğrenim Gören Lise Öğrencilerinin Dini Tutum ve İnsani Değer Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 607-642.
- Gürbüz, Sait. *AMOS ile Yapısal Eşitlik Modeli*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2021.
- Gürbüz, Sait - Bayık, Mehmet Emin. "Aracılık Modellerinin Analizinde Yeni Yaklaşım: Baron ve Kenny'nin Yöntemi Hâlâ Geçerli mi?"

Turkish Journal of Psychology / Türk Psikoloji Dergisi 37/88 (01 Aralık 2021), 1-19. <https://doi.org/10.31828/tpd1300443320191125m000031>

- Güre, Hande. *Yabancı Dil Olarak İngilizce Öğrenme Başarısı ile Öğrencilerin Akademik Benlik Tasarımı ve Tutumları Arasındaki İlişki*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- Hayes, Andrew F. - Rockwood, Nicholas J. "Regression-Based Statistical Mediation and Moderation Analysis in Clinical Research: Observations, Recommendations, and Implementation". *Best Practice Guidelines for Modern Statistical Methods in Applied Clinical Research* 98 (01 Kasım 2017), 39-57. <https://doi.org/10.1016/j.brat.2016.11.001>
- Hayta, Akif. "Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9 (2000), 487-506.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 2009.
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Social Psychology*. New Jersey: Prentice Hall, 2010.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Hotaman, Davut. *Güllhane Askeri Tıp Akademisi Sağlık Meslek Yüksekokulu Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinin Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010.
- Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Çağı Davranışlarında Din Eğitiminin Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*.
- Hökelekli, Hayati. "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 3/1 (2003), 84- 102.
- Hökelekli, Hayati. "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 21/3 (2006), 409-421.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2015.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Yayınları, 2017.
- Karakaş, Ahmet - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 3/3 (2014), 610-631.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2020), 169-201.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2013), 67-90.
- Kavas, Erkan. "Dini Tutum İle Stresle Başa Çıkma Arasındaki İlişki". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 37 (2013), 143-168.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum: Bazı Çevre Faktörlerinin Dinî Tutum Üzerindeki Etkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/12 (2001), 43-78.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları". *Dinî Araştırmalar* V/13 (2002), 27-40.
- Kayıklık, Hasan. "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1 (2003), 83- 102.
- Kerimov, Eldar. *Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü (Azerbaycan Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013), 165-178.
- King, Laura A. - Hicks, Joshua A. "The Science of Meaning in Life". *Annual Review of Psychology* 72/1 (2021), 561-584.
- Koenig, Harold G. "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review". *The Canadian Journal of Psychiatry* 54/5 (2009), 283-291.
- Köse, Ali. "Psikoloji ve Din: Bir Dargın Bir Barışık Kardeşler". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19/3 (2006).
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslami Araştırmalar Dergisi, 2000.
- Krause, Neal vd. "Religious Involvement, Financial Strain, and Poly-Drug Use: Exploring the Moderating Role of Meaning in Life". *Substance Use & Misuse* 52/3 (2017), 286-293.
- Krok, Dariusz. "Can Meaning Buffer Work Pressure? An Exploratory Study on Styles of Meaning in Life and Burnout in Firefighters". *Archives of Psychiatry and Psychotherapy* 18/1 (2016), 31-42.
- Kula, Mustafa Naci. "Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dinî Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi (Psikoloji ve Din Özel Sayısı)*, 19/3 (2006), 511-524.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2002), 234-255.
- Mascaro, Nathan - Rosen, David H. "Existential Meaning's Role in the Enhancement of Hope and Prevention of Depressive Symptoms".

- Journal of Personality* 73/4 (2005), 985-1014. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2005.00336.x>
- Maslow, Abraham H. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2019.
- Moura, Halanna Carneiro Gumarães Bastos vd. "Faith and Spirituality in the Meaning of Life of the Elderly with Chronic Kidney Disease". *Revista Brasileira de Enfermagem* 73/3 (2020), 1-8.
- Morgan, Clifford vd. *Introduction to Psychology*. New Delhi: McGraw Hill Education Offices, 2014.
- Morgan, Jessica - Farsides, Tom. "Measuring Meaning in Life". *Journal of Happiness Studies* 10/2 (2009), 197-214. <https://doi.org/10.1007/s10902-007-9075-0>
- Ok, Üzeyir. "Religious attitude scale: Scale Development and Validation". *İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2 (2011), 528- 549.
- Okan, Nesrullah - Şahin, Yahya. "Mental Health During Crisis: Development and Evaluation of the Post-Disaster Spiritual Coping Scale in Turkey". *Journal of Religion and Health* 63/2 (2024), 1609-1622.
- Oruç, Meral. *İlköğretim Okulu II. Kademe Öğrencilerinin Fen Tutumları ile Fen Başarıları Arasındaki İlişki*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Özden, Yüksel. *Eğitimde Yeni Değerler: Eğitimde Dönüşüm*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Paloutzian, Raymond. *Invitation to The Psychology of Religion*. New York: Guilford Press, 2016.
- Pargament, Kenneth I. "Tanrım Bana Yardım Et" Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". çev. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/9 (2003), 207-238.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Park, Crystal L. "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events." *Psychological Bulletin* 136/2 (2010), 257-301.
- Park, Crystal L. "Religiousness/Spirituality and Health: A Meaning Systems Perspective". *Journal of Behavioral Medicine* 30/4 (2007), 319-328.
- Park, Nansook vd. "When Is the Search for Meaning Related to Life Satisfaction?" *Applied Psychology: Health and Well-Being* 2/1 (2010), 1-13. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2009.01024.x>
- Peker, Hüseyin. *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Pehlivan, Zeki. "Eğitim Bilimine Giriş Dersine Yönelik Öğrenci Görüşleri ve Erişi Düzeyi". *Çağdaş Eğitim Dergisi* 22/229 (1997), 27-32.
- Plotnik, Rod - Kouyoumdjian, Haig. *Introduction to Psychology*. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 9th ed., 2011.
- Pour, Hekmati N. - Hojjati, H. "The Relationship Between Praying and Life Expectancy in Cancerous Patients". *Journal of Medicine and Life* 8/4 (2015), 60-64.
- Sokrates. *Sokrates'in Savunması*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2004.
- Steger, Michael F. "Making Meaning in Life". *Psychological Inquiry* 23/4 (2012), 381-385.
- Steger, Michael F. - Frazier, Patricia. "Meaning in Life: One Link in the Chain From Religiousness to Well-Being." *Journal of Counseling Psychology* 52/4 (2005), 574-582.
- Steger, Michael F. vd. "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life." *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (2006), 80-93. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.53.1.80>
- Şahin, Çavuz - Karakuş, Gülçin. "Katılımcıları Seçme: Evren ve Örneklem". *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Şentürk, Habil - Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 33 (2014), 45-60.
- Şirin, Turgay. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/4 (2017), 65-88.
- Ulu, Mustafa. "Türkiye'deki Akademik Yapı Bağlamında Din Psikolojisinin SWOT Analizi ile Değerlendirilmesi". *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 183-223. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020.
- Whitehead, Alfred North . *Eğitimin Amaçları*. çev. Balkoç Dürri. Ankara: Dorlion Yayınları, 2024.
- Wilson, Angelina vd. "Meaning in Life Among Ghanaian University Students: Does Religious Commitment Matter?" *Journal of Religion and Health* 61/3 (2022), 2482-2499.
- Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2009), 1-37.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.
- Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1982), 87-108.
- Yavuz, Kerim. "Günümüzde Din Psikolojisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), 254-266.
- Yenen, İlker. "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 149-189.
- Yüksel, Ali - Kızılgöçer, Muhammed. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 227-267.



Kitap Değerlendirmeleri
Book Reviews

Psychology and Islam, Ali Ayten- Amjad M. Hussain

(İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 144 sayfa, 9789755485119

Beyza Nur KARADENİZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6576-6873>

Yüksek Lisans Öğrencisi | Yazar | beyzakaradeniz@stu.ihu.edu.tr

İbn Haldun Üniversitesi |  <https://ror.org/02y5xdw18>

Din Bilimleri | İstanbul, Türkiye

Öz

Ali Ayten ve Amjad M. Hussain tarafından yazılan *Psychology and Islam*, İslam medeniyetinin psikolojiye katkılarını ve bu katkılarının modern psikolojiyle ilişkisini ele alan bir giriş eseridir. Kitap, İslam'ın insan doğası, maneviyat ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerini inceleyerek, psikoloji tarihi içinde İslami bakış açısının nasıl şekillendiğini ortaya koyuyor. Antik Yunan'dan başlayarak, Orta Çağ'daki Müslüman filozoflar ve modern Batı psikolojisine kadar geniş bir perspektiften psikolojinin tarihsel gelişimini ele alıyor. Özellikle İslam dünyasında "ilmü'n-nefs" olarak bilinen disiplin üzerine bir çerçeve sunuyor. Kitap, dindarlık ve maneviyat kavramlarını bireysel ve toplumsal boyutlarıyla karşılaştırmalı bir şekilde inceliyor. Dindarlığın ruh sağlığı üzerindeki etkileri, farklı kültürel bağlamlarda olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınıyor; Batı ile Müslüman toplumlar arasındaki yaklaşımlar arasındaki farklar da tartışılıyor. Özellikle obsesif kompulsif bozukluk gibi ruhsal hastalıklar, dini ve kültürel bağlamlarıyla birlikte ele alınıp, Müslüman toplumlardaki ampirik çalışmalarla destekleniyor. Her bölüm sonunda yer alan "Sonuçlar ve Gelecek Çalışmalar için Yönergeler" kısmı, ele alınan konulara dair değerlendirmeler ve gelecekte yapılabilecek araştırmalar için öneriler sunuyor. *Psychology and Islam*, İslam psikolojisi alanında çalışmak isteyen araştırmacılar ve okuyucular için bir giriş kaynağı olarak öne çıkıyor.

Anahtar Kelimeler

İslami Psikoloji, Maneviyat, Ruh Sağlığı, Dindarlık, İnanç

Atıf Bilgisi

Karadeniz, Beyza Nur. "Psychology and Islam, Ali Ayten-Amjad M. Hussain (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 144 sayfa, 9789755485119". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 361-365.

<https://doi.org/10.32950/rid.1589422>

Yayın Bilgileri

Türü

Süreç Bilgileri

Etik Beyan

Etik Kurul İzni

Benzerlik Taraması

Çıkar Çatışması

Finansman

Telif Hakkı & Lisans

Kitap Değerlendirmesi

Geliş Tarihi: 22.11.2024

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Yapıldı – iThenticate

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Kabul Tarihi: 25.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdoğan.edu.tr

Dizinlenme Bilgisi



Psychology and Islam, by Ali Ayten- Amjad M. Hussain

(Istanbul: Marmara University Theology Faculty Waqf Press, 2020), 144 pages, 9789755485119

Beyza Nur KARADENİZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6576-6873>

Master's Candidate | Author | beyzakaradeniz@stu.ihu.edu.tr

Ibn Haldun University |  <https://ror.org/02y5xdw18>

Religious Studies | Istanbul, Türkiye

Abstract

Psychology and Islam, written by Ali Ayten and Amjad M. Hussain, is an introductory work that explores the contributions of Islamic civilization to psychology and the relationship between these contributions and modern psychology. The book examines the impact of Islam on human nature, spirituality, and mental health, revealing how the Islamic perspective has shaped psychology throughout history. It provides a broad historical perspective, tracing the development of psychology from Ancient Greece to the Muslim philosophers of the Middle Ages and modern Western psychology. In particular, it offers a comprehensive framework on the discipline known as 'ilm al-nafs in the Islamic world. The book comparatively analyzes the concepts of religiosity and spirituality on both individual and societal levels. It discusses the effects of religiosity on mental health, considering both its positive and negative aspects in different cultural contexts and highlighting the differences between Western and Muslim societies. Mental health disorders, such as obsessive-compulsive disorder, are examined in relation to religious and cultural contexts, supported by empirical studies conducted in Muslim communities. Each chapter concludes with a section titled "critiques and recommendations for future studies", which provides evaluations of the discussed topics and suggestions for future research. *Psychology and Islam* stands out as an introductory resource for researchers and readers interested in Islamic psychology.

Keywords

Islamic Psychology, Spirituality, Mental Health, Religiosity, Faith

Citation

Karadeniz, Beyza Nur. "Psychology and Islam, Ali Ayten- Amjad M. Hussain (Istanbul: Marmara University Theology Faculty Waqf Press, 2020), 144 pages, 9789755485119". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 361-365..

<https://doi.org/10.32950/rid.1589422>

Publication Information

Type

Book Reviews

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 22.11.2024

Date of Acceptance: 25.03.2025

Date of Publication: 20.04.2025

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.

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes - iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.



Abstracting and Indexes



ULAKBİM
TRIZIN

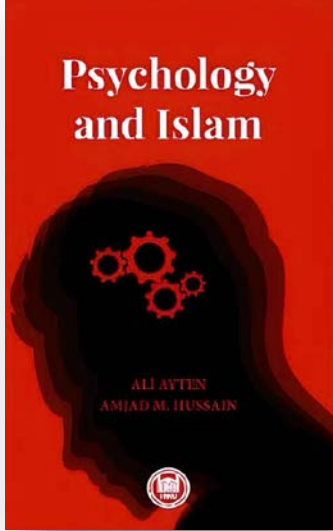


ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

Ali Ayten-Amjad M. Hussain, *Psychology and Islam (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020) 144 sayfa, ISBN: 9789755485119*



Psikoloji, modern bir bilim dalı olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve akademik bir kimlik kazanmıştır. Ancak insan varoluşundan bu yana iç dünyasını merak etmiş, duygu ve davranışlarını anlamaya çalışmıştır. Bu çaba, psikolojinin köklerinin insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar uzandığını göstermektedir. Psikolojinin temelleri, farklı medeniyetlerin birikimiyle tarih boyunca şekillenmiş ve bu gelişim sürecinde İslam medeniyeti, insan ruhuna ve davranışlarına dair önemli katkılarda bulunarak belirleyici bir rol oynamıştır. Antik Yunan felsefesinin mirasını zengin İslam medeniyetiyle harmanlayan Müslüman düşünürler, “ilmü’n-nefs” adı verilen bir disiplin geliştirmiş ve insanın zihinsel, ruhsal ve ahlaki boyutlarını bir bütün olarak ele almışlardır. *İlmü’n-nefs*, psikolojik süreçlerin anlaşılması için kullanılan İslam geleneğine özgü bir kavramdır ve insanların içsel dünyalarını analiz ederken ahlaki ve ruhsal yönleri de ele alır. Bu disiplinin modern psikolojiye olan etkisi, 20. yüzyılda *İslami Psikoloji* adı altında yeniden şekillenmiş ve bu kavram günümüzdeki din psikolojisi çalışmalarında önemli bir yer edinmiştir. İslam medeniyetindeki bu ilmî yaklaşım, özellikle insan doğası, maneviyat ve psikolojik sağlık üzerindeki etkilerini daha derin anlamaya yönelik araştırmaların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda, *Psychology and Islam* adlı eser, İslam medeniyetinin modern psikolojiyle olan ilişkisini ve katkılarını teorik ve ampirik boyutlarıyla elen alan bir çalışmadır. Alanlarında öncü isimler olan Ali Ayten ve Amjad M. Hussain tarafından İngilizce olarak kaleme alınan bu eser, hem tarihsel bir çerçeve sunarak İslam dünyasının psikolojiye etkilerini gözler önüne sermekte hem de çağdaş psikoloji ile din arasındaki etkileşimleri değerlendirmektedir.

Eser bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümleri kısaca ele almak, kitabın yapısını ve içeriğini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Giriş bölümü, modern psikolojinin gelişimini, Antik Yunan’dan Orta Çağ’daki Müslüman düşünürlerle ve Rönesans sonrası Avrupa düşünürlerine uzanan geniş bir tarihsel bağlamda ele alarak bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bu tarihsel yaklaşım, psikolojinin evrensel bir bilim olduğunu ve farklı medeniyetlerin katkılarıyla şekillendiğini vurgulamaktadır. Özellikle *ilmü’n-nefs* geleneğine yapılan vurgu, Batı merkezli bir bakış açısının ötesine geçerek İslam medeniyetinin psikoloji bilimine olan katkılarını tanıma fırsatı sunarken, bu alana ilgi duyan okuyucular için temel kavramlara ve önemli isimlere dair bilgilendirici bir giriş sağlamaktadır. Kısaca değinmek gerekirse, El-Kindi’nin melankoli üzerine çalışmaları, Er-Razi’nin davranışsal sorunlara dair yaklaşımları, İbn Sina’nın insan potansiyelini gerçekleştirme üzerine düşünceleri, Gazali’nin nefsin arındırılmasına ilişkin görüşleri, İslam psikolojisi anlayışının zenginliğini ve derinliğini göstermektedir. Bölüm ayrıca, modern psikolojinin temel okullarını tarihsel bağlamda kısaca ele almış ve yapısalcılık, işlevselcilik, davranışçılık, psikanaliz ve pozitif psikoloji gibi yaklaşımlara yer vermiştir. (S.19) Psikolojinin dört temel amacı olan tanımlama, açıklama, öngörme ve kontrol etme, bilimsel yöntemler ve araştırma araçları ile detaylandırılmıştır.

Eserin birinci bölümü, İslam’ın psikolojiyle olan bağlarını ele aldığı “*The Relationship between Psychology and Islam*” (Psikoloji ve İslam arasındaki ilişki) başlığı altında, İslam’ın ruh, kalp, nefis ve insan doğası gibi kavramlara yaklaşımını detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu kavramların tarihsel bağlamda İslam dünyasında nasıl şekillendiği ve modern psikolojiyle olan bağlarının nasıl kurulduğu üzerinde durulmaktadır. Modern döneme geçişle birlikte, psikolojinin İslam dünyasında geçirdiği değişimler dikkat çekicidir. Özellikle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayan modernleşme hareketleri, Batı’nın eğitim sisteminden esinlenerek psikoloji gibi sosyal bilimlerin müfredata dahil edilmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda, İstanbul Üniversitesi’nde 1919 yılında Mustafa Şekip Tunç tarafından kurulan ilk psikoloji bölümü, Türkiye’de modern psikolojinin başlangıcını temsil etmektedir. Kitap bu dönemi kapsamlı bir şekilde ele alarak, okuyucuya hem tarihsel bağlam hem de modern psikolojinin temelleri hakkında bir çerçeve sunuyor. Benzer gelişmeler diğer Arap ülkelerinde de gözlemlenmiş ve İslami kültürle harmanlanmış bir psikoloji anlayışının temelleri atılmıştır. Bölümün dikkat çeken noktalarından biri ise, İslam psikolojisine yönelik üç farklı yaklaşımın ele alınmasıdır. İlk olarak, *İslami Filtre Yaklaşımı*, modern psikoloji teorilerinin İslami bakış açısıyla ele alınması gerektiğini savunur. İkinci olarak, *İslami Psikoloji Yaklaşımı*, İslam’ın temel kaynaklarına dayanan özgün bir psikoloji sistemi oluşturmayı hedefler. Üçüncü olarak, *Karşılaştırma Yaklaşımı*, Batı psikolojisindeki kavramları İslam’daki

eşdeğerleriyle karşılaştırmayı ve bu iki disiplin arasında ortak bir zemin oluşturmayı amaçlar. Bu yaklaşımlar, İslam ve modern psikoloji arasında teorik bir bağ kurmanın ötesine geçerek, disiplinler arası bir köprü oluşturması ve farklı bakış açılarını bir araya getirmesi açısından oldukça ilgi çekicidir. Ancak, bu yaklaşımların çeşitliliğine rağmen, "İslami psikoloji" kavramının kesin bir tanımının bulunmaması bu alanın hala tartışmaya açık bir disiplin olduğunu göstermektedir. Bölüm ayrıca, İslami psikoloji üzerine yazılmış önemli eserlere yer vermektedir. Türkçe literatürde Hayati Hökelekli'nin¹, İngilizce literatürde ise Malik Badri'nin² çalışmaları İslam ve psikoloji alanında temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu bölümde Sufi Psikolojisi'nin bağımsız bir dal olarak ele alınması dikkat çekicidir. (S.38) Tasavvufun bireyin ruhsal gelişimine yönelik açıklamaları, modern transpersonal ve pozitif psikoloji yaklaşımlarıyla kesişim noktaları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu alanda Mustafa Merter'in çalışmalarını³ örnek verebiliriz. Son olarak bölümde "İslam ve Yerli Psikoloji" başlığı altında Batı merkezli psikolojiye eleştirel bir yaklaşım sunulmakta ve İslam'ın fitrat ile *ilmü'n-nefs* gibi kavramlarının yerel bir psikoloji anlayışı geliştirmedeki önemi vurgulanmaktadır.

The Socio-psychologic Perspectives of Muslim Religiosity (Müslüman Dindarlığın Sosyopsikolojik Perspektifleri) adlı ikinci bölümde, dinin toplumsal boyutlarından çok bireysel ve psikolojik yönleri ele alınmıştır. Bu bağlamda dindarlık kavramının farklı tanımları, bireylerin dini yaşama yaklaşımlarındaki çeşitlilik ve dindarlık ile maneviyat arasındaki ayrımlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle Müslüman dünyasında dindarlığın değerlendirilmesine yönelik çağdaş araştırmalar ve bu araştırmalarda kullanılan ölçüm yöntemlerine kapsamlı bir şekilde yer verilmiştir. Bu çalışmalar, dindarlığın bireylerin yaşamındaki farklı yansımalarını anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır. Bölümde çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde geliştirilen ölçeklerin bulunmasının yanı sıra Müslüman olmayan ülkelerdeki azınlık Müslüman nüfusu ölçmek amacıyla geliştirilen ölçeklere de yer verilmektedir (S.70). Ayrıca bölüm, dindarlığın olumlu etkilerine dair birçok örnek sunmaktadır. Örneğin, Abdel-Khalek ve Tekke (2019) tarafından yapılan bir araştırmada, Malezyalı Müslüman üniversite öğrencileri üzerinde dindarlığın, psikolojik iyi oluş düzeyleri üzerinde olumlu etkisi olduğu saptanmıştır. Bu araştırmada dindarlık düzeyini ölçmek için Abdel-Khalek tarafından geliştirilen *Arapça İçsel Dindarlık Ölçeği* kullanılmıştır (S.89). Bölümde ayrıca, dindarlığın potansiyel olumsuz sonuçlarına da değinilmesi gerektiği ancak Müslümanlar arasında dindarlığın olumsuz etkilerini ölçen ampirik çalışmaların, katılımcıların bu konuda hassas olmaları nedeniyle yetersiz olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, maneviyat ve dindarlık kavramlarının incelendiği kısımda, bu iki olgunun Batı toplumlarında genellikle birbirinden ayrı değerlendirildiği ifade edilmiştir. Buna karşılık, Müslüman toplumlarda yapılan bilimsel araştırmalar, bu tür bir ayrımın nadiren görüldüğünü ortaya koymaktadır. Batı ve Müslüman toplumları arasındaki bu farklılığın, modernleşme ve bireyselleşme süreçlerindeki farklı dinamiklerden kaynaklandığı ve bu süreçlerin bireylerin din ve maneviyat algıları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü, *Muslim Religiosity and Mental Health Relations in Modern Psychology (Modern Psikolojide Müslüman Dindarlığı ve Ruh Sağlığı İlişkisi)* başlığı altında, hastalık ve sağlığın anlamı İslami psikoloji perspektifinde değerlendirilmiştir. İslam'ın sağladığı dayanıklılık, şükür gibi başa çıkma mekanizmalarının ruh sağlığını olumlu açıdan desteklediğini gösteren ampirik çalışmalara yer verilmiştir. Bölümde, Müslüman toplumlarda görülen ruh sağlığı sorunlarının dini ve kültürel semptomları detaylı bir şekilde ele alınmış, özellikle obsesif kompulsif bozukluk ve diğer psikotik bozukluklar üzerinden ilenlenmiştir. Bu analizler hem teolojik hem de bilimsel perspektiflerden incelenerek, konuya çok boyutlu bir bakış sunmuştur. Bölümün güçlü yönlerinden biri, William James, Sigmund Freud, Jung gibi Batılı psikologların din ve ruh sağlığına dair yaklaşımlarının ele alınmasıdır (S.94). Bu tarihsel bağlam, İslami psikolojinin modern yansımalarını anlamak için önemlidir. Bölümün temel amacı, dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiye dair yapılan çağdaş ampirik çalışmaları inceleyerek, Müslüman dünyasında bu konuya yapılan katkıları gün ışığına çıkarmaktır. Bu ilişki, pozitif ve negatif ruh sağlığı göstergeleri arasında ayrım yapılarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bölüm, İslam'ın ruh sağlığı üzerindeki etkilerini anlamak adına önemli bir kaynak sunmaktadır.

Eserin, İslam düşüncesi ile modern psikoloji arasında bir köprü kurmayı amaçlayan giriş kitabı niteliğinde olduğu göz önüne alındığında, konunun derinlemesine analizine girmekten ziyade genel bir çerçeve sunmayı hedeflediği görülmektedir. Bu durum, İslam psikolojisi ve modern psikolojinin kesişim noktalarına dair daha detaylı teorik ve metodolojik tartışmalar bekleyen okuyucular için belirli sınırlılıklar oluşturabilir; ancak literatürde İslam psikolojisiyle ilgili çalışmaların sınırlı olduğu dikkate alındığında, kitabın alana katkı sağlayan önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Dünya genelinde dindarlık üzerine gerçekleştirilen araştırmalara ve bu alandaki ölçüm araçlarına yer vermesi, eseri bu alanda çalışmak isteyenlerin başvurabileceği bir kaynak haline getirmektedir. Kitabın dikkat çeken özelliklerinden bir diğeri, her bölümün sonunda yer alan

¹ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009)

² Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: MWH Publishers, 1979)

³ Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014)

"Sonuçlar ve Gelecek Çalışmalar için Yönergeler" başlığı altında, ilgili konulara dair eleştiriler ve eksik bırakılan alanların tespit edilmesidir. Ancak, bu kısımlar çoğunlukla genel çıkarımlar içermekte olup, okuyucunun yönlendirilmesi açısından daha detaylı ve somut önerilere yer verilmesi kitabın akademik katkısını artırabilirdi. Sonuç olarak, *Psychology and Islam* eseri, İslam psikolojisi alanında çalışmak isteyenler için önemli bir başlangıç noktası sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Badri, Malik. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH Publishers, 1979.
- Merter, Mustafa. *Nefs Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Tefsirde Yorum ve Öznellik, Şeyma Altay

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 sayfa, 9786254281242

Halil İbrahim GÖRGÜN |  <https://orcid.org/0000-0002-3146-5148>

Arş. Gör. Dr. | Yazar | hgorgun@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi |  <https://ror.org/015scty35>

Tefsir | Kastamonu, Türkiye

Öz

Tefsir çalışmalarında anlam ve yorumlama oldukça önemli olup klasik dönem için tefsir-te'vîl kavramlarıyla irtibatlandırılmaktadır. Bu eserinde Altay, anlam ve yorum düzleminde Zemahşerî'nin Keşşâf'ı bağlamında hermenötik yöntemi dikkate almıştır. Yazar, çalışmasında “müfessirler niçin böyle söylemiş?” sorusuna cevap aramıştır. Zemahşerî'nin yaşadığı asra giderek dönemin temel yapısını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu çerçevede yazar, Keşşâf'ı bireysel-sosyokültürel bağlam ve ilmi bağlam şeklinde iki başlık altında değerlendirmiştir. Tefsirlerin yazılış gayesinin vahyin gerçekliğini ortaya koymak olduğunu ifade eden Altay; dili, bilgiyi ve buna dayalı olarak yapılan yorumları müfessirlerin öznelliği içerisinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla kitabın temel tezi, müfessir ve eserini tarihi içerisinde okuma gereğidir. Bu çalışma Keşşâf'ı hermenötik bir yaklaşımla değerlendirmesi açısından dikkate değer olup, sonraki tefsir tarihine dair çalışmalara yöntem olarak katkı sağlayabilecek özelliktedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Hermenötik, Zemahşerî, Sosyokültürel bağlam, ilmi bağlam.

Atıf Bilgisi

Görgün, Halil İbrahim. “Tefsirde Yorum ve Öznellik, Şeyma Altay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 sayfa, 9786254281242”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 365-372.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601147>

Yayın Bilgileri

Türü

Süreç Bilgileri

Etik Beyan

Etik Kurul İzni

Benzerlik Taraması

Çıkar Çatışması

Finansman

Telif Hakkı & Lisans

Kitap Değerlendirmesi

Geliş Tarihi: 13.12.2024

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Yapıldı – iThenticate

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Kabul Tarihi: 08.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdoğan.edu.tr

Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
TRİZİN



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE LIST FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO



DOAJ

Interpretation and Subjectivity in Tafsir, by Seyma Altay

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 pages, 9786254281242

Halil İbrahim GÖRGÜN |  <https://orcid.org/0000-0002-3146-5148>

Res. Asst. Dr. | Author | hgorgun@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University |  <https://ror.org/015scty35>

Tafsir | Kastamonu, Türkiye

Abstract

In the field of tafsir studies, meaning and interpretation are of great importance and are often associated with the concepts of tafsir and ta'wil in the classical period. In this work, Altay considers the hermeneutic method in the context of Al-Zamakhshari's Al-Kashshaf, focusing on the dimensions of meaning and interpretation. Altay, employing the hermeneutic method, wrote his book specifically focusing on Zemahşeri's commentary. In his work, he sought to answer the question "Why did the commentators express themselves in this way?" He aimed to uncover the fundamental structure of the era in which Zemahşeri lived. In this context, he evaluated the Kashshaf under two main headings: individual sociocultural context and scientific context. The author, asserting that the purpose of commentaries is to reveal the truth of revelation, examined language, knowledge, and the interpretations made based on them within the subjectivity of commentators. Thus, the fundamental thesis of the book is the necessity of reading the commentator and his work within its historical context. This study is noteworthy for its hermeneutic approach to evaluating the Kashshaf and could contribute as a methodological asset to future research in the history of Tafsir.

Keywords

Tafsir, Hermeneutics, al-Zamakhshari, Sociocultural context, Scientific context.

Citation

Görgün, Halil İbrahim. "Interpretation and Subjectivity in Tafsir, Seyma Altay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 224 pages, 9786254281242". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 367-372.

<https://doi.org/10.32950/rid.1601147>

Publication Information

Type

Book Reviews

Peer-Review: Double anonymized - Two External

Process Information

Date of Submission: 13.12.2024

Date of Acceptance: 08.04.2025

Date of Publication: 20.04.2025

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.

Ethics Committee Approval

Ethics committee approval is not required for this study.

Plagiarism Checks

Yes - iThenticate

Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) 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.

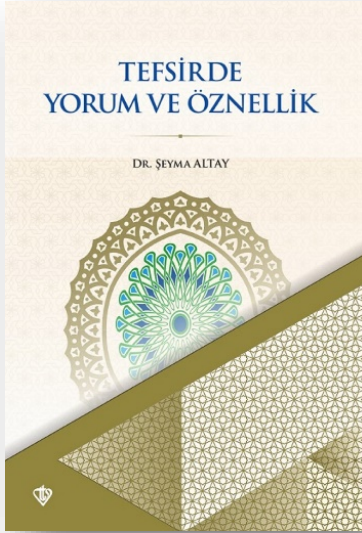


Abstracting and Indexes



Şeyma Altay, *Tefsirde Yorum ve Öznellik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022)

224 sayfa, ISBN:9786254281242



Tefsir ve te'vîl arasında ne tür benzerlik ve farkların olduğu sorusu, klasik dönemin yanı sıra modern dönemdeki metinlerde de tartışılan bir meseledir.¹ Modern kavramlar içerisinde “hermenötik” olarak nitelenen bu kavram çifti, açıklama ve yorumlama eylemlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.² Klasik dönemde bu noktada en meşhur yaklaşımlardan birisini İmam Mâtürîdî’de (ö. 333/944) görmekteyiz. Mâtürîdî *Te’vîlât*’ın mukaddimesinde tefsiri sahâbenin açıklamalarına, te’vîli ise fukahâyâ ait olarak zikretmiştir.³ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) ise tefsir ve te’vîl kavramları arasında çeşitli farkların bulunduğu altını çizmiştir. Cümlelerin müfred durumlarından haber vermeyi tefsir, kelâmın manasından söz etmeyi ise te’vîl olarak nitelemesi dikkate değerdir.⁴ Râgıb el-İsfahânî de (ö. 5/11 yüzyılın ilk çeyreği) tefsir ve te’vîl arasındaki anlam ilişkisine temas ederek kelimelerin kullanım benzerliğine işaret etmiştir.⁵ Bu çerçevede sunulan arka planın, Kur’ân yorumunda öznel ve nesnel olan unsurların belirlenmesine katkı sunması beklenmiştir.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi’nde hazırlanan, “Keşşâf Tefsirinin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz” isimli doktora tezinin⁶ basılmış hali olan bu kitap, tefsir tarihinin en önemli eserlerinden biri olan Keşşâf’ı günümüzdeki çalışmalardan

farklı bir okumaya tabi tutmuştur.⁷ Yazar tez formatını üç bölüme ayırmıştır. İlk bölüm “Kur’ân Tefsiri ve Hermenötik” olurken, bu bölüm kitapta “Giriş” olarak yer bulmuştur (s. 3-35). Kitap hali iki bölüme ayrılırken, tezdeki birinci bölüm bazı değişikliklerle birlikte giriş olarak tasniflenmiştir. Tez ve kitap formatlarında ikinci bölüm ve üçüncü bölüme dair başlık isimlerinde herhangi bir değişiklik bulunmamaktadır. Giriş kısmında, hermenötik analizin tefsir bölümlerine uygulandığına dair bir alt başlık açılmış, tezde yer alan “bilginin yapısı” alt başlığı ise kaldırılmıştır (s. 31-35).⁸ Bu kısım, tefsiri, hermenötik tarih metodolojisi üzerinden yorumlaması açısından dikkat çekicidir. Yazar Zemahşerî’yi bir Kur’ân yorumcusu olarak tarihsel ve sosyal bağlamlar içerisinde dikkate almış, tefsirinden hareketle gizli veya aşikâr anlamlara ulaşmayı hedeflemiştir. Eş zamanlı ve art zamanlı bir okumayla tefsir metnini değerlendiren Altay, eş zamanlı kaynak taramasını müfessirin kişisel bilgileri ve dönemin tarihsel bilgi kaynakları olarak tablolastırmıştır (s. 32, Tablo 3). Art zamanlı taramada ise önceki tefsir literatürü, dinî literatür ve ilmi literatürü dikkate alarak gerçekleştirmiştir (s. 34, Tablo 4). Altay’ın yorum-yorumcu ilişkisi vurgulayarak yapmış olduğu bu tarz değerlendirmeler, eserin değer ve kıymetini artıran yönlerindendir.

Konuyu tefsir-te’vîl bağlamına uygun şekilde inceleyen Altay, yorum ve İslâmî gelenekte yorum şeklinde tartışmayı değerlendirmiştir. Kur’ân kaynağının ilâhî olması sebebiyle ontolojik alakanın imkansızlığına değinen yazar, bu yaklaşımıyla

¹ Tefsir kavramı için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 283. Te’vîl kavramı için bkz. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 310-312. Müfessirlerin kavrama dair yorumları için bkz. Ahmet Küçük, *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te’vîl Kavramı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021).

² Kavrama dair geniş bilgi için bk. Richard E. Palmer. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015).

³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bieslûm. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/349.

⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. (Kahire: Daru’l-İlm ve’s-Sekâfe, 1997), 58.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâz’i’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1992), 99-100. Tefsir kelimesi için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 636.

⁶ Şeyma Altay, *Keşşâf Tefsirinin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

⁷ Yazar, doktora tezindeki fikirlerini makale çerçevesinde okuyucuyla buluşturmuştur. Bk. Şeyma Altay, “Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -El-Keşşâf Tefsiri Örneği-”. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Mart 2022), 12-38. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.960587>.

⁸ Baskı hatasından olsa gerek “Genel Olarak Yorum” başlığının alt başlıklarından üçüncüsü olan “Yorumcu” kısmı, kitabın “İçindekiler” sayfasında gözükmemektedir.

Kur'an'ın hermenötik okumasının yapılamayacağını belirtmiştir. O, Kur'an'a dair yapılan yorumlarının yapısının hermenötik incelenmesi gerektiğini savunur. Bu sebeple Kur'an ve onun üzerine yapılan açıklama ve yorumlama faaliyetinin farklılığını ön plan çıkarmıştır. Müfessiri Kur'an yorumcusu olarak niteleyen yazar, insanın sosyolojik ve psikolojik yönlerinin yoruma etkilerini irdelemiştir (s. 26-30). Bu açıdan bir tefsir eseri incelenirken o, insanın yorumlamada bu etkilerden azade bir şekilde değerlendirilmemesi gerektiğini belirtir. Çalışmanın teorik zemininin çerçevesinin çizildiği ilk kısım, sonraki bölümlerin anlaşılması açısından kayda değerdir. Ayrıca yorum ve yorumcu özelinde yaptığı değerlendirmeler kıymete haizdir. Ancak hermenötik okumanın problemleri bulunduğunu ve tek bir sistemden bahsedilemeyeceğini de ifade etmeliyiz. Hermenötik analizin ve dini metinlerin anlaşılması noktasında gelişen sürecin farklı düşünce sistemlerinden bağımsız olmadığını söylemeliyiz.⁹ Nitekim ilgili eserde anlamın ve yorumcunun birbirinden ayrıştığı nokta tam olarak belirlenmemiştir.

Yazar, tefsirlerin tarihsel ve öznel yönler barındırması sebebiyle analiz esnasında hermenötik ve tarih metodolojisinden faydalanılması gerektiğini düşünür (s. 4-15). O, metinlerin derinlikli anlaşılması için satır arası okuma ve yakın okuma tekniklerine başvurarak *Keşşâf* tefsirini analiz etmiştir. Eş zamanlı ve art zamanlı taramalar yaparak bahsedilen tekniklerin uygulanabileceğini söyleyen Altay, müfessirlerin tefsirlerinde yorumla bağlantısının bu şekilde ortaya konulacağını ifade etmektedir. Bu iki kaynak tarama yönteminin birisi, müfessir ve çağının arka planını anlamak için yeterli veriyi sağlayacak olursa diğerine gerek olmayacaktır. Altay, müfessirlerin yorumlarının tarihsel arka planı eserde olmadığında, müfessirin uzmanlık alanını dikkate almak gerektiğini ifade etmektedir. Yazarın bu tarz bir kaynak okuma düşüncesi, bir başka ifadeyle hermenötik analizi, diğer tefsirlere de uygulanabilir teklifini barındırmaktadır.

Girişten sonra ilk bölümde insanın bireysel ve toplumsal yönlerinin kesin bir şekilde ayrılmasının zorluğuna işaret eden Altay, meselenin ağırlıklı görülen kısımlarını dikkate alarak bir tercihte bulunmuştur. Bu durum çalışmanın zorluğuyla birlikte aşılması gereken bir problem olarak gözükmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin bireysel yönleri; Hârizm'de yetişmesi, Mekke'de yazması, Arap diline yatkınlığı ve kişiliğinin etkisi şeklinde dört meselede aktarmıştır. Zemahşerî'nin Mutezili olmasının yorum faaliyetinde izlerini barındırdığını ifade eden yazar, din, siyaset ve ahlak gibi düşüncelerin yansımalarına işaret etmiştir. Cinsiyetler arasında erkek lehine bir yaklaşımı ön plana çıkardığını ifade eden Altay, Zemahşerî'nin Hucurât-14/13 ve Kıyâme-75/39 âyetlerine dair yorumlarını cinsiyetçi bir yorum olarak ifade etmiştir (s. 95). Ancak Zemahşerî için çağdaş bir problem olan "cinsiyetçi" kavramının kullanılması, doğru bir tanımlama değildir. Bu bölüm özelinde müfessirin öznel ve tarihsel yorumları barındırdığı düşüncesini örnekler üzerinden delillendirmiştir. Bu bölümde Zemahşerî'nin çevresine dahil edilebilecek kişi ve eserlere özellikle tarihî malumata daha fazla atıfta bulunulmalıydı.

Keşşâf'ın ilmî yönünü dikkate alarak incelediği ikinci kısım tefsirden bolca örnekler içermesi, müfessirin yorumlarını detaylı analizlerle aktarmış olması dikkat çekmektedir. Bu bölümde müfessirin çeşitli disiplinlerle irtibatını dikkate alarak Zemahşerî'nin bunları tefsir eserine yansıttığını belirtmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin bilgiye yaklaşımını dikkate alarak bilginin kaynaklarına dair görüşlerine yer vermiştir (s. 115-117). Akıl delili, Kur'an delili, sünnet, icmâ, kıyas, içtihat gibi kavramlar üzerinden meseleyi izah etmiştir (s. 119-130). Tefsir ilminin çok yönlü olmasını da dikkate alarak tefsir ve Kur'an ilimlerine dair yaklaşımları ortaya koymuştur (s. 148-169). Ayrıca kelam, tasavvuf, hadis ve fıkıh mezheplerine dair yansımaları örnekler üzerinden aktarmıştır. Ek olarak müfessirin beşerî ilimleri ve tabii ilimlere dair kanaatlerini de zikretmiş, akılla anlaşılan bir din anlayışının baskın olduğunun altını çizmiştir. Yazar, Zemahşerî'nin Dünyayı din merkezli bir anlayışla kavrama çabası olarak, tabiat konulu âyetleri Kur'an merkezli yorumladığını ve maksatları öne çıkardığını tespit etmiştir (s. 199). Ancak bu kısımda Zemahşerî'nin tefsir tarihinde gerçekleştirdiği dönüşüm ve bir tefsir klasiği olması dikkatte alınmalıdır. Nitekim onun dilbilim merkezli yaklaşımı çağının aşmış, sonraki müfessirler üzerinde derin etkiler bırakmıştır.¹⁰

Yazara göre Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta izlediği anlama ve yorumlama yöntemi üç kategori olarak tespit edilmiştir: Aşikâr ettiği yöntem, gizli/kapalı yöntem ve tarihsel yöntem. İlk yöntemi büyük bir yekûn oluştururken gizli yönteminde; inanç sistemi ve Mutezili olmasının etkisi bulunmaktadır. Tespit edilen üçüncü yaklaşım olan tarihsel yöntem ise müfessirin çağının çocuğu olması olarak da ifade edilebilir (s. 205). Dolayısıyla müfessirin yorumlarında tarihsel-öznel etkiler görülmektedir. Öz olarak ifade edersek yazar açısından Zemahşerî, tefsirinde öznel ve tarihsel boyutlarıyla yorumlarda bulunmakta, bu durum çağının çocuğu olması bakımından doğal bir durumu ifade etmektedir. Ancak bizce, insanın sosyal ve tarihi süreçleri aşabilecek donanımda bir varlık olduğunun da altını çizmek gerekir.

Kitap başlığı ve içerik uyumunun sağlandığı bu çalışmanın, tefsir tarihinde müfessirlerin yorum metodlarını inceleyen çalışmalara katkı sunabileceğini düşünmekteyiz. Meselelerin izahında çeşitli tabloların kullanılması teorik ve zor olan metnin daha kolay

⁹ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 62.

¹⁰ Tefsir tarihinde bir dönemeç olması ve etki tarihi için bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2019).

anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirini modern çalışmalarda sıklıkla görülen filolojik ve mezhebî tefsir kategorisinin dışında farklı bir tasnifle değerlendirmesi açısından önem arz etmektedir. Altay, *Keşşâf*'ta yer alan meseleri Begâvî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl* ve Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecme'u'l-Beyân* tefsirleri özelinde mukayese etmeye gayret ederek değerlendirmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi farklı tefsir eserlerine müracaat etse de özellikle Zemahşerî ile muasır müfessirlerin eserleriyle kitabın kaynaklarının çoğaltılmasının döneme dair daha kapsayıcı neticeler vereceğini belirtmeliyiz.

Özetle bu çalışma, tefsir tarihinin en önemli âlimlerinden olan Zemahşerî'yi yorum ve öznellik açısından analiz etmesi ve alana yeni bir bakış sunması açılarından oldukça değerlidir. Hermenötik analizin tefsir metinlerine uygulanışına dair bir örnek özelliği olan bu kitap, Zemahşerî'nin "Niçin böyle demiş?" sorusuna dair tatmin edici analizler barındırması açısından alana katkısının olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça | References

- Altay, Şeyma. *Keşşâf Tefsirinin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Altay, Şeyma. *Tefsirde Yorum ve Öznellik-Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Özelinde-*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Altay, Şeyma. "Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -El-Keşşâf Tefsiri Örneği-". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Mart 2022), 12-38. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.960587>.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Lügaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Daru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2015.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016.
- Küçük, Ahmet. *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vîl Kavramı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bieslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.