

E-ISSN: 2707-6399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Cilt/Volume: 8

Sayı/Issue: 1

Haziran/ June 2025

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 8

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2025

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 8 Sayı: 1 (Haziran 2025)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

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

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

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE

kiid@aku.edu.tr

Tel: 0 272 218 42 00

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

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 8 Issue: 1 (June 2025)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

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

Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

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

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

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE

kiid@aku.edu.tr

Tel: +90 0 272 218 42 00

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

Dizinleme Bilgileri/Indexing



**Web of Science Emerging
Sources Citation Index**
(Accept: 10/05/2024 |
Indexing Start: 2022 – 5/1)



Tr Dizin
Turkish National Database
Indexing Start: 2020



DOAJ
Directory of Open Access
Journals
Indexing Start: 2023



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



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

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

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

Yayıncı / Publisher

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

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

Prof. Dr. Mustafa Güler

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

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Münir Yaşar Kaya

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

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ercan Şen

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

Alan Editörü (Felsefe)/ Field Editor (Philosophy)

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş

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

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

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

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

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

Doç. Dr. Mebrure Doğan

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah Ahmedî

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şengil

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

Alan Editörü (Hadis) / Field Editor (Hadith)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Furkan Taha Demirbaş

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Görgün

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh Oruç

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

Öğr. Gör. Hüseyin Altıntaş

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

Alan Editörü (Tasavvuf) / Field Editor (Sufism)

Doç. Dr. Orhan Musahanlı

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

Alan Editörü (Kelam) / Field Editor (Islamic Theology/Kalam)

Doç. Dr. Mücteba Altındaş

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

Alan Editörü (İslam Tarihi)/ Field Editor (History of Islam)

Doç. Dr. Abdullah Çakmak

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

Alan Editörü (Türk İslam Edebiyatı)/ Field Editor (Turkish Islamic Literature)

Doç. Dr. Oğuz Yılmaz

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

Alan Editörü (Türk İslam Sanatları)/ Field Editor (Turkish Islamic Art)

Dr. Öğr. Üyesi Kübra Yılmaz

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

Alan Editörü (Dini Musiki)/ Field Editor (Turkish Religious Music)

Öğr. Gör. Hasan Özayrancı

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

Arapça Dil Editörü /Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman

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

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Büşra Kutluay Çelik

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

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

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

Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

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

Sekreteryä / Secretariat

Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler

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

Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control

Dr. Arş. Gör. Muhammet Selman Tüfekçioğlu

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
m.selman3902@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-8417-1506>

Arş. Gör. Alaaddin Göçer

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

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

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

Arş. Gör. Mehmet Ünler

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

Arş. Gör. Mehmet Sefa Akan

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

Arş. Gör. Erkan Benli

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
erkanbenli@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0690-8397>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkaş

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

Prof. Dr. Walid A. Saleh

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

Doç. Dr. Abdullah Erdem Taş

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

Doç. Dr. Eyüp Kurt

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

Doç. Dr. Kenan Özçelik

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

Doç. Dr. Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminu83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

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

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş

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

Dr. Öğr. Üyesi Seyfeddin Kara

University of Groningen
Toronto/CANADA
s.kara@rugl.nl
<https://orcid.org/0000-0002-0651-0859>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

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

Prof. Dr. Adem Apak

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

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

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

Prof. Dr. Fikret Karapınar

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

Prof. Dr. Hasan Tefvik Marulcu

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

Prof. Dr. Hüseyin Günday

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

Prof. Dr. Kasım Küçükakalp

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

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

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

Prof. Dr. Nebi Mehdiye

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

Prof. Dr. Recai Doğan

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

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

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

Prof. Dr. Yaşar Aydın

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

Prof. Dr. Ali Öztürk

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

Yayın İlkeleri

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

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

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

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

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

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

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

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

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

The Publication Principles

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

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

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

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

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

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

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

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

The author or at least one of the authors must have a doctor's degree. In articles produced from the thesis,

makalelerde öğrenci ilk yazar, danışman ikinci yazar olmalıdır.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

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

Özel Sayı Yayımlama Politikası

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

Atıf ve Referans Sistemi

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

İntihal Tespit Politikası

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

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

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

Çıkar Çatışmaları

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

Telif Hakkı

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

the student must be the first author and the advisor should be the second author.

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

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

Editorial oversight and processing concerning special issues

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

Citation and Reference System

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

Plagiarism Detection Policy

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

Processing and Printing Charge

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

Conflict of Interest

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

Copyright

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

Yapay Zeka Politikası

Bu politika, dergimize gönderilen makalelerde yapay zekanın kullanımıyla ilgili etik ve bilimsel standartları belirlemeyi amaçlamaktadır.

Yapay zekanın akademik makale yazımında ve analizinde doğru bir şekilde kullanılmasını sağlamak; veri gizliliği ve akademik dürüstlük ilkelerini korumak bu politikanın temel hedefidir.

Bu politika yapay zeka araçlarının kullanım alanı, kullanım şekli ve kapasitesi noktasındaki gelişmelere bağlı olarak gerektiğinde güncellenecektir.

Bu politika, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin etik ilkeleri ve yayın politikalarına bağlıdır.

Yapay zeka araçları dergiye gönderilecek makalelerin yalnızca dilbilgisi, yazım hataları ve üslup tutarlılığını kontrol etmek için kullanılabilir. Kocatepe İslami İlimler Dergisi makale değerlendirme süreçlerinin hiçbir aşamasında yapay zeka araçlarını kullanmamayı taahhüt eder.

Yapay Zeka Kullanımında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar:

1. Şeffaflık ve Sorumluluk (Hesap Verebilirlik): Yapay zekanın kullanıldığı her süreçte şeffaf olunmalıdır. Hangi aşamalarda ve nasıl kullanıldığı, verilerin nasıl toplandığı açıkça belirtilerek yapay zekanın katkısı ifade edilmelidir. Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazar beyanını yayımlanan makalelerin kapağında sunacaktır.

2. Doğruluk: Yapay zeka tarafından üretilen içeriğin/bilgilerin doğruluğu tespit edilmeli elde edilen veriler kaynaklar üzerinden kontrol edilmeli ve doğrulanması gerekir.

3. Sorumluluk: Yapay zekanın kullanımı sonucunda ortaya konan verilerin her türlü sorumluluğu yazara aittir. Bu sebeple yazar, yapay zekadan faydalandığı noktaları titizlikle incelemeli ve sorumluluğun kendisinde olduğunu bilmelidir.

4. Tarafsızlık: Yazarlar, potansiyel çıkar çatışmalarını açıkça beyan etmeli ve tarafsızlık ilkelerine uygun hareket etmelidir. Yapay zekanın tarafsız kullanımını sağlamak için düzenli denetim ve değerlendirme süreçleri oluşturulmalıdır.

5. Gizlilik ve Güvenlik: Kişisel verilerin gizliliği ve güvenliği korunmalıdır. Veri toplama, depolama ve işleme süreçlerinde tarafların mahremiyetine saygı gösterilmeli ve uygun güvenlik önlemleri alınmalıdır.

6. Kaynak Gösterimi: Dipnot ve kaynakça kısmında yapay zekaya yer verilmemelidir. Yapay zekanın kullanımı etik beyan kısmında ifade edilmelidir.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir.

Artificial Intelligence Policy

This policy aims to establish ethical and scientific standards regarding the use of artificial intelligence (AI) in articles submitted to our journal.

The primary objectives of this policy are to ensure the proper use of AI in writing and analyzing academic articles, and to uphold data privacy and academic integrity principles.

This policy will be updated as necessary based on developments concerning the application, methods, and capacities of AI tools.

It adheres to the ethical principles and publication policies of Journal of Kocatepe Islamic Sciences.

AI tools may only be used to check grammar, spelling errors, and stylistic consistency in articles submitted to the journal.

Journal of Kocatepe Islamic Sciences commits to refraining from using AI tools at any stage of its article review processes.

Considerations in the Use of Artificial Intelligence: Transparency and Accountability:

1. Transparency must be maintained in every process where AI is utilized. The stages and methods of AI use, as well as how data is collected, should be clearly stated, and the contribution of AI must be explicitly acknowledged. Journal of Kocatepe Islamic Sciences will present author declarations on the covers of published articles.

2. Accuracy: The accuracy of content/information produced by AI must be verified, and the obtained data should be cross-checked and validated against reliable sources.

3. Responsibility: Authors bear full responsibility for the data generated through AI use. Therefore, authors should carefully review the points where they rely on AI and recognize their accountability.

4. Impartiality: Authors must transparently declare potential conflicts of interest and act in accordance with the principles of impartiality. To ensure unbiased use of AI, regular monitoring and evaluation processes should be implemented.

5. Privacy and Security: The confidentiality and security of personal data must be safeguarded. Privacy of all parties should be respected during data collection, storage, and processing, and appropriate security measures must be taken.

6. Source Attribution: AI should not be included in footnotes or bibliographies. The use of AI should instead be disclosed in the ethical statement section.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. All article types (including symposium papers, book reviews) that are sent for being published are gone

Yayımlanmak üzere gönderilen bütün yazı türleri (sempozyum bildirisi, kitap değerlendirme yazıları dahil) Yayın Kurulu İncelemesi, Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Yayın Kurulu İncelemesi

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

2. Ön Kontrol Süreci

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

3. Hakem Değerlendirme Süreci

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

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

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

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi

through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Editorial Board Review

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

2. Pre-Control Process

The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for one time but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the intihal.net software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

3. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

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

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

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the

istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

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

4. Yayın Süreci

a. Dil Kontrolü

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

b. Yayın Kurulu İncelemesi

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

c. Mizanpaj

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

d. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

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

4. Publication Process

a. Language Control

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

b. Editorial Board Decisions

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

c. Layout

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

d. Last Reading

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

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 8

Sayı / Issue: 1

(Haziran / June 2025)

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

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

I-II

Editörden / From The Editor
Ercan ŞEN

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-18

İslâm'da Boykotun Şer'î Temelleri ve Güncel Uygulama Alanları
The Sharī'ah Foundations and Contemporary Applications of Boycott in Islam
Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

19-34

Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatīb al-Tabrīzī's al-İkmāl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition
Hint-Fars Dünyası ve Hicaz'da Bir Kitabın İzini Sürmek: Hatīb et-Tebrīzī'nin el-İkmāl'inin Dolaşımı ve Hint İlim Geleneğine Katkısı
Selim DEMİRCİ – Muhammet Ali TUZLU

35-51

Saf Sûresi 2. Âyet Ekseninde Oksimoron Dindarlık-Bir Tutarsızlık Analizi
Oxymoron Religiosity in the Context of the 2nd Verse of Surah al-Saff - An Inconsistency Analysis
Nurullah DENİZER

52-66

Çocuğun Namaza Alıştırılmasıyla İlgili Hadisin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi
An Evaluation of the Hadith on Encouraging Children to Perform Prayer from the Perspective of Fiqh Methodology
Ahmet EKŞİ – Mehmet AYHAN

67-83

Gasp Edilen Mallardaki Değer Değişiminin İslâm Hukukuna Göre Tazmini
Be Compensated of the Change in Value of Extorted Goods According to Islamic Law
Oğuzhan KUNDAK

84-95

Qur'ānic Mushrikūn Between Monotheism and Idolatry
Putperestlik ve Tektanrıcılık Arasında Kur'an'ın Müşrikler Kavramı
Muhammed ÇOŞKUN

96-111

Bir Uzlaşı Alanı Olarak Ahlâk ve Tıp: Ebû Zeyd el-Belhî'nin Önerisi
The Consensus Proposed by Abū Zayd al-Balkhī for the Disciplines of Ethics and Medicine
Ömer Faruk ERDOĞAN

112-125

Erken Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Mutasavvıfların Dilencilığe Yaklaşımları
Approaches of Sūfis Towards Begging in Early Sūfī Thought
Ömer TAY

- 126-143 **Bullying Victimization of Faculty of Theology Students Regarding Their Religious Thought and Lifestyles: A Mixed Method Study (The Case of Selçuk University Faculty of Theology)**
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Düşünce ve Yaşam Biçimlerine İlişkin Zorbalık Mağduriyetleri: Bir Karma Yöntem Çalışması (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)
Sümevra BİLECİK KARACAN – Rüveyda ÇINAR
- 144-161 **Din Eğitimi Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji Yönelimlerinin İncelenmesi**
Investigation of Religious Education Teachers' Critical Pedagogy Orientations
Tuba KURT – Muhiddin OKUMUŞLAR
- 162-178 **Hız. Peygamber'e Nispet Edilen Mekruh Nitelikli Fillerin Teşrî' ve Bağlayıcılık Değeri**
The Legislative (Teşrî') and Binding Value of Makrûh Acts Attributed to the Prophet
Fatiha BOZBAŞ
- 179-193 **Ömer en-Nesefî ile Mâtürîdî'nin Rivayet ve Tasavvuf Anlayışlarının et-Taysîr fî'l-Tefsîr Özelinde Karşılaştırmalı Analizi**
A Comparative Analysis of 'Umar al-Nasafî and al-Mâturîdî's Approaches to Narration and Sufism in al-Taysîr fî'l-Tafsîr
Muhammet ÇOL
- 194-205 **The Issue of Greek and Syriac Influence on the Emergence of the Science of Nahw**
Nahiv İlminin Doğuşuna Yunan ve Süryani Etkisi Meselesi
Muhammed Mahmut OLÇUN
- 206-222 **Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali**
The Reliability Problem of Sirah Narrations in Fiqh Literature: The Transmission of Sirah from 'Urwah to Abû 'Ubayd
Saffet KURT – Levent ÖZTÜRK
- 223-235 **Büveyhîlerde İletişim ve Gözetim: Dîvânü'l-berîd ve İstihbarat Faaliyetleri**
Communication and Surveillance in the Buyids: Diwan al-Barid and Intelligence Activities
Sevgi Kübra BİLGİN
- 236-255 **İsmâîl Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu: Allah'ın Eşyaya Dair İlmi Hakkında Bir Tartışma**
Ismâ'il al-Qûnawî's Defense of the Kalâm Tradition Against al-Dawwânî: A Discussion on God's Knowledge of Things
Ülfer KARABULUT
- 256-267 **Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın Mevâlîye Karşı İzlediği Değişken Cizye Politikası**
The Variable Jizya Policy of Ashras b. Abdullah, Governor of Khorasan, Towards the Mawâlî
Yunus AKYÜREK

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 8

Sayı / Issue: 1

(Haziran / June 2025)

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

Editörden

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin Haziran (8/1) sayısını sizlere sunmanın heyecanını ve gururunu yaşıyoruz. Dergimiz bilimsel kriterler, yayın ilkeleri ve etik değerlerden taviz vermeden yayın hayatına kararlılıkla devam etmektedir.

Kendi alanındaki nitelikli çalışmaları şeffaf bir değerlendirme sürecinden geçirip yayımlayan dergimizin bu sayısına ulaşan 67 makaleden 17 araştırma makalesi hakem sürecini tamamlayarak yayıma kabul edilmiştir. Öncelikle dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz. Bunun yanında dergimizin görünürlüğünün ve makalelerimizin atıf sayılarının her geçen gün arttığının müjdesini vermek isteriz.

Bu sayının hazırlanmasında ve yayımlanmasında katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın kurulumuza, değerli hakemlerimize ve danışma kurullarımıza; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan ön kontrol ekibimize, dil editörlerimize ve alan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Bu sayıdan itibaren Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş'tan derginin editörlük görevini devralmış bulunmaktayım. Hiç şüphesiz derginin bugünlere gelmesinde ve Web of Science ESCI (Emerging Sources Citation Index) ile TR DİZİN gibi indekslerde taranarak bilim dünyasında saygın bir konuma ulaşmasında kendilerinin çok kıymetli katkıları olmuştur. Bundan dolayı kendisine şükranlarımızı sunuyor, önemli katkı ve tecrübeleriyle dergimizin yürüyüşüne omuz vermeye devam edeceğinden şüphe etmiyoruz.

2025 Aralık sayımız için makale kabul tarihleri 1 Temmuz-1 Eylül arasındır. Yeterli sayıda makale ulaşması halinde bu tarihten önce makale kabulü kapatılacaktır.

Alanında öncü bilimsel dergilerden olmayı kendine hedef belirlemiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de nitelikli ve özgün makalelerinizi beklemektedir.

Siz değerli araştırmacılarımıza ve okuyucularımıza saygılarımızı sunar, bir sonraki sayımızda tekrar görüşmeyi temenni ederiz.

From The Editor

Dear readers,

We are excited and proud to present you the June (8/1) issue of Kocatepe Journal of Islamic Sciences. Our journal continues its publication process with determination without compromising scientific criteria, publication principles and ethical values.

In this issue of our journal, which publishes qualified studies in its field through a transparent evaluation process, 17 research articles out of 67 articles have completed the referee process and have been accepted for publication. First of all, we appreciate your interest in our journal. In addition, we would like to give the good news that the visibility of our journal and the number of citations of our articles are increasing day by day.

We would like to thank our editorial board, valuable referees and advisory boards, especially the scientists who contributed to the preparation and publication of this issue, our

pre-control team, language editors and field editorial board who worked hard during the preparation of the issue.

As of this issue, Assist. Prof. Dr. Mustafa Yasin Akbaş has taken over the editorial duties of the journal. Undoubtedly, he has made invaluable contributions to the journal to reach today and to reach a respected position in the scientific world by being indexed in indexes such as Web of Science ESCI (Emerging Sources Citation Index) and TR INDEX. Therefore, we would like to express our gratitude to him and we have no doubt that he will continue to contribute to our journal with his experience.

For the December 2025 issue, article acceptance dates are between July 1 and September 1. If a sufficient number of articles are received, article acceptance will be closed before this date.

Our journal, which aims to be one of the leading scientific journals in its field, is waiting for your qualified and original articles in the new publication period.

We present our respects to you, our esteemed researchers and readers, and hope to see you in our next issue.

Baş Editör/Editor in Chief
Doç. Dr./Assist. Prof. Dr. Ercan Şen
ercansen@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

İslâm'da Boykotun Şer'î Temelleri ve Güncel Uygulama Alanları*

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Isparta/Türkiye
muhammeddemirbas@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3022-8439>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 19.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Tarafsızlık: Dergi alan editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır.

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Atıf

Demirbaş, Muhammed Furkan Taha. "İslâm'da Boykotun Şer'î Temelleri ve Güncel Uygulama Alanları". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 1-18. <https://doi.org/10.52637/kiid.1622966>

Öz

Tarih boyunca kimi zaman zulüm ve haksızlıklara karşı bir mücadele yöntemi, kimi zamansa bir baskı ve tehdit unsuru olarak kullanılan boykot, halen benzer saiklerle uygulanmaya devam etmektedir. Bir taraftan müslüman topluluklara yönelik saldırı ve eziyetlerin arttığı diğer taraftan da uluslararası ilişkilerin sınırlarının belirsizleştiği günümüz dünyasında boykotun meşruluğu, tartışılan ve ciddi bir biçimde ele alınması gereken meseleler arasındadır. Bu makale, boykotun İslâm'daki şer'î dayanaklarını, uygulanma biçimini ve modern dönemdeki hareket alanlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Toplumlar arasında barış ve savaş durumlarına göre değişen dinamiklerin anlaşılabilmesi ve uygulama ölçütlerinin net bir şekilde belirlenebilmesi için çalışmada öncelikle müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki münasebetler üzerinde durulmuştur. Sonrasında konuyla ilgili âyetler, hadisler ve uygulamalar merkeze alınarak boykotun İslâm'daki yeri incelenmiştir. Son olarak da İsrail'e fiilî veya fikrî olarak destek veren bazı şirketlere dair güncel veriler eşliğinde günümüz boykot hareketlerinin etkileri masaya yatırılmıştır. Ayrıca tarihi süreçte başarılı bulunmuş boykot organizasyonlarının öne çıkan özelliklerine vurgu yapılarak hâlihazırda yürütülen faaliyetlerin taşımasında fayda bulunan hususlara yer verilmiştir. Makalede ulaşılan veriler İslâm'ın gayrimüslimlerle ilişkilerde barış veya savaş durumlarına göre değişkenlik gösteren ilkeler tayin ettiğini ve fertleri daima müslüman toplumun menfaatini göz önünde bulundurmaya sevk ettiğini göstermektedir. Cihâd şuuru dâhilinde özellikle zulme uğrayan müslümanlara yardım edilmesi diğer topluluklar üzerine bir vecibe sayılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) boykotu fiilen gerçekleştirdiği ve uygulamayı kâfirler, müslümanlara eziyet veremeyecek hale gelene kadar sürdürdüğü tespit edilmiştir. Bunlara ek olarak günümüzde faaliyetlerine devam eden boykot hareketlerinin hatırı sayılır bir biçimde etki göstermeye başladıkları anlaşılmıştır. Netice itibarıyla bireysel ve toplumsal yönleri bulunan boykotun, İslâm hukukunda meşrû bir tepki modeli olduğu ve günümüzde de etkili bir mücadele yöntemi olarak uygulanabileceği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm Hukuku, Müslüman-Gayrimüslim İlişkileri, Boykot, Modern Boykot Uygulamaları.

* Bu makale İsrail'in 7 Ekim 2023'ten bu yana Gazze'de yerleşim yerlerine, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına ve camilere düzenlediği insanlık ve hukuk dışı olan vahşi, cani ve barbarca saldırılarda şehit düşen bebekler, çocuklar, anneler, öğrenciler, bilim insanları, sağlık çalışanları, gazeteciler, din adamları ve masum sivillerden oluşan din kardeşlerimize ithaf edilmiştir. Bir terör devleti olan İsrail bu makalenin yayımlandığı tarih itibarıyla iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve yurtlarından sürgün etmiş, 7 Ekim 2023'ten bu yana elli binden fazla insanı katletmiştir. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırı bir şekilde gerçekleştirdiği işgal ve saldırılar suç teşkil etmektedir. İsrail devleti, yöneticileri ve işbirlikçileri, işledikleri savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

The Shari‘ah Foundations and Contemporary Applications of Boycott in Islam*

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

Assist. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Isparta/Türkiye, muhammeddemirbas@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3022-8439>

Research Article

History

Received: 19.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Impartiality: The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Cite as

Demirbaş, Muhammed Furkan Taha. "The Shari‘ah Foundations and Contemporary Applications of Boycott in Islam". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 1-18. <https://doi.org/10.52637/kiid.1622966>

Abstract

Throughout history, the boycott has at times been utilized as a means of resisting oppression and injustice, while at other times it has served as a tool of pressure and threat; today, it is still practiced for similar reasons. On the one hand, attacks and persecution targeting Muslim communities have intensified; on the other hand, the boundaries of international relations have become increasingly blurred. In this context, the legitimacy of boycott remains a subject of debate and warrants serious scrutiny. This article aims to examine the legal causes of boycott in Islam, along with its modes of implementation and its scope of operation in the modern era. To elucidate the varying dynamics of peace and war among different societies and to determine clear criteria for practical application, the study first addresses the relationships between Muslims and non-Muslims. Subsequently, it investigates the role of boycott in Islam by drawing upon relevant Qur’anic verses, ḥadiths, and historical examples. Lastly, contemporary boycott movements are explored using up-to-date data on certain companies that provide either practical or ideological support to Israel. The article also highlights key features of historically successful boycott campaigns, proposing essential measures to enhance current activities. The findings indicate that Islam prescribes principles that vary depending on whether Muslims are at peace or at war with non-Muslims, yet consistently encourages individuals to prioritize the interests of the Muslim community. Within the framework of jihād consciousness, assisting oppressed Muslims is deemed to be an obligation for other groups. Moreover, it is established that the Prophet (peace be upon him) practically implemented boycotts and continued them until disbelievers were no longer capable of inflicting harm upon Muslims. In addition, current boycott movements seem to be exerting a significant impact. Consequently, the study concludes that boycott, encompassing both individual and communal dimensions, constitutes a legitimate response model in Islamic law and can still serve as an effective method of resistance in the contemporary world.

Keywords: Hadith, Islamic Law, Muslim-Non-Muslim Relations, Boycott, Modern Boycott Practices.

* This article is dedicated to our Muslim brothers and sisters—babies, children, mothers, students, scholars, healthcare workers, journalists, religious figures and innocent civilians—who were martyred in the savage, brutal, barbaric and lawless attacks launched by Israel since October 7, 2023, targeting residential areas, schools, hospitals, refugee camps and mosques in Gaza. As of the date of this publication, Israel—a terrorist state—has forcibly displaced more than two million Gazans from their homes and lands and has massacred over fifty thousand people since October 7, 2023. The occupation and assaults carried out by Israel in flagrant violation of international law and fundamental human rights and freedoms constitute crimes. The Israeli state, its leaders, and its collaborators must be prosecuted for the war crimes and acts of genocide they have committed.

Giriş

Boykot, toplumsal veya bireysel bir tepki olarak belirli kişi, grup ya da kuruluşlarla sosyal, ekonomik ya da siyasi ilişkileri kesmek şeklinde tanımlanabilir.¹ İngilizce bir tabir olan boykot, etimolojisi itibariyle herhangi bir asla dayanmayıp 1863 yılında İrlanda Toprak Savaşı esnasında Kuzeybatı İrlanda'da yaşamış bir emlak yöneticisi olan Charles Cunningham Boycott'un soyadından gelmektedir.² Tabii ki terimin yaklaşık yüz yıllık bir tarihinin olması, boykot tarzı uygulamaların da yalnızca bu süreçte gerçekleştiğini göstermemektedir. Zira İrlanda vakasından önceki zamanlarda da kişileri, toplulukları ve devletleri hedef alan iktisadi, toplumsal ve siyasi ilişki kesme tarzında uygulamalar vuku bulmuştur.³ Netice olarak tarih boyunca boykot toplumsal, ekonomik ve siyasi alanlarda fertlerin ve toplumların haksızlıklara ve zulümlere karşı başvurdukları etkili bir mücadele aracı olarak görülmüştür.⁴

Boykotun Arap toplumunda kabileler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek veya belirli bir topluluğa yaptırım uygulamak amacıyla başvurulmuş bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) İslâm'a alenen davete başladıktan sonra bu anlamda bir boykotun muhatabı olmuştur. Buna göre müşrikler Hâşimoğullarından Hz. Peygamber'i istemişlerdir. Hâşimoğulları onların isteklerini reddedince müşrik topluluğun liderleri bir araya gelerek Hz. Peygamber kendilerine teslim edilinceye kadar onlara baskı uygulamaya karar vermişlerdir. Müşrikler bu maksatla bir bildiri hazırlayıp sözlerinden caymayacaklarının bir göstergesi olarak kaleme aldıkları sahifeyi Kâbe'nin duvarına asmışlardır. Boykot sahifesi olarak da bilinen bildiride üzerinde anlaştıkları şu maddeler yer almaktaydı: "Hâşimoğullarının barış tekliflerini kabul etmemek, onlara merhamet göstermemek, onlardan kız alıp vermemek, mal alıp satmamak, onlarla konuşmamak, görüşmemek ve evlerine gitmemek".⁵ Müşrikler boykotu üç sene boyunca sürdürmüş, hatta maksatlarını aşarak Hâşimoğulları'na gıda maddelerinin ulaşmasına da mâni olmuşlardır.⁶

Söz konusu malumat hem Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların hem de yaşadıkları toplumun boykot uygulamalarına aşina olduklarını göstermektedir. Bunun hemen peşinden akla: "Hz. Peygamber gayrimüslimlere boykot uygulamış mıdır?" sorusu gelmektedir. Diğer taraftan günümüzde de gerek gündelik hayatta alınan sorular ve sosyal medyadaki tartışmalar gerekse ilmî çevrelerde müşahade edilen ihtilaflar boykotun şer'îliği meselesinin ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zikredilen probleme bir çözüm sunmak amacıyla kaleme alınan bu çalışmanın temel amacı âyet ve hadislerden hareketle boykotun meşrûiyetini ortaya koymaktır. Araştırma, boykotun müslümanlar tarafından nasıl uygulandığını tespit ederek meselenin genel çerçevesini çizmeyi de hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmada tarihte başarılı sayılan ekonomik ve sosyal boykot uygulamalarının özelliklerini inceleyerek müslüman toplumların günümüzde yaşadıkları sorunlara karşı etkili çözümler ortaya koyan bir perspektif sunmak da amaçlanmaktadır.

Ülkemizde boykotun şer'îliği ve uygulanma biçimi konusunu doğrudan ele alan akademik bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte boykotun farklı yönlerine değinen araştırmalar mevcuttur.⁷ Örneğin Ozat Shamshiyev "Consumer Boycotts and Jurisprudential Challenges Related to Identifying Their Legal Cause ('İllah)" başlıklı makalesinde müslümanları tüketici boykotlarına sevk eden sebepleri belirlemeyi amaçlamıştır. Araştırmasında "müslüman onurunun ayaklar altına alınması", "dînî değerlere hakaret edilmesi", "müslümanlarla savaş hâlindeki düşmanlara destek verilmesi" ve "Müslümanların siyasi çıkarları ve genel maslahatı" olmak üzere dört illet tespit eden Shamshiyev, meselenin klasik fıkıh kitaplarından

¹ Gary Minda, *Boycott in America: How Imagination and Ideology Shape The Legal Mind* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1999), 1.

² Minda, *Boycott in America*, 1. Tabirin tarihçesi şu şekildedir: Charles Cunningham Boycott, Mayo şehrinde Lord Erne isimli mülk sahibinin emri altında çalışan bir vekildir. İngiliz toprak sahiplerinin uzun yıllar boyunca kendilerine reva gördükleri yaşam koşullarından bunalan İrlandalı köylüler, tepkilerini ortaya koymak maksadıyla 1880 yılında ekinleri hasat etmeyi reddetmişlerdir. Boycott'un eşi kiracılara işe geri dönmeleri için yalvarmış, onlar da bunu yapmışlardır. Ancak kira günleri geldiğinde Boycott'un emriyle zabıtarlar tarafından kendilerine tahliye kağıtları tebliğ edilmiştir. Öfkelenen kiracılar, Boycott'un çalışanlarını (hizmetçilerini, şoförlerini ve çobanlarını) onu ve ailesini terk etmeye ikna ettikleri bir toplantı düzenlemişlerdir. Bu anlaşmadan üç gün sonra köylülerden biri olduğu anlaşılan O'Malley tarafından "boykot" kelimesi bir fiil olarak kullanılmış ve terim haline gelmiştir. İronik bir biçimde Boycott, hakkında boykot tabirinin ilk kez kullanıldığı kişi olmuştur. Bilgi için bk. Monroe Friedman, *Consumer Boycotts: Effecting Change Through The Marketplace and The Media* (Londra: Routledge, 1999), 5-6.

³ Y. Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 58.

⁴ Friedman, *Consumer Boycotts*, 6-7; Faruk Sönmezoğlu, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü* (İstanbul: Der Yayınları, ts.), 141.

⁵ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ (Mısır: Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1955), 1/350-351; Mehmet Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İstem* 7 (2006), 55-56.

⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/354; Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 58.

⁷ 15.01.2025 itibarıyla YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde boykotla ilgili 27 çalışma bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu tüketici davranışlarını konu edinen ve işletme alanında yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Gencal Şenyayla'nın müşrikler tarafından müslümanlara uygulanan boykot konusunda hazırladığı yüksek lisans tezi dışında, ilahiyat alanıyla ilgili olan araştırmaların boykot döneminde nâzil olan sûreleri inceledikleri tespit edilmiştir. Boykot konusunda yazılmış bulunan ve sayıca hayli fazla oldukları görülen akademik makaleler de ağırlıklı tüketici boykotlarını ve davranışlarını incelemektedir.

tespiti ile ilgili bir boşluğun söz konusu olduğunu belirtmiştir.⁸ Ülkemiz akademisyenlerinden Vasfi Abuzid “el-Mukâta’atu’l-Akâdemiyye li’l-Kiyâni’l-İsrâîlî: Ahkâmuha’l-Fıkhiyye ve Mekâsiduha’s-Şer’iyye” başlıklı makalesinde farklı boyutlarıyla akademik boykot konusunu işlemiştir. Yazar söz konusu araştırmasında akademik boykotun hedeflerini, hükmünü ve İsrail üzerinde oluşturduğu baskıları titiz ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir.⁹ Bu çalışma, konuyu klasik literatür bağlamında âyet ve hadislerle fakihlerin görüşleri etrafında ele alması ve günümüz boykot uygulamalarına bu çerçeveden ilkeler sunmayı amaçlaması bakımından özgünlük taşımaktadır.

Gencal Şenyayla ise 2008 yılında tamamladığı yüksek lisans tezinde müşriklerin Hz. Peygamber’e (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve müslümanlara uyguladıkları boykotu incelemiştir.¹⁰ Bu araştırma, meselenin İslâmî yönünü incelemesi bakımından farklılaşmaktadır. Diğer taraftan akademisyenlerin katılımlarıyla boykot meselesinin farklı yönleriyle tartışıldığı paneller ve oturumlar düzenlenmiştir. Mesela 5 Ocak 2024 tarihinde İslam İktisadi Araştırma Merkezi (İKAM) tarafından düzenlenen “İslam İktisat Tarihinde Boykot ve Benzeri Uygulamalar” isimli çevrimiçi oturum ile 23 Ekim 2024 tarihinde Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü (MÜİSEF) tarafından Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirilen “İnsanlığa Karşı Suçların Önlenmesinde Bir Tutum Olarak ‘Boykot’” isimli panel meselenin gündeme taşınması bakımından son derece önemlidir. Ayrıca İlim Kültür Eğitim Vakfı (İLKE) ile İslam İktisadi Araştırma Merkezi (İKAM) tarafından ortaklaşa hazırlanan ve 2025 yılında İstanbul’da neşredilen “Finansal, Toplumsal ve Fıkhi Boyutlarıyla Boykot” başlıklı araştırma raporu da meseleyi farklı yönleriyle ele alması açısından kıymetlidir.

Yurt dışında boykotun şer’îliği meselesini konu edinen bazı çalışmalar yayımlanmıştır.¹¹ Mesela Hâlid b. Abdillâh eş-Şimrânî *el-Mukâta’atu’l-İktisâdiyye: Hakikatuhâ ve Hukmuhâ* başlıklı araştırmasında ekonomik boykot uygulamalarının fıkhi temellerini incelemiştir. Yazar, çalışmasında ekonomik boykot (el-mukâta’atu’l-iktisâdiyye) tabirini ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra boykot-cihâd ilişkisini titizlikle incelemiş ve küllî kâideler, maslahatlar ve mekâsîd çerçevesinde boykotun teklifi hükümlerini tespit etmeyi amaçlamıştır.¹² Abdurrahmân el-Humeydî tarafından hazırlanan “*el-Mukâta’atu’l-İktisâdiyye Mâhiyyetuhâ - Hukmuhâ - Akvâlu’l-‘Ulemâ’ fihâ*” da benzer hususlara odaklanmaktadır. Araştırmacı bu çalışmasında Şimrânî’nin değindiği hususlara ek olarak bazı yakın dönem âlimlerinin boykot konusundaki fetvalarına yer vermiştir.¹³ Âbid b. Abdillâh es-Sa’dûn’un “*el-Mukâta’atu’l-İktisâdiyye Te’sîluha’s-Şer’î Vâkı’uha’l-Me’mûl bihâ*” isimli eseri de ekonomik boykot hakkındadır. Çalışmanın ayırıcı yönü İslâm’da iktisadi unsurların önemi ve ticaret ahlaki gibi konulara da yer vermesidir. Sa’dûn ayrıca yakın tarihte Arap devletleri ve toplumlarının boykot hareketlerini de incelemiş ve boykotların stratejik hedeflerine dair değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁴ Boykotun şer’îliği hususunda Türkçe literatüre katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışma, meseleyi ağırlıklı olarak Hanefî âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirmesi ve farklı deliller ortaya koyması bakımından bahsi geçen araştırmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca güncel verilerden ve tarihimizde başarıya ulaşmış boykot faaliyetlerinden hareketle bir çözüm önerisi sunması, bu makalenin özgün yönünü teşkil etmektedir.

Hadis, tefsir ve fıkıh kitaplarından alınan verilerin nitel bir yaklaşımla analiz edileceği bu makalede öncelikle müslümanların gayrimüslimlerle barış ve savaş durumlarındaki ilişkileri incelenecek, ardından boykotun meşrûluğu meselesi değerlendirilecektir. Son olarak günümüz hareketlerinin etkileri ile boykotun başarıya ulaşmasında faydalı olabilecek unsurlara kısaca temas edilecektir.

1. Müslümanlarla Gayrimüslimlerin İlişkileri

İslâm, müslümanların farklı din mensupları veya müşriklerle ilişkilerde adaleti ve ahlâki sorumluluğu ön planda tutan bir anlayış telkin etmektedir. Hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de hadîs-i şerîflerde

⁸ Ozat Shamshiyev, “Consumer Boycotts and Jurisprudential Challenges Related to Identifying Their Legal Cause (‘Illah)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (2024), 179.

⁹ Vasfi Abuzid, “el-Mukâta’atu’l-Akâdemiyye li’l-Kiyâni’l-İsrâîlî: Ahkâmuha’l-Fıkhiyye ve Mekâsiduha’s-Şer’iyye”, *Beytûlmakdis Araştırmaları Dergisi* 24/2 (2024), 129-139.

¹⁰ bk. Gencal Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹¹ Örnek olarak bk. Abdullah Adnân Abdullah el-Kattân, *Ahkâmu’l-Mukâta’ati’l-İktisâdiyye fi’l-Fıkhi’l-İslâmî* (İrbid: Külliyyetu’s-Şer’iyye ve’d-Dirâsâtî’l-İslâmîyye fi Câmî’ati’l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Emîn Muîn es-Seyyid, “Eseru’l-Mukâta’ati’l-‘Arabiyye alâ Ticârati İsrâîl el-Hâriciyye”, *Mecelletu Ma’hedi’l-‘Ulûmi’l-İktisâdiyye (Câmî’atu’l-Cezâir)* 5 (1995), 113-118; Ahmed Haccâc, “el-Mukâta’atu’l-İktisâdiyye li’l-Bedâ’î Beyne’l-Hitâbi’d-Dînî ve’l-İşhârî-t-Telefîzyûnî”, *Mecelletu’d-Dirâsâtî’l-Kânûniyye ve’s-Siyâsiyye* 9/2 (2023), 233-257; Süleyman b. Safiyye, “Nazra Şer’iyye fi’l-Mukâta’ati’l-İktisâdiyye li Nusrati Hayri’l-Berîyye”, *Mecelletu’s-Şihâb* 9/2 (2023), 253-264; Abdulkâdir en-Nevî, “Nazariyyât mâ Ba’del-Hadâse ve ‘Avdetu’l-Fâ’ili’l-İctimâ’î (el-Mukâta’atu’l-İktisâdiyye Enmûzecen)”, *Dirâsât Târihiyye (Cezâir)* 11/1 (2023), 516-531.

¹² Hâlid b. Abdillâh eş-Şimrânî, *el-Mukâta’atu’l-iktisâdiyye hakikatuhâ ve hukmuhâ* (Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1426), 7-9.

¹³ Abdurrahmân el-Humeydî eş-Şâmî, *el-Mukâta’atu’l-iktisâdiyye mâhiyyetuhâ - hukmuhâ - akvâlu’l-‘ulemâ’ fihâ*, nşr. Rabitatu Ulemâ ve Duâtı Suriye, ts., 52-60.

¹⁴ Âbid b. Abdillâh Sa’dûn, *el-Mukâta’atu’l-iktisâdiyye te’sîluha’s-Şer’î vâkı’uha’l-Me’mûl bihâ* (Riyad: Dâru’t-Tâbiîn, 1429), 187-199.

müslümanların gayrimüslimlerle nasıl bir ilişki geliştirmeleri gerektiği konusuna rehberlik eden birçok delil bulunmaktadır. Bu bağlamda müslümanların sosyal, ticari ve kültürel temaslarda bağlı kaldıkları ana ilke, adalet ve hukuku gözetmek olmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla adalet ve hukukun temini, savaş veya barış durumlarında farklı uygulamalarla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında İslâm'ın gayrimüslimlerle barış veya savaş ortamlarında tatbik edilmek üzere belirlediği ilkeler ele alınacak ve boykotun bu tür durumlarda uygulanabilirliği incelenecektir.

1.1. Barış Durumundaki İlişkiler

el-Mümtehin sûresinin sekizinci ve dokuzuncu âyetleri müslümanlarla kâfirlerin veya müşriklerin ilişkilerini belirleyen bir çerçeve sunmaktadır.¹⁵ İlgili sûrenin: "Allah sizinle dininiz hususunda harbe girmemiş, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış olanlara iyilik ve adaletle muamele etmenizden sizi menetmez. Çünkü Allah adaletli davrananları sever."¹⁶ meâlindeki sekizinci âyeti, birçok âlim tarafından barış durumunda yapılacak muameleler için esas kabul edilmiştir. Nitekim zikredilen âyetin sebeb-i nüzûlü olarak iki hâdis rivâyet edilmiştir:

Bunlardan ilkinde göre Esmâ bnt. Ebî Bekr'in (radiyallâhu anhumâ) (ö. 73/692) müşrik olan annesi Kuteyle,¹⁷ Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra beraberinde getirdiği bazı hediyelerle onu ziyarete gelmiştir. Hz. Esmâ Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) izin almadan onu evine almayacağını ve getirdiği hediyeleri kabul etmeyeceğini belirtmiştir. Meseleyi Hz. Peygamber'e arz ettikten sonra âyet nâzil olmuş ve kendisine müsaade edilmiştir.¹⁸

Âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen ikinci hâdis ise müslümanlarla Huzâa ve Hâris b. Abdilmenâfoğulları ile yapılan antlaşmalardır. İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) (ö. 68/687-688) rivâyetine göre söz konusu kabileler müslümanlarla savaş yapmamak ve savaşan hiç kimseye yardım etmemek üzere antlaşmışlardı. Bu çerçevede Allah'ın onlara iyi davranılabileceği hususunda bir ruhsat olarak bu âyeti nâzil kıldığı ifade edilmiştir.¹⁹

Zikredilen âyet birçok müfessire göre savaş ve yurttan çıkarma gibi fiilleri gerçekleştirmedikleri müddetçe müslüman olmayanların iyiliklerine iyilikle mukabele edilebileceğine, akrabalık bağı bulunan gayrimüslimlere belli çerçevede sıla-i rahimde bulunulabileceğine ve müslümanlarla antlaşma yapan topluluklara antlaşma süresi boyunca iyilik yapılabileceğine delil teşkil etmektedir.²⁰ Âyetin son kısmında zikredilen "adaletli davranmak" meâlindeki ifade ise söz konusu vasıfları taşıyan gayrimüslimlerle bağları külliyen koparmamak, fakat onlara aşırı bir yakınlık da göstermemek gerektiği şeklinde tefsir edilmiştir.²¹ Bazı âlimler âyetteki hükmü müslümanların kendilerine düşmanlık etmeyenlerle iyi ilişkiler kurmaları hususunda bir "ruhsat" olarak değerlendirmişlerdir.²² Bu değerlendirmelerin temelinde müslümanları gayrimüslimlerle sevgi ve muhabbet temelli ilişkiler kurmaktan meneden nasların etkili olduğu söylenebilir.²³

¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) söz konusu âyet-i kerîmelerin İslâm dininin milletlerarası hukuk ve münasebetlerinin esasını tayin eden önemli düsturlar ihtiva ettiklerini ve bu bakımdan ayrı bir öneme sahip olduklarını ifade etmiştir. bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 5/564.

¹⁶ el-Mümtehin 60/8.

¹⁷ Kuteyle bt. Abdiluzza, Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) (ö. 13/634) Câhiliyye döneminde boşadığı hanımıdır. Bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/519-520.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 18/59; Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi me'ânî't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 4/281; Celâlüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/130-131. Konu hakkında hadis kaynaklarında verilen bilgiler için bk. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dimaşk: Dâru Tûkî'n-Necât, 1422/2001), "Edeb", 7; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), 13/172-173.

¹⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1420), 5/71.

²⁰ Mâveridî, *Nüket*, 5/519; Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1420), 29/521; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdulazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî İzzeddin b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 3/309; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/59.

²¹ İzzeddin b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/309.

²² Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/71; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/520; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/59; Hâzin, *Lubâb*, 4/281.

²³ Mesela konuyu etrafıca ele alan âlimlerden biri olan Aynî (ö. 855/1451) el-Mücâdele sûresinin yirmi ikinci ("Allah'a ve âhiret gününe inanan bir milletin -babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa Allah ve Rasûlü'ne düşman olanlarla dostluk ettiklerini görmezsiniz ...") ve el-Mümtehin sûresinin ilk âyetini (Ey îmân edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olan kimseleri dost edinmeyin. Onlar size gelen gerçeği inkâr ettikleri, Rabb'iniz Allah'a inandığınızdan dolayı Rasûlü ve sizi (yurdunuzdan sürüp) çıkardıkları halde siz onlara sevgi ulaştırıyorsunuz. Eğer benim yolumda savaşmak ve benim rızamı kazanmak için çıktınızsa içinde onlara sevgi mi gizliyorsunuz? Oysa ben sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilirim. Sizden kim bunu yaparsa doğru yoldan sapmış olur.) kâfirlerle ünsiyet kurmanın yasak oluşuna delil göstermiştir. bk. Aynî,

Müslüman olanlarla olmayanlar arasında barış durumunda geliştirilebilecek sosyal ilişkilerin sınırlarını belirleyen bu hususların, ticari ilişkilerde kısmen geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Zira harbîlerle ticaret yapılması, müslümanlara fayda sağlayacağı düşüncesiyle yine ruhsat olarak câiz görülmüştür. Mesela Hanefî mezhebinin imamlarından Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), müslüman bir tüccarın ehl-i harb olan bir memlekete yiyecek ve giyecek gibi çeşitli mallar götürüp satmasında bir beis olmadığını ifade etmiştir. Çünkü müslüman tüccar oraya İslâm beldelerinde bulunan ürünleri götürüp sattıktan sonra, geriye müslümanların ihtiyaç duyduğu mallarla dönecektir.²⁴ İşte söz konusu ticaretin müslümanlara fayda sağlayan bu yönü, ona ruhsat verilmesine sebep teşkil etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) müşrik bir adamdan koyun satın alması ve otuz sâ' arpa karşılığında demir zırhını bir yahudiye rehin bırakması gayrimüslimlerle ticaretin câiz olduğuna delil sayılmıştır.²⁵

Şeybânî, ticaretin gayrimüslimlere de fayda sağladığına dikkat çekmiş ve: "Müslüman tüccarların onlarla ticari ilişkiler kurmamaları bana göre daha sevimlidir. Çünkü müslümanların onlara kuvvet kazandırabilecek vesilelerden sakınmaları gerekir." şeklindeki sözleriyle ticaretin ancak müslümanlara fayda sağladığında yapılması gerektiğine işaret etmiştir.²⁶ İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de bu meselede benzer bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun müslüman bir tüccarın müşrik diyarında ticaret yapmasını şiddetle kerîh gördüğü nakledilmiştir. İmam Mâlik'e göre de müslümanların kendi aleyhlerine kullanılabilecek ve kâfirlere kuvvet kazandıracak her şeyden kaçınmaları gerekir.²⁷

Kâfirlere savaş gücü sağlayacak malların satılması ise yukarıda zikredilen saiklerle câiz görülmemiştir.²⁸ Bu tür mallar; harp aletleri ve silahların yanı sıra binek olarak kullanılan veya yük taşıyan at, katır, eşek ve deve gibi hayvanlar, silah yapımında kullanılan demir gibi madenler ve doğrudan savaşa katılma potansiyelleri bulunan köleler ile esirler şeklinde tarif edilmiştir.²⁹ Kâfirlere satılması yasak olan maddeler ile ilgili olarak savaş veya barış durumlarına göre bir ayırım yapılmamıştır. Nevevî (ö. 676/1277) ile bazı âlimler, zikri geçen malların harbîlere satılmasının haram olduğu hususunda icmâ' edildiğini belirtmişlerdir.³⁰ Ayrıca İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) ve Atâ' b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114/732) nakledilen malumata göre meselenin illetleri, kâfirlerin müslümanlara karşı güç kazanmasının önüne geçmek, fitneyi defetmek ve onların güçlerini kırmaktır.³¹

Âlimler Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle muamelelerini de müslümanların diğer toplumlarla sosyal ve ticari ilişkilerini belirlemede ölçü kabul etmişlerdir. Meseleye esas teşkil eden birçok hâdis bulunmaktadır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in, kendisine zaman zaman hizmet eden yahudi bir çocuğa hasta ziyareti gerçekleştirmesidir. Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) tahrîc ettiği rivâyete göre Hz. Peygamber, çocuğun ziyaretine gittiğinde başı hizasına oturmuş ve ona İslâm'ı telkin etmiştir. Bunun üzerine çocuk babasına bakmıştır. Babası çocuğa İslâm'ı kabul etmesini söylemiş, çocuk da îmân

'Umdetu'l-kârî, 13/173. Ayrıca: "Kâfirlerin ışıklarıyla aydınlanmayın." ve "Ben, evinin ışığı bir müşriğin evinden ayırt edilmeyen (şeklen ve fikren onlara benzeyen) müslümandan beriyim." meâlindeki hadisler de bir müslümanın gayrimüslimlere benzemesinin ve onlarla dostluk kurmayı tercih etmesinin meşrû olmadığına delil sayılmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/182; Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu Câmîi't-Tirmizî* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/190. İlk hadis için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horâsânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/216. İkinci hadis için bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/348.

²⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/182.

²⁵ Rivâyetler için bk. Buhârî, "Buyû", 99; "Megâzî", 89. Konu hakkında değerlendirmeler için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 11/40; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2015), 6/93-94.

²⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/182.

²⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/294.

²⁸ Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/460; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 7/119-120; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/460-461; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyu'l-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye fî şerhi Kitâbi'n-Nukâye fî'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/329; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, 6/93; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *el-Feydu'l-cârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî* (Dimaşk: Dâru'l-Kemâlî'l-Muttahide, 1439), 4/92-93.

²⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/284.

³⁰ Zikredilen mallara ek olarak kâfirlere mushaf veya müslüman köle satılması da câiz sayılmamıştır. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/354; Nevevî, *el-Minhâc*, 11/40; Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 7/2165; Aynî, *Binâye*, 7/120.

³¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/182-183.

etmiştir.³² Münzirî (ö. 656/1258) ve Kirmânî (ö. 786/1384) bu hadîse göre İslâm'ı kabul edeceği düşünülen müşriklere hasta ziyaretine gidilebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak hastanın müslüman olmayacağı düşünüüyorsa ziyaret edilmez.³³ Şeybânî'ye göre buradaki ölçü gayrimüslimlerin kalplerini İslâm'a ısındırmaktır. Bu da neticesi itibarıyla müslümanlara kuvvet kazandırmaya mütealliktir.³⁴

Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) müslüman olmayan şahıslardan gelen hediyelere yönelik tavırları da bu minvalde ele alınmıştır. Serahsî'nin (ö. 483/1090) verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber, evveleminde müşriklerden ve kâfirlerden gelen bazı hediyeleri kabul etmiştir. Ancak sonraki süreçte onlar haddi aştuklarında hediyelerini reddetmiş ve: "Bana müşriklerden gelen hediyeleri kabul etmem yasaklandı." buyurmuştur.³⁵ Serahsî'ye göre hediye kabul etmekte "ülfet", yani muhatapın kalbini İslâm'a ısındırmak vardır. Hediye reddinde ise azim, güç ve adâvet göstergesi bulunmaktadır. Hz. Peygamber bu doğrultuda İslâm'a ısındırmak istediği zevâtın hediyelerini kabul etmiş, fakat müslümanlar aleyhine haddi aşan kimselerden gelenleri reddetmiştir. Ayrıca hediyesi reddedilen bazı kimselerin nedamet getirip müslüman oldukları da kaydedilmiştir.³⁶

Son olarak Hz. Peygamber'in müslüman olmayan topluluklar hakkında yaptığı umumi duaların da onların durumlarına göre değişiklik gösterdiği nakledilmiştir. Nitekim Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451), Hz. Peygamber'in şerhlerinden emin olduğu vakitlerde kâfirlerin hidayet bulmaları için dua ettiğini belirtmiştir. Ancak kâfirler kuvvet kazanıp müslümanlara eziyet vermeye başladıklarında ise güçlerini kırmak için onlara beddua etmiştir.³⁷ Zikredilen bilgiler İslâm'ın barış durumunda dahi sosyal ve ticari ilişkilerde müslüman toplumunun menfaatini esas alan, muhatapların durumlarına göre ülfet-soğukluk dengesi kuran, kâfirlere karşı tedbiri elden bırakmayan ve onların müslümanlar aleyhine kuvvet kazanmasına mâni olmaya çalışan bir yaklaşım telkin ettiğini ortaya koymaktadır.

1.2. Savaş Durumundaki İlişkiler

Önceki başlıkta da ifade edildiği üzere el-Mümtehine sûresinin dokuzuncu âyet-i kerîmesi savaş durumunda müslümanların gayrimüslimlere göstermeleri gereken tavrı belirlemektedir. İlgili âyetin meâli şu şekildedir: "Allah sizi ancak sizinle dininiz dolayısıyla savaş yapan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanıza destek verenlerle dostluk etmekten meneder. Kim onları dost edinirse işte bunlar zalimlerin ta kendileridir."³⁸ Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre âyette zikredilen üç şartı taşıyan muhataplar hususi olarak Mekke müşrikleridir. Zira onlardan bir kısmı müslümanları Mekke'den çıkarmakta doğrudan rol oynamış, diğer bir kısmı ise onlara yardımcı olmuşlardır.³⁹ Elmalılı Hamdi Yazır âyette zikredilen üç sınıfla müspet münasebetlerin, dostluk ve sevgi temelli ilişkilerin kesilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca âyetin son kısmında, ilgili vasıfları taşıyan kimseleri dost edinenlerin zalim olarak nitelendirilmesi de dikkat çekicidir.⁴⁰ Elmalılı'ya göre bu kimseler düşmanlık (adâvet) yerine sevgi veya dostluğu (meveddeti) koyarak adaletin hakkına tecavüz etmişler ve netice itibarıyla kendilerine de zulmetmişlerdir.⁴¹

Yukarıdaki bilgilerden müslümanların savaş durumunda harbîlerle, yardımcılarıyla ve onlarla dostluk kuranlarla bağları kesmeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Öte yandan: "(Ey Mü'minler) sizler gerek hafif gerek ağırlıklı olarak seferber olun. Allah yolunda mallarınızla, canlarınızla cihâd edin. Eğer bilerseniz bu, sizin için çok hayırlıdır."⁴² "... (Bununla beraber) müşrikler nasıl sizinle topyekûn harp ederlerse siz de onlarla topyekûn harp edin ..." ⁴³ ve "... O halde kim size saldırırsa size saldırdığı gibi siz de ona saldırın ..." ⁴⁴

³² Buhârî, "Cenâiz", 79; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 5.

³³ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1401/1981), 20/188; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânuvî el-Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/249.

³⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/76.

³⁵ Rivâyet için bk. Ebû Dâvûd, "Harâc, Fey' ve'l-İmâra", 35.

³⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/70; 4/76.

³⁷ Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 14/207.

³⁸ el-Mümtehine 60/9.

³⁹ Nâsiruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'asî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), 5/206.

⁴⁰ Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) atfedilen bir kıssa, âyetin ulemâ tarafından nasıl anlaşıldığına ışık tutmaktadır. İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) nakline göre bir terzi Süfyân es-Sevrî'ye: "Ben sultanın elbiselerini dikiyorum. Sana göre ben zulme yardımcı olanlardan mıyım?" diye sormuştur. Süfyân es-Sevrî ise: "Hayır, zulme yardımcı olanlar sana iğne-iplik satanlardır. Sen zâlimin ta kendisisin." şeklinde cevap vermiştir. Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 2/202.

⁴¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/564.

⁴² et-Tevbe 9/41.

⁴³ et-Tevbe 9/36.

⁴⁴ el-Bakara 2/194.

meâlindeki âyetler müslümanların kendilerine yapılan saldırı ve zulümlere karşılık vermeleri gerektiğini ortaya koymaktadır.⁴⁵

Kurtubî (ö. 671/1273) zikredilen âyetler doğrultusunda cihâdın bütün müslümanlara farz-ı kifâye olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.⁴⁶ Bu bakımdan müslümanlarla gayrimüslimler arasında savaş durumundaki ilişkiler cihâd kapsamında ele alınmıştır. Cihâd tabiri genellikle kâfirlerle yapılan askerî mücadelelere itlak olursa da esas itibarıyla daha geniş bir mânâyâ sahiptir. Mesela Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) cihâdın fiilî mücadele yanında malî, fikrî ve toplumsal boyutlarının da bulunduğuna işaret etmiştir. Ona göre müslümanlara yapılan malî yardımlar, sahih ve sağlam dînî bilgilerin neşredilmesi ve îmân edenleri artırmak için gerçekleştirilen fiiller de cihâda dahildir.⁴⁷ Dolayısıyla cihâdın İslâm ve müslümanlar adına yapılan her türlü çalışmayı ihtiva ettiği söylenebilir.

Savaş hukuku ve cihâdla ilgili hüküm ve kurallar Hanefî fıkıh kitaplarında “Kitâbu’s-Siyer” veya “Kitâbu’l-Cihâd” başlıkları altında işlenmiştir.⁴⁸ Günümüz savaş hukuku kurallarında söz konusu olduğu gibi İslâm’ın savaş hukukuna dair hükümlerinin de farklılaştığı bilinmektedir. Bu çerçevede ihtiyaç duyulan durumlarda kuvvetli tedbirler alınmasına müsaade edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) Tâif Seferi’nde mancınık kullanmasından hareketle kale ve şehir kuşatmalarında bu tür savaş aletlerinden faydalanılabileceği ifade edilmiştir.⁴⁹ Yine Hz. Peygamber’in Usâme b. Zeyd’i (radiyallâhu anhumâ) (ö. 54/674) Übnâ adlı köye gönderirken: “(Beldeye) sabah baskını yap ve (ekinleri, bitkileri ve/ya evleri) yak.” şeklinde emir vermesinden, savaşta beldeleri ateşle tahrip etmenin ve ateşli toprak kullanmanın câiz olduğu anlaşılmıştır.⁵⁰

Hicrî dördüncü yılda Hz. Peygamber’in Benî Nadîr’in yaşadığı Büveyre mevkiini kuşatması esnasında onlara ait hurma ağaçlarını yaktırması da kâfirlerin savaşa devam etmesini sağlayacak ekonomik ve lojistik unsurların imha edilmesinin cevâzına delil gösterilmiştir.⁵¹ Buhârî’nin tahrîc ettiği rivâyete göre bu hâdisenin üzerine: “Hurma ağaçlarından her neyi kestiniz yahut (kesmeyip) kökleri üzerine dikili bıraktınızsa (hep) Allah’ın izniyledir. Ve (bu izin de) o fasıkları rüsvâ etmesi için (verilmiş)dir.”⁵² meâlindeki âyet nâzil olmuştur.⁵³ Birçok müfessir âyetle zikredilen “Allah’ın izniyle” ifadesini “Allah’ın emriyle” şeklinde açıklamışlardır.⁵⁴ Serahsî, yapılan fiilin Allah’ın rızası dâhilinde gerçekleştiğini belirtmiş ve kesilen ağaçların Benî Nadîr’in en değerli kaynakları sayıldığına dikkat çekmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla hurmalıkların yakılmasının yahudilerin yiyecek tedariklerini kesmeye yönelik bir hamleden ziyade ekonomilerine vurulan ağır bir darbe olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Konuyla ilgili rivâyetleri değerlendiren Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343), bahsi geçen uygulamaların tamamında kâfirlerin güçlerini kırmak, dirliklerini bozmak, onları rezil etmek ve hiddetlendirmek gibi neticelerin gerçekleştiğini ve savaş durumunda bunların meşrû sayıldığını ifade etmiştir.⁵⁶ Aynî de savaşta kâfirleri zayıflatmak, onlara zarar verecek ve müslümanların zafere ulaşmasını kolaylaştıracak fiillerin tamamının câiz olduğunu belirtmiştir. Aynî, Kûfeli âlimlere ek olarak Süfyân es-Sevrî, Mâlik, İbnü’l-Kâsım (ö. 191/806), Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) bu görüşü savunduklarını nakletmiştir.⁵⁷ Ayrıca İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) kâfirlerin mallarına el koymak ve hammaddelerini azaltmak gibi eylemlerin cihâda dahil olduğunu dile getirmiştir.⁵⁸ Diğer taraftan hicretin ilk iki yılında yoğun bir biçimde sevk edilen seriyyelerle müşriklerin ticari faaliyetlerinin engellenmesinin, böylece onları iktisadi olarak zayıflığa düşürmenin amaçlandığı da

⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 5/292-293; 16/43-44; Kurtubî, *el-Câmi’*, 2/354-355; 8/134-136.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8/136.

⁴⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, 7/319.

⁴⁸ Bahsi geçen tasnif biçimlerine dair örnekler için bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/343; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 6/193.

⁴⁹ Rivâyet için bk. Süleyman b. el-Eş’as b. İshak b. Beşîr es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 248. Bu meseleyle ilgili görüşler için ayrıca bk. Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’l-kebîr*, 4/221-222; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 6/209.

⁵⁰ Rivâyet için bk. Ebû Dâvûd, “Kitâbu’l-Cihâd”, 89. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’l-kebîr*, 4/221-222; Nevevî, *el-Mecmû’*, 15/203; Aclûnî, *el-Feydu’l-cârî*, 5/355-356; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 6/209-210.

⁵¹ Rivâyet için bk. Buhârî, “Meğâzî”, 14. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Alâuddin Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i fî tertîbi’s-Şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 7/100; Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, 14/270.

⁵² el-Haşr 59/5.

⁵³ bk. Buhârî, “Meğâzî”, 14.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 29/505; Kurtubî, *el-Câmi’*, 18/10; Beydâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, 5/199; Hâzin, *Lubâb*, 4/268.

⁵⁵ Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’l-kebîr*, 1/39-41. Benzer görüşler için ayrıca bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî eş-Şirbînî, *es-Sirâcu’l-münîr fî’l-âneti’ alâ ma’rifeti ba’dı me’ânî kelâmi Rabbina’l-Hakîmi’l-Habîr* (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), 4/241.

⁵⁶ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-Dekâik* (Kahire: Matbaatu’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 3/244.

⁵⁷ Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, 14/270.

⁵⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/458.

ifade edilmiştir. Mesela Hz. Hamza b. Abdilmuttalib (ö. 3/625) kumandasındaki İs Seriyyesi, Ubeyde b. Hâris (ö. 2/624) komutasındaki Râbiğ Seriyyesi ve Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) (radiyallâhu anhum) yönetimindeki Harrâr Seriyyesi bunların başlıcaları olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹

Zikredilen bilgiler savaş durumunda kâfirlerin ekonomik varlık ve kaynaklarını akamete uğratmanın meşrû ve son derece gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun aksine harbîlere ekonomik anlamda güç kazandıracak fiillerin meşrû sayılmadığı ise bedîhiyyât kabilindendir. Ancak yine de meseleye dair bir örnek vermek gerekirse Şeybânî, barış halinde ehl-i harbe satılmasına ruhsat verilen maddelerin savaşta kâfirlere menfaat sağlaması söz konusuysa satılamayacağını söylemiştir. Ona göre müslümanlar bir kaleyi kuşattıkları zaman, tüccarların kalede bulunanlara yiyecek ve içecek gibi onlara kuvvet kazandıracak maddeler satmaları helâl değildir. Zira ordu zaten muhasara altındakilerin yiyecek ve içeceklerinin tükenip kaleyi teslim etmelerini amaçlamaktadır. Halbuki tüccarlar onlara bu tür maddeleri sattıklarında, onlar direniş gücü elde ederler. Böyle bir şey ise hiçbir müslümana helal değildir. Hatta Şeybânî çarpıcı bir şekilde müslüman devlet başkanının, helal olmayan bir iş işlemelerinden dolayı bu tür faaliyetlere girişenleri cezaya çarptırabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰

Savaş durumunda müslüman toplulukların birbirleriyle olan ilişkisi hakkındaki hükümler bu konunun mütemmim cüzünü teşkil etmektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere cihâd bütün müslümanlara farz-ı kifâye olarak sabit kılındığı halde kâfirlerle savaşa giren bir belde ahalisi hakkında farz-ı ayn sayılmıştır. Haskefi (ö. 1088/1677) cihâdın farz-ı kifâye olmasının çeşitli vehimlere sebebiyet verebileceğine işaret etmiş ve: “Mesela Rum ahalisinin kâfirlerle savaşmasının, Hindistan ehlinin cihâdın farziyetini düşürdüğü zannedilmesin. Bilakis bütün toplulukların kifayet sınırına ulaşıncaya dek yakınlarındaki düşmanla mücadele etmeleri gerekir.” demiştir. Aynı şekilde İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) göre müslüman bir topluluk kâfirler tarafından saldırıya uğrar ve düşmanları karşısında zayıf kalırlarsa sırasıyla onlara en yakın olan toplulukların destek vermeleri gerekir. Bunun yanında fiilî mücadeleye iştirak etseler de etmeseler de diğer toplulukların, savaşan müslümanlara silah, binek ve mal tedarik etmeleri gerekli görülmüştür. Zikredilen maddelerin sağlanması cihâda ehil olan bütün müslümanlara farz sayılmıştır. Bu durumun saldırıya uğrayan müslümanların, düşmanlarıyla mücadele edebilecek kuvvete erişmelerine kadar süreceği ifade edilmiştir.⁶¹

Verilen bilgiler, İslâm hukukunda meselenin boyutlarını ve ele alınış biçimindeki sistematikliği ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Her iki başlık altında nakledilen delillerin aynı ilkeler etrafında değerlendirilmesi, bu durumun en bariz göstergesidir. Bu çerçevede öncelikle İslâm'ın gerek barış gerekse savaş durumunda müslümanları kuvvetlendirmeyi esas aldığı ve kâfirlere kuvvet kazandırmaktan sakındığı anlaşılmaktadır. İkinci olarak savaşta iktisadi unsurların da bir güç olarak tanındığı ve kâfirlerin ekonomilerine vurulan darbelerin ilâhî takrire konu olduğu unutulmamalıdır. Özellikle bu husus savaş veya istila gibi durumlarda kâfir toplulukların ekonomilerine uygulanacak baskı ve boykotların meşrû, hatta cihâda dâhil olması bakımından gerekli olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Kaldı ki bir taraftan savaş halinde kâfirlerle müspet irtibatlarını sürdürenlerin zalim olarak nitelendirilmesi ve onlara yönelik ticari kısıtlamalar diğer taraftan da zor durumda kalan müslümanlara yardım etmenin cihâd kapsamında değerlendirilmesi bu görüşe kuvvet kazandırmaktadır. Bununla birlikte boykotun İslâm'daki yeri bir sonraki başlık altında daha somut örneklerle ele alınacaktır.

2. Boykotun Meşrûiyeti

Düzgün bir ekonomi ve malî kuvvet, müslüman devlet ve toplumlara güç sağlayan önemli bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Endülüslü Mâlikî âlim Turtûşî (ö. 520/1126), müslüman yöneticilere bir nasihatnâme tarzında kaleme aldığı *Sirâcu'l-mülûk*'ünde malın sultanın kuvveti olduğunu; devletin imarına, güvenliğin inşasına ve adaletin teminine vesile sayıldığını ifade etmiştir. Turtûşî, ayrıca ekonomik kuvvetin düşmana karşı en kuvvetli unsur olduğunu belirtmiştir.⁶² Dolayısıyla malî gücü yerli yerinde ve meşrû sınırlar çerçevesinde kullanmanın son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Fakihler, yöneticilerin yanı sıra müslüman fertlerin tasarruf ve harcamalarını da bu meseleyle irtibatlandırmıştır. Örneğin zekât bahsinde sadakaların gayrimüslimlere verilip verilemeyeceği tartışma konusu edilmiştir. Kâsânî (ö. 587/1191) farz, vâcip veya nâfile niteliğinde olan sadakaların harbîlere ve müste'menlere verilemeyeceğini söylemiştir. Zira Allah, el-Mümteherine sûresinin dokuzuncu âyeti bağlamında onlara iyilik ve ihsanda bulunulmasını yasaklamıştır. Ayrıca harbîlere mal kazandırmak, onların müslümanlarla savaşmalarına destek olmak anlamına gelir ki bu da: “... Günah işlemek ve haddi

⁵⁹ Serdar Özdemir, “Seriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/565.

⁶⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/80.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/200-201.

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk* (Mısır: el-Matbûâtul-Arabiyye, ts.), 122-123.

aşmak üzerine yardımlaşmayın ...”⁶³ emri doğrultusunda nehyedilmiştir.⁶⁴ Serahsî de sadakaların zimmîlere değil, fakir müslümanlara verilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre müslümanlar elde ettikleri mallar vesilesiyle tâat ve ibadet için güç kazanırken; zimmîler bunları şeytan yolunda heba ederler.⁶⁵ Bunlar yanında gayrimüslimlere vasiyet bırakmanın hükmünü ele alan Kudûrî (ö. 428/1037) yine el-Mümtehhine sûresinin ilgili âyetine göre bu tür vasiyetlerin geçerli sayılmadığını belirtmiştir. Kudûrî, müslümanların harbîlere iyilik yapmasının menedildiğini ifade ettikten sonra: “Bize onların mallarını almamız (azaltmamız) emredildi. Dolayısıyla onlara kendi mallarımızı vermemiz muhaldir.” demiştir. Müellif konuyla ilgili değerlendirmesinin sonunda da kâfirlerin mallarını çoğaltmanın müslümanlara zarar vermekle eşdeğer olduğunu vurgulamıştır.⁶⁶

Zikredilen bilgiler prensip olarak müslümanların harbîlere güç kazandıracak malî eylemlerden sakınmaları gerektiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte boykotun varlığına doğrudan delâlet eden fiilî bir örnek bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) Kureyş müşriklerinin isyanlarını, zulüm ve eziyetlerini artırdıkları bir zaman diliminde: “Allâhumme, onlara karşı bana Yûsuf’un (aleyhisselâm) yedi senesi gibi geçecek yedi sene ile yardım et.” buyurmuştur.⁶⁷ Ayrıca Necid tarafına süvariler gönderip Benî Hanîfe kabilesinin önde gelenlerinden Sümâme b. Usâl’i (ö. 12/633) esir aldırıştır. Benî Hanîfe’nin yaşadığı Yemâme’nin Irak, Hicaz ve Yemen’i birbirlerine bağlayan ticaret yolları üzerinde yer aldığı ve Mekkeli müşriklerin erzak tedarikleri için hayati bir konumda bulunduğu bilinmektedir.⁶⁸ Sümâme b. Usâl üç gün boyunca mescidde esir olarak kalmış ve ardından Mekkeli müşriklere gidecek kervanlara engel olmak şartıyla serbest bırakılmıştır. Sümâme mescidden çıkınca gusûl abdesti almış ve geri dönüp şehâdet getirerek müslüman olmuştur. Daha sonra umre yapmak üzere Mekke’ye gitmiş ve orada kendisine sözlü tacizlerde bulunan müşriklere: “Vallâhi, Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem izin verene kadar size Yemâme’den bir buğday tanesinin dahi geçmesine müsaade etmeyeceğim.” demiştir.⁶⁹

Hakikaten de Sümâme’nin (radiyallâhu anh) müşriklere giden erzaklara uzunca bir süre mâni olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Mekke’yi şiddetli bir kıtlık vurmuş ve dışarıdan da gıda tedarik edemeyen müşrikler leşleri, köpekleri ve hatta “ilhiz” denilen, yünün kanla ıslatılıp kızartılması sonucu elde edilen bir maddeyi yemek durumunda kalmışlardır.⁷⁰ İşin neticesinde o tarihte henüz müslüman olmayan Ebû Süfyân b. Harb (ö. 31/651-52), Hz. Peygamber’e gelerek sıla-i rahmi telkin ettikten sonra: “Büyüklerimizi kılıçla, küçüklerimizi açlıkla öldürüyorsunuz. Allah’a dua et de üzerimizde bulunan kıtlık geçsin.” diye ricacı olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber Sümâme b. Usâl’e bir mektup göndererek kervanların geçişine izin vermesini emretmiştir.⁷¹ Bazı müfessirler bu hâdiselerin üzerine: “Eğer biz onlara acıyıp da kendilerindeki zararı giderecek olursak yine muhakkak serseriyâne azgınlıklarında devam ve inat edeceklerdir. Andolsun ki biz onları (önceden de açlık) azabı ile yakaladık da yine de Rablerine boyun eğmediler. Onlar yalvarıp yakarmazlar.”⁷² meâlindeki âyetlerin nâzil olduğunu nakletmişlerdir.⁷³ Ayrıca Serahsî olayların yaşandığı süre zarfında Mekke ahalisinin müslümanlarla savaş halinde olduklarını dile getirmiştir.⁷⁴

Çalışmanın giriş kısmında zikredilen tarif göz önüne alındığında Hz. Peygamber’in uygulamasını boykot kapsamında değerlendirmek mümkündür. Uygulama daha detaylı bir şekilde incelenecek olursa Hz. Peygamber’in müslümanlarla fiilî savaş durumunda olan ve haddi aşmış isyan etmeleriyle maddî açıdan kuvvet sahibi oldukları anlaşılan gayrimüslimleri zayıf düşürmeyi murat ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber bu çerçevede hem onlara beddua etmiş hem de zâhirî tedbirlere başvurmuştur. Ayrıca uyguladığı müeyyideyi kâfirleri zayıf düşürene dek sürdürmüştür. Hâdiselerin neticesinde nâzil olan âyetlerde ise hareket “ilâhî bir azap” şeklinde tavsif edilmiştir.

⁶³ el-Mâide 5/2.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ’î*, 5/104. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/266; Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-Dekâik* (Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 2/261.

⁶⁵ Ebû Bekr Şemsu’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 3/111.

⁶⁶ Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum’a Muhammed (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427/2006), 8/4019-4020.

⁶⁷ Buhârî, “Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân”, 44. Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’in umumi duaları ve bedduaları muhatapların tavırlarıyla doğrudan alakalı görülmüştür. Bilgi için bk. Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, 14/207.

⁶⁸ Mustafa L. Bilge, “Yemâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/399.

⁶⁹ Rivâyetler ve bilgi için bk. Buhârî, “Meğâzî,” 72; Ebû Dâvûd, “Cihâd,” 122; Kudûrî, *Tecrîd*, 8/4138; Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebîr*, 3/129.

⁷⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horâsânî el-Beyhakî, *Delâilu’n-nübüvve* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405), 4/81; Kurtubî, *el-Câmi*, 12/143.

⁷¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/639; Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 8/88; Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, 18/23; Aclûnî, *el-Feydu’l-cârî*, 6/1217-1218.

⁷² el-Mü’minûn, 23/75-76.

⁷³ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/371; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/288; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, 4/92; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 6/111.

⁷⁴ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebîr*, 4/182.

Söz konusu malumattan müslümanlara zulmeden topluluklara, onları zarara sokacak ve güçlerini kırarak bir biçimde boykot uygulamanın meşrû olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca uygulanan boykotun muhatapları zulüm ve eziyetten alıkoyacak bir duruma düşürünceye kadar sürdürülmesi gerektiği görülmektedir. Elbette bunun sağlanması için boykotu uygulayanların gevşeklik göstermemeleri de önem arz etmektedir. Zira Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde yer alan bir rivâyete göre Sümâme (radiyallâhu anh) îmân ettikten sonra kavminin de müslüman olduğu bilinmektedir.⁷⁵ Şu halde Sümâme öncelikle kabilesini İslâm'a davet etmiş, ardından da onları boykota sevk etmiş olmalıdır. Uygulanan müeyyidenin müşrikler üzerindeki ağır sonuçlarından hareketle de Benî Hanîfe'nin bu hususta zafiyet göstermediği anlaşılmaktadır.

Savaş durumunda harbîlere kazanç sağlamanın müslümanlara zarar verme anlamı taşıdığı dikkate alındığında kâfirlere gelir getirecek tasarruflarda mütesâhil davranmanın doğru olmadığı söylenebilir. Bilhassa el-Mümtehine sûresinin dokuzuncu âyeti çerçevesinde müslümanların, ehl-i İslâmla fiilî savaş durumunda bulunan ve onlara uygulanan zulmün destekçisi olan kimselere kazanç sağlamaktan sakınmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Meselenin bu yönü âlimler tarafından farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Mesela Şemsuleimme el-Hulvânî'nin (ö. 452/1060): "Müslümanlar arasında şenâat olarak nitelendirilen ve Allah'a veya dine karşı hürmeti ihlal eden fiiller büyük günahdır. Aynı şekilde mâsiyete ve haddi aşmaya yardımcı olmak ile günah işlemeye teşvik etmek de büyük günahlardandır." dediği nakledilmiştir.⁷⁶

Şüphesiz müslümanlara uygulanan zulme doğrudan veya dolaylı olarak destek sağlamak da bu kabildendir. Kaldı ki müslümanların izzetlerine yönelik saldırıların Allah'a veya dine karşı hürmeti ihlal eden fiiller kapsamında değerlendirilmesi de tabiidir. Diğer taraftan hadîs-i şerîflerle sabit olduğu üzere bir günahın vebalinde fiili gerçekleştirenler yanında o fiile zemin hazırlayanların ve göz yumanların da ortak olduğu unutulmamalıdır. Örneğin: "Allah rüşvet verene, alana ve rüşvet için taraflar arasında pazarlık yapana lanet etti."⁷⁷, "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem faiz yiyene, yedirene, yazana ve şahitlerine lanet etti."⁷⁸ ve "Allah içkiye, içki içene, sunana, satana, alana, üretene, üretilmesini isteyen, taşıyana ve taşıtırana lanet etmiştir."⁷⁹ meâlindeki hadisler bu hususa delil gösterilmiştir.⁸⁰ Hatta İmam Mâlik'in bu rivâyetten hareketle içki içmediği halde bile isteye içki sofrasında bulunan ve cürmü işleyenlere yordakçılık eden kimselere de had uygulanması yönünde fetva verdiği kaydedilmiştir.⁸¹ Serahsî bu tür meselelerin tamamının esasında: "... Günah işlemek ve haddi aşmak üzerine yardımlaşmayın ..." meâlindeki âyet-i kerîmenin yer aldığını belirtmiştir.⁸³

Son olarak günümüzde müslümanlara uygulanan zulme maddi veya manevi destek veren bazı organizasyonların yerli iştiraklerinde yine müslümanların çalıştığı ve uygulanan boykotlardan çalışanların da menfî biçimde etkilendikleri dillendirilmektedir. Araştırmanın alanına doğrudan dâhil olmamakla birlikte bu hususta Hanefî fakîh Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) fetvası bir çıkış yolu sunmaktadır. Ona göre bir adam beş dirhem karşılığında hristiyan bir işverenin emri altında günde beş kere çan çalmakla, günde bir dirhem almak üzere farklı bir iş yapmak arasında kalsa, hristiyanları tercih etmeyip rızkını diğer işten temin etmesi gerekir. Yine bir terziden büyük bir meblağ karşılığında fasıkların giydikleri elbiselerden dikmesi istenirse o işi almaması lazımdır. Zira bunlar günaha yardımcı olmak anlamına gelir.⁸⁴ Serahsî'nin ifadesiyle bu tarz iş ve ticaret akitleri geçerli sayılmakla beraber akdin tarafları günahkâr olurlar.⁸⁵ Ayrıca müslümanların ehl-i İslâm'a zarar verecek tasarruflarda bulunmaları da yasaklanmıştır. "Şehirde yaşayan biri, bedevî adına (onun malını) satmasın."⁸⁶ meâlindeki hadis çerçevesinde tüccarların simsarlık veya

⁷⁵ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 18/94.

⁷⁶ Aynî, *Binâye*, 9/148.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/115.

⁷⁸ Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Müsâkât", 106.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2.

⁸⁰ Bahsi geçen rivâyetlerin delil olarak kullanıldığı bölümler için bk. Serahsî, *Mebûsûl*, 14/8; Kâsânî, *Bedd'î*, 4/190; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 4/314; Aynî, *Binâye*, 12/222-224.

⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 4/341.

⁸² el-Mâide 5/2.

⁸³ Serahsî, *Mebûsûl*, 14/8.

⁸⁴ Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân fî Mezhebi'l-İmâmî'l-'A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/306.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsûl*, 16/38. Benzer ifadeler için bk. Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merğînânî Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1424/2004), 7/481.

⁸⁶ Müslim, "Buyû", 18.

stokçuluk yaparak kendilerine kâr sağlayacak ve Müslümanları zarara uğratacak bir surette satış yapmaları meşrû görülmemiştir.⁸⁷

Netice itibarıyla zikredilen deliller ve Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) tasarrufları savaş ve zulüm ortamlarında düşmanlara uygulanacak boykotun meşrû ve gerekli bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Uygulanan boykotun stratejik hedefleri arasında müslümanların güçlerini korumanın, düşmanların güç kazanmalarını engellemenin ve zulmün durdurulmasının bulunduğu ifade edilebilir. Özellikle Hz. Peygamber'in Sümâme b. Usâl'i (radiyallâhu anh) esir alarak Kureys müşrikleri aleyhine uyguladığı kıtlık politikası, boykotun etkili bir çözüm yolu olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan âlimlerin müslümanların bireysel tasarruflarını dahi ümmetin genel menfaatiyle ilişkilendirdikleri göze çarpmaktadır. Şu halde fertlerin sosyal ve ticari tasarruflarında bireysel arzu ve menfaatleri yerine müslüman kimliklerini ön plana alarak hareket etmelerinin boykotun temelini teşkil eden bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Meselenin günümüze yansıyan yönlerinin daha net bir biçimde incelenebilmesi için çalışmanın son kısmında boykotun etkileri ve uygulanma biçimi üzerinde durulacaktır.

3. Boykotun Taşınması Gereken Özellikler, Etkileri ve Modern Uygulama Alanları

Boykot tarih boyunca fertlerin ve toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal baskılara karşı geliştirdikleri etkili bir mücadele yöntemi olarak kullanılmıştır.⁸⁸ Özellikle günümüzde İslâm dünyasında uygulanan boykotların, ekonomik ve siyasi tedbirler vasıtasıyla mazlumlara destek olma, haksızlıklara baş kaldırma, evrensel farkındalık oluşturma ve toplumsal şuur inşa etme amaçlarını taşıdığı anlaşılmaktadır.⁸⁹ Bu uygulamalar sadece müslüman toplumların değil, küresel düzeyde devletlerin ve organizasyonların da dikkatlerini celbeden güçlü bir tepki aracı şeklinde öne çıkmaktadır. Bununla birlikte boykotun başarıya ulaşması ve sürekliliğinin sağlanmasının, boykota iştirak edenlerin eylemlerinin sonuçlarını görmelerine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Örneğin 1908 Osmanlı boykotu⁹⁰ özelinde hedef alınan Avusturya ve Bulgaristan'da meydana gelen zararlar, boykotun örgütlenmesinde ve kitleselleşmesinde hem söylem hem de motivasyon düzeyinde çok önemli unsurlar sayılmıştır.⁹¹

Anlaşıldığı üzere ekonomik kayıplar, uluslararası baskılar ve toplumsal bilinç kazanma gibi sonuçlar boykotun gücünü ve etkisini görünür kılmakta, bu da boykota iştirak noktasındaki motivasyonu daha da artırarak geniş kitlelerin katılımına imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla burada boykotların etkileri incelenecek ve tarihsel süreçte başarılı bulunmuş uygulamalardan hareketle günümüz boykotları için bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır. Meseleye zemin teşkil etmesi maksadıyla hakkında hayli veri bulunan ve İslâmî bir şuurla gerçekleştirildiği anlaşılan İsrail boykotu incelemeye esas alınacaktır.

İsrail ürünlerine karşı uygulanan boykotun etkilerini gösteren en somut örneklerden biri şüphesiz ki İsrail İhracat Enstitüsü (The Israel Export Institute) başkanı Avi Balashnikov'un 18.09.2024 tarihinde verdiği demeçte bulunmaktadır. Balashnikov, "BDS"⁹² ve boykotlar İsrail'in küresel ticarete hareket tarzını değiştirdi" başlığıyla yayımlanan röportajda Türkiye'nin devlet düzeyinde uyguladığı boykota da atıfta bulunmuş ve hedefli eylemler sonucunda İsrail mallarının ihracat alanında ağır darbeler aldığını söylemiştir. 150'den fazla fabrika ve ihracatçının durumunda muzdarip olduğunu belirten Balashnikov, İsrail hükümetinin işletmeler için Orta Doğu, Avrupa ve Doğu Avrupa'da yeni pazarlar aradığını dile getirmiştir.⁹³ Aynı süreçte İsrail hükümeti 2024 için büyüme hedefini %0 olarak açıklamış ve S&P ile Moody's gibi uluslararası kredi derecelendirme kuruluşları İsrail'in notunu düşürmüşlerdir.⁹⁴

İsrail'e destek açıklayan veya İsrail ile ilişkili görülüp boykot uygulanan markaların da ekonomik olarak benzer süreçler yaşadıkları anlaşılmaktadır. Mesela İsrail savunma kuvvetlerine ve vatandaşlarına

⁸⁷ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/68; Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârî lhyâi Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2016), 6/390-391.

⁸⁸ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 58.

⁸⁹ Bu hususta bilgi için Filistin yararına organize bir direniş hareketi olan BDS'nin eylem planına müracaat edilebilir. Bk. Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions (BDS), "Palestinian BDS National Committee" (Erişim 15 Ocak 2025).

⁹⁰ Bu eylemi kısaca özetlemek gerekirse 1908 yılının Ekim ayında Bulgaristan bağımsızlığını, Avusturya ise Bosna-Hersek'i ilhak ettiğini bildirmiştir. Boykot, Osmanlı Devleti ve halkının bu iki devletin hareketlerini tanımaması ve protesto etmesiyle başlamıştır. Boykotun amacı söz konusu iki devleti politik olarak kenara sıkıştırmak ve kamuoyunu mobilize etmektir. Hareket basın yoluyla ilan edilmiş ve kısa sürede imparatorluk sathına yayılmıştır. Boykot kapsamında halk ve tüccarlar bu iki ülkede üretilen fes, şeker ve giyim ürünlerini almamışlar ve yerli mallara yönelmişlerdir. Hareket, başladıktan beş ay sonra Avusturya ve Bulgaristan'ın tazminat ödemeyi kabul etmeleriyle 26 Şubat 1909 yılında sona erdirilmiştir. Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 13-14, 135, 377.

⁹¹ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 175.

⁹² Açılımı "Boycott, Divestment ve Sanctions" (Boykot, Tecrit ve Yaptırımlar) olan BDS hareketi, İsrail'in Filistinlilere uyguladığı zulmü ve İsrail'e verilen destekleri sona erdirmek maksadıyla faaliyet gösteren uluslararası bir organizasyondur. bk. BDS, "Palestinian BDS National Committee".

⁹³ Calcalist Tech (CTech), "BDS and boycotts have changed Israel's global trade landscape", (Erişim 15 Ocak 2025).

⁹⁴ Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions (BDS), "#ShutDownNation: Global Divestment, Economic Strain, and the Accelerating 'Collapse' of Israel's Economy" (Erişim 15 Ocak 2025).

bedava yemek dağıtacağını açıklamasıyla⁹⁵ boykotun ana hedeflerinden biri haline gelen McDonald's, Şubat 2024 itibarıyla hedeflediği kârın 40 milyon dolar aşağısında kalmış, bir önceki çeyreğe göre %5 daha az büyümüştür.⁹⁶ Nisan sonuna gelindiğinde şirketin hisseleri değer kaybetmiş ve McDonald's %7.5 oranında küçülmüştür.⁹⁷ Ekim ayında ise şirketin küresel satışları %1, net kârı ise %12 azalmıştır.⁹⁸

Starbucks 9 Ekim 2023'te bir sosyal medya platformunda Filistin'e destek mesajı paylaşan işçiler sendikasına "şirketin imajını zedeledikleri" gerekçesiyle dava açarak boykot hareketleri tarafından hedef alınmıştır.⁹⁹ Şirket Şubat 2024 itibarıyla büyüme hedeflerini aşağı yönlü revize ederek yüzde 4-6'ya çekmiş,¹⁰⁰ Nisan ayının sonunda satış hedeflerini tutturamamış ve hisselerinde yaşanan %15'lik bir düşüşle 16 milyar dolarlık bir değer kaybına uğramıştır.¹⁰¹ Ekim ayına gelindiğinde ise hisse fiyatı son 21 ayın en düşük seviyesine gerilemiş, şirket net gelirinde %15'lik bir düşüş yaşamış ve uluslararası kârında %23'lük bir düşüş bildirmiştir.¹⁰²

Söz konusu örnekler kararlılıkla sürdürülen boykot hareketlerinin hedeflerine ulaşma yolunda etkili olduklarını göstermektedir. Hatta Amerika'da boykot edilen 125 şirket üzerinde gerçekleştirilen bir araştırma, internet ve sosyal medya platformları üzerinden organize bir şekilde kitleselleşen boykot faaliyetlerinin kısa bir sürede dahi hissedarları olumsuz etkilediğini ortaya koymaktadır.¹⁰³ Kısa vadede elde edilen başarının uzun bir sürece yayılması ise elbette boykotta iştirak edenlerin ilgilerini ve desteklerini sürdürmeleriyle ilişkilidir.

Boykot hareketleri üzerine yapılan araştırmalarda bunları başarıya ulaştıran çeşitli faktörler vurgulanmıştır. Günümüz İslâmî boykotlarının da hedeflerini gerçekleştirmeleri için ilgili maddelerin denetlenmesi ve uygulanması faydalı olacaktır. Bahsi geçen çalışmalarda motivasyonla birlikte en çok vurgulanan hususlardan biri faaliyetin gündemde tutulmasıdır. Bu açıdan boykotların asıl ateşleyicisi basın ve kitlesel iletişim sayılmıştır.¹⁰⁴ Özellikle 1908 Osmanlı boykotunda hareketin yazılı basın ve konferanslar vasıtasıyla yayıldığı, kahvehanelerde tartışıldığı, hatta köylere kadar ulaştığı nakledilmiştir.¹⁰⁵ Ayrıca halkın görebileceği yerlere asılan afişler, dağıtılan bildiriler, ulemâ tarafından neşredilen risâleler ve lâyhalar da boykot hedeflerinin kamuoyuna ulaşmasına hizmet eden araçlar sayılmıştır.¹⁰⁶ Günümüz hareketlerinde ise internetin boykotların gündemde kalması, organize edilmesi ve yönetilmesinde büyük kolaylıklar sağladığı tespit edilmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla internet, basın ve sosyal medyada boykotun etkilerinin paylaşılması, kitlelerin motivasyonu ve hareketin gündemde tutulması için hayati önem taşımaktadır.¹⁰⁸

Bazı çalışmalarda boykotun amacının net bir şekilde belirlenmesi ve hedeflerin somutlaştırılmasının hareketin başarıya ulaşması için gerekli olduğu dile getirilmiştir. Aksi halde maksat ve hedefleri net bir şekilde belirlenmeyen hareketlerde odak kaybı ve eksen kayması yaşanması söz konusu olacaktır.¹⁰⁹ Buna göre el-Mümtehin sûresinin dokuzuncu âyeti çerçevesinde dinî duygularla yürütülen boykotlar için hedef: 1-Müslümanlarla savaşanlar, 2-Onları zorunlu göçe tâbi tutanlar ve 3-İlk iki maddeyi gerçekleştirenlere yardım edenler şeklinde belirlenebilir. Ticari suistimallerin önüne geçmek için de aradaki illiyet bağı kesin bir şekilde tespit edilmiş olan üreticilerin ürünleri boykotta konu edilebilir. Günümüzde bu işlevi yerine getirmek üzere bağlantıları kanıtlarla ortaya koyan web sitelerinin kurulması bu açıdan memnuniyet vericidir.

Boykot hareketlerinin kendi sembol ve sloganlarını oluşturması, kitlelerin hareketi benimsemesine fayda sağlayan hususlar arasında değerlendirilmiştir. Mesela boykot edilen ve hâlihazırda elde bulunan ürünlerin imha ve tahribi ile alternatif ürünlerin sembolleştirilmesi katılımcıların bağlılıklarını vurguladıkları eylemler sayılmıştır.¹¹⁰ Yerli ürün ikamesi de boykot hareketlerinin başarıya ulaşmalarında altı çizilen maddeler arasındadır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin Avusturya'ya uyguladığı boykotta öncelikle

⁹⁵ bk. Business Insider (BI), "McDonald's is donating thousands of free meals to the Israel Defence Forces and citizens after Hamas attacks" (Erişim 14 Ocak 2025).

⁹⁶ Anadolu Ajansı (AA), "İsrail'e destek veren şirketlerin satışlarında düşüş yaşanıyor" (Erişim 10 Ocak 2025).

⁹⁷ Anadolu Ajansı (AA), "İsrail'e karşı boykottan en çok hangi 5 şirket zarar gördü?" (Erişim 10 Ocak 2025).

⁹⁸ Anadolu Ajansı (AA), "Boykotun bilançosu: Küresel şirketler kaybediyor, top yerel üreticilerde" (Erişim 10 Ocak 2025).

⁹⁹ CNN Business (CNN), "Starbucks disagrees with union over its 'solidarity with Palestine' post" (Erişim 11 Ocak 2025).

¹⁰⁰ AA, "İsrail'e destek veren şirketlerin satışlarında düşüş yaşanıyor".

¹⁰¹ AA, "İsrail'e karşı boykottan en çok hangi 5 şirket zarar gördü?".

¹⁰² AA, "Boykotun bilançosu: Küresel şirketler kaybediyor, top yerel üreticilerde".

¹⁰³ M. Tomlin Kasaundra, "Assessing the Efficacy of Consumer Boycotts of U.S. Target Firms: A Shareholder Wealth Analysis", *Southern Economic Journal* 8/2 (2019), 511, 520-521.

¹⁰⁴ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 385.

¹⁰⁵ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 382.

¹⁰⁶ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 332.

¹⁰⁷ Minda, *Boycott in America*, 187; Friedman, *Consumer Boycotts*, 219.

¹⁰⁸ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 385.

¹⁰⁹ Friedman, *Consumer Boycotts*, 222; Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 175.

¹¹⁰ Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, 42.

ithal edilen ürünlerin imparatorluk dahilinde üretilmesi sağlanmıştır. Ayrıca bu ürünlerin “millî” tabiriyle sunulması, hareketin hem tüccarlar hem de halk arasında avantaj sağlamasına vesile olmuştur.¹¹¹

Yine Osmanlı tarafından Avusturya ve Bulgaristan’a uygulanan boykot hareketi süresince kişisel çıkar karşısında kamusal sorumlulukların altını çizen “hamiyet” kavramı, hareketin kilit mefhumlarından biri sayılmıştır. Boykotu örgütlemeye çalışanların millî duygulara ve Osmanlı halkının ünlü hamiyetlerine hitap ettikleri kaydedilmiştir.¹¹² Böylelikle günümüz hareketlerinde millî hisler yanı sıra dinî duygulara da hitap edilmesinin boykotun başarıya ulaşmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bilhassa dindar kesimlere meselenin delillerinin anlatılması ve alternatif yerli ürünler kullanmanın millî servete müspet etkilerinin açıklanması harekete duyulan bağlılığı ve iştiraki artıracaktır.

Temmuz 2005’te 170 kadar organizasyonun bir araya gelmesiyle kurulan BDS’nin, boykot faaliyetlerinin başlatılması, yürütülmesi ve organize edilmesinde hatırı sayılır bir tecrübeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede ülkemizde yürütülen faaliyetlerde BDS’nin formüllerinin de devreye sokulması faydalı olabilir. Yöntemleri incelendiğinde BDS’nin yukarıda nakledilmiş olan ilkelerden birçoğunu fiilen uyguladığı, hatta geliştirdiği görülmektedir. Mesela kuruluş, hedefi somutlaştırmak ve organizasyonu kolaylaştırmak adına boykotu alt kategoriler çerçevesinde sürdürmektedir. Bahsi geçen kategoriler tüketici boykotlarına ek olarak akademik, kültürel ve spor alanına taksim edilmiştir. Bu durumun hem katılımcılardaki kafa karışıklığını giderdiği hem de kendi kimliklerine göre belli hedeflere odaklanmalarına yardımcı olduğu söylenebilir. BDS ayrıca boykot hedeflerini de uygulayıcılar açısından kategorize etmiştir. Mesela yatırım anlaşmalarına yönelik hedefleri devletler ve holdinglerle, asansörler ve iş makineleri gibi hedefleri inşaat şirketleri ve belediyelerle, gıda ve tekstil ürünleri gibi son tüketiciye ulaşan ürünleri ise sivillerle gerçekleştirmektedir.¹¹³ Diğer taraftan organizasyon, hazırladığı düzenli raporlarla katılımcıları eylemlerin sonuçları hakkında bilgilendirmektedir.¹¹⁴ Bunlar yanında BDS’nin belli tarihlerde gerçekleştirilmek üzere hedefler belirlemesi ve akıllı telefonlarda kullanılabilecek uygulamalarla ortaklık kurmasının da katılımcı faaliyetlerini kolaylaştırdığı ifade edilebilir.¹¹⁵

Sonuç

İslâm, fertler ve toplumlararası münasebetlerde adaleti esas almaktadır. Bu durum hem müslümanların birbirleriyle hem de gayrimüslimlerle kurdukları ilişkilerde geçerlidir. Toplumu ilgilendiren hükümlerin bir diğer odak noktası ise ehl-i İslâm’ın muhafaza edilmesi ve zulmün engellenmesidir. Birçok şer’î delil yanında el-Mümtehine sûresinin sekiz ve dokuzuncu âyetleri söz konusu hususların nasıl gerçekleştirileceğini anlatan bir nevi rehber niteliğindedir. Bu âyetler barış zamanında Müslümanların kendilerine yapılan iyiliklere, ihsanla mukabelede bulunmaları gerektiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan müslümanlar zulme uğradıklarında düşmanlarla beraberlik etmeyi, hatta onlara yardımcı olanlarla dostluk kurmayı dahi zulüm addetmektedir. Zalimlerden ve destekçilerinden uzak durmayı, gerek barış gerekse savaş halinde müslümanların aleyhine dönebilecek tasarruflardan kaçınmayı telkin eden bu yaklaşım, İslâm’da bir prensip olarak sosyal ve ekonomik boykotun varlığını ispat eder niteliktedir.

Sümâme b. Usâl’in (radiyallâhu anh) kıssası, Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem), Kureyş müşriklerini ekonomik olarak zayıflatmak amacıyla kıtlık politikası uyguladığını, böylece boykotun meşrûyetini fiilî bir delille ispat etmektedir. Ayrıca boykotun zulme engel olma ve düşmanı zayıflatma stratejisi olarak meşrû bir yöntem olarak uygulanabileceğini net biçimde göstermektedir. Bu durum, günümüzde de müslüman topluluklara saldıran ve zulmedenlere karşı yürütülen boykot uygulamalarını haklı ve dinî bir çerçevede temellendirme imkânı sunmaktadır.

Fıkıh literatüründe fertlerin tasarruflarının ümmetin genel menfaatiyle irtibatlandırılması da boykotun toplumsal boyutuna dikkat çekmektedir. Yani sadece devletlerin veya büyük kurumların değil, tek tek fertlerin de “müslüman kimliklerini” ön planda tutarak karar almalarının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bu, boykotun etkili şekilde uygulanabilmesi için bireyden kamuya toplu bir seferberliğe ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Boykotun cihâdla ilişkilendirilmesi de mesele açısından önem arz etmektedir. Bilhassa savaş durumunda harbîlere yönelik ekonomik kısıtlamaların ve hammadde akışını engelleme girişimlerinin birer vecîbe addedildiği, hatta cihâd olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Barış durumunda dahi gayrimüslimlere satılması veya verilmesi uygun görülmeyen (silah, binek ve hammadde gibi) materyallerin

¹¹¹ Çetinkaya, 1908 Osmanlı Boykotu, 135, 150.

¹¹² Çetinkaya, 1908 Osmanlı Boykotu, 382.

¹¹³ bk. Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions (BDS), “BDS Guide to Strategic Campaigning for Palestinian Rights” (Erişim 15 Ocak 2025).

¹¹⁴ Örnek olarak bk. Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions (BDS), “Indicators of the BDS movement’s Global Impact: July - December 2024” (Erişim 15 Ocak 2025).

¹¹⁵ bk. Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions (BDS), “BDS has partnered with the Boycat App” (Erişim 15 Ocak 2025).

saldırı altındaki müslümanlara teslim edilmesinin cihâd şuuru dâhilinde gerekli görülmesi de bu düşüncüyü desteklemektedir. Bu çerçevede düşmanlara kazanç sağlayan faaliyetlerde bulunan yahut da zulme maruz kalan müslümanlara yardım etmeyen kimselerin uygulamaları "günah üzerinde yardımlaşma" kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla müslümanlara zarar veren kuruluşları boykot etmekten imtina eden kişilerin uygulanan zulmün vebaline ortak oldukları anlaşılmaktadır.

Tarih boyunca farklı toplumların gerçekleştirdikleri boykotlar incelendiğinde, organize bir şekilde yürütülen ve hedeflerini açıkça belirleyen hareketlerin başarılı olduğu görülmektedir. Özellikle iletişim kanallarının (basın, sosyal medya, vb.) etkin kullanımı, motivasyonun korunmasında ve kitlesel katılımın sağlanmasında kritik rol oynamaktadır. İslâm dünyasında son yıllarda İsrail'e maddi veya manevi olarak destek sağlayan ve boykot uygulamalarına hedef olan kuruluşların, verilere yansıyan kayda değer kayıplarla yüzleştikleri; dolayısıyla kararlılıkla sürdürülen eylemlerin ekonomik ve siyasi etkiler doğurabildiği gözlemlenmiştir. Bu örneklerden hareketle yürütülen boykotun başarıya ulaşabilmesi için şu temel hususların altı çizilebilir:

Amaç ve Hedeflerin Belirginliği: Zulme destek veren veya haksızlığa ortak olan kişi ve kuruluşların net bir şekilde tespiti ve kamuoyuna duyurulması, hareketin dağılmasını veya odağını kaybetmesini önleyecektir.

Organize Yapı ve İletişim: Basın, internet ve sosyal medyanın aktif kullanılması, kitlelerin sürekli bilgilendirilmesini sağlayarak motivasyonu diri tutacaktır.

Alternatif Ürün ve Hizmetlerin Öne Çıkarılması: Boykot edilen ürünlere mukabil yerli alternatiflerin geliştirilmesi, boykotu sürdürülebilir hale getirip katılımcıların günlük hayatta zorluk yaşamalarına engel olacaktır.

Millî ve Dinî Duygulara Hitap Edilmesi: Katılımcılara meselenin şer'î delillerinin ve millî değerlerinin anlatılması onların boykota iştirakini artıracaktır.

Toplumsal Dayanışma ve Kararlılık: Boykotun etki alanı genişledikçe, hedef alınan taraf üzerindeki baskı artar. Bu nedenle fertler, sivil toplum örgütleri ve devletlerin ortak bir bilinçle hareket etmesi, boykotun gücünü katlayarak yükseltecektir.

Netice olarak İslâm'da boykotun özellikle zulme karşı mücadelede dinî temellere dayanan etkili bir yöntem şeklinde uygulandığı tespit edilmiştir. Boykot faaliyetlerinin günümüzde başarıya ulaşması büyük ölçüde kitlesel farkındalık, doğru iletişim stratejileri ve alternatif çözüm yollarının üretilmesine bağlıdır. Bu çalışma, boykotun şer'î temellerini ve pratik örneklerini ortaya koyarak, günümüz Müslüman toplumlarına konuyla ilgili bir perspektif sunmayı amaçlamıştır. Boykotun türleri üzerine yapılacak çalışmalar, farklı coğrafyalardaki boykot tecrübelerini konu edinen veya yeni iletişim teknolojilerinin boykot hareketlerindeki yerini esas alacak araştırmalar literatürün zenginleşmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- AA, Anadolu Ajansı. "Boykotun bilançosu: Küresel şirketler kaybediyor, top yerel üreticide" Erişim 10 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/boykotun-bilancosu-kuresel-sirketler-kaybediyor-top-yerel-ureticide/3351159>.
- AA, Anadolu Ajansı. "İsrail'e destek veren şirketlerin satışlarında düşüş yaşanıyor". Erişim 10 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/israile-destek-veren-sirketlerin-satislarinda-dusus-yasaniyor/3131477>.
- AA, Anadolu Ajansı. "İsrail'e karşı boykottan en çok hangi 5 şirket zarar gördü?". Erişim 10 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/gorus-israil-e-karsi-boykottan-en-cok-hangi-5-sirket-zarar-gordu/3205061>.
- Abdulkâdir en-Nev'î. "Nazariyyât mâ Ba'de'l-Hadâse ve 'Avdetu'l-Fâ'ili'l-İctimâ'î (el-Mukâta'atu'l-İktisâdiyye Enmûzecen)". *Dirâsât Târihiyye (Cezâir)* 11/1 (2023), 516-531.
- Abdullah Adnân Abdullah el-Kattân. *Ahkâmu'l-Mukâta'ati'l-İktisâdiyye fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*. İrbid: Külliyyetu's-Şer'iyye ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye fî Câmî'ati'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Abdurrahmân el-Humeydî eş-Şâmî. *el-Mukâta'atu'l-İktisâdiyye mâhiyyetuhâ - hukmuhâ - akvâlu'l-'ulemâ' fîhâ*. nşr. Rabitatu Ulemâ ve Duâtü Suriye, ts.
- Abuzîd, Vasfî. "el-Mukâta'atu'l-Akâdemîyye li'l-Kiyânî'l-İsrâîlî: Ahkâmuha'l-Fıkhiyye ve Mekâsiduha's-Şer'iyye". *Beytûlmakdis Araştırmaları Dergisi* 24/2 (2024), 129-139. <https://doi.org/10.31456/beytulumakdis.1588968>
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *el-Feydu'l-cârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kemâlî'l-Muttahide, 1439.
- Ahmed Haccâc. "el-Mukâta'atu'l-İktisâdiyye li'l-Bedâ'î' Beyne'l-Hitâbi'd-Dînî ve'l-İşhârî't-Telefizyûnî". *Mecelletu'd-Dirâsâtî'l-Kânûniyye ve's-Siyâsiyye* 9/2 (2023), 233-257.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi Kitâbi'n-Nukâye fî'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. thk. Cemâl İtânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2015.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânuvî. *'Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Azimli, Mehmet. "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İstem* 7 (2006), 55-64.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- BDS, Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions. "BDS Guide to Strategic Campaigning for Palestinian Rights". Erişim 15 Ocak 2025. <https://bdsmovement.net/BDS-Guide-Strategic-Campaigning>.
- BDS, Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions. "BDS has partnered with the Boycat App". Erişim 15 Ocak 2025. <https://bdsmovement.net/BDS-Has-Partnered-With-Boycat-App>.
- BDS, Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions. "Indicators of the BDS movement's Global Impact: July - December 2024". Erişim 15 Ocak 2025. <https://bdsmovement.net/Indicators-BDS-Global-Impact-July-December-2024>.
- BDS, Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions. "Palestinian BDS National Committee". Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.bdsmovement.net/bnc>.
- BDS, Palestinian Call for Boycott, Divestment and Sanctions. "#ShutDownNation: Global Divestment, Economic Strain, and the Accelerating "Collapse" of Israel's Economy". Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.bdsmovement.net/ShutDownNation-Global-Divestment-Economic-Strain-Accelerating-Collapse-Of-Israel's-Economy>.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horâsânî. *Delâilu'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

- BI, Business Insider. "McDonald's is donating thousands of free meals to the Israel Defence Forces and citizens after Hamas attacks". Erişim 14 Ocak 2025. <https://www.businessinsider.com/mcdonalds-donating-thousands-meals-idf-israeli-citizens-hamas-attacks-2023>.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Cu'fî. el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt Cilt. Dımaşk: Dâru Tûki'n-Necât, 1422/2001.
- Burhânuddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merğînânî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkarîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- CNN, CNN Business. "Starbucks disagrees with union over its 'solidarity with Palestine' post". Erişim 11 Ocak 2025. <https://edition.cnn.com/2023/10/13/business/starbucks-israel-palestine-workers/index.html>.
- CTech, Calcalist Tech. "BDS and boycotts have changed Israel's global trade landscape". Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.calcalistech.com/ctechnews/article/bjaru11u6r>.
- Çetinkaya, Y. Doğan. 1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Emîn Muîn es-Seyyid. "Eseru'l-Mukâta'ati'l-'Arabiyye 'alâ Ticâratî İsrâîl el-Hâriciyye". *Mecelletu Ma'hedi'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye (Câmi'atu'l-Cezâîr)* 5 (1995), 113-118. <https://doi.org/10.54244/1902-000-005-004>
- Friedman, Monroe. *Consumer boycotts: effecting change through the marketplace and the media*. Londra: Routledge, 1999.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-Tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. es-Sîretü'n-Nebeviyye. thk. Mustafa es-Sekâ. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İzzeddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân fi Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-Şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kasaundra, M. Tomlin. "Assessing the Efficacy of Consumer Boycotts of U.S. Target Firms: A Shareholder Wealth Analysis". *Southern Economic Journal* 8/2 (2019), 503-529.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Mâveridî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Minda, Gary. *Boycott in America: how imagination and ideology shape the legal mind*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1999.
- Mustafa L. Bilge. "Yemâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetu'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Özdemir, Serdar. "Seriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'dûn, Âbid b. Abdillâh. *el-Mukâta'atu'l-iktisâdiyye te'sîluha's-şer'î vâk'ûha'l-me'mûl bihâ*. Riyad: Dâru't-Tâbiîn, 1429.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Shamshiyev, Ozat. "Consumer Boycotts and Jurisprudential Challenges Related to Identifying Their Legal Cause ('Illah)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (2024), 179-193.
- Sönmezoğlu, Faruk. *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süleyman b. Safiyye. "Nazra Şer'iyye fi'l-Mukâtaati'l-İktisâdiyye li Nusrati Hayri'l-Beriyye". *Mecelletu's-Şihâb* 9/2 (2023), 253-264.
- Şenyayla, Gencal. *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şimrânî, Hâlid b. Abdillâh. *el-Mukâtaatu'l-iktisâdiyye hakikatuhâ ve hukmuhâ*. Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1426.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *es-Sirâcu'l-münîr fî'l-i'âneti' alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*. 13 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri. *Sirâcu'l-mülûk*. Mısır: el-Matbûâtu'l-Arabiyye, 1872.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseyinî. *İthâfu's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâri İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2016.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.

Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatīb al-Tabrīzī's al-Ikmāl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition

Selim DEMİRCİ

Assoc. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Trabzon/Türkiye

selimdemirci@trabzon.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0261-2716>

Muhammet Ali TUZLU

Res. Assist., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Trabzon/Türkiye

muhammetalituzlu@trabzon.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8755-6903>

Research Article

History

Received: 03.01.2025

Accepted: 16.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Author Contributions:

Conceiving the Study: SD (%65), MAT (%35) Data collection: SD (%65) MAT (%35) Data Analysis: SD (%65), MAT (%35) Writing up: SD (%70) MAT (%30) Submission and Revision: SD (%60), MAT (%40).

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Selim DEMİRCİ-
Muhammet Ali TUZLU |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

Throughout Islamic history, certain works have stood out for both their scholarly significance and their wide geographical dissemination, leaving lasting impressions across diverse Muslim societies. In this context, *Mishkāt al-Masābīh*, a compilation of foundational hadith sources by al-Khatīb al-Tabrīzī (d. after 740 AH [?]), and his biographical companion work *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, which presents the transmitters featured in the compilation, are among the seminal texts that not only held influence during their own time but also guided hadith scholarship across various Islamic regions in subsequent centuries. One of the regions where these works had the most profound impact was the Indian subcontinent. Among the scholars who showed particular interest in *al-Ikmāl* within the intellectual tradition of the Indian subcontinent, 'Abd al-Haqq Dihlavī (d. 1052/1642) played a pivotal role in introducing the work to this region and integrating it into hadith education, through his engagement with *Mishkāt al-Masābīh*. This article aims to examine the nature of *al-Ikmāl*, composed in Tabriz during the 8th/14th century under Shī'ī Ilkhanid rule yet firmly rooted in Sunni tradition, and to assess its influence on the Islamic scholarly tradition that developed in 11th/17th century India. Furthermore, by tracing the circulation of the work across different geographical regions, the study evaluates its position within classical biographical historiography and analyzes how *al-Ikmāl* was recontextualized in the Indian landscape, particularly through the scholarly approach of 'Abd al-Haqq Dihlavī. The study employs a content analysis approach supported by comparative readings of relevant sources. It analyzes the textual content, isnad structures, and selection of transmitters to illuminate the interpretative frameworks through which *al-Ikmāl* was received and reinterpreted. In doing so, it evaluates both the original context of the text's composition and its subsequent transformations in new intellectual and regional settings. The article argues that 'Abd al-Haqq Dihlavī's engagement with Tabrīzī's works—particularly following his education in the Hijaz at the turn of the first millennium—had a significant impact on the trajectory of hadith scholarship in the Indian subcontinent. This interaction laid the groundwork for the reinterpretation and transmission of the classical hadith tradition within local scholarly frameworks, thereby ensuring its continuity across generations.

Keywords: Hadith, Islamic History and Civilization; al-Khatīb al-Tabrīzī; 'Abd al-Haqq Dihlavī; *Mishkāt al-Masābīh*; *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*.

Cite as

Demirci, Selim - Tuzlu, Muhammet Ali. "Tracing the Footprints of A Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatīb al-Tabrīzī's al-Ikmāl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 19-34. <https://doi.org/10.52637/kiid.1612934>

Hint-Fars Dünyası ve Hicaz'da Bir Kitabın İzini Sürmek: Hatîb et-Tebrîzî'nin el-İkmâl'inin Dolaşımı ve Hint İlim Geleneğine Katkısı

Selim DEMİRCİ

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Trabzon/Türkiye

selimdemirci@trabzon.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0261-2716>

Muhammet Ali TUZLU

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Trabzon/Türkiye

muhammetalituzlu@trabzon.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8755-6903>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 03.01.2025

Kabul Tarihi: 16.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Yazar Katkıları:

Çalışmanın Tasarlanması: SD (%65), MAT (%35) Veri toplanması: SD (%65) MAT (%35) Veri Analizi: SD (%65), MAT (%35) Makalenin Yazımı: SD (%70) MAT (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu: SD (%60), MAT (%40).

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Selim DEMİRCİ - Muhammet Ali TUZLU | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Atıf

Demirci, Selim - Tuzlu, Muhammet Ali. "Hint-Fars Dünyası ve Hicaz'da Bir Kitabın İzini Sürmek: Hatîb et-Tabrîzî'nin el-İkmâl'inin Dolaşımı ve Hint İlim Geleneğine Katkısı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 19-34. <https://doi.org/10.52637/kiid.1612934>

Öz

İslâm tarihinde bazı eserler hem ilmî değeri hem de geniş coğrafyalara yayılmalarıyla öne çıkmış ve birçok İslam toplumunu etkilemiştir. Bu çerçevede, Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 740/1339 sonrası?) temel hadis kaynaklarını bir araya getirdiği *Miškâtü'l-Meşâbih* ile bu kitabın râvîlerini ele aldığı biyografik eseri *el-İkmâl fî Esmâ'r-Ricâl*, yalnızca yazıldıkları dönemde değil sonrasında da çeşitli İslâm beldelerinde hadis çalışmalarına yön veren temel metinler arasında yer almıştır. Söz konusu iki eserin etkisini en güçlü biçimde ortaya koyan bölgelerden biri Hint alt kıtasıdır. Hint alt kıtasındaki ilim geleneğinde *el-İkmâl*'e özel bir ilgi gösteren isimlerden biri olan Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642), *Miškâtü'l-Meşâbih* vasıtasıyla eserin bu coğrafyada tanınmasında ve hadis tedrisatına entegre edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışma, 8./14. yüzyılda Tebriz'de Şîî İlhanlı yönetimi altında, ancak Sünnî geleneğe uygun şekilde telif edilen *el-İkmâl*'in 11./17. yüzyıl Hindistan'ında şekillenen ilim geleneği üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, eserin farklı coğrafi bölgelerdeki dolaşımı üzerinden, klasik dönem biyografik tarih yazımındaki yeri ve konumu değerlendirilmekte ve özellikle Abdülhak Dihlevî'nin ilmî yaklaşımı çerçevesinde *el-İkmâl*'in Hint coğrafyasında nasıl yeniden konumlandığı analiz edilmektedir. Çalışmada yöntem olarak, ilgili kaynakların karşılaştırmalı okumalarıyla desteklenen muhteva analizi yaklaşımı benimsenmiştir. Metnin içeriği, isnad yapısı ve râvî tercihleri analiz edilerek *el-İkmâl*'in nasıl yeniden anlamlandırıldığı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Böylelikle *el-İkmâl*'in telif edildiği dönemdeki değeri ve sonrasında farklı bölgeler üzerindeki dönüşüm süreci birlikte değerlendirilmiştir. Sonuç olarak bu makale, Dihlevî'nin özellikle ilk bin yılın sonunda Hicaz'da aldığı eğitimin ardından Hatîb et-Tebrîzî'nin eserleriyle kurduğu ilişkinin, Hint alt kıtasındaki hadis ilminin gelişim seyrini anlamlı ölçüde etkilediğini savunmaktadır. Nitekim bu etkileşim, klasik hadis mirasının bölgesel ilmî gelenekler içinde yeniden yorumlanarak sonraki nesillere aktarılmasına da zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslam Tarihi ve Medeniyeti, Hatîb et-Tebrîzî, Abdülhak Dihlevî, *Miškâtü'l-Meşâbih*, *el-İkmâl fî Esmâ'r-Ricâl*.

Introduction*

It is considered that Khatīb al-Tabrīzī¹ was born in the second half of the 7th century AH and died toward the end of the first half of the 8th century AH. He is renowned for his hadith compilation, *Mishkāt al-Masābīh*. *Mishkāt*, a reworking of al-Farrā' al-Baghawī's (d. 516/1122) *Masābīh al-Sunna*,² aimed to address some criticisms of the original work while enhancing its accessibility for teaching and analysis. Since its inception, *Mishkāt* has gained significant acclaim and served as a pivotal source, particularly within hadith circles [halaqas], leading to the emergence of numerous scholarly studies.³ Among the first of such works is *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, authored by al-Khatīb al-Tabrīzī himself, which briefly introduces the narrators [rawis] featured in *Mishkāt*.

One of the scholars who demonstrated a keen interest in the works of al-Tabrīzī and provided commentary on them was 'Abd al-Haqq Dihlavī (d. 1052/1642). al-Dihlavī occupies a significant position as an Indian scholar who authored a work centered on al-Tabrīzī's *al-Ikmāl*. As a prominent figure in the systematization of hadith studies in the Indian subcontinent, al-Dihlavī's engagement with *al-Ikmāl* played a pivotal role in the widespread adoption of al-Tabrīzī's two seminal works and their integration into Islamic educational practices across India. Furthermore, through his contributions and critiques, al-Dihlavī asserted his influence in the field of narrators' biographies [rijāl] within Indian hadith studies during the 17th century CE.

Undoubtedly, 'Abd al-Haqq Dihlavī emerges as a pivotal figure in discussions concerning the doctrine of hadith within the Indian milieu. In academic discourse, he is often hailed with grandiose titles, notably as a seminal figure in the field of hadith studies. It is imperative to recognize al-Dihlavī's substantive contributions to the advancement and institutionalization of extant hadith scholarship within the region. His endeavors encompassed the establishment of educational institutions dedicated to the dissemination of hadith knowledge, the privileging of the Hanafī fiqh framework in hadith interpretation, and the advocacy for the significance of hadith pedagogy.⁴ Central to al-Dihlavī's scholarly pursuits in hadith studies lies his profound engagement with the corpus of al-Khatīb al-Tabrīzī. This scholarly affinity traces back to al-Dihlavī's educational sojourn in the Hijaz region, where between 996 and 999 AH, he immersed himself in the study of *Mishkāt al-Masābīh* under the tutelage of his mentor, 'Abd al-Wahhāb Muttaqī.⁵ This academic odyssey, commencing circa 996 AH, concluded approximately two years later in 998 AH. Upon his return to his native land, al-Dihlavī assumed an active role during a period that underscored his significance in the realm of hadith studies in India.⁶

Numerous scholarly inquiries have explored various facets of 'Abd al-Haqq Dihlavī's life, his literary oeuvre, his proficiency in hadith studies, and his Sufi inclinations. The intellectual tradition cultivated by al-Dihlavī and his doctrinal stance on hadith reflect the underlying dynamics of legal schools and the reception of Muslim scholar ('ālim) in the South Asian context.⁷ Nonetheless, gaps persist in elucidating his

* We would like to express our sincere thanks to Mrs. Büşra Beyza Bedir for her invaluable assistance with the proofreading of this article. Her meticulous and dedicated work has played a significant role in presenting the text in a clearer and more refined academic manner.

¹ It should be noted that the dates of al-Khatīb al-Tabrīzī's death, 737 AH and 741 AH, mentioned in some studies, are not verifiable information in terms of classical sources. Ziriklî recorded the date of 741 AH in *al-A'lām*, see Khayr al-Dīn al-Ziriklî, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm, 2002), 6/234. There is no detailed information about the author's life in the available sources, nor is the date of his death specified. The fact that the first of the death dates mentioned in contemporary works corresponds to the end of *Mishkāt al-Masābīh* and the other to the end of *al-Ikmāl* gives the impression that they are estimates based on the colophons (*faragh*) of the works.

² Al-Farrā' al-Baghawī's *Masābīh al-Sunna* has garnered attention during the period it was written, being read in scholarly circles and followed by numerous commentaries. For detailed information, see, Mustafa Yasin Akbaş, "Meşâbîhu's-Sunne Şerh Literatürü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (May 2022), 33-80.

³ For the introduction of the work and especially its prominent features in terms of teaching, see. Selim Demirci, "el-Hatīb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (December 2014), 95-113; Selim Demirci, "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbîh", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (December 2021), 251-273.

⁴ For detailed information about his life and studies, see. Khaliq Ahmad Nizami, *Hayāt Sheikh 'Abd al-Haqq Dihlavī* (Lahore: Maktaba Rahmaniya, 1985); Aleem Ashraf Khān, *Hayāt 'Ilm wa Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavī* (New Delhi: Islamic Wonders Bureau, 2001); Ahmad Qādri, *Tazkirah Shaykh 'Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavī* (Delhi: Dilshad Book Depot, ts.).

⁵ For detailed information about his life, see 'Abd al-Haqq Dihlavī, *Akhbār al-Akhyār*, trans. Mawlānā Subhān Mahmūd- Mawlānā Muhammad Fādil (Delhi: Noor Publishing House, 1990), 543-558.

⁶ Muhammad Hifzur Rahmān Kumullāi, *al-Budūr al-Mudīyah fī tarājīm al-Hanafīyah* (Dakka: Dār al-Sālih ts.), 10/129-131; Khān, *Hayāt 'Ilm wa Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavī* 26-32. Also see. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 66.

⁷ For some examples see. Sushmita Banerjee, "Persian Literati, Islam and Politics in Early Modern South Asia: Being a Muslim in 'Abd al-Haqq Dehlavī's Texts", *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46/46 (January 2024), 1115-1133; Corinne Lefèvre, "Mughal Early Modernity and Royal ādāb: Shaykh 'Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavī's Sufi Voice of Reform", *Adab and Modernity*, ed. Cathérine Mayeur-Jaouen (Leiden: Brill, 2020), 63-92; Muhammad Fazal Haq - Hāfiz Muhammad Faisal Qureshī, "Mishkāt al-Masābīh per Shaykh 'Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavī ke kām kā jaaiza", *Al-Amir Research Journal for Islamic Studies* 2/2 (December 2021), 1-15.

role in the pedagogy of hadith during 17th century India and his efforts to reconcile the science of hadith with the Hanafī fiqh tradition through his commentaries on al-Tabrīzī's *Mishkāṭ al-Masābīḥ* and *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*. In his Urdu work *Hayāt Sheikh 'Abd al-Haqq Dihlavī*, Nizami successfully addresses the biography of 'Abd al-Haqq Dihlavī while also emphasizing his role in the field of hadith studies.⁸ Additionally, Blecher, in *Said the Prophet of God*, focuses on the circulation of hadith books and the relationships between networks of scholars across the Hijaz, the Mamluk Sultanate of Egypt, and the Indian subcontinent.⁹ Scott Kugle's *Hajj to the Heart*, regarded as a cult work in South Asian Islamic studies, particularly examines the details of the knowledge and thought that flourished in the Hijaz through figures such as 'Alī Muttaqī al-Hindī (d. 975/1567), Abd al-Wahhāb Muttaqī, Muhammad b. Tāhir al-Patanī, and 'Abd al-Haqq Dihlavī, as well as the process by which this distinctive religious thought was transferred to South Asia.¹⁰ However, none of these works focus on the interregional interactions and relationship networks, particularly as seen through *al-Ikmāl*. Therefore, this study aims to fill this gap by describing al-Dihlavī's position within the scholarly milieu of the period, his jurisprudential inclinations evident in his commentary, and the interconnections between the Tabriz-Hijaz-Indian scholarly networks mediated through these two works. Thus, it serves as a supporting element to Kugle's academic work, focusing on how al-Dihlavī transferred the experience gained from his interaction with the Hijaz to India. This article also contributes to the historiography of the book by elucidating the circulation of *al-Ikmāl* across diverse regions.

This study focuses on the circulation of *al-Ikmāl* and its contribution to the scholarly traditions in South Asia and examines how the relationship between the science of hadith and the Hanafī legal school developed in the Indian subcontinent. Within the scope of the research, the effects of the relationship networks that developed through the works of al-Tabrīzī and 'Abd al-Haqq Dihlavī written in different scholarly circles on scholarly interaction were evaluated. In addition, through intertextual relations and citation analyses, the processes of shaping and transmitting the worlds of meaning of the works are examined. In the first instance, a comprehensive textual analysis of al-Tabrīzī's *al-Ikmāl* was conducted, with a particular emphasis on network analyses to trace the intellectual trajectory of this work, which was originally composed in Tabriz, as it journeyed to the Indian subcontinent.

Following the identification of these patterns, the focus shifted to the context in which *al-Ikmāl* was interpreted by 'Abd al-Haqq Dihlavī, specifically examining the prevailing Hanafī legal school perspectives within his commentary. Through this approach, the study endeavors to illuminate the intellectual mobility initiated by the Indian 'ulamā' in the Hijaz, a movement that, as Kugle also traces, contributed to the dissemination of scholarly thought reaching the Indian subcontinent via Dihlavī's engagement with the work. This methodological approach aims to provide an in-depth understanding of *al-Ikmāl*'s place in the world of scholarship and thought and his influence in the Indian subcontinent.

1. Al-Khatīb al-Tabrīzī and *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*

One of al-Khatīb al-Tabrīzī's two known works, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, was inspired by the shortcomings the author observed while studying the *al-Masābīḥ*. Considering that *Mishkāṭ* was completed in 737 AH and *al-Ikmāl* three years later, the work must have been completed in the three years in between. The collaborative involvement of Sharaf al-Dīn al-Tibī (d. 743/1343) in the composition of both works, alongside his authorship of the inaugural commentary on *Mishkāṭ* titled *al-Kāshif 'an Haqā'iq al-Sunan*, suggests that the aspects surrounding a text in terms of hadith studies were completed by two scholars in Tabriz. The delineation of hadith studies presents the following components: a) *Mishkāṭ al-Masābīḥ*, serving as the principal compendium consolidating hadith literature; b) *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, providing a concise overview of the narrators featured in *Mishkāṭ al-Masābīḥ*; c) an introductory procedural discourse, exemplified by Sharaf al-Dīn al-Tibī's preface to his commentary, elucidating the terminology pertinent to hadith studies; and d) *al-Kāshif 'an Haqā'iq al-Sunan*, focusing on the elucidation of textual interpretations within the aforementioned corpus. In light of these elements, it is conceivable that the collaborative efforts of the two Tabriz scholars fostered an environment conducive to achieving methodological coherence and scholarly synergy in the domain of hadith scholarship. Indeed, while al-Tabrīzī's work *al-Ikmāl* filled a gap in the field of rijāl, the introduction (*muqaddima*) of al-Tibī's work *al-Kāshif* served as a foundation for the terminological knowledge needed during the teaching of *Mishkāṭ*.

The title of al-Tabrīzī's work, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, provides insight into the niche it occupies within the tradition of rijāl. This title echoes similar works in the field of rijāl, such as the comprehensive

⁸ Nizami, *Hayāt Sheikh 'Abd al-Haqq Dihlavī*, 1-391.

⁹ Joel Blecher, *Said the Prophet of God* (California: University of California Press, 2018), 1-272.

¹⁰ Scott Kugle, *Hajj to the Heart (Sufi Journeys across the Indian Ocean)* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021), 1-245. We would like to express our sincere gratitude to Dr. Jyoti Gulati Balachandran for being the means through which we gained access to a wealth of information, including crucial English sources such as Kugle's work.

book by ‘Abd al-Ghanī al-Maqdisī (d. 600/1203), known as *al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, which delineates the narrators of the *al-Kutub al-Sittah*. Throughout the hadith literature, many other works bear titles such as *al-Kamāl* or *al-Ikmāl*. Al-Tabrizī’s decision to designate his work as ‘*al-Ikmāl*’ alongside Maqdisī’s extensive volume may initially seem contradictory due to the apparent difference in scope. However, a closer examination reveals that al-Tabrizī did not intend to present a comprehensive treatise on literature. Instead, he sought to provide a specific completion (*ikmāl*) tailored to the needs of *Mishkāt* by drawing from foundational works in the field. Therefore, al-Tabrizī’s aim was not to ‘complete’ the literature on *rijāl*, a point evident from the preface and introductory statements of his work. Khatīb al-Tabrizī wrote his book in 740 AH, during the month of Rajab, and on a Friday. He describes the composition of the work as ‘jam’ [جمع], ‘tahdhīb’ [تهديب] and ‘tashzīb’ [تشذيب],¹¹ shedding light on the content, style, and sources employed. al-Tabrizī mentions utilizing *al-Isti‘āb*, *Hilyat al-Awliyā’*, *Jāmi’ al-Usūl*, *Manāqib al-Akhyār*, and *al-Kāshif* in crafting *al-Ikmāl*.¹² Consequently, the work can be viewed as a compilation or ‘jam’, yet it transcends mere compilation, undergoing refinement and reorganization according to al-Tabrizī’s methodology and thus creating a ‘tahdhīb’ work. It can also be called a ‘tashzīb’ that provides a curated presentation of information, serving as a supplementary text by offering a concise introduction to the narrators in *Mishkāt* without delving into exhaustive detail.¹³

The inclusion of al-Dhahabī (d. 748/1348), identified by the author as Abu ‘Abdallāh al-Dhahabī al-Dimashqī, among the sources referenced in *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl* holds particular significance. While one might anticipate a preference for more renowned works as sources, the utilization of al-Dhahabī’s contributions alongside others is noteworthy. Notably, al-Tabrizī drew upon the contemporaneous scholarship of al-Dhahabī, whose *al-Kāshif*¹⁴ was completed around 720 Ramadan AH, in close proximity to the composition of *al-Ikmāl*. This temporal proximity suggests the possibility of relatively swift scholarly transmission during this period and may reflect the extent to which figures like al-Dhahabī were recognized and referenced beyond their immediate intellectual circles.

The colophons [faragh] suggest that Sharaf al-Dīn al-Tibī played a significant role in shaping the book. As explained by al-Tabrizī, he presented *al-Ikmāl* to al-Tibī in a similar manner to how he presented *Mishkāt al-Masābih* upon its completion. Al-Tibī expressed a similar level of acclaim for both works.¹⁵

Through the collaborative efforts of al-Tabrizī and under the guidance of Sharaf al-Dīn al-Tibī, *al-Ikmāl* meticulously addresses the narrators featured in *Mishkāt* through two primary sections. The initial section alphabetically catalogues both male and female companions, along with the subsequent generation of tābi‘īn. The compilation of names for inclusion was based on those mentioned in *Mishkāt* or those who had narrations therein. Notably, for those narrators recognized by their kunyas, these were used as the primary basis for categorization. For instance, Abu Hurayra (d. 58/678), whose given name is either ‘Abd Allāh or ‘Abd al-Rahmān, is indexed not under the article ‘ayn/ع’, the first letter of his name, but rather under the article ‘hā/هـ’, the first letter of the word ‘Hurayra’.¹⁶

The subsequent section delves into the authors of foundational texts delineated in the preface of *Mishkāt al-Masābih*, alongside the esteemed Imāms.¹⁷ Within this section, renowned hadith scholars such as Mālik b. Anas (d. 179/795), al-Shāfi‘ (d. 204/820), al-Bukhārī (d. 256/870), al-Muslim (d. 261/875), Abu Dāwūd (d. 275/889), and al-Tirmidhī (d. 279/892) are prominently featured. However, it is noteworthy that this section encompasses additional names such as al-Dāraqutnī (d. 385/995), Abu Nu‘aym (d. 430/1038), Abu Bakr al-Isma‘īli al-Barakānī (d. 425/1034), al-Baghawī (d. 516/1122), Ibn al-Athīr (d. 630/1233) and al-Imām al-Nawawī (d. 676/1277). While parallels can be drawn between the citations on the Imāms of *al-Kutub al-Sittah* and the contextual elements of the second chapter of *al-Ikmāl*

¹¹ Al-Khatīb al-Tabrizī, *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl*, ed. Ramadān b. Ahmad b. ‘Alī (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1423/2003), 6/2674; Sharaf al-Dīn al-Tibī, *Sharh Mishkāt al-Masābih*, ed. Abdulhamid Hindavi (Mecca: Maktabat Nizār Mustafā al-Bāz, 1417/1997), 1/340. (The first volume of the commentary contains the entire *al-Ikmāl*)

¹² Al-Tabrizī, *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl*, 6/2674.

¹³ Al-Tabrizī uses the expression ‘tashzīb’, which is not very common among the classical types of writing, in the introduction of the work. It is understood that al-Tabrizī uses this expression, which is not very common, as an equivalent of a summary (*ikhtisār*). Al-Tibī also uses the expression ‘tashzīb’ as ‘takmil, tahdhīb, tashzīb’ while listing his suggestions for the reworking of the hadiths of *al-Masābih al-Sunna*. See al-Tibī, *Sharh Mishkāt al-Masābih*, 2/368. Because two scholars from Tabriz use the same expression to describe similar situations, it can be said that it is widespread in the region and is used as the equivalent of summary (*ikhtisār*).

¹⁴ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *al-Kāshif fī ma‘rifat man lahu riwāya fī ‘l-kutub al-sitta* (Jeddah: Dār al-Qibla, 1992), 1/81. See also. Ibrahim Sainkaplan, *Hicrî VIII. Asır Ricâl Tenkidî- Zehebî Örneği* (Rize: University of Recep Tayyip Erdogan, Ph.D. Dissertation, 2023), 48.

¹⁵ Al-Tabrizī, *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl*, 6/2674.

¹⁶ Al-Tabrizī, *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl*, 6/2645.

¹⁷ Al-Tabrizī, *al-Ikmāl fī Asmā’ al-Rijāl*, 6/2653–2674.

with the introduction to *al-Jāmi' al-Usūl*, it is apparent that they reflect al-Tabrīzī's distinctive inclinations, transcending the confinement to specific names.

The initial figure introduced is Anas b. Mālik. In summary, the narrative outlines his complete name, kunya, his mother's name, his devoted service to the Prophet Muhammad (peace be upon him), his relocation to Basra during the tenure of 'Umar b. al-Khattāb, and his significance as the final companion to pass away in Basra. While concluding the work, the last hadith scholar addressed in *al-Ikmāl* is al-Nawawī.

2. From *Mishkāt* to *al-Ikmāl*: Tracing Scholarly Connections from Tabriz to the Indian Subcontinent

The establishment of *al-Ikmāl* as a prominent reference in the Indian subcontinent did not occur in isolation. Rather, it was part of a broader intellectual process closely tied to the increasing visibility of *Mishkāt al-Masābīh* and its compiler, al-Tabrīzī, within local hadith pedagogy. As the pedagogical utility and textual authority of *Mishkāt* became more widely acknowledged, it appears that *al-Ikmāl*—with its focus on rijāl terminology—found a receptive audience among scholars seeking supplementary resources to aid in the interpretation and teaching of *Mishkāt*. Understanding the regional impact of *al-Ikmāl*, therefore, requires a careful examination of the conditions under which *Mishkāt* rose to prominence and the scholarly dynamics that enabled *al-Ikmāl* to be integrated into this emerging pedagogical landscape.

During the 8th century of the Islamic calendar, the era in which al-Tabrīzī resided, witnessed the emergence of authoritative scholars, particularly in key centers like Qahira and Dimashq, who contributed to the creation of classical works on hadith rijāl literature. However, al-Tabrīzī lived in a region that played a relatively subdued role in the advancement of rijāl literature. Instead, this area was more renowned for its pursuits in language, kalam, Sufism, logic, and philosophy. Despite its modest size and the region's lack of prominence in this specific field, *al-Ikmāl*, crafted by al-Tabrīzī, stands out as a notable exception, having had a lasting impact on Islamic scholarly tradition and literature.

A correlation exists between the regions and individuals associated with the prominence of *al-Ikmāl* and those associated with the prevalence of *Mishkāt*. Accordingly, in assessing the influence and contribution of *al-Ikmāl* to literature, Sharaf al-Dīn al-Tībī emerges as a prominent figure. Al-Tībī is notably recognized for predominantly focusing on the explication of words rather than furnishing details about the narrators. It is possible that al-Tībī considered *al-Ikmāl* a sufficiently reliable reference for identifying the narrators mentioned in *Mishkāt*, which may explain why he did not feel the need to elaborate on them in his own commentary. Rather than aiming to reproduce biographical details, al-Tībī might have chosen to focus on other aspects of hadith interpretation. Of course, this should not be taken as the only explanation; it is also possible that he did not see rijāl analysis as central to the goals of his commentary. Those individuals for whom Sharaf al-Dīn al-Tībī provides scant information in his commentary are generally those mentioned in the text rather than the actual narrators of the hadiths.¹⁸ Essentially, considering that al-Tībī undertook the commentary of *Mishkāt al-Masābīh* immediately following its composition, it could be inferred that his early commentary may have served as an indirect source of guidance for al-Khatīb al-Tabrīzī in shaping his biographical work.

The second significant figure in the influence of al-Tabrīzī's work is al-Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413). Born in 740 AH, the same year al-Tabrīzī penned *al-Ikmāl*, al-Jurjānī authored a commentary on *Mishkāt* known as the *Hāshiya al-Jurjānī*. The fact that al-Jurjānī engaged directly with al-Tabrīzī's *Mishkāt* and composed a marginal commentary on it further underscores the intellectual impact and scholarly reception of this work in his time. Despite being titled as *Hāshiya*, it actually serves as a summary of the work of Sharaf al-Dīn al-Tībī.¹⁹ Therefore, al-Jurjānī played a significant role in transmitting the ideas of both al-Tabrīzī and Sharaf al-Dīn al-Tībī. Some scholars have argued that al-Jurjānī lacked proficiency in hadith and narrative sciences.²⁰ However, this assessment may stem from the regional emphasis on rational sciences in areas such as Tabriz and Jurjan, where concise and secondary texts were prioritized for the transmission of knowledge. They directed their intellectual focus towards other dimensions of the texts, preferring to analyze hadith texts through *Mishkāt al-Masābīh*, and usūl and rijāl texts through compilations, jāmi' and tahdhīb works such as *al-Hulāsa* and *al-Ikmāl*. Nonetheless, it can be argued that the engagement of a figure like al-Jurjānī with the texts of al-Tabrīzī and al-Tībī, provided these texts with a dynamic resonance parallel to his influence. Furthermore, al-Jurjānī's tenure in Samarkand as a mudarris for eighteen years²¹ significantly expanded his sphere of influence, particularly across regions that benefited from its intellectual output, including the Indian subcontinent.

¹⁸ For example, for 'Abd Allāh b. Mas'ūd, see al-Tībī, *Sharh Mishkāt al-Masābīh*, 4/1358; for Ka'b al-Akhbār, see *Ibid.*, 4/1264-1265.

¹⁹ Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Hāshiya 'alā Mishkāt al-Masābīh* (Karachi: Maktaba al-Bushra, 1433/2012), 1/19-22.

²⁰ Abd al-Hayy al-Lucknawī - 'Abd al-Fattāh Abu Ghudda, *Dhāfir al-Amānī fī Mukhtasar al-Jurjānī* (Beirut: Maktabah al-Matba'ah al-Islāmiyah, 1416. (editor's note no. 1).

²¹ Sadreddin Gümüş, "Cürcānī, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/135.

Additionally, the fact that some scholars educated in Anatolia, Turkestan, and India trace their *ijāzat-nāmas* back to al-Jurjānī²² serves as tangible evidence of this influence. Furthermore, given that Sunni scholars migrating from the region to India transported al-Tabrīzī's book with them as a significant work of hadith,²³ it is plausible that al-Jurjānī played a role in fostering the acknowledgment and dissemination of al-Tabrīzī's contributions.

Another noteworthy figure in the connection between Tabriz, the Hijaz, and the Indian subcontinent is 'Alī al-Qārī (d. 1014/1605), who was active in scholarship during the same period. Residing in the Hijaz, he authored a commentary on *Mishkāt al-Masābīh* titled *Mirqāt al-Mafātīh*, in which he directly referenced *al-Ikmāl*.²⁴ It is reported that the biographical introductions in *al-Mirqāt* are based on *al-Ikmāl*.²⁵ Al-Qārī's influence, particularly within Hanafī circles, bolstered the scholarly significance of al-Tabrīzī's work. His location in the Hijaz and affiliation with the Hanafī school also contributed to the recognition and acceptance of *al-Ikmāl*. Notably, the author of *al-Mirqāt*, who studied under Ibn Hajar al-Haytamī, 'Alī Muttaqī al-Hindī (d. 975/1567), and 'Abd Allāh as-Sindī (d. 984/1576) in Mecca, authored a commentary on *Mishkāt* and referenced *al-Ikmāl*, highlighting the interconnected network of scholars of the time.

The course of hadith studies and literature in subsequent periods indicates a transition from the characteristics observed in al-Dihlavī's persona to a scholarly paradigm. Indeed, al-Khatīb al-Tabrīzī's *Mishkāt al-Masābīh* attained significant renown in India, emerging as a foundational text in the pedagogy of hadith. Additionally, the publication of the English translation of *Mishkāt al-Masābīh* in Calcutta as early as 1809 serves as a tangible manifestation of its prominence in India. This translation marked one of the earliest instances of a hadith book being printed and translated into English.

Given that the initial printing of *Sahīh al-Bukhārī* occurred in the 1850s,²⁶ the translation of al-Tabrīzī's work was released nearly fifty years earlier. The translator's preface stands out as one of the most significant aspects of this translation, which was dedicated to the British East India Company and executed by Captain Arnold N. Matthews of the Bengal Artillery. He emphasizes that the colonial administration, referred to as the Indian Empire, permitted the indigenous population to utilize their own legal systems for resolving legal issues. Therefore, he underscores the necessity of comprehending the original source materials to grasp these laws and principles effectively. The translator emphasized the centrality of two primary sources of Islamic law, namely the Qur'an and the hadith. While translations of the Qur'an had been previously undertaken, the translator noted the absence of comprehensive translations of hadith sources in European languages. In light of this, he expressed a preference for *Mishkāt* due to its inclusion of the most significant and authentic narrations compared to other hadith sources.²⁷

These statements indicate that A. N. Matthews and the East India Company recognized al-Tabrīzī's *Mishkāt al-Masābīh* as a significant work among Indian Muslims, considering it the most authoritative hadith source in the subcontinent during that period. This edition, often overlooked in contemporary studies of printed hadith and religious literature, serves as evidence of al-Tabrīzī's enduring influence as a source in hadith scholarship on the subcontinent.²⁸

There are several features that distinguish *al-Ikmāl* within the context of the 7th century Hijri and the scholarly environment of Tabriz in which it was composed. Al-Tabrīzī's decision to compile a concise and functionally arranged list of narrators sets his work apart from many of his contemporaries—such as Ibn Sayyid al-Nās (d. 734/1334), al-Birzālī (d. 739/1339), al-Mizzī (d. 742/1341), and Ibn Kathīr (d. 774/1373)—whose biographical writings often adopted more comprehensive or analytical approaches.

²² Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", 8/135.

²³ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 65.

²⁴ Al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīh*, 1/133.

²⁵ Halil Ibrahim Kutlay, *al-Imām 'Alī al-Qārī wa-āṭḥārūh fī 'ilm al-hadith* (Beirut: Dār al-Bashair al-Islamiyya, 1407/1987), 301.

²⁶ For details see Mehmet Özşenel, "Sahīh-i Buhārī Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (May 2013), 457-484.

²⁷ Khatīb al-Tabrīzī, *Mishcat-ul-Masabih*, trans. Arnold N. Matthews (Calcutta: T. Hubbard at the Hindoostanee Press, 1809), translator's introduction. It is also stated that in addition to this translation, which was planned to be printed in 122 copies, 100 copies were published for the Honourable Company/East India Company by order of the Governor General. It is stated that many of the printed copies were destroyed during sea voyages. *India & Sri Lanka*, ('t Goy: Antiquariaat Forum & Asher Rare Books, 2020), 34, work number 31; John Kitto (ed.), "Moslem Traditionary Customs", *The Journal of Sacred Literature* (London: C. Cox, 1848), 1/156.

²⁸ Also, *Mishkāt al-Masābīh* and *al-Ikmāl* its inclusion in the library of the Hanafī scholar Sahāranpūrī (1852-1927) suggests that it was among the works he consulted when composing classic modern commentaries like *Badhl al-majhūd*. See. Halil Ahmad Saharanpūrī, *Badhl al-Majhūd fī Halli Sunan Abu Dāwūd* (Beirut: Dār al-Bashair al-Islamiyya, 1426/2006), 1/153-155. Additionally, in the scholarly education of the Indian subcontinent, those who studied and memorized *Mishkāt* are referred to as "Mishkāti." The memorization of *Mishkāt* and its inclusion in the curriculum serves as another significant example of its importance in the region. See Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe, 2021), 220.

While figures like al-Dhahabī (d. 748/1348) also authored abridged works, such as *al-Kāshif*,²⁹ *al-Ikmāl* nevertheless reflects a distinctive scholarly strategy shaped by the specific pedagogical and intellectual needs of al-Tabrizī's milieu. In the Tabriz region, where *Mishkāt* was composed following the compilation of works such as *Masābīh al-Sunna*, and where secondary compilations were prominent, a similar approach prevailed in the composition of rijāl literature. Scholars in this area exhibited greater interest in language, rhetoric, Sufism, and Sunni theology, often prioritizing the texts of hadiths over their isnads. Against this backdrop, *al-Ikmāl* emerged in a milieu where secondary compilations were highly sought after, offering a notable example of rijāl literature not widely available in the region. Consequently, it is challenging to identify a comprehensive or concise compendium of hadith rijāl from this period.

The 10th century of Hijri marks a pivotal moment in the impact of *al-Ikmāl*. Evidence suggests that during this period, the work gained widespread acceptance and dissemination, establishing itself as a significant text for the teaching of hadith in distant cities across Islamic territories. However, the consolidation of *al-Ikmāl* as an influential work in the region appears to have been closely intertwined with the growing recognition of *Mishkāt al-Masābīh* and its author in the Indian subcontinent. For instance, Ibn Hajar al-Haytamī (d. 974/1567), a prominent scholar of the 10th century, stands out as a key figure demonstrating the rising prestige of al-Tabrizī's work. Al-Haytamī, also known as Imām al-Haramayn, undertook journeys to Mecca in 933, 937, and 940 and a commentary on *Mishkāt*. His involvement in such scholarly endeavors helped bring attention to the works of al-Tabrizī and *al-Ikmāl*, demonstrating their social significance. Notably, some of his students, including Muhammad b. Tāhir Patanī (d. 986/1578) and Abd al-Qādir b. Shaykh al-'Aydarūs (d. 1038/1628) had connections to India,³⁰ highlighting the interconnectedness of Tabriz, the Hijaz, and the Indian subcontinent in the realm of hadith scholarship. Muhammad b. Tāhir Patanī's compilation of a treatise akin to a dictionary on *Mishkāt*, the continuation of *Mishkāt* studies by scholars in Gujarat during the same period, and the mention *Hāshiya of Mishkāt*³¹ underscore the recognition accorded to al-Tabrizī's contributions.

The information regarding the individuals featured in the work is presented with clarity and brevity, aligning well with the book's intended purpose. Both in its substance and approach, *al-Ikmāl* appears to have been crafted as a biographical dictionary, aimed at facilitating a more efficient and practical reading of *Mishkāt*, particularly within the sphere of hadith pedagogy. Furthermore, the work stands out for its thematic parallels with certain historical texts originating from the 8th century within the region. To delve deeper into these shared traits, a comparative analysis between *al-Ikmāl* and a contemporaneous historical text, *Tārīkh-i Guzīda*, would yield valuable insights. In Hamd Allāh Mustawfī's Persian *Tārīkh-i Guzīda*,³² a comprehensive historical work recognized among general history books and dedicated to Ghiyāth al-Dīn Muhammad, detailed narratives concerning the initial four caliphs are meticulously outlined. Subsequently, attention is drawn to the al-'Ashara al-Mubashshara [The Ten to Whom Paradise was Promised]. Following that, comprehensive biographical accounts of individuals categorized under the header 'Great Companions' are provided in alphabetical order. At this juncture, it becomes apparent that there exists a parallelism in both the substance and approach between the succinct methodology and informational presentation found in *Tārīkh-i Guzīda* and that of *al-Ikmāl*.³³ A broad comparison of the two works indicates a semblance in the manner in which the biographies of saḥābī and tābi'īn, particularly those pertinent to narrators, both the sources consulted and are employed.

In the present discourse, it is pertinent to address the significance and impact of 'Abd al-Haqq Dihlavī's *al-Ikmāl*, which holds a prominent position within the context of Indian hadith studies and the interconnected scholarly network spanning Tabriz, the Hijaz, and the Indian subcontinent.

3. Regional Intellectual Networks: Linking Tabriz to the Indian Subcontinent through the Hijaz

Upon returning to his hometown following his education in the Hijaz 'Abd al-Haqq Dihlavī's works diverged from those of his contemporaries and subsequent scholars in notable ways. He authored three distinct works—two commentaries and a biographical compilation—on the *Mishkāt al-Masābīh*, each written in different languages. This multifaceted approach underscores his comprehensive engagement with the text and its scholarly significance across linguistic and cultural contexts. Al-Dihlavī firstly

²⁹ Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/180-188.

³⁰ Ibn Hajar al-Haytamī, *Fath al-Ilāh fī shārh Mishkāt al-Masābīh*, ed. Ahmad Farīd al-Māzīdī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2015), 1/34–37, 73–77. For detailed information on the life and works of Muhammad b. Tāhir Patanī, see 'Abd al-Rashīd al-Nādwī al-Khānpūrī, *Malik al-Muhaddithin 'Allāmah Muhammad b. Tāhir Patanī al-Gujārātī* (Gujarat: Adab al-Islāmī, 2010).

³¹ Nizami, *Hayāt Sheikh 'Abd al-Haqq Dihlavī*, 55-56.

³² Abdülkerim Özyayın, "Hamdullah el-Mustevfī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/454.

³³ For example, see. Hamdullah Müstevfī-yi Kazvinī, *Tārīh-i Güzide*, trans. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 166-177.

embarked on composing the Persian commentary *Ashī'at al-lama'āt* in 1019 AH. Throughout the process of crafting this work, he discerned that certain subject surpassed the comprehension of ordinary individuals, prompting him to conclude that these matters ought to be elucidated in Arabic. Simultaneously, he began crafting the Arabic commentary *Lama'āt al-tanqīh fī Sharh Mishkāt al-Masābīh*, completing both works by 1025 AH.³⁴ Furthermore, it is noteworthy that despite the availability of esteemed scholars like Ibn Hajar al-Haytamī and 'Alī al-Qārī, who had previously provided commentaries, 'Abd al-Haqq Dihlavī's decision to immerse himself in the interpretation and pedagogy of al-Tabrīzī's work while concurrently composing two distinct commentaries is a rarity. Furthermore al-Dihlavī's comparative analysis of Ibn Hajar al-Haytamī—his contemporary—and Ibn Hajar al-'Asqalānī, with a predominant focus on their contributions to fiqh rather than hadith, offers a nuanced insight into his scholarly perspective.³⁵ It implies that an Indian scholar could establish a foundation for comparison with a contemporary counterpart and consider himself adept at assessing matters pertaining to hadith. This dynamic is intertwined with the sources that inspired Indian scholars in the Hijaz region and the distinctive journey of hadith scholarship in that locale.

At this juncture, one might pose the following question: What were the underlying factors that prompted al-Dihlavī to engage with the works of al-Tabrīzī? Alternatively, this inquiry could be reframed as follows: Considering that al-Dihlavī, after receiving his education in the Hijaz under his Indian teacher 'Abd al-Wahhāb al-Muttaqī, focused extensively on the works of al-Tabrīzī and sought to transmit this intellectual legacy upon his return to the Indian subcontinent, what broader historical and intellectual dynamics underpinned this interaction? To address these questions, it is first necessary to focus on the regions to which students from the Indian subcontinent traveled for educational purposes and the network of intellectual connections established among these regions. The interactions between the Indian subcontinent and the Iranian basin, Dimashq-Qahira, and Hijaz, particularly from the 5th century AH onwards, can be delineated as follows:

- a) The V-IX centuries of the Hijri marked the initial phase of encounter,
- b) The X-XII centuries of the Hijri witnessed the transmission of accumulated knowledge and the formation/tashaqqul of an indigenous understanding,
- c) The XIII-XV centuries of the Hijri saw a period of original contribution and adaptation to the new socio-political order ushered in by colonialism.³⁶

At this juncture, *al-Ikmāl* and 'Abd al-Haqq Dihlavī are situated within the second stage, indicative of a systematic engagement with hadith scholarship. As a matter of fact, Özşenel³⁷ in labeling the period between the 10-12/16-18th centuries on the subcontinent as the *Awakening Period of Hadith*, underscores the heightened mobility characteristic of this era. Moreover, he provided a more explicit evaluation, noting that while hadith scholar weakened in other regions, it gained strength in the Indian subcontinent after the 10th century AH,³⁸ underscoring the region's new mission. M. Ishaq's definition of *Renaissance* mirrors this situation,³⁹ as does Zaferullah Daudi's analysis.⁴⁰ Muhammad al-Rabī' al-Hasan al-Nadwī attributed the inception of the linear ascent of hadith in the subcontinent to 'Abd al-Haqq Dihlavī and his contributions.⁴¹ Additionally, it is notable that the designation of the period marking the advancement of the science of hadith in the Indian subcontinent precisely aligns with the conclusion of the first millennium of the Hijri calendar. Regarding the science of hadith, the transition in the 9th century reflects the preparatory groundwork laid in the preceding centuries.

Research indicates that numerous hadith scholars, hailing from diverse origins beyond India, relocated to the region through migrations, thereby playing pivotal roles in advancing hadith scholarship in the subcontinent.⁴² The surge in migration of scholars bearing nisbahs such as al-Makkī, al-Misrī, al-Shirāzī,⁴³ and al-Baghdādī to the Indian subcontinent towards the conclusion of the Mamluk period (The

³⁴ Nizami, *Hayāt Sheikh 'Abd al-Haqq Dihlavī*, 160-164; Khān, *Hayāt 'Ilm wa Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavī*, 84-89.

³⁵ Khān, *Abjad al-'Ulūm*, 3/164.

³⁶ For a detailed account of the scholarly background underlying the periodization proposed by Demirci, see Selim Demirci, "Memlûkler Dönemi İlim Geleneği - II", *Etkilenme-Esinlenme ve Ötesine Geçme: Memlûk Birikiminin Hint Alt Kıtasına Etkisi*, ed. Gürzat Kami vd. (İstanbul: İstanbul University Press, 2024), 247-269.

³⁷ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 51.

³⁸ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 9.

³⁹ Muhammad Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature* (Dhaka: University of Dacca, 1955), 80.

⁴⁰ Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 77-78.

⁴¹ Dihlavī, *Lama'āt al-tanqīh*, 1/12.

⁴² Kulthūm 'Omār al-Majīd, *Madrasat al-Hadith fī al-Hind fī al-Qarnayn al-'Āshir wa al-Hādī 'Ashar al-Hijriyah* (Abu Dabī: Maktabah Ibn al-Qayyim al-Islāmiyya, 2020), 40-44.

⁴³ The relationship between Nur al-Din Ahmad al-Shirāzī who study the text of *Mishkāt al-Masābīh*, which is important for the Indian subcontinent, from a disciple of Khatīb al-Tabrīzī, and India is extremely important. This detail establishes a direct

Mamluks, a Muslim Turkish state that ruled over Egypt, Syria, and the Hijaz (henceforth, the term "Mamluks" will refer to this state and not to the Mamluk dynasty in the Indian subcontinent, which is unrelated to the Mamluks discussed here) positioned these figures as catalysts in an unfolding process. In the context of transmission during the 9th century of the Hijri calendar, the ports of Goa, Deccan, and Gujarat emerge prominently as pivotal nodes in the dissemination of hadith transmission. Reputed as the Gate of Hijaz [Bāb al-Hijaz], these hubs serve as veritable crossroads for the transmission of Islamic teachings. Notably, during this period, scholars hailing from the heartlands of Islamic scholarship were extended invitations to these locales, facilitated by maritime conveyance. Moreover, it is noteworthy that the independent sultanates in these regions adopted policies that actively supported and promoted hadith scholarship, reflecting their commitment to the cultivation of Islamic knowledge.⁴⁴

Interregional interaction during the Mamluk period holds a significant historical precedent, albeit within certain limitations. A striking illustration of such interaction is found in the figure of ‘Abd al-‘Azīz al-Ardebīlī al-Daybulī, whose journey from Dimashq to India exemplifies the transcontinental exchange of knowledge. Al-Daybulī had the privilege of studying under eminent scholars such as Ibn Taymiyya (d. 728/1328), al-Mizzī (d. 742/1341), and al-Dhahabī (d. 748/1348). He, during the reign of the Turkic-Islamic Tughluq dynasty (1320–1414) that ruled in Delhi, came to the Indian subcontinent and engaged in teaching hadith both within and outside the court.⁴⁵ The significance of ‘Abd al-‘Azīz al-Ardebīlī lies not only in his erudition under leading hadith scholars like al-Mizzī and al-Dhahabī but also in his role as an exemplar of the cultural exchange between the Indian subcontinent and the Mamluk during the 8th century. Furthermore, the observations documented by Ibn Battuta (d. 770/1368-69) further attest to the intellectual ferment within the Indian subcontinent during this period, particularly in the domain of hadith scholarship.⁴⁶

Examining the dynamics of interaction between the Indian subcontinent and Mamluk scholars reveals a multifaceted exchange during the period spanning the seventh to ninth centuries of Hijri. Notably, scholars from the Indian subcontinent journeyed to Mamluk territories seeking knowledge, while others, having received education in the Mamluk realm, subsequently relocated to the subcontinent, establishing themselves in India. This reciprocal movement underscores the fluidity of intellectual exchanges between the two regions. In this bi-directional flow of knowledge, the focal point lies prominently within the nexus of Mamluk scholarship, with a notable influence extending to the Iranian basin. This exchange has facilitated the cross-pollination of ideas, methodologies, and scholarly traditions, enriching the intellectual landscape of both the Mamluk realm and the Indian subcontinent. Moreover, this exchange is not solely confined to bi-directional traffic; rather, there exists a significant unidirectional transmission as well. From the perspective of hadith studies overall, and the commentary literature specifically, the era spanning the tenth to twelfth centuries emerges as a phase marked by the quest for a scholarly center. It represents a transitional epoch, characterized by the enduring legacy of Mamluk scholarship despite their political withdrawal from the historical stage. During this period, the scholarly corpus accumulated by the Mamluks continued to exert a profound influence on the trajectory of narrative sciences, leaving an indelible mark on subsequent developments.

During this pivotal historical period, the interconnectedness between the Tabriz > Dimashq–Cairo > Hijaz > the Indian subcontinent emerges as a focal point of scholarly attention. Notably, prominent scholars of the era such as Muhammad b. Ahmad b. ‘Ali al-‘Askalānī (d. 869/1465), son of Ibn Hajar al-‘Askalānī, occupy a significant position in this intellectual landscape. Muhammad b. Ahmad b. ‘Ali al-‘Askalānī, commonly known as Ibn Hajar in like his father, played a crucial role as a scholar in the Hijaz region. According to accounts preserved in *al-Daw’ al-Lāmi*, Ibn Hajar was renowned for his frequent pilgrimages to the sacred sites of Islam, both during his father’s lifetime and following his passing. This dedication to the pilgrimage exemplifies his deep-rooted commitment to religious scholarship and spiritual practice, underscoring the enduring linkages between the scholarly centers traversing the Iranian basin, Dimashq-Cairo, the Hijaz, and the Indian subcontinent during this period. He resided in Mecca for a period as a mujāvir. It can be inferred that during this time, he was involved in the transmission of hadith, likely undertaking significant responsibilities, potentially reaching the level of ijāzat, particularly in the recitation and dissemination of his father’s works.⁴⁷ Shams al-Dīn al-Sakhāwī, a notable student of Ibn Hajar, further pursued his studies in Cairo. Throughout his academic pursuits, he

connection between a muhaddith who travelled to Gujarat in the first half of the 9th century and the region. See. Ishaq, *India’s Contribution to the Study of Hadith Literature*, 88-89.

⁴⁴ Ishaq, *India’s Contribution to the Study of Hadith Literature*, 80-81.

⁴⁵ Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 40; Daudi, *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, 52.

⁴⁶ For Ibn Battuta’s observations on the subcontinent, see Ibn Battuta, *Ibn Battuta Seyahatnamesi*, trans. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 2/583-586. See also Ishaq, *India’s Contribution to the Study of Hadith Literature*, 33.

⁴⁷ Shams al-Dīn al-Sakhāwī, *al-Daw’ al-Lāmi’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1423/2003), 7/18-19.

resided in Mecca and Medina, and subsequently, during his pilgrimages, he imparted teachings on hadith in the Hijaz region.⁴⁸ Numerous scholars from India sought instruction from the ulema in the area, particularly from al-Sakhāwī during his tenure in the Haramayn.⁴⁹ In *al-Daw' al-Lāmi*, al-Sakhāwī also references additional figures, shedding light on the scholarly exchanges of the 9th century.⁵⁰

In this context, a particularly significant figure is Ibn Hajar al-Haytamī, the renowned faqīh and muhaddith who provided a commentary on al-Tabrīzī's work. Born in Misr, he received his education in Tanta and Qahira before eventually settling in Mecca. His intellectual journey, marked by deep engagement with various scholarly traditions, underscores his pivotal role in the transmission and interpretation of key Islamic texts during this period. During his tenure in Mecca, he instructed numerous students from the Indian subcontinent, among them the esteemed scholar Muhammad b. Tāhir Patanī (d. 986/1578).⁵¹ Ibn 'Allān (d. 1057/1648), another prominent scholar of the era, conducted his scholarly pursuits in Mecca. Notably, Ibn 'Allān authored the earliest documented commentary on *Riyād al-Sālihīn* and taught *Sahīh al-Bukhārī* from the precincts of the Ka'ba. Among his disciples were many hailing from the Yemen region, which served as one of the principal hubs for the dissemination of hadith sources to the Indian subcontinent.⁵² An exemplary case is that of the Indian muhaddith Jawhar al-Kashmīrī (d. 1026/1617), who journeyed to the Hijaz after completing his studies in Kashmir. There, he received instruction from Ibn Hajar al-Haytamī and 'Alī al-Qārī,⁵³ before returning to his homeland to further immerse himself in the study of hadith. This pattern led to numerous scholars from India, who had undergone hadith studies in the Hijaz, playing a significant role in advancing the science of hadith in the Indian subcontinent during the 11th century AH. These scholars not only contributed to the field by writing commentaries and ta'likhs on foundational hadith sources like *Sahīh al-Bukhārī* but also on supplementary compilations such as *Mishkāt al-Masābih*.⁵⁴

One of the most significant examples of scholarly networks in this context is the intellectual circle formed under the guidance of 'Alī Muttaqī which included numerous prominent Indian scholars. A particularly crucial aspect of this network is the teacher-student relationship between 'Alī Muttaqī and Ibn Hajar al-Haytamī. Figures such as Muhammad b. Tāhir Patanī and 'Alī al-Qārī, among others, received instruction from both 'Alī Muttaqī and Ibn Hajar al-Haythamī. Furthermore, the epistemological framework cultivated in 'Alī Muttaqī's center in the Hijaz was passed down to his successor, 'Abd al-Wahhāb Muttaqī, and from him to 'Abd al-Haqq Dihlavī. In the Hijaz, al-Dihlavī studied *Mishkāt al-Masābih* alongside, 'Abd al-Wahhāb Muttaqī, further refining the intellectual paradigm he inherited and later transmitting it to the Indian subcontinent.⁵⁵

Indeed, among the scholars from India, some not only drew from the scholarly vitality of the Hijaz region but also left their own mark on it. 'Alī al-Qārī, who immersed himself in the study of al-Tabrīzī's *Mishkāt* in the Hijaz, found himself influenced, whether directly or indirectly, by scholars of Indian origin during this period of academic pursuit. He personally narrated the story of how he first encountered al-Tabrīzī's work and from whom he procured it.⁵⁶ According to his own account, he received al-Tabrīzī's work from Mawlānā 'Allāmā 'Atiyya al-Sulamī (d. 982/1574). Al-Sulamī, who is mentioned as 'mashāyih al-Haram' next to well-known names such as 'Abd Allāh al-Sindī. He was also a student of Mawlānā Shaykh Abu al-Hasan al-Bakrī (d. 991/1583). 'Atiyya al-Sulamī's nisbahs includes al-Maqqī and al-Shafi'i, and he served as a mudarris at the Sulaymaniyah Madrasah in the Hijaz, established by the Ottoman Sultan Suleiman the Magnificent.⁵⁷ Among the scholars from whom 'Alī al-Qārī learned about *Mishkāt* was his teacher Muhammad Sa'id b. Mawlānā Khawaja al-Hanafī al-Khorasānī (d. 981/1573), commonly known as Mirkelān.⁵⁸ This notable scholar, distinguished by his genealogy and nisbahs, was identified by Siddiq Hasan Khan as the primary source from whom Indian scholars acquired expertise in hadith.⁵⁹ It is plausible that 'Alī al-Qārī accessed al-Tabrīzī's works through him. From this perspective, one could infer

⁴⁸ 'Abd al-Qādir al-'Aydārūs, *Nūr al-sāfir 'an Akhbār al-Qarn al-'Āshir*, ed. Mahmūd al-Arnā'ūt (Beirut: Dār al-Sadr, 1421/2001), 40-44.

⁴⁹ Al-Majīd, *Madrasat al-Hadith fi al-Hind* 58-60.

⁵⁰ For a few examples, see al-Sakhāwī, *al-Daw' al-Lāmi*, 7/168, 183; 8/53, 87, 173, 206; 9/35, 49.

⁵¹ Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/531-533.

⁵² Sāmī es-Sakkār, "İbn Allān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/307-308; al-Majīd, *Madrasat al-Hadith*, 92-98.

⁵³ Al-Majīd, *Madrasat al-Hadith fi al-Hind*, 62-63.

⁵⁴ Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 66-69; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 62-64.

⁵⁵ For a significant study and detailed information regarding the intellectual circle formed under the guidance of 'Alī Muttaqī and the process of transferring the experiences gained within this circle to the Indian subcontinent, see Scott Kugle, *Hajj to the Heart (Sufi Journeys across the Indian Ocean)* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021).

⁵⁶ Al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātih*, 1/39-41.

⁵⁷ Al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātih*, 1/39; Kutlay, *al-Imām 'Alī al-Qārī*, 39, 75-76.

⁵⁸ Kutlay, *al-Imām 'Alī al-Qārī*, 74.

⁵⁹ Khān, *Abjad al-'Ulūm*, 3/232; Kutlay, *al-Imām 'Alī al-Qārī*, 74-75.

that Indian scholar, while enriching their understanding of the narrative sciences in the Hijaz, also contributed to the dissemination and study of al-Tabrizi's work within their scholarly circles. Furthermore, they played a significant role in the production of numerous works centered around the *Mishkāt*, notably the *al-Mirqāt*, during this period.

After outlining the academic network connecting Tabriz to the Hijaz, we can focus on how *al-Ikmāl*, written in Tabriz, reached the Indian subcontinent through the Hijaz-based relational network, and how al-Dihlavi, through the experiences he gained within this network, reinterpreted the work from a Hanafi legal school perspective, integrating it into the intellectual tradition of the Indian subcontinent.

4. Hanafi Revision of *al-Ikmāl*: Al-Dihlavi's Interventions in the Book

Before analyzing the significance of al-Dihlavi's *al-Ikmāl* and its influence on the Indian subcontinent, it is imperative to first elucidate its position in relation to the preceding rijāl works composed within the Indian context. In fact, this study aims to elucidate that al-Dihlavi occupied a distinct position with his rijāl book, which was not customary within the subcontinent. In this context, it is important to discuss al-Patani's *al-Mughnī fī Asmā' al-Rijāl* along with the earlier work by Radiyy al-Dīn al-Hasan b. Muhammad al-Saghani (d. 650/1252), namely *Asāmī Shūyūh al-Bukhārī* and *Darru as-Sahāba fī Beyānī Mawāzī'i Wafayāt al-Sahāba*. *al-Mughnī fī Dabti Asmā'i li-Ruwātī al-Anbā* and *al-Mughnī al-Labīb*, authored by al-Patani, constitute a rijāl analysis focusing on the names of narrators prone to misinterpretation. In 1290 AH, it was published in Delhi alongside Ibn Hajar al-'Askalānī's *Taqrīb*.⁶⁰ This particular work focuses on correcting mispronunciations of the narrators' names but lacks detailed biographical information about them. al-Dihlavi, cognizant of al-Patani's efforts, highlights the concise and practical nature of this treatise in correcting the names of the rijāl. However, he highlighted its deficiency in providing thorough biographical information [sic. *hālāt*].⁶¹ Consequently, the insufficiency of biographical information in al-Patani's work, referred to by Siddiq Hasan Khan as *al-Mughnī fī Asmā' al-Rijāl*,⁶² may be considered one of the motives prompting al-Dihlavi to compose *al-Ikmāl*. Thus, al-Patani's work does not diminish the representative status of al-Dihlavi's work in the subcontinent, as *al-Ikmāl* by al-Dihlavi serves as an important work on rijāl extensively studied in the region, grounded in al-Tabrizi's *al-Ikmāl*.

It should be noted that in some works in the literature when explaining al-Dihlavi's *al-Ikmāl* is al-Saghani's *Darru as-Sahāba fī Beyānī Mawāzī'i Wafayāt al-Sahāba* is mentioned before this work, while al-Patani's *al-Mughnī fī Dabti Asmā'i li-Ruwātī al-Anbā* is not mentioned. In this sense, it is important to be aware of the aforementioned work, which was written by al-Patani as well as al-Saghani in the field of rijāl before al-Dihlavi.⁶³ Hence, a comprehensive understanding necessitates recognition of both al-Patani's and al-Saghani's contributions to the field of rijāl predating al-Dihlavi's work. Moreover, the significance of *al-Ikmāl* within the Indian subcontinent becomes more apparent when considering several factors. Firstly, al-Patani's work is more of a summary, and al-Saghani conducted his scholarly pursuits outside India, notably in Baghdad. Moreover, al-Saghani's attention was primarily directed towards works like *Sahīh al-Bukhārī*, in contrast to the broader scope covered by *al-Ikmāl*. Furthermore, it is crucial to differentiate between the 'scholar [ulama] from India' and scholarly efforts of individuals originating from India, while also recognizing the widespread influence of their works. Thus, taking into account al-Dihlavi's esteemed position, the prevalence of *Mishkāt* readings, and the recognition of al-Tabrizi's contributions, it can be argued that 'Abd al-Haqq Dihlavi's *al-Ikmāl* stands as the foremost comprehensive biography written within India.

The publication authored by 'Abd al-Haqq Dihlavi, titled *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, is noteworthy within scholarly discourse. However, within academic circles, alternative designations such as *Asmā' al-Rijāl wa al-Ruwāt al-Madhkūrīn fī Kitāb al-Mishkāt*⁶⁴ have been observed, with certain sources incorporating both titles in their introductory sections.⁶⁵ These studies, characterized by brief information about the work, highlights its comprehensive coverage of all the narrators featured within *Mishkāt*. Such accounts position the work as a seminal Arabic biographical resource originating from India, thereby emphasizing its significance within the scholarly domain.⁶⁶

⁶⁰ Khaliq Ahmad Nizami, "Fetteni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 58.

⁶¹ 'Abd al-Wahhāb - Nadwī, *Tazkirat Allāmah Shaykh Muhammad b. Tāhir al-Muhaddith al-Patani*, 91; *al-Khānpurī, Mālik al-Muhaddithin al-'Allāmah Muhammad b. Tāhir al-Patani al-Gujarati*, 36.

⁶² Khān, *Abjad al-'Ulūm*, 3/222.

⁶³ Zubayd Ahmad, *'Arabī Adabiyat mein Pāk o Hind kā Hissa*, trans. Shahid Husain Razzaqi (Lahore: Idārah Saqāfāt al-Islāmīyah, 1991), 82; Khān, *Hayāt 'Ilm wa Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavi*, 91.

⁶⁴ Qadrī, *Tazkirah Shaykh 'Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavi*, 181; Ünal, "Dihlevi, Abdulkhak b. Seyfeddin", 9/293.

⁶⁵ Khān, *Hayāt 'Ilm va Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavi*, 91.

⁶⁶ Zubayd Ahmad, *'Arabī Adabiyat mein Pāk o Hind kā Hissa*, 82; Khān, *Hayāt 'Ilm va Khidmāt Shaykh 'Abd al-Haqq Dihlavi*, 91.

Building on the previous discussion, a significant question emerges: What factors motivated al-Dihlavī to revise al-Tabrīzī's *al-Ikmāl* from a Hanafī perspective and integrate it into the hadith scholarship tradition of the Indian subcontinent? This inquiry extends to the Hijaz and the transmission of scholarly methodologies shaped under 'Alī Muttaqī's intellectual environment to 'Abd al-Haqq Dihlavī through the guidance of 'Abd al-Wahhāb Muttaqī. 'Abd al-Wahhāb Muttaqī asserted that secluding oneself in a detached scholarly life within Mecca and Medina, away from the socio-political challenges of one's homeland, was neither practical nor desirable. Under his mentorship, 'Abd al-Haqq Dihlavī was directed to critically evaluate his intellectual and ideological positions. This guidance included addressing uncertainties surrounding his legal school affiliation. Raised within the Hanafī tradition, al-Dihlavī encountered the dominant influence of the Shāfi' school in Mecca, where Shāfi' jurisprudence prevailed. He considered aligning with the Shāfi' school, drawn by its emphasis on hadith-centric legal reasoning. However, 'Abd al-Wahhāb Muttaqī acknowledged the strengths of the Shāfi' school while underscoring the Hanafī school's significant contributions to hadith literature. He highlighted the earlier institutionalization of the Hanafī school, and its inclusion of unique reports absent in Shāfi' texts. These arguments convinced al-Dihlavī to retain his Hanafī alignment. This mentorship ensured that al-Dihlavī remained within the Hanafī tradition, preventing a potentially disruptive shift in legal allegiance. It also facilitated his return to South Asia as a scholar and reformer, aligning with the region's predominant Hanafī framework.⁶⁷

In the preface to *al-Ikmāl*, al-Dihlavī stated that he benefited from works such as *Istī'āb*, *Usd al-Ghāba* and *al-Isāba* regarding the saḥābī narrators. Dihlavī stated that this work was written after the end of the *Lama'āt al-Tanqīh* and this book that was intended to deal with 'the aforementioned narrators'. He intended this book to be a complementary work to his commentary on *Mishkāt*.⁶⁸ Indeed, there is a similarity between the process of composition and the stages of the writing *al-Ikmāl* by Khatīb al-Tabrīzī. Both authors undertook the task of composing their respective rijāl works subsequent to the completion of the *Mishkāt* text and commentaries, prompted by a scholarly imperative. The primary divergence lies in the fact that al-Tabrīzī authored *al-Ikmāl*, while Sharaf al-Dīn al-Tībī penned the commentary. Also, it is worth mentioning that during the composition of the *al-Mirqāt* by 'Alī al-Qārī, a fellow adherent of the Hanafī legal school residing in the Hijaz like al-Dihlavī, the latter was occupied with elucidating the work of al-Tabrīzī. This nuance warrants emphasis as it underscores the alignment between the author of *al-Mirqāt* and al-Dihlavī in their defense of the Hanafī approach to hadith. This alignment becomes apparent in the section of *al-Ikmāl* dedicated to the biographies of Abu Hanifa, Abu Yusuf, Imām Muhammad, and other prominent figures of the Hanafī school. Both authors expressed reservations about al-Tabrīzī's attribution of the first biography to Mālik b. Anas (d. 179/795). They contended that Abu Hanifa (d. 150/767) deserved precedence in terms of historical significance and influence.

It is believed that al-Dihlavī authored *al-Ikmāl* due to perceived deficiencies in al-Khatīb al-Tabrīzī's omission of certain narrators and the brevity of biographical entries within the work.⁶⁹ However, there are other reasons for the writing of this work. Regarding the additional reason, it can be argued that the production of a biographical work, serving as a completion [ikmāl] to al-Tabrīzī's Hanafī interpretations in the *Mishkāt*, was essential for the establishment of a comprehensive 'Hanafī understanding of Hadith' within the Indian context. Much like the author perceived a mission for his commentary within this framework, it is reasonable to presume similar circumstances for *al-Ikmāl*. This situation, encapsulating the reflections of the Hanafī legal school within *al-Ikmāl*, can be articulated as follows:

Firstly, as a testament to his profound impact on Islamic culture, al-Dihlavī chose to commence his work with the lives of the Khulafā' al-Rāshidīn rather than adhering to an alphabetical order. This departure from convention underlines a deliberate editorial decision aimed at imparting a thematic coherence to his narrative. The contrast with al-Tabrīzī's approach, who did not deem such thematic structuring necessary, merits significant attention. Furthermore, al-Dihlavī's efforts to produce a commentary that harmonizes the realms of hadith and fiqh reflects his commitment to preserving traditional understandings without succumbing to political biases. In accordance with this rationale, al-Dihlavī intricately weaved details of the caliphs' lives into his narrative, recognizing their profound significance within the Islamic tradition. Furthermore, within the second segment of *al-Ikmāl*, al-Dihlavī meticulously catalogued the narrators featured in the *Mishkāt*. Notably, his decision to accord special attention to Abu Hanīfa and the Hanafī Imāms within this section elucidates the profound influence of the Hanafī fiqh on the work. Such emphasis underlines the strong doctrinal allegiance underpinning *al-Ikmāl* and reinforces its significance within the broader context of Hanafī fiqh.⁷⁰

⁶⁷ Kugle, *Hajj to the Heart (Sufi Journeys across the Indian Ocean)*, 201-202.

⁶⁸ Al-Dihlavī, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, 11/14.

⁶⁹ Al-Dihlavī, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, 11/4.

⁷⁰ Al-Dihlavī, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, 11/730.

Secondly, within al-Dihlavī's *al-Ikmāl*, there exists explicit mention of Abu Hanīfa's contributions to both hadith scholarship and fiqh. This observation yields significant implications: In *Lama'āt al-Tanqīh*, a commentary crafted upon the *Mishkāt*, an emphasis on Hanafī interpretation was palpable. With the composition of *al-Ikmāl*, al-Dihlavī supplemented al-Tabrīzī's work by incorporating the biographies of prominent Hanafī imams. In essence, the biographical entries of Hanafī authorities serve to address the gap within the textual fabric, which had been overlooked by proponents of the Ahl al-Hadith or the Shāfi'ī line. This deliberate inclusion underscores al-Dihlavī's commitment to revising historical oversights and synthesizing the Hanafī tradition within the broader tapestry of Islamic scholarship.

It is of significance that Abu Dja'far Ahmad b. Muhammad b. Salama b. 'Abd al-Malik al-Azdī al-Tahawī (d. 321/933), whose biography serves as the concluding entry in the book, embodies a symbolic figure within the framework of Indian hadith doctrine. Al-Tahawī represents the historical genesis of the methodology adopted by the Indian Hanafī school, particularly in terms of achieving a balance between hadith and fiqh. The widespread use of Al-Tahawī's *Sharh Ma'ānī al-Āthār* as an instructional text in the Indian subcontinent further stresses this perspective. Hence, the intentional choice to conclude the chapter with al-Tahawī in *al-Ikmāl* reflects a deliberate scholarly stance. In contrast, al-Tabrīzī, presumably adhering to the Shāfi'ī school, concluded his *al-Ikmāl* with al-Nawawī, the renowned *muhaddith* and Shāfi'ī *fāqih*. This contrast highlights differing scholarly traditions and priorities, thereby emphasizing the distinct intellectual landscapes traversed by these respective scholars.

Conclusion

Throughout Islamic history, the transmission of knowledge via the texts taught within the circles of learning [*ilm halaqas*] has played a pivotal role in shaping Muslim cultures, civilizations, and intellectual landscapes. Certain texts, particularly during specific periods, have risen to prominence, exerting international and sometimes intercontinental influence. Among these influential works is the *Mishkāt al-Masābīh*, authored in Tabriz during the Ilkhanid rule. Serving as a compilation of hadiths sourced from primary hadith sources, this text represents a revised [*tashīh*] and completed [*takmil*] version of al-Baghawī's *Masābīh al-Sunna*. Its author, al-Khatīb al-Tabrīzī, also wrote another significant work, *al-Ikmāl fī Asmā' al-Rijāl*, which provides biographical profiles of the narrators featured in the *Mishkāt al-Masābīh*. Both of these works, viewed within the broader context of knowledge exchange and circulation, have left an indelible mark on numerous Islamic territories, transcending Tabriz's geographical confines and shaping the intellectual horizons of Muslims.

India emerges as a notable region where al-Khatīb al-Tabrīzī's works wielded considerable influence. While the precise date or method of *al-Ikmāl*'s arrival in the region remains unclear, historical accounts attest to the close scholarly ties between Indian scholars and their counterparts in the Tabriz and the Hijaz from the 6th century AH onwards. Migration from regions such as Khorasan and Samarkand to the Indian subcontinent further facilitated the transfer of scholarly works and knowledge. Thus, it is plausible to conclude that these scholars brought with them or transmitted the intellectual legacy encapsulated in works such as *al-Ikmāl*.

In assessing al-Khatīb al-Tabrīzī's impact on the Islamic scholarly tradition, particular attention is drawn to the 11th century AH, where the Tabriz and the Hijaz served as focal points. It is 'Abd al-Haqq Dihlavī who emerges as a significant figure in extending al-Tabrīzī's influence. The spread of al-Tabrīzī's works, namely the *Mishkāt al-Masābīh* and *al-Ikmāl*, fostered deeper connections between Tabriz, the Hijaz, and the Indian subcontinent, thereby solidifying al-Tabrīzī's stature within the scholarly tradition. Notably, al-Dihlavī, having studied the *Mishkāt* in the Hijaz towards the end of the first millennium, was greatly influenced by al-Tabrīzī, alongside contemporaries like 'Ali al-Qārī and Ibn Hajar al-Haytamī. Furthermore, when he expressed a desire to adopt the Shafi'ī legal school while in the Hijaz, his master, 'Abd al-Wahhāb Muttaqī, advised him to remain committed to the Hanafī legal school. This guidance led him to abandon his intention, and he continued to be a staunch follower of the Hanafī legal tradition. Upon his return to India, al-Dihlavī centered his hadith studies around al-Tabrīzī's works, reinterpreting the *Mishkāt* through the lens of Hanafī jurisprudence. By incorporating figures such as Tahawī, symbolizing the foundational authorities of Hanafī fiqh, particularly within the Indian context, al-Dihlavī deepened the Hanafī understanding of hadith and facilitated its transmission to future generations.

In essence, the exchange of knowledge facilitated by al-Khatīb al-Tabrīzī's works underscores the interconnectedness of Islamic scholarly traditions across regions and epochs, illustrating the enduring legacy of intellectual engagement within the Islamic world.

References

- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Akbaş, Mustafa Yasin. "Meşâbiḥu's-Sunne Şerh Literatürü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 33-80. <https://doi.org/10.33227/auifd.978373>.
- ‘Aydarūs, ‘Abd al-Qādir. *Nūr al-sāfir ‘an akhbār al-qarn al-‘āshir*. ed. Mahmūd al-Arna’ūt. Beirut: Dār al-Sadr, 2001.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Banerjee, Sushmita. "Persian Literati, Islam and Politics in Early Modern South Asia: Being a Muslim in ‘Abd al-Haqq Dehlawī’s Texts". *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46/46 (2024), 1115-1133. <https://doi.org/10.1080/00856401.2024.2279391>
- Blecher, Joel. *Said the Prophet of God*. California: University of California Press, 2018.
- Daudi, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demirci, Selim. "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbih". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 251-273.
- Demirci, Selim. "el-Hatīb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.
- Demirci, Selim. "Memlûkler Dönemi İlim Geleneği - II". *Etkilenme-Esinlenme ve Ötesine Geçme: Memlûk Birikiminin Hint Alt Kıtasına Etkisi*. ed. Gürzat Kami vd. 247-269. İstanbul: İstanbul University Press, 2024.
- Dhahabî, Shams al-Din. *al-Kāshif fî Ma‘rifat man lahu Riwaya fî 'l-Kutub al-Sitta*. Jeddah: Dār al-Qibla, 1992.
- Dihlavî, ‘Abd al-Haqq. *Akhbār al-Akhyār*. trans. Mawlānā Subhān Mahmūd - Mawlānā Muhammad Fādil. Delhi: Noor Publishing House, 1990.
- Dihlavî, ‘Abd al-Haqq. *Lama‘āt al-Tanqīh*. ed. Taqī al-Dīn al-Nadwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2020.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürçânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Haq, Muhammad Fazal - Qureshi, Hafiz Muhammad Faisal. "Mishkat al-Masabih per Sheikh ‘Abd al-Haqq Muhaddith Dehlawī ke kām kā jaaiza". *Al-Amir Research Journal for Islamic Studies* 2/2 (2021), 1-15.
- Haytamî, Ibn Hajar. *Fath al-Ilāh fî sharh Mishkāt al-Masābih*. ed. Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2015.
- Ibn Battuta. *Ibn Battuta Seyahatnamesi*. trans. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- India & Sri Lanka. 't Goy: *Antiquariaat Forum & Asher Rare Books*, 2020.
- Ishaq, Muhammad. *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*. Dhaka: University of Dacca, 1955.
- John Kitto (ed.). "Moslem Traditional Customs". *The Journal of Sacred Literature*. London: C. Cox, 1848.
- Jurjānî, Sayyid al-Sharîf. *Hāshiya ‘alā Mishkāt al-Masābih*. Karachi: Maktaba al-Bushrā, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Ibn Hacer el-Heytemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/531-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Khaliq Ahmad. "Fettenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Khān, Siddiq Hasan. *Abjad al-‘Ulūm*. Dimashq: Manshurat, 1978.
- Khān, ‘Alīm Ashraf. *Hayāt ‘Ilm wa Khidmāt Shaykh ‘Abd al-Haqq Dihlavî*. New Delhi: Islamic Wonders Bureau, 2001.
- Khānpurî, ‘Abd al-Rashīd al-Nadwī. *Malik al-Muhaddithīn ‘Allāmah Muhammad b. Tāhir al-Patanī al-Gujarātī*. Gujarat: Adab al-Islāmī, 2010.
- Kugle, Scott. *Hajj to the Heart (Sufi Journeys across the Indian Ocean)*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021.
- Kumullā’î, Muhammad Hifzur Rahmān. *al-Budūr al-Mudiyya fî Tarājim al-Hanafīyya*. Dakka: Dār al-Salih, ts.
- Kutlay, Halil İbrahim. *al-Imām ‘Alī al-Qārī wa-āthāruh fî ‘ilm al-hadith*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya, 1987.
- Lefèvre, Corinne. "Mughal Early Modernity and Royal ādāb: Shaykh ‘Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavī’s Sufi Voice of Reform". *Adab and Modernity*. ed. Cathérine Mayeur-Jaouen. Leiden: Brill, 2020.
- Lucknawî, Abd al-Hayy-Abd al-Fattah Abū Ghudda. *Dhafer al-amānī fî Muhtasari al-Jurjānī*. Beirut: Maktaba al-Matbaa al-Islamiyya, 1416.
- Majid, Kulthūm ‘Omar. *Madrasat al-Hadīth fî al-Hind fî al-Qarnayn al-‘Ashara wa al-Hādī ‘Ashar al-Hijriyah*. Abu Dhabi: Maktabat Ibn al-Qayyim al-Islāmiyyah, 2020.
- Mustawfî, Hamdullah. *Tarih-i Guzide*. trans. Mursel Ozturk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Nadwî, ‘Abd al-Wahhāb-Zafar, Sayyid Abū. *Tadhkira ‘Allāmah Shaykh Muhammad b. Tāhir al-Muhaddith al-Patanī*. Delhi: Dār al-Nadwah al-Musannifin, 1954.
- Nizāmî, Khāliq Ahmad. *Hayāt Shaykh ‘Abd al-Haqq Dihlavî*. Lahore: Maktaba Rahmāniyya, 1985.

- Özaydın, Abdülkerim. “Hamdullah el-Mustevfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özşenel, Mehmet. “Sahih-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 457-484.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: IFAV, 2014.
- Qâdrî, Ahmad. *Tadhkira Shaykh ‘Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavî*. Delhi: Dilshad Book Depot, ts.
- Qârî, ‘Ali. *Mirqât al-mafâtih sharh Mishkât al-Masâbih*. ed. Jamâl ‘Aytânî. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- Saharanpûrî, Halîl Ahmad. *Badhl al-Majhûd fî Halli Sunan Abû Dâwûd*. Beirut: Dâr al-Bashâ’ir al-Islâmiyya, 2006.
- Sainkaplan, İbrahim. *Hicrî VIII. Asır Ricâl Tenkidi- Zehebî Örneği*. Rize: University of Recep Tayyip Erdogan, Ph.D. Dissertation, 2023.
- Sakhawî, Shams al-Dîn. *al-Daw’ al-Lâmi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Sakkâr, Sâmi. “İbn Allân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tabrîzî, Khatîb. *al-Ikmâl fî Asmâ’ al-Rijâl*. ed. Ramadan b. Ahmad b. Ali. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003.
- Tabrîzî, Khatîb al-. *Mishcat-ul-Masabih*. trans. Arnold N. Matthews. Calcutta: T. Hubbard at the Hindoostanee Press, 1809.
- Tibî, Sharaf al-Dîn. *Sharh Mishkât al-Masâbih*. ed. ‘Abd al-Hamîd Hindawî. Mecca: Maktaba Nizâr Mustafâ al-Bâz, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. “Dihlevî, Abdulhak b. Seyfeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ziriklî, Khayr al-Dîn. *al-A’lâm*. Beirut: Dar al-‘Ilm, 2002.

Saf Sûresi 2. Âyet Ekseninde Oksimoron Dindarlık-Bir Tutarsızlık Analizi

Nurullah DENİZER

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Uşak/Türkiye,

nurullah.denizer@usak.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4731-6585>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 02.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Nurullah DENİZER |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Öz

Tutarlılık; bir kişinin düşünce, inanç, söz ve eylemleri arasındaki bütünlük ve ahengi ifade eder. İnsan karakterinin önemli bir unsuru olan bu özellik, bireyin güvenilirlik, saygınlık ve iç huzuru kazanmasında kritik bir rol oynar. Tutarlılık, sadece bireysel bir erdem olarak değil, toplumsal ilişkilerin sağlıklı şekilde yürütülmesi için de vazgeçilmez olarak değerlendirilmelidir. Zira tutarsızlık, insanlar arasında güven kaybına yol açarak sosyal düzeni zedeler. Bireye ve topluma Allah'ın rızasına muvafık yaşam düzenini bildiren din de insan hayatını anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde tutarlılığı ahlâkî bir gereklilik olarak görür. Bu konuda özel bir hassasiyet taşıyan İslâm, inanç-söz-eylem bütünlüğünü bir müminin en önemli özelliklerinden biri olarak tanımlar. Kur'an-ı Kerîm'de, inançlarına aykırı davrananlar eleştirilir ve bu davranışlarının hesabını verecekleri hatırlatılır. Hz. Peygamber de hayatı boyunca bu bütünlüğü örneklemiş ve ümmetine bu doğrultuda yaşamayı öğütlemiştir. İslâm'a göre bir müslüman, inandığını yalnızca dile getirmekle kalmamalı, bunu eylemlerine de yansıtmalıdır. İnanç-söz-eylem tutarlılığı, imanla amel arasındaki bağın somut bir göstergesidir ve kulluğun da bir gereğidir. Bu bağlamda tutarlılık, İslâm'da hem bireysel hem toplumsal bir sorumluluktur. Bununla birlikte tutarlılık, sağlam bir irade ve dirayet gerektiren, sahip olunması zor bir özelliktir. İnanç-söz-eylem ekseninde tutarlılığın sağlanamaması hem birey hem de toplum açısından sonuçları olan tezat bir durum ortaya çıkarır. Bu makalede Saf sûresi 2. âyet çıkış noktası olarak alınmak suretiyle öncelikle Kur'an'ın ve Sünnet'in mümin bireyler için vazgeçilmez bir özellik olarak işlediği tutarlılık ele alınacaktır. Söz konusu tutarlılığın sağlanmadığı durumlar "oksimoron dindarlık" olarak kavramlaştırılacak, oksimoron dindarlığın Kur'an'a ve psikolojiye göre ortaya çıkma nedenleri ve bu tür bir yaşantının birey ve toplum için doğuracağı sonuçlar değerlendirilecektir. Sonuç kısmında ise oksimoron dindarlığın oluşmasının önüne geçilebilmesi için önerilerde bulunulacaktır. Bu suretle tutarlılığın müslüman bireyler için önemine dair farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İnanç, Eylem, Tutarlılık, Oksimoron.

Atıf

Denizer, Nurullah. "Saf Sûresi 2. Âyet Ekseninde Oksimoron Dindarlık-Bir Tutarsızlık Analizi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 35-51. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611949>

Oxymoron Religiosity in the Context of the 2nd Verse of Surah al-Saff - An Inconsistency Analysis

Nurullah DENİZER

Assoc. Prof., University of Uşak, Faculty of Theology, Department of Tafsîr, Uşak/Türkiye,
nurullah.denizer@usak.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4731-6585>

Research Article

History

Received: 02.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Nurullah DENİZER |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

Consistency refers to the integrity and harmony between a person's thoughts, beliefs, words and actions. This quality, which is an important element of human character, plays a crucial role in the individual's attainment of credibility, respectability and inner peace. Consistency should be seen not only as an individual virtue, but also as indispensable for the healthy management of social relations. For inconsistency leads to a loss of trust between people and damages the social order. Religion, which informs the individual and society about the order of life in accordance with Allah's consent, also sees consistency as an ethical necessity in the process of giving meaning to and shaping human life. Islam, which is particularly sensitive in this regard, defines the integrity of belief, speech and action as one of the most important characteristics of a believer. In the Qur'ân, those who act contrary to their beliefs are criticised and reminded that they will be held accountable for their actions. The Prophet Muhammad also exemplified this integrity throughout his life and advised his Ummah to live in this way. According to Islam, a Muslim should not only express his faith but also reflect it in his actions. The consistency of belief-speech-action is a concrete indicator of the link between faith and action and a requirement of servitude. In this context, consistency is both an individual and a social responsibility in Islam. However, consistency is a difficult quality that requires strong will and perseverance. Failure to achieve consistency in the belief-speech-action axis leads to a contradictory situation with consequences for both the individual and society. This article discusses consistency, which the Qur'ân and the Sunnah treat as an indispensable quality for believers, based on verse 2 of Sûrah al-Şaff. The situations in which this consistency is not achieved will be conceptualised as 'oxymoron religiosity', the reasons for the emergence of oxymoron religiosity according to Qur'ân and psychology, and the consequences of such a life for the individual and society will be evaluated. Finally, suggestions will be made to prevent the occurrence of oxymoron religiosity. The aim is to raise awareness of the importance of consistency for Muslim individuals.

Keywords: Tafsîr, Belief, Action, Consistency, Oxymoron.

Cite as

Denizer, Nurullah. "Oxymoron Religiosity in the Context of the 2nd Verse of Surah al-Saff - An Inconsistency Analysis". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 35-51. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611949>

Giriş

Din, yalnızca soyut kavramlar dünyasında değil aynı zamanda eylemler üzerinde de belirleyici bir rol oynadığı için hayatın güncel boyutu ve aksiyon alanında da son derece etkilidir. Bir yandan insanlara inançla ilgili bilgiler sunan din, diğer yandan onlara ölüm sonrası hayatta huzur ve mutluluğa ulaşabilmeleri için dünya hayatında yapmaları ve sakınmaları gereken eylemler konusunda da rehberlik eder. Bu nedenle dinin vadettiği ahiret mutluluğu, yalnızca ona iman eden ve bu imanın getirdiği sorumlulukları yerine getirenler için mümkündür. Dinin bu yapısı, inanç ve eylemler arasında önemli ve ayrılmaz bir bağın gerekliliğini ortaya koyar. Din, insandan hayatının teorik (iman/inanç) ve pratik (amel/eylem) alanları arasında uyum sağlamasını talep eder.

İnanç, söz ve eylem arasındaki tutarlılık, tüm ahlâkî öğretiler ve dinler tarafından bireylerde bulunması gereken temel bir özellik olarak vurgulanır. Çünkü bir kişinin herhangi bir inancı, öğretiyi ya da ideolojiyi kendi hür iradesiyle kabul etmesi, aynı zamanda kabul ettiği bu değerlerin gereklerini yerine getireceğini taahhüt ettiği anlamını da taşır. Bu sebeple bir inanca sahip olan kişinin dindarlığının Allah katında değer bulabilmesi, inandığı dinin kurallarıyla uyumlu bir yaşam sürmesine ve bu uyumu sürdürebilmesine bağlıdır. Bu bağlamda tutarlılık, kendini dindar olarak tanımlayan bireylerde bulunması gereken en önemli niteliklerden biridir. Bununla birlikte inanç ve eylem arasında tam bir uyum yakalamak ve bu uyumu yaşam boyu sürdürebilmek çoğu zaman kolay değildir. Zira insan, hayatı boyunca çeşitli durumlar ve çevrelerle karşılaşır; bazen dünyevî çıkarlar elde etmek amacıyla bilinçli olarak, bazen zorunlu hissettiği için isteksizce, bazen nefsinin meşrû olmayan arzularına karşı koyamadığı için, bazen de farkında olmadan inançlarına ters düşen davranışlar sergileyebilir. İnsanın değerini, yaptığı veya yapmadığı eylemlerin ve tercihlerin belirlediği düşünülecek olursa inanan bir kimsenin Allah karşısındaki konumunu, onun inancı ile eylemi arasındaki tutarlılık seviyesinin belirleyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Allah'ın dininin Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlığa bildirilen nihâî formu olan Kur'an-ı Kerîm, insanlara varlık sebeplerini bildiren ve yaratılışlarına uygun bir hayat sürebilmeleri için hem maddi hem de manevi boyutta rehberlik eden bir kitaptır. Bu rehberlik temel olarak insanların doğru bilgiye sahip olmasını, bu doğru bilginin onları doğru inanca sevk etmesini ve bu inancın gereklerinin pratik hayata yansımaları sağlamaya yöneliktir. Söz konusu bu aşamalardan herhangi birinde oluşacak aksaklık/eksiklik, yani sahipsiz/sağlıklı bilgiyi elde etmemek/edememek, buna bağlı olarak doğru inanca sahip olmamak veya doğru inanca sahip olunsada dahi pratik hayata bu inancın gerektirdiği eylemlerin yansıtılamaması, insanın kendisinden ulaşması istenilen noktaya varmasını zorlaştıracaktır. Onu bu noktaya yaklaştıracak olan ise inancı ile eylemi arasındaki bütünlük ve tutarlılığı sağlaması olacaktır.

İnanç ve eylem arasındaki tutarlılık, İslâm'ın önem verdiği ilkelerinden biridir. Gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse hadis külliyyâtında bir yandan inançların eylemlerle örtüşmesi gerektiğine vurgu yapılırken diğer yandan inanç ile eylem arasında meydana gelen uyumsuzluklar eleştirilmektedir. Bu bağlamda Saf sûresi 2. âyette zikredilen ve çalışmamızın çıkış noktası olan: *"Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?"* sorusu, inanç-eylem tutarsızlığı hususunda güçlü bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu âyet insanları, inançlarını sözle ifade etmekle yetinmeyip aynı zamanda bu inançların gerektirdiği eylemleri yerine getirmeye çağırılmaktadır. Ancak modern çağda dindarlıkla ilgili olarak ortaya çıkan bazı kavramsal ve davranışsal çelişkiler, dinî yaşantının teoride ve pratikte ayrışmasına neden olmuştur. Bu çelişkiyi *"oksimoron dindarlık"* kavramı ile ifade etmenin uygun olduğu düşünülmektedir.

İnanç-eylem tutarlılığına yönelik vurgu, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren tefsir ve kelâm literatüründe geniş bir yer bulmuştur. Özellikle Kur'an'ın ahlâkî mesajları, müminlerin söz ve davranışlarında dürüst, tutarlı ve ahlâka uygun bir hayat sürmelerini teşvik etmektedir. İslâm ahlâkında ahlâkî tutarlılık, itikadî ve amelî olmak üzere iki ana düzlemde kendini gösterir. Bu iki düzlemin her birinde -ve idealde ikisinde birden- Kur'an ve Sünnet'te temellendirilen ahlâkî ilkelere bilinçli bir kabul ve kararlılıkla bağlı kalmak ve taviz vermeksizin yaşama yansıtmak, İslâm ahlâk anlayışının en temel esaslarından kabul edilir.¹ Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hadislerinde de inanç ve eylem tutarlılığına dair güçlü vurgular bulunmaktadır. Bu nedenle, İslâm düşünce geleneğinde, inandığını söyleyen fakat bu inançlara göre hareket etmeyen bireylere yönelik eleştiriler köklü bir temele dayanır. Örneğin; münafıkların davranışlarını eleştiren âyetler, inanç ve eylem arasındaki uyumsuzluğun sadece bireysel bir problem değil aynı zamanda toplumsal bir sorun olarak da görüldüğünü ortaya koyar. Son dönemlerde ise özellikle modernleşme, sekülerleşme ve bireyselleşme gibi kavramlarla ifade edilen toplumsal değişimlerin etkisiyle, dindarlığın içsel bir tutarlılık sergilemek yerine, bazen gösteriş ve biçimsellik üzerine kurulu bir yaşam tarzı olarak insanların yaşantılarından aksettikleri gözlemlenmektedir.

¹ Ahmet Sait Sıcak, "İlkelilik Ahlakı Açısından Kur'an'da Uhud Gazvesi'nin Anlatımı ve Şûrâ Prensibi", 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı, ed. Ender Eyuboğlu - Sami Baskın (Rize: Saybider Yayınları, 2018), 621. Ayrıca bk. Fatma Yüce, "Ahlakta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/3 (Aralık 2019), 1261.

Bu durum, dindarlık kavramının iinin boşaltıldığı ve inançla bağdaşmayan davranışların arttığı bir sosyal olguya işaret eder.

İnanç-eylem/iman-amel ilişkisi üzerine literatürde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu alışmalar genel itibariyle iman ve amelin tanımı, bu ikisi arasındaki ilişki, yapılan amellere göre imanın artıp eksilmesi, amelin imandan bir cüz olup olmaması, ameli imanına uymayan kimsenin hükmü, iman-amel ilişkisinin yeis, ahlk, büyük günah, şafaat ve yevm'l-hir gibi kavramlarla ilişkisi ve bazı limlerin iman-amel ilişkisine dair yaklaşımlarını ele almaktadır.² İnanç-eylem/iman-amel tutarlılığının, inanan bir bireyde bulunması gereken başat bir özellik olması gerektiği bakımından incelenecek olması, söz konusu tutarlılığın bulunmaması halini nitelemek üzere bir kavram denemesi yapılacak olması ve inanç-eylem tutarsızlığının sebepleri ve sonuçlarına dair değerlendirme ve tespitlerde bulunulacak olması çalışmamızın özgün yanını oluşturmaktadır.

Nitel yöntem kullanılarak hazırlanmış bu alışma, Saf sresi 2. yetten hareketle İslm'da inanç-eylem tutarlılığının yeri ve önemini analiz etmeyi, mezkr tutarlılığın olmaması durumunu ifade etmek üzere "*oksimoron dindarlık*" kavramını teklif etmeyi ve bu olgunun nedenlerini ve sonuçlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca oksimoron dindarlığın, bireylerin din yaşantıları üzerindeki etkilerine ve bu tutarsızlığın hem ahlk hem de toplumsal boyuttaki sonuçlarına dair değerlendirmelerde bulunulacaktır. Çalışma, Kur'an'ın öğretilerini ağdaş dindarlık eleştirisiyle buluşturarak, inanç ve eylem arasındaki tutarlılığın din yaşantıda ne kadar merkezi bir role sahip olduğunu yeniden vurgulamayı hedeflemektedir.

1. Saf Sresi 2. yet ve Tutarlılık

Tutarlılık, farklı disiplinlere göre çeşitli şekillerde tanımlanmış bir kavramdır. Konumuzla ilgili tanımlara bakıldığında tutarlılığın, "bir kimsenin kendi ilkelerine, inançlarına uygun hareket etmesi. Sözleri ile hareketleri arasında çelişki ve farklılık olmaması"³ olarak tanımlandığı görülmektedir. Başka bir tanım ise tutarlılığı, "ahlk anlamda, yaşamın pratik eylemlerle ilgili boyutunun evrensel bir ahlk yasasına tbi kılınması, kişinin her koşul altında yasaya uygun düşen eylemler gerçekleştirmesi durumu"⁴ şekilde tarif etmiştir. Bu durumda tutarsızlık da ilkeleriyle çatışma, söz ile davranışın birbirini tutmaması,⁵ diğer bir deyişle inanç-söylem-eylem arasındaki istikrarsızlık ve uyumsuzluk halini ifade eder. Bu tanımlardan, inandığı değerlerle ve söylediği sözlerle mutabık davranışlar sergileyen kimselerin *tutarlı* vasfı ile nitelenebileceği anlaşılmaktadır. İkinci tanımda zikredilen *evrensel ahlk yasasının* inanan bir kimse için vahye/Kur'an'a karşılık geldiği açıktır. Söz konusu tutarlılık, Kur'an'ın kendine tbi olanlardan sahip olmalarını beklediği bir nitelik iken tutarsızlık ise gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te yerilmektedir.

"*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri neden söylüyorsunuz?*" melindeki Saf sresi 2. yet, bilgi-inanç-söylem-eylem tutarlılığını sağlayanın, inananların önemli bir özelliği olduğuna işaret eden yetlerin başında gelmektedir. Nitekim yetin nzl sebebi olarak kaynaklarda nakledilen rivayetler de bu çıkarımı desteklemektedir. Kaynaklarda bu yetin, Allah'ın çok hoşnut edecek ameli öğrenip bunu yapmak isteyen, ancak aynı srenin 4., 10. ve 11. yetinde bu amelin Allah yolunda cihad olarak bildirilmesinden hoşlanmayıp bunu yapmayan kimseler hakkında indirildiği nakledilmektedir.⁶ Taber (. 310/923) bu

² Celal Kırca, "Bir yetin Işığında Molla Hüsrev'de İman-Amel Münasebeti", *Diyanet İlmî Dergi* 24/1 (1988), 37-46; Mevlüt Güngör, *Kur'an Penceresinden İman, Amel, Hayat, Ahiret ve Kainat'a Bakış* (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2000); Ahmet Ak, "Ebu'l-Min en-Nesefi'ye Göre İman-Amel İlişkisi", *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 245-252; Talip zdeş, "Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Btnliği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 5-21; Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007); Resul ztrk, "Kelm Açıdan mitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 43-56; Hasan Gümüşoğlu, "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 127-144; Nurullah Kayışoğlu, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Fatiha ve Bakara Sreleri erevesinde Bilgi İman Amel İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 85-98; Hasan Türkmen, "Şemsuddn es-Semerkand'i'de İman-Amel İlişkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 21-39; Mehmet Bağış, "Mezheb Tefsirlerde İman-Amel İlişkisi Bağlamında Büyük Günah ve şafaat Meseleleri (Zemahşer, Tabers, Rz rneğinde)", *e-şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/28 (2020), 885-905; Sayın Dalkıran - Deniz Baykan, "Gazzl'nin İman-Amel Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi* 25/85 (2021), 377-400; Nisa Derya Demir, "Kur'an'da el-Yevm'l-hir İfadesi ve İman-Amel İlişkisi Açısından İncelenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2021) 103-132; Ahmet zbay, "Saf Sresi 2. ve 3. yetler Bağlamında İnsanın Söz-Eylem Tutarsızlığı", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 209-236; Talip zdeş, "Amelin İmandan Bir Cüz Olup Olmadığı Problematiki (Kur'an ve Sünnet Merkezli Bir Değerlendirme)", *Tafsir Dergisi* 1/1 (2021), 51-64; Fethi Demir, "İman-Amel İlişkisi ve Bunun İnsan Davranışlarına Etkileri (Eşarilik zelinde)", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 10 (2022), 69-88; Hatice Polat, "Mu'tezil Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mrtkebi-i Kebre'nin Durumu", *Mutalaa: Karabük İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2022), 74-94; Nazım ınar, "İman ve Salih Amelin Güzel Ahlak zerindeki Etkisi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/2 (2023), 524-538.

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 412.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 860.

⁵ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 412.

⁶ Muhammed b. Cerr et-Taber, *Cmi'u'l-beyn 'an te'vli yi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Trk (Kahire: Dru Hecr, 1422/2001), 22/606-608; Eb'l-Hasen Al b. Ahmed b. Muhammed en-Nisbr el-Vhid, *Esbb nzl'l-Kur'an*, thk. Keml Besyn Zgll (Beyrut: Dru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 447; Ebu'l-Fadl Cellddn Abdurrahmn b. Eb Bekr b. Muhammed es-Syt, *Lbb'n-nkl fl esbbi'n-nzl*, (Beyrut: Messesetl-Kütübi's-Sekfiyye, 1422/2002), 263.

âyetin cihad zamanı müslümanlara yardım edeceklerini vaad eden münafıklar ve yapmadıkları iyi işleri yapmış gibi anlatarak övünen müslümanlar hakkında indirilmiş olduğuna dair haberler zikretse de birinci görüşü tercih etmiştir.⁷ Nüzûl sebeplerinden hangisi kabul edilecek olursa olsun âyetin yapmayacağı şeyi söyleyen veya bir işi yapacağını vadettiği halde yapmayanlara hitâp ettiği açıktır. Böyle bir davranışın Allah katında nasıl karşılanacağı ise bir sonraki âyette: *"Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük nefretle karşılanan bir davranıştır."*⁸ şeklinde beyân edilmiştir. Dolayısıyla bu âyetleri, söylem ve eylemin tutarlılık arz etmemesinin Allah katında kerih görüldüğünün delili olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim tefsir kaynaklarında âyetin bu yönüne vurgu yapan açıklamalar bulunmaktadır.

Saf sûresi 2. âyetin bütün müminler hakkında gelmiş olabileceğini söyleyen Mâtürîdî (ö. 333/944), her müminin imanı nedeniyle Allah'a itaat etmesi ve O'na teslim olma konusundaki ahdine vefâ göstermesi gerektiğine inandığını, bu vefâyı göstermediği durumda ise yapacağı her yanlışın onu bu âyetin kapsamına dâhil edeceğinden korkulması gerektiğini ifade etmiştir. Zira Allah'ın buğzuna uğrayan kişi muhakkak azaba uğrar. Bununla birlikte ona göre, samimi bir imana sahip olan ancak amellerinde bazı eksik ve hataları bulunan kimselerin hepsinin durumu bir değildir. Bu kimselerin, yanlış ve eksiklerinin mertebesine göre korku yaşamaları gerekir.⁹ Zemahşerî'ye (ö. 538/1143) göre bu âyet yalan söylemeyi ve verilen sözde durmamayı da kapsamaktadır. 3. âyetteki مَنَّا كَبْرَ/büyük bir nefret lafzı taaccüp manası içermektedir ki bu da durumun vahametini ortaya koymaktadır. Öyle ki burada مَنَّا/nefret, kin lafzının tercih edilmesi, bu lafzın nefret ve kinin en şiddetli ve mübalağalı halini kastetmesinden dolayıdır.¹⁰ Zemahşerî'nin ilgili görüşünü aynen aktaran Râzî (ö. 606/1210), bu âyetin müminlere hitaben indirildiğinin de söylendiğini, onların Allah'a itaat, teslimiyet ve huşûyu tam olarak yerine getireceklerine inandıklarını belirtmiştir. Ancak onlar bu hususları tam olarak uygulayamayınca, yaptıkları her zellenin/hatanın bu âyetin kapsamına girecek olması muhtemel hale gelmiş olur.¹¹ Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu âyetteki soruyu; bir kimsenin yapmadığı yahut yapmayacağı iyi şeylere dair söylediği sözlerle karşı bir azar ve red olarak değerlendirmiştir. Ona göre böyle bir kimsenin söylediği şeyler geçmişe yönelik ise yalan, geleceğe yönelik ise sözünde durmamak olur ki her ikisi de yerilmiş davranışlardır.¹² İbn Âşûr (ö. 1393/1973) da Saf sûresinin maksatlarından ilkinin, insanları sözlerinden dönmeme ve dinin yüklemiş olduğu sorumlulukları yerine getirme hususunda uyarmak olduğunu beyân etmiştir.¹³ Saf sûresinin, müslümanların vicdanında ve karakterinde bulunması gereken ahlâkî yapıyı ortaya koyduğunu ifade eden Seyyid Kutub (1906-1966), sûrenin 2. ve 3. âyetlerinin, bir müslümanın sahip olması gereken en temel karakter özelliklerinden biri olan doğruluk ve dürüstlüğü kesin bir şekilde işaret ettiğini belirtmekte, bunun da müslüman bireyde, söylem-eylem birlikteliğiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.¹⁴ Mevdûdî (1903-1979) de bu âyetlerin umumi ve yukarıda zikredilen nüzûl sebepleri ile bağlantılı olan hususi olmak üzere iki anlamı olduğunu ifade etmiştir. Âyetlerin umumi anlamı; hakiki müslümanın söylediği söz ile yaptığı işin birbiriyle tutarlılık arz etmesi, söylemiş olduklarını fiiliyata geçirmesi gerektiğidir.¹⁵

İşârî tefsirler, bu âyette zemmedilen fiilin Allah'a karşı verilmiş olan iman sözünün gereklerini yerine getirmeme anlamına geldiğini daha net bir şekilde ifade etmişlerdir. Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu âyetin tefsirinde bütün kullara karşı sözden dönmenin çirkin bir davranış olduğunu, Allah'a verilen sözden dönmenin ise daha çirkin bir davranış olduğunu ifade etmiş; Allah'ın *"Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır."* âyetinde yaptığı tehdidi başka hiçbir davranış için yapmadığını beyân etmiştir.¹⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise bu âyet için yaptığı açıklamada iman iddiasında bulunan birinin, bu iddianın gereği olarak yapmayacağı şeyleri söylemekten uzak durması gerektiğini, bunu yapmaması durumunda o kimsenin imanının hakikatinden bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Bunun Allah katında büyük bir nefretle karşılanmasının sebebi, yalan söylemenin imanın kemâli bir yana onun ilk

⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/609.

⁸ es-Saf 61/3.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 5/117-118.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 6/102-103. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1409), 8/108.

¹¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 29/312.

¹² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 20/437.

¹³ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 28/173.

¹⁴ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 6/3553-3554.

¹⁵ Ebû'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6/263-264.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdullatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 3/314.

adımlarından biri olan mürüvvete (erdemli ve ahlâkî davranışlar) bile aykırı olmasıdır. Asıl iman, fitrata ve dosdoğru dine dönmeyi gerektirir ki bu da tüm erdemlere sahip olmakla gerçekleşir. Bu nedenle sözünden dönen veya yapmayacağı işi vadeden kimse, imanının ilk aşamalarından olan mürüvvete sahip olmadığı için hakiki bir imana da sahip olamaz.¹⁷

Müfessirlerin Saf sûresi 2. ve 3. âyete dair yapmış oldukları değerlendirmelerden çıkarılabilecek sonuç, müslüman bir bireyin sahip olması gereken temel özelliklerden birinin söylem-eylem tutarlılığı olduğudur. İman sahibi bir kimse yapmamış olduğu şeyleri söylememeli ve yapmayacağı şeyler hakkında vaatle bulunmamalıdır. Zira bu, Allah katında büyük bir nefret ve kine sebep olan bir davranıştır. Söz konusu tutarlılığın insanlara karşı olan davranışlarda olduğu gibi Allah’a karşı olan sorumluluklarda da söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Zira iman eden bir kimse aynı zamanda, Allah’ın kendisi için vahiy ile sınırlarını çizdiği yaşam tarzına uygun davranmayı da taahhüt etmektedir ve bu taahhüt onun inanç-söz-eylem tutarlılığını sağlamasını gerektirmektedir.

2. Kur’an’da ve Sünnet’te Tutarlılık

Müslümanlarda bulunması gereken bir özellik olarak tutarlılığa, konuya doğrudan ve net bir şekilde temas etmesinden ötürü yukarıda müstakil olarak ele aldığımız Saf sûresi 2. ve 3. âyetlere ilaveten hem Kur’an’daki başka âyetlerde hem de Hz. Peygamber’in sünnetinde değinilmektedir.

2.1. Kur’an’da Tutarlılık

“Allah’ın kitabını (Tevrat’ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyi ve güzel şeyler yapmayı nasıl emredebiliyorsunuz? Hiç düşünmüyor musunuz?” (el-Bakara 2/44) âyeti, başkalarına iyilik yapmayı emrettikleri halde kendilerini bir nevi bundan muaf tutan, yani başkalarına emir ve tavsiyede bulundukları hususları kendi hayatlarına tatbik etmeyen; davranışları, bildikleri ve söyledikleriyle uyum sağlamayan kimseleri kınamaktadır. Bir yandan söylem ile eylemin birbiriyle tutarlı olması gerekliliğine vurgu yapan bu âyet diğer yandan bu tutarlılığın sağlanamaması durumunun toplumsal açıdan da sorunlar doğurabileceğini ifade etmektedir. Âyetin sonundaki ifadede bu durumun, insana verilen akli kullanmaması neticesinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır ki bu da insanda söylem-inanç-eylem uyumunun bulunmamasının hem dinî açıdan hoş görülme-yen hem de akla uygun olmayan bir davranış olduğu anlamına gelmektedir. Râzî, bu âyetle ilgili olarak başkalarına emrettiği iyiliği yapmaktan gâfil olmanın aklen çirkin olduğunu dile getirmektedir. Zira başkalarını iyiliğe, güzelliğe ve hayra yönlendiren kişinin bunları kendisi için istememesi akla uygun bir durum değildir. Böyle bir durumun toplumsal sonuçlarına da değinen Râzî, yapmadığı şeyleri başkalarına tavsiye etmenin, dinî konular hususunda insanları umursamazlığa sevk edeceğini düşünmektedir.¹⁸ Bu durumun toplumun önde gelen, tanınmış, günümüz tabiriyle “fenomen” kimselerinde görülmesi ve bilhassa dinî meseleler hakkında topluma yön veren kimselerin şahsında müşâhede edilmesi, söylem-eylem tutarsızlığının toplumda daha büyük yaralar açmasına neden olacaktır. Zira söylem-eylem bütünlüğü olarak ifade edilmesi mümkün olan genel geçer ahlâkî kurallardan birine riayet etmedikleri için yahudileri tenkit eden bu âyet, bir taraftan yahudi din bilginlerinin bu tutarsız ve samimi-yetsiz tavırlarını dile getirirken diğer taraftan İslâm toplumu, bilhassa da müslüman din önderleri ve âlimleri için de bir uyarı niteliği taşımaktadır.¹⁹ İnsanların bu uyarıyı göz ardı eden şahsiyetler nezdinde gördüğü tutarsızlık genellikle kişinin kendi eksikliğine verilmemekte, -bazı kimseler/kesimler tarafından- dine karşı olumsuz tavır geliştirmek için bir argüman olarak kullanılmaktadır.

“Kendilerine Tevrat’ı taşıma sorumluluğu verilip de onu taşımayanların durumu, kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibidir.” (el-Cuma 62/5) âyetinde, Tevrat ile yükümlü tutuldukları halde bu yükümlülüğü yerine getirmeyen yahudiler kitap taşıyan eşeklere benzetilmiştir.²⁰ Buradaki hitap her ne kadar yahudilere olsa da açıktır ki bu âyet, iman etmek suretiyle yüklenmiş olduğu sorumluluğun farkında olmayan yahut bunu önemsemeyen ve gerekli hassasiyeti göstermeyen tüm insanları muhatap almaktadır.²¹ Zira nasıl ki yahudiler iman ettikleri Tevrat’tan ve onun içermiş olduğu hükümlerden sorumlu iseler daha sonraki dönemlerde İncil’e ve Kur’an’a iman etmiş kimseler de aynı şekilde iman ettikleri ilâhî buyruğun içeriğini bilmek, anlamak ve yaşantılarına geçirmekle sorumludurlar. Her ne kadar böyle kimseler âyetle kitap yüklü eşeklerle bir tutulsa da aslında onların durumlarının daha kötü olduğu da düşünülebilir. Zira eşeğin, kendisine yüklenen yükün kıymetini ve mahiyetini bilme gibi bir kabiliyeti, dolayısıyla sorumluluğu da yoktur. İnsan ise akıl sahibi bir varlık olarak kendisine verilen emaneti, yüklenen sorumluluğu bilmek ve gereklerini yerine getirmekle mükelleftir. Dolayısıyla iman sahibi bir kimsenin bu iman gerekliliklerini yerine

¹⁷ Muhyiddin Muhammed b. Âlî İbnü’l-Arabî, *Tefsîru Muhyiddin b. Arabî* (b.y., y.y., ts.), 2/309.

¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 3/49.

¹⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/116.

²⁰ Nâsîrüddin Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 5/211.

²¹ Ayrıca bk. el-Bakara 2/101; Âl-i İmrân 3/187.

getirmek, inancı ile eylemi arasındaki bütünlük ve tutarlılığı sağlamak gibi bir sorumluluğu bulunmaktadır. Nitekim Râzî sözü fiilin, ilmi de amelin tamamlayacağını ifade etmiş, eyleme yansımayan söz boş söz, amele yansımayan ilmi de yağmur vermeyen buluta benzeterek sözün eylemle ilmin de amelle bütünlük ve tutarlılık arz etmesi gerektiğini vurgulamıştır.²² Âyetteki benzetmeden hareketle değerli eşya taşımanın eşeğe bir değer katmadığı gibi eylem alanına yansımayan imanın da sahibine çok bir fayda sağlamayacağı söylenebilir. Hatta bu durum, yapılması veya uzak durulması gerektiği bilindiği halde uygulanmayan eylemler içeriyorsa bunun fayda bir yana sahibine bir vebal getireceği de açıktır. İman sahibi olmakla elde edilmek istenilen sonuca ancak söz konusu iman gerektirdiklerinin aksiyon alanına yansıtılması ile ulaşılabilir.

“Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?” (eş-Şuarâ 26/225-226) âyetinde, Hz. Peygamber’i kâhin ve şair olarak niteleyenler eleştirilmekte, şairlerin bilip bilmedikleri her konuya dalan, sözleriyle yaptıkları birbirini tutmayan kimseler olduğu bildirilerek Hz. Peygamber’in onların bu iddialarından berî olduğuna işaret edilmektedir. Bu âyetle bahis konusu edilen şairlerin tutarsızlıkları her ne kadar iman-amel bağlamında olmasa da tutarsızlığın hoş görülmeyen bir davranış olduğunu belirtmesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim bir sonraki âyetle iman edip sâlih amel işleyenlerin, şairler için zikredilen bu olumsuz özelliklerden istisna tutulması, söz-eylem/iman-amel uyumunun önemine ve değerine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

2.2. Sünnet’te Tutarlılık

Tutarlılık, Hz. Peygamber’in sünnetinde de imanlı kimselerin sahip olması gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Aişe’den (ö. 58/678) nakledilen “Peygamberin ahlâkı (yaşayışı), Kur’an’dan ibaretti.”²³ rivayeti, Hz. Peygamber’in her konuda olduğu gibi tutarlılık konusunda da müslümanlar için en güzel örnek olduğunu bildirmektedir. Hz. Aişe’nin bu tespiti, Hz. Peygamber’in tüm tutum ve davranışlarının kendisine gönderilen vahiyle tam bir uyum ve tutarlılık içerisinde olduğunu beyan etmesi açısından önemlidir.

Hz. Peygamber’in hadislerinde, müslümanların inanç ve eylemlerinde tutarlı olmaları gerektiğine doğrudan veya dolaylı olarak sıkça vurgu yapıldığı görülmektedir. Örneğin, “Hiçbir kul, kıyamet gününde ömrünü nerede tükettiğinden, ilmiyle ne yaptığından, malını nereden kazanıp nerede harcadığından, bedenini nasıl yıprattığından sorulmadıkça bulunduğu yerden kıpırdamaz.”²⁴ hadisi, içermiş olduğu farklı mesajlarla birlikte ilim, iman ve amel arasındaki bütünlük ve tutarlılığın sağlanmasının önemine de işaret etmektedir. Bu hadiste, insanın mahşer gününde muhatap olacağı sorulara yer verilmektedir ve bu sorulardan birisinin içeriğini, onun sahip olduğu bilgiyle ne gibi ameller işlediği oluşturmaktadır. Her birey, elbette yalnızca sahip olduğu bilgiden sorumludur. Bununla birlikte, bilgi seviyesi ne olursa olsun, herkesten öğrendiklerini pratik hayatta uygulaması beklenir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in: “Allah’ım, fayda vermeyen ilimden, kabul edilmeyen duadan, ürpermeyen kalpten ve doymayan nefisten sana sığınırım.”²⁵ duasını da konuyla bağlantılı olması bakımından zikretmek gerekir. Bu duada dile getirilen “fayda vermeyen ilim” sözü ile kişinin davranışlarını etkilemeyen, yani amele dönüştürül(e)meyen bir ilim kast ediliyor olsa gerektir.²⁶ Hülâsa bu hadis; ilimle amel edilmedikçe, teori pratiğe yansıtılmadıkça ve sahip olunan bilgi ile eylemler uyum içinde olmadıkça, o ilmin kişiye bir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır. Bildiği halde bu bilgiyi davranışa dönüştürmeyen, hatta sanki bu bilgiye sahip değilmişçesine tersine davranan kimselerin durumu ise başka bir hadiste açıkça ifade edilmiştir.

“Şüphesiz ki ümmetimin müflisi; kıyamet günü namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerin sevabıyla gelen; ancak birine sövmüş, diğerine zina iftirasında bulunmuş, bir başkasının malını yemiş, birinin kanını dökmüş, diğerini dövmüş kişidir. Bu sebeple yaptığı iyiliklerin sevabı hak sahiplerine dağıtılır. Üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları tükenirse, hak sahiplerinin günahları kendisine yüklenir ve ardından cehenneme atılır.”²⁷ hadisi, sahip olduğu iman gereklilerinin ibadet kısmını yerine getirdiği halde sosyal alanda diğer insanlara karşı yükümlü olduğu ve yine imanının gereği olan davranışların aksini sergileyenlerin kötü akıbetini haber vermektedir. Hadisten anlaşılmaktadır ki İslâm’ın insana yüklemiş olduğu bireysel sorumlulukların yerine getirilmesi tek başına yeterli olmamakta, müslümanın kurtuluşa ulaşabilmesi için sosyal sorumluluklarını da yerine getirmesi gerekmektedir. Zira insana sevap kazandıran

²² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/201.

²³ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 139; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Râid b. Sabrî İbn Ebî Alefe (Riyad: Dâru’l-Hadâra, 1436/2015), “Tetavvu”, 26.

²⁴ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), “Kıyâmet”, 1.

²⁵ Müslim, “Zikr”, 73; Tirmizî, “De’avât”, 69.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 1/416.

²⁷ Müslim, “Birr”, 59.

ibadetler gibi sosyal ilişkilere dair düzenlemeler de vahiy ile yapılmıştır ve insanın bu ikisine de aynı ölçüde değer vermesi, her ikisini de aynı şekilde uygulamaya geçirmesi gereklidir. Bir bütün olan dinin emirlerinin bir kısmı yerine getirilirken diğer kısmına aynı ihtimamın gösterilmemesi açıktır ki bir tutarsızlık oluşturacaktır. Öyle ki sosyal alana dair dinin emirlerine riayet etmemekten kaynaklanan bu tutarsızlık, bireysel ibadetlerin ifa edilmesiyle kazanılmış olan sevapları heba edecek kadar menfi sonuçları beraberinde getirmektedir.

“İsrâya götürüldüğüm gece dudakları ateşten makaslarla kesilen ve her kesildikçe dudakları tekrar uzayan bir topluluğun yanından geçtim. ‘Bunlar kimlerdir ey Cebrail?’ diye sordum. ‘Bunlar yapmadıkları şeyleri söyleyen, Allah’ın kitabını okuyup da amel etmeyen ümmetinin hatipleridir.’ dedi”²⁸ hadisi ise Kur’an’ın kendisinden istediklerini bildiği halde bu bilgiyi eyleme yansıtmayan, aynı zamanda yapmadığı şeyleri de söyleyerek bir tutarsızlık ortaya koyan, üstelik bunu hatip/din adamı sıfatıyla yapan kimselerden bahsetmektedir. Bilgi-iman-amel tutarlılığı elbette ki tüm inananların sahip olması gereken bir özelliktir. Bununla birlikte din adamlarının, din eğitimi ve öğretiminde bulunanların, topluma dinî alanda yön veren kimselerin bu tutarlılığı sağlamaları temsil ve örnek olma açısından bir kat daha önem arz etmektedir. Aksi durum, daha önce de değinildiği gibi, dışarıdan bakan gözler nezdinde müslüman kimliğinin ve imajının zarar görmesi ve değersizleşmesine kapı aralayacaktır.

el-Bakara 2/44 âyetinde başkalarına emir ve tavsiye ettiği iyiliği kendisi yapmayan, insanları nehyettiği halde kendisi kötü işler yapmaktan geri durmayanların ahiretteki akıbeti ise Hz. Peygamber’in şu hadisi ile bildirilmiştir: “Bir kimse kıyamet günü getirilerek cehenneme atılır ve karnında bağırsakları fırlamış bir halde değirmen döndüren merkep gibi döner. Cehennem halkı yanına gelerek: ‘Ey falanca, bize iyilik yapmayı emreden ve kötülük yapmaktan alıkoyan sen değil miydin? Bu ne haldir?’ diye sorar. O kimse de onlara: ‘Evet iyilik yapmanızı emreder ancak kendim yapmazdım. Kötülük yapmaktan alıkoyar ancak kendim kötülük yapardım.’ diyerek cevap verir.”²⁹ Hz. Peygamber yine bu meyanda: “İnsanlara hayrı öğreten fakat nefsinı unutan âlim, başkalarına ışık veren ve kendini yakan kandile benzer.”³⁰ buyurmak suretiyle sahip olduğu ilimden kendi yararlanmayan ve aynı zamanda tutarsız bir kişilik örneği gösteren ilim sahiplerinin, ilimlerinden faydalanmaları bir yana nihâî noktada eylem alanına geçir(e)medikleri bu ilmin kendilerine zararı olacağını haber vermiştir.

İslâm dininin temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerîm’den ve hadîs-i şeriflerden getirilen örnekler bütün olarak değerlendirildiği zaman, inanç-söylem-eylem/iman-amel bütünlüğü ve tutarlılığının iman sahibi kimsede bulunması gereken bir nitelik olduğu görülmektedir. Öyle ki bu tutarlılığı sağlamayanlar kınanmakta, kişinin yapmadığı şeyleri söylemesinin Allah katında büyük bir nefret uyandırdığı bildirilmekte, başkalarına tavsiye ve telkin ettiği iyi işleri kendileri yerine getirmeyenlerin ahiretteki cezalarından bahsedilmektedir. Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in verdiği bu öneme rağmen tutarlılık niteliğinin gerek genel olarak insanlarda gerekse özel olarak müslüman toplumların fertlerinde bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durum da karşımıza “oksimoron” kavramını çıkarmaktadır.

3. Oksimoron Dindarlık: Bir Kavram Denemesi

Antik Yunan dili kökenli olan ve lafzî olarak “açıkça/keskin aptallık” anlamına gelen oksimoron kelimesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde “zıt anlamlı iki kelimenin bir arada kullanılması”³¹; Oxford sözlüğünde ise “zıt ya da birbiriyle uyuşmayan terimlerin, ifade ya da anlatıma güç kazandırmak amacıyla birlikte kullanıldığı söz söyleme sanatı, terimler arasındaki çelişki”³² olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanıma göre oksimoron: “Temel veya alt anlamları zıtlık/çelişki barındıran kelime ve kelime gruplarının mantığa aykırı bir şekilde bir arada kullanılmasıdır.”³³ Eski Türk edebiyatında belâgat sanatı içerisinde “müştemilü’z-zıddeyn” ismiyle kullanılan oksimoron kavramına³⁴ Türkçe karşılık olarak “ikirciklem” kelimesi önerilmiş: “Anlatıcı tarafından karşıtlık ilkesi temelinde alıcı üzerinde hayret uyandırma, şaşkınlık, farkındalık ve aykırılık yaratmaya yönelik zıt kavramları çağrıştıran sözcüklerin bir arada kullanılmasıyla ortaya çıkan sözcük öbekleşmesi”³⁵ şeklinde kapsamlı bir tanımla yapılmıştır. “Tek kişilik ordu, düzenli kaos,

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 20/223-224.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), “Bed’ü’l-Halk”, 10; Müslim, “Zühâ”, 51.

³⁰ Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cem’ül-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 2/167.

³¹ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “oksimoron” (Erişim 22 Ekim 2024).

³² *Oxford English Dictionary*, “oxymoron” (Erişim 22 Ekim 2024); *Online Etymology Dictionary*, “oxymoron” (Erişim 5 Nisan 2025).

³³ Sinem Kır, “Sebk-i Hindî’de Oksimoron (Nâilî, Fehîm-i Kadîm, Neşâtî ve Şeyh Gâlib Divanları)” Adlı Eserin Tanıtımı, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 31 (2023), 177.

³⁴ Necati Açıkgoz, “‘Müştemilü’z-zıddeyn’ veya ‘Oksimoron’”, *Türk Edebiyatı Dergisi* 464 (2012), 65.

³⁵ Ahmet Güngör, “İkirciklem (Oxymoron) Uyumsuzluğun Uyumu”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 23 (2014), 107.

sabit değişken, sanal gerçeklik, orijinal kopya, özgür köle, açık sır, sessiz çılgılık, hîle-i şer'îyye" gibi ifadeler oksimoron örnekleri olarak zikredilebilir.

Oksimoron dindarlık kavramını tanımlamadan önce zikredilmesi gereken önemli bir husus, tanıma konu olan durumu betimlemek için neden Batı kaynaklı bu kelimenin seçildiğinin açıklanmasıdır. Batı kökenli bir kavram olan oksimorona, İslâm düşünce geleneği içerisinde doğrudan karşılık gelen açık ve net bir kavram bulunmamaktadır. Bu doğrultuda, mutlak bir mütakabiliyet beklentisiyle böyle bir kavram arayışına girmenin hem dilbilimsel hem de mantıksal açıdan isabetsiz olduğu söylenebilir.³⁶ Bununla birlikte Kur'an'da, oksimoron dindarlık (iman-amel/inanç-eylem tutarsızlığı) manasını içeren "nifâk" ve "fısk" kelimeleri geçmektedir. Nifâk ve nifâk durumu içinde olan kimseyi ifade eden "münafık" Kur'an'ın anlam alanı içerisinde kalben inanmadığı halde inanmış gibi görünen ve kafa karışıklığı, şüphe ve benzeri nedenlerle imanla inkâr arasında gidip gelen kimseleri nitelemek için kullanılır. Fısk ve fısk halinde olan kimseler için kullanılan fâsık kelimesi ise Kur'an'da müslümanlar için kullanıldığında imanı olduğu halde Allah'ın emirlerine riayet etmeyen kimseleri ifade eder. İslâm âlimlerinin fâsık kavramını farklı şekillerde tanımladıkları, bazen bu kavramı büyük günah işleyenler için bazen de farzları yerine getirmeyenler için kullandıkları görülmektedir.³⁷ Bu çalışmada söz-inanç-eylem arasındaki tutarsızlığı belirtmek üzere teklif edilen "oksimoron dindarlık" kavramının nifâk kavramından farkı, itikadî açıdan bir ikiyüzlülük veya zihnî buhrânlar içermemesidir. Zira oksimoron dindar olarak tanımlayacağımız kimseler kendilerini hem iç dünyalarında müslüman olarak kabul etmekte hem de kendilerini çevrelerine bu şekilde tanıtmaktadırlar. Ayrıca bu kimselerin inanç-eylem tutarsızlıklarının sebebi de içinden çıkamadıkları derin şüpheler yahut aklın tatmin olmama gibi sebepler değildir. Oksimoron dindarlık kavramını fâsık kavramından farklılaştıran husus ise onu sadece büyük günahları veya farzları terk etmeyi değil büyük veya küçük günahlar, farz, sünnet, müstehap gibi hangi kategoride değerlendirildiği fark etmeksizin bir müslümanda olması veya olmaması gereken özelliklere ve amellere tezat bir biçimde sürülen yaşamı betimleyecek şekilde kullanacak olmamızdır. Ayrıca fâsıktaki günah işleme veya farzları bilinçli olarak terk etmekten farklı olarak oksimoron dindarlık kavramı bu durumun, bireyin bilinçli tercihinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasının ötesinde cehalet, irade zayıflığı ve nefisle mücadeledeki yetersizlik gibi nedenlerle oluşmasını da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Teklif ettiğimiz kavramdaki "dindar" kelimesi ise sözlük anlamı olarak dinî inancı güçlü ve dinin emirlerini yerine getiren kimseyi ifade etse de bizim bu kelimeyi, kendini herhangi bir dinî inanca bağlı olarak tanımlamakla birlikte bu dinî inancın gereklerini yerine getirmede bilinçli veya bilinçsiz az veya çok ihmal içinde bulunan kimseler anlamında kullandığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

Yukarıda beyan edildiği üzere iman-söz-eylem bütünlüğü ve tutarlılığı Kur'an'da ve Sünnet'te üzerinde durulan ve müminlerden sahip olmaları beklenen bir özelliktir. Zira iman etmek, iman edilen esaslara uygun bir yaşantıya sahip olunacağını da taahhüt etmek anlamına gelir. Yani Allah'a, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a iman etmiş bir kimsenin, Hz. Peygamber'in örneğinde ve Kur'an'ın ışığında bir dünya görüşüne sahip olması ve bununla tutarlılık arz edecek şekilde vahiy ile bildirilen esasları gözettiği bir yaşam sürmesi gerekir. Bu, ideal kabul edilse de kendini müslüman sıfatıyla tanımlayan birey ve toplumların bu özelliğe sahip olduğunu iddia etmek gerçekçilikten uzaktır. Gerek ibadet gerekse muâmelât alanında İslâm'ın gereklerini yerine getirmeyen ve prensiplerini hayatlarında uygulamayan örnekleri müşahade etmek -maalesef ki- hiç de zor değildir. Müslüman olduğunu beyân ettiği halde üzerine vâcip kılınmış ibadetleri kısmen veya tamamen yerine getirmeyen, bilakis gıybet, yalan, dedikodu, iftira, zulüm, kul hakkı yeme ve benzeri İslâm'ın men ettiği davranışların kendisinde görüldüğü kimseler karşımıza inancı ve söylemleriyle çelişen bir yaşantıya sahip insan profilini çıkarmaktadır ki böyle bir profil de akla "oksimoron" kavramını getirmektedir. Zira zıtlık ve çelişkinin bir arada bulunması manasını ihtiva eden bu kavram, kendisini dindar/müslüman olarak tanımladığı halde kabul ettiği değerleri pratik hayatına yansıtmayan bireylerin durumu ile örtüşmektedir. Bu bağlamda "oksimoron dindarlık" kavramının, iman-söylem-eylem arasında var olan bir tür içsel çelişkiyi ve bu çelişkinin dışa yansıyan halini tanımlamak için kullanılabileceği düşünülmektedir. Bu açıdan oksimoron kavramının, her ne kadar dilbilimsel açıdan birbiriyle çelişen iki durumu/vasfı ifade etse de modern çağda yaygın bir şekilde örneklerini müşahade edebileceğimiz tutarsız dinî yaşantıyı betimlemek için kullanılmasının uygun olduğu değerlendirilmektedir. Oksimoron sanatının eleştiri alanında sıklıkla kullanılmasından³⁸ hareketle "oksimoron dindarlık" kavramının bir eleştiri barındırdığını da belirtmemiz gerekmektedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, söz konusu durumu ifade etmek için bu kavram kullanılacaktır.

Bu noktada şunu da belirtmek elzemdir ki oksimoron dindarlık kavramıyla tanımladığımız durum, gerek herhangi başka bir inanca sahip olan gerekse kendini müslüman vasfıyla tanımlayan kimselerin

³⁶ Ahmet Sait Sıcak, *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 47.

³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/202-203.

³⁸ Hasan İsi, "Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Oksimoron Örnekleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/45 (2016), 135.

büyük bir kısmında gözlemlenebilecek bir durumdur. “Oksimoron müslümanlık” yerine “oksimoron dindarlık” kavramını tercih etmemizin nedeni budur. Zira bir insanın inanç, söz ve eylemlerinin birbiri ile eksiksiz bir şekilde uyum ve tutarlılık göstermesi; zalim, cahil,³⁹ nankör,⁴⁰ azgın,⁴¹ aceleci,⁴² cimri,⁴³ hırslı-telaşlı⁴⁴ ve zayıf⁴⁵ olma gibi niteliklere sahip olan insan fitratına aykırı bir durumdur. Böyle bir özellik ancak peygamberler için düşünülebilir. Dolayısıyla oksimoron dindarlık, yalnızca İslâm’da değil, tüm dinî inanç sistemlerinde arzu edilen ve ideal olan bir durum olmamakla birlikte, bir bakıma doğal ve kaçınılmaz bir olgu olarak değerlendirilebilir. Çalışmamızda dikkat çekilmek istenen husus ise İslâm’ın tüm emir, nehiy, tergîb ve terhiybine tam olarak riâyet etmemekten kaynaklanan bir tutarsızlıktan ziyade, İslâm’ın temel prensiplerine tamamen zıt olan ve bireyi aşarak toplumsal sorunlara meydan verebilecek, hatta dışarıdan bakan birinin, o kişinin müslüman olduğunu tahmin edemeyeceği ya da daha kötüsü buna ihtimal vermeyeceği türde bir tutarsızlık içeren yaşamlardır. Mükemmel bir inanç-söz-eylem tutarlılığı ideal olsa da ulaşılması güç bir hedeftir. Oksimoron dindarlık ise söz konusu hedefe ulaşma yolunda bir engel olarak durmaktadır. Bu durumda yapılması gereken; hedefe ulaşma yolundaki engelin farkında olmak, bu engeli ortaya çıkaran sebepleri ve bundan kaynaklanan sorunları tespit etmek suretiyle engeli aşarak yola devam etmek ve bu yolda sebat etmektir. Zira hedefe ulaşmak kadar hedefe götüreceği yolda olmak da önemlidir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında oksimoron dindarlığı ortaya çıkaran sebepler ve oksimoron dindarlığın beraberinde getirdiği sonuçlardan bahsedilecek ve netice kısmında inanan bir bireyde inanç-söz-eylem tutarlılığının sağlanabilmesi yolunda mesafe kaydedilebilmesi için yapılması gerekenlere dair bazı önerilerde bulunulacaktır.

4. Oksimoron Dindarlığı Ortaya Çıkaran Sebepler

4.1. Kur’an’da Oksimoron Dindarlığı Ortaya Çıkaran Sebepler

Kur’an’a bakıldığı zaman insanın yaratılış özelliklerinden biri olan nankörlüğün, oksimoron dindarlığı ortaya çıkaran nedenlerden biri olduğu görülmektedir. er-Rûm 30/33-34⁴⁶, el-İsrâ 17/67⁴⁷ ve ez-Zümer 39/8⁴⁸ âyetleri; zorluk anında Allah’ın varlığını kabul edip ona sığınan, ancak bu zorluk ortadan kalktığında tabiri caizse Allah’ı unutan ve Allah’ın buyruklarına mugayir davranışlar sergileyen insanları nankör olarak nitelendirmektedir. Bu ve benzeri Allah’a karşı nankörlük ve unutkanlıktan bahseden âyetlerin genellikle inkârcılara ve münafıklara hitap ettiği görülse de⁴⁹ bu âyetlerin müslümanları ilgilendiren yönü de bulunmaktadır. Şöyle ki inkârcılar ve münafıklar gibi müslümanlar da hayatlarının farklı dönemlerinde bazen zorluklarla bazen de nimetlerle karşılaşmaktadırlar. Kendini müslüman olarak addettiği halde, yalnızca zorluk ve darlık anlarında Allah’ı ve ona karşı olan sorumluluklarını hatırlayan, ancak bolluk ve refah dönemlerinde inancının gereklerini yerine getirmeyen kişilerin tutarsız davranmış olacakları açıktır. Tutarlı bir müslümandan beklenen zorluk anında sabretmesi, Allah’a dua etmesi ve bu zorluğu atlatmanın meşrû yollarını araması; bolluk ve refaha ulaştığı zaman ise bu imkânların asıl sahibini unutmuyarak Allah’a şükretmesi ve sahip olduklarından ihtiyaç sahiplerini de yararlandırmasıdır. Dolayısıyla zorluk-darlık/bolluk-refah durumları ile karşılaştığında sahip olduğu imanın kişinin tavrına nasıl ve ne ölçüde yansıtacağı, onun tutarlılığının tespitinde belirleyici bir faktördür.

Kur’an’da oksimoron dindarlığın sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilecek bir diğer faktör, insanın dünya nimetlerine karşı aşırı hırslı olmasıdır. et-Tevbe 9/24. âyet,⁵⁰ insanın yaratılış amacı olan kulluk görevini yerine getirmek üzere gönderildiği dünyada, kendisine hem bir imtihan vesilesi hem de hayatını sürdürebilmesi için araç olarak sunulan nimetleri bu amaç doğrultusunda kullanmaması veya bu gayeye aykırı şekilde elde etmesi ve onlara aşırı sevgi ve bağlılık göstermesinin doğuracağı olumsuz sonuçlara dikkat çekmektedir. Dünya hayatının ancak sınırlı bir süresinde kişiye fayda sağlayacak nimetlere sahip olmaya yönelik kontrolsüz ve aşırı hırslı, kişinin inandığı değerlerle tutarlı bir yaşantı sürmesini

³⁹ el-Ahzâb 33/72.

⁴⁰ el-Hacc 22/66.

⁴¹ el-Alak 96/6.

⁴² el-İsrâ 17/11.

⁴³ el-İsrâ 17/100; el-Meâric 70/20-21.

⁴⁴ el-Meâric 70/44.

⁴⁵ en-Nisâ 4/28.

⁴⁶ “İnsanlar bir darlığa uğrayınca Rablerine dönerek ona yalvarırlar. Sonra Allah, katından onlara bir rahmet tattırınca içlerinden bir kısmı kendilerine verdiklerimize nankörlük ederek Rablerine eş koşarlar. Safa sürün bakalım, yakında göreceksiniz.”

⁴⁷ “Denizde bir tehlikeyle karşılaştığınız zaman, o tapındığınız varlıkların hiçbirisi yanınızda olmaz, Allah’la baş başa kalırsınız. Fakat Allah sizi karaya çıkarıp kurtarıncı da tutar O’ndan yüz çevirirsiniz. Evet, insanoğlu çok nankördür.”

⁴⁸ “İnsana bir zarar dokunduğu zaman Rabbine yönelerek ona yalvarır. Sonra kendi tarafından ona bir nimet verdiği zaman daha önce ona yalvardığını unuttur ve Allah’ın yolundan saptırmak için ona eşler koşar. De ki: Küfrünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennemliklerdensin.”

⁴⁹ en-Nahl 16/53-54, 83; el-Ankebût 29/65-66; Lokmân 31/32; Fussilet 41/50-51.

⁵⁰ “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabalarınız kazandığınız mallar, kötü gitmesinden endişe ettiğiniz ticaret, hoşunuza giden evler size Allah’tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise artık Allah’ın hükmünün gerçekleşmesini bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”

engellenecek önemli bir etken olduğu değerlendirilmektedir. Zira yaratılış amacını ve sahip olduğu imkânların birer imtihan niteliği taşıdığını unutan bireyin, inandığı değerlerle tutarlı bir hayat sürmesinin zorlaşacağı izahtan vârestedir.

Oksimoron dindarlığı ortaya çıkaran bir başka sebep ise insanların bencil ve kibirli olmasıdır. *“İnsanın başına bir bela geldiğinde bize yardım için yalvarır; fakat ona katımızdan bir iyilikte bulunduğumuz zaman: ‘Bunlar bana (kendi) bilgi ve becerimden/bunlara layık olduğuma dair Allah katındaki bilgiden dolayı verilmiştir!’ der. Hayır! Bu bir imtihandır, ama çoğu onu anlamaz.”* (ez-Zümer 39/49) âyetinde sahip olduğu nimet ve imkânları Allah’ın lütfu olarak değil kendi bilgi, beceri ve faziletinin doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak gören insan tipinden bahsedilmektedir.⁵¹ Aslında sahip olduğu zaman nasıl bir tavır takınacağını ortaya çıkması için bir imtihan unsuru olarak kendisine verilen imkânları bencilliği, egosu ve kibri nedeniyle kendinden bilen bireylerin, zaman zaman da olsa dinî konularda gerekli hassasiyeti göster(e)memeleri ve oksimoron tarzda dindarlık sergilemeleri kaçınılmazdır.

Kur’an’da oksimoron dindarlığın ortaya çıkmasının nedenlerinin; nankör, hırs sahibi, bencil ve egolu olmak gibi insanın sahip olduğu birtakım özellikler olduğu görülmektedir ki bu özellikler bir yandan insan psikolojisi ile bağlantılıdır. Bu nedenle oksimoron dindarlığı ortaya çıkaran psikolojik sebepler, müstakil bir başlık altında ele alınmalıdır.

4.2. Oksimoron Dindarlığın Psikolojik Sebepleri

Psikologların çoğunluğu, insanların gözlemlenebilir davranışlarının arkasında bazı ihtiyaçlarını giderme arzuları bulunduğu görüşündedirler.⁵² Oksimoron dindarlığın ortaya çıkma sebeplerinden birisinin de bireylerin, evrensel olarak kabul edilen temel psikolojik ihtiyaçlarını (özerklik, yeterlik ve ilişkili olma)⁵³ karşılama hususunda tercih ettikleri yol olduğu düşünülmektedir. Söz konusu ihtiyaçların giderilmesi sürecinde insan bazı durumlarda inandığı değerlerle muvafık olmayan bir tavır ve tutumda bulunabilir. Somutlaştırılacak olursa, günde beş vakit namaz kılmak, şartları sağlandığı takdirde malın zekâtını vermek, yalan söylememek, gıybet yapmamak, adil olmak gibi hususları yerine getirmenin İslâm’ın emri olduğunu, kendini müslüman olarak tanımlayan herkes bilmektedir. Bununla birlikte yaşam içerisinde karşılaşılan farklı durumlar, içerisinde bulunulan sosyal ortam ve şartlar kişiyi bu söz konusu ibadet ve amellerin dinî bir gereklilik olduğu inancından vaz geçirmese bile bunları davranışa aksettirmekten alıkoyabilir. Dışarıdan bakan bir göz tarafından oksimoron dindarlık olarak tanımlanabilecek bu durumun bireyde içsel bir çelişki oluşturmaya da söz konusudur. İnancının gereğini yaşa(ya)mayan bireyin böyle bir durumda içerisinde bulunduğu çelişkinin meydana getirdiği ruhî gerginlik durumuna karşı savunma mekanizması oluşturmaya doğaldır. Böyle bir durumda birey, aklileştirme yoluyla sürdürdüğü yaşam tarzını, dinin ortaya koyduğu yaşam biçiminin yerine geçirmek suretiyle mevcut yaşam şeklini ideal kabul edip yaşadığı çelişkiyi kendisinden uzaklaştırma yoluna gidebilir.⁵⁴ Mezkûr çelişkinin oluşturduğu manevi gerginliğin giderilmesinde kullanılan diğer bir yol ise “Allah bağışlayıcıdır.”, “Benim kalbim temiz/niyetim iyi” ve benzeri söylemler/düşüncelerle çelişkiyi normalleştirmektir. Kendisine dinî sorumluluklarını hatırlatacak ortamlardan uzak durmayı tercih ederek içerisinde bulunduğu çelişkiyi görmezden gelmeye çalışması da bu durumda bireyin yöneleceği yollardan biri olabilir. Her hâlükârda böyle bir durum bireyin iç dünyasında çatışmalar yaşamasına neden olacak, dış dünyada ise inancı ile uyum arz etmeyen yaşantıya sahip bir insan profili sergilemesini kaçınılmaz kılacaktır. Genel olarak kişinin sahip olduğu inancı içselleştirememesi ile açıklanabilecek bu durumun nedenleri, psikolojik açıdan bazı kuramlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.

Amerikalı sosyal psikolog Leon Festinger’in (1919-1989) ilk olarak 1957 yılında ortaya koyduğu “Bilişsel Çelişki Teorisi”; bireylerin duygu, düşünce ve davranışları arasında bir uyum sağlama eğiliminde olduklarını savunur. Teoriye göre bireyin düşünce ve davranışları arasında uyumsuzluk olduğunda veya zihninde çelişkili iki biliş (düşünce, inanç veya fikir) bulunduğu, bu durum psikolojik bir rahatsızlık hissi yaratır. Çelişki, özellikle bireyin benlik saygısını tehdit ediyorsa daha büyük bir rahatsızlık doğurur ve bu his, bireyi uyumsuzluğu azaltmak için bilişsel bir değişiklik yapmaya motive eder. Bu rahatsızlıktan kurtulmak amacıyla birey, ya davranışını ya da çelişkili bilişlerden birini değiştirmeye yahut uyumlu yeni

⁵¹ Bu insan tipinden: *“Karun: ‘Bu mal-mülk bana sahip olduğum ilim sayesinde verildi.’ dedi. O, Allah’ın ondan önce kendisinden daha güçlü ve daha zengin olan nicelerini helâk ettiğini hiç mi bilmiyor? Günaha batmış kimselere (suçu böylesine aşikâr olanlara azap etmek için) sorgu sual bile gerekmez.”* (el-Kasas 28/78) âyetinde de söz edilmektedir.

⁵² Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1990), 2.

⁵³ Zeynep Cihangir Çankaya, “Özerklik Desteği, Temel Psikolojik İhtiyaçların Doyumu ve Öznel İyi Olma: Öz-Belirleme Kuramı”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/31 (2009), 24.

⁵⁴ M. Doğan Karacokun, “Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 36.

bilişler eklemeye yönelebilir.⁵⁵ Aronson'a göre teori, bireyin yalnızca "akıllı bir varlık" değil, aynı zamanda davranışlarını "akla uygun hale getirmeye çalışan bir varlık" olduğu varsayımına dayanır.⁵⁶ Bu teori, bireyin kendi içerisinde yaşadığı çelişkiden haberdar ve rahatsız olduğunu; tutarsızlıktan kaynaklanan bu durumu akla uygun kılarak düzeltme yoluna gidebileceğini ileri sürmektedir. Bireyin akla uygun davranışlarda bulunması veya yapacağı işlerin akla uygun olduğunu düşünmesi/kabullenmesi elbette gereklidir. Böyle bir durumda akla uygun olan elbette ameli imana değil imanı amele öncül kılmaktır.

Henri Tajfel (ö. 1982) ve John Turner (ö. 2011) tarafından geliştirilen "Sosyal Kimlik Teorisi"; bireylerin kimliklerinin, sosyal gruplar aracılığıyla tanımlandığını ve bu kimliklerin davranışlarını şekillendirdiğini savunur. Bu teoriye göre bireyler kendilerini bireysel özelliklerinden ziyade ait oldukları gruplar üzerinden konumlandırmakta ve bireysel kimliklerini, oluşturdukları bu sosyal kimlik çerçevesinde tanımlamaktadırlar.⁵⁷ Bu teorinin perspektifinden bakıldığında zaman oksimoron dindarlığın yaygınlaşmasının, sonraki nesiller için yanlış bir din algısı oluşturabileceği değerlendirilmektedir. Zira bireyler, sosyal grupların normlarına ve değerlerine uyum sağlamak için inançlarını ve davranışlarını bu çerçevede düzenlerler. İnancı ile eylemi tutarlılık arz etmeyen "müslüman" bireylerin çoğunlukta olduğu bir toplumda yetişen fertlerin bu durumu normal addetmesi ve kendi dinî yaşantılarını da bu model üzerine inşa etmeleri şaşırtıcı olmayacaktır. Bu durum, psikoloji bilimindeki "uyma davranışı" kavramı ile açıklanabilir. Uyuma: "Bireylerin, grupların büyüklüğünden, söz birliği etmesinden, doğrudan veya dolaylı baskılarından etkilenmesi sonucu onların tutum, düşünce, kanaat ve davranışlarında meydana gelen geçici değişimler"⁵⁸ olarak tanımlanır. Bireyin tutum ve davranışlarının yalnızca kendi tercihi ile değil sosyal etkileşimle birlikte başkalarının etkisi neticesinde şekillenmesi ile uyuma davranışı meydana gelir.⁵⁹ Uyuma davranışı, bireylerin sosyal çevrenin beklentilerini karşılamak, kabul görmek, takdir edilmek, alay edilmemek gibi çeşitli sebeplerden dolayı onların kendi inançlarından farklı şekilde hareket etmek ve grup normlarına uygun davranışlar ortaya koymak suretiyle karşılık vermelerine yol açabilir. Uyuma davranışı, bireyin inançları ile sosyal çevrenin beklentileri arasında denge kurma çabasının bir sonucudur. Ancak bu denge sağlama çabası, inanç yitimine sebebiyet vermese bile ona dair değerlerden ve uygulamalardan bireyin uzaklaşmasına ve dolayısıyla oksimoron bir dindarlığa yol açabilir.

Bireyin inançları ile tutarsız eylemler ortaya koymasının bir diğer nedeninin de güdülenme sorunları yaşaması ve irade zayıflığı olduğu söylenebilir. Birey, inancının gereklerini yerine getirmek istese de iradesinin zayıf olması ya da gereken motivasyona sahip olmaması nedeniyle söz konusu çelişki ortaya çıkabilir. Özellikle güçlü bir öz denetim mekanizmasının eksikliği, çelişkili davranışların sürmesine neden olabilir.

"Aynı anda iki ya da daha fazla rol gönderiminden birisine uyulması ve diğerine uymanın güçleşmesi söz konusu olduğunda ortaya çıkmakta"⁶⁰ olan rol çatışması da oksimoron dindarlığın bir sebebi olarak gösterilebilir. Bireyin mesleği, içerisinde kalmaya mecbur olduğu sosyal ortam gibi sebeplerden kaynaklı olarak aynı anda birden fazla sosyal rol üstlendiği durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu roller arasındaki beklentiler birbiriyle çeliştiği zaman rol çatışması durumu ortaya çıkar ve böyle bir durumda birey söz konusu rollerden birine diğerinden daha fazla uyuma durumunda kalabilir.⁶¹ Böyle bir rol çatışması halinde bireyin inancından, ahlâkından ve dinî değerlerinden ödün vermesi de oksimoron dindarlık durumunu ortaya çıkaracaktır.

5. Oksimoron Dindarlığın Getirdiği Sonuçlar

Çağımızda İslâm toplumunun en önemli problemlerinden birisi, imanın taklit ve yüzeysellik sınırında kalarak içselleştirilmiş ve tahkikî bir yapıya büründürülememesi, bunun doğal bir neticesi olarak da Kur'an'ın insanlara sunmuş olduğu hayat nizamının insan davranışlarına gereğince ve yeterince yansıtılamamasıdır. İnanıldığı söylenen dinin gereklerinin yerine getirilmemesi sonucu ortaya çıkan ve

⁵⁵ Beyza Okumuş, "Bilişsel Çelişki ve Sekülerleşme Teorileri Işığında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 286; Çiğdem Dürüst, "Bilişsel Çelişki Kuramına Göre Boşanmış Bireylerin Değerlendirilmesi", *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counselling* 6/2 (2017), 2.

⁵⁶ Elliot Aronson, "The Theory of Cognitive Dissonance: A Current Perspective", *Advances in Experimental Social Psychology* 4 (1969), 3.

⁵⁷ Edibe Sözen, "Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 23 (1991), 94; Hanife Andaç Demirtaş, "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", *İletişim Araştırmaları* 1 (2003), 129-130; Mahmut Mete, "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz", *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (2023), 474.

⁵⁸ Ali Murat Alparslan vd., "Bireylerin Uyuma Davranışlarında Kişisel Değerlerin Rolü: Bir Deney Çalışması", 4. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiri Kitabı (Adana: Çukurova Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, 2016), 607.

⁵⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar - Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2015), 67-68.

⁶⁰ Daniel Katz - Robert L. Kahn, *Örgütlerin Toplumsal Psikolojisi*, çev. Halil Can - Yavuz Bayar (Ankara: Doğan Basımevi, 1977), 202.

⁶¹ Tuğçe Ertem Eray, "Rol Çatışması, Rol Belirsizliği ve İş Tatmini Arasındaki İlişkiler: İletişim Fakültesi Dekanları Üzerine Bir Uygulama", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 27 (2017), 203-204.

oksimoron dindarlık olarak tanımladığımız bu durumun gerek birey gerekse toplum için ortaya çıkaracağı birtakım sonuçlar bulunmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen el-Bakara 2/44 âyetinde insanlara emir ve tavsiye ettiği iyiliği kendisi uygulamayan kimselerin, çevrelerini menfi yönde etkileyecekleri açıktır. İnsanları iyiliğe ve dinin buyruklarına çağırırken kendi davranışları bu çağrıya aykırı olan kişiler, yalnızca kendilerine değil aynı zamanda davet ettikleri dine karşı da insanların zihinlerinde şüphe oluşturabilirler.⁶² Zira insanların, bir yandan iyiliğe ve doğruluğa teşvik eden sözler duyarken diğer yandan bu sözlerin sahibinden söylemlerine zıt düşen olumsuz davranışlara şahit olmaları onları doğal olarak bir çelişkiye sevk edebilir. Din adamlarına veya sürekli dinî değerlerden bahseden fakat çelişkili eylemlerde bulunan kişilere olan güvenin sarsılması, bu kişilerin temsil ettiği dine olan güvenin de azalmasına yol açabilir. Bu durum, özellikle dinî kimliği ön planda olan bireylerde görülecek olan oksimoron dindarlığın, yeterli ve sağlam dinî bilgiye sahip olmayan kişileri deizm ve ateizm gibi akımlara yöneltme riskini taşıyan bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Deizm, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte vahiy ve peygamberlik kavramlarını reddeden bir felsefi akım olarak tanımlanır. Bu akımın günümüzde yaygınlaşmasının insandaki bencillik, nefse düşkünlük ve özgürlük arzusunun, dinin koyduğu kural ve yasaklarla çatışmasından kaynaklandığı söylenebilir. Deizm, Allah ile dünya arasındaki bağı kopararak insanın sınırsız bir özgürlük içinde yaşamasına olanak tanır. Kendi arzularını ilâhlaştıran insan,⁶³ bu anlayışla sorumluluktan uzaklaşır. Tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de bu durum, dinî buyrukların reddedilmesine ve peygamberlere karşı çıkılmasına neden olur. İnanç ve eylemler arasında tutarsızlık yaşayan bireylerin, zamanla kendi davranışlarını doğru kabul etmeye başlamaları deizmin yaygınlaşmasında etkili olabilir. İncancı eyleme yansıtamayan kişiler, içsel bir çatışma yaşar ve bu rahatsızlıkla başa çıkmada tercihinin dinî değerlerden yana kullanmadıklarında inançlarına uygun olmayan davranışlarını daha rahat benimserler. Bu süreçte, dinî sorumluluk ve hesap bilinci olmaksızın yaşanan bu tutarsızlık, bireyin geçmiş inançlarını sorgulamasına ve yeni bir anlam sistemine yönelmesine zemin hazırlayabilir. Böylelikle deizmin sunduğu seküler yaşam tarzı, kişinin dinî inançtan uzaklaşarak nefsi arzulara odaklanan bir yaşamı benimsemesine uygun bir zemin oluşturur. Sonuç olarak, kaynağı kesin olmamakla birlikte Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi şahsiyetlere atfedilen “İnandığı gibi yaşamayan, yaşadığı gibi inanmaya başlar.” sözünde temas edildiği gibi inançlarını yeterince sahiplenmeyen ve bu değerleri günlük yaşamlarında uygulamayan bireyler, zamanla mevcut yaşam biçimlerini doğru kabul etme ve bunları inanç haline dönüştürme riskiyle karşılaşır. Bu tehlikeye yeterince karşı koyamayanlar, egoları ve nefsin istekleri tarafından etkilenerek nihayetinde evrene ve insan yaşamına müdahale etmeyen, din ve peygamberlerin sorumluluk yüklediği bir Tanrı anlayışına sahip olan deizme yönelme olasılığı taşımaktadırlar.

Kur'an'da oksimoron dindarlığın ahirette taalluk edecek sonuçlarına dair de işaretler bulunmaktadır. Menfaat sağlanabilecek durumlarda titizlik gösteren, ancak yeniden diriliş ve hesap gününü görmezden gelerek bile bile kul hakkına girip başkalarına zarar vermekten çekinmeyenlerin ele alındığı el-Mutaffifin 83/1-4 âyetlerinde, amellerdeki tutarsızlık bir iman esası olan yeniden diriliş inancıyla birlikte anılmış; bu tutarsızlığın ahirette hesabının sorulacağı ve cezasının verileceği belirtilmiştir. İncancının gereklerini yerine getirmeyen, hatta incancına muhalif davranışlar sergilemesine rağmen Allah'tan gelen nimeti kendinden, sıkıntıyı ise Allah'tan bilen kişilerin ele alındığı el-Fecr 89/15-25 âyetlerinde ise insanın çıkar sağlama veya zarar görme durumuna göre sergilediği tutarsız davranışların onu azaba götüreceği ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi oksimoron dindarlığın hem dünya hem de ahiret açısından menfi sonuçları bulunmaktadır.

Sonuç

Kur'an, insanlara yaratıcısını ve varoluş sebebini öğreten, onları hidâyete ulaştıracak olan yaratılış maksadına uygun yaşam yolunu bildiren ilâhî bir hitaptır. Yaşantısını nasıl geçirmesi gerektiğine dair Kur'an insanlara rehberlik ederken onları icbâr etmemiş, insanların kendi iradeleriyle bu yolu seçmelerini istemiştir. Zira insan, kendisini diğer varlıklardan ayıran mümeyyiz özelliği akıl ve iradesi ile yapmış olduğu tercihleri eyleme dökmesiyle değer kazanan bir varlıktır. İnsanın bir fikri, düşünceyi veya incancı aklın kabul ve tercih etmesi, onun söz konusu fikir, düşünce ve incancı gereklerini yerine getirmeyi de kabul ettiği anlamına gelir. Bunun pratik hayata uygulanması yani kişinin sahip olduğu dünya görüşü/fikir/inanç ile uyumlu bir şekilde yaşaması tutarlılık olarak nitelendirilir. Tutarlılık, insanın onurlu bir hayat yaşaması için vazgeçilmezdir. Bundan dolayıdır ki gerek felsefi/ahlâkî öğretiler gerekse dinler, insanın söz-inanç ve eylemleri arasında bir bütünlük ve tutarlılık olması gerektiğini vurgularlar. İnsanlara yol gösteren son ilâhî buyruk olan Kur'an da başta Saf sûresi 2. âyet olmak üzere çeşitli yerlerde tutarlılığı müslümanın sahip olması gereken bir özellik olarak belirtmekte, oksimoron dindarlık olarak adlandırdığımız iman ettiği hususlara mugayir davranışlar sergileyen, inandığı dinin değerlerine, emir ve yasaklarına gereken önemi

⁶² Nazım Bayraktar vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüphe Problemi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 37-38.

⁶³ “Bayağı arzularını tanrılaştıran kişiyi gördün mü? Şimdi sen, bu adamı da doğru yola getirmekle yükümlü olabilir misin?” (el-Furkân 25/43).

ver(e)meyen kimselerin cezalandırılacaklarını bildirmektedir. Aynı vurgunun Hz. Peygamber'in sünnetinde de müteaddit kez yapıldığı görülmektedir.

Toplumda, dinî ve ahlâkî değerlere dair herhangi bir kanaate sahip olmayan bireylerle karşılaşmak neredeyse mümkün değildir. Ancak bireylerin belirli inanç ve değer yargılarını savunmaları ve olayları bu temelde yorumlamaları, her zaman bu değerlerle uyumlu bir yaşam süreçleri anlamına gelmemektedir. Hayatın çeşitli zorlukları karşısında insanlar, benimsedikleri değerlerden teorik olarak vazgeçmemekle birlikte, bu değerleri eksiksiz bir biçimde pratiğe dökme konusunda yetersiz kalabilirler. Karşılaştıkları güçlükler, zaman zaman onları inançlarına veya düşüncelerine aykırı seçimler yapmaya itebilir. Aslında bu durum, hata yapmaktan ve günah işlemekten berî olmayan insan için beklenmedik bir durum değildir. Burada olumsuzluğuna dikkat çekilmek istenen husus, inanç ile eylem arasındaki tutarsızlığın normalleş(tiril)mesidir. Hâlbuki İslâm insandan, inancı ile bütünlük sağlayacak eylemler yapmasını beklemektedir. Bu noktada inanç-eylem uyumunu sağlayacak olan, bireyin irade gücü ile inancına olan bağlılığının derinliğidir. Bu güç ve derinlik, oksimoron dindarlığın tezâhürüyle ters orantılıdır. İmanını içselleştirmiş bireyler, güçlü bir iradeyle inançlarına muvafık bir hayat sürebilirler. Buna karşın içselleştirilememiş bir inanç ve zayıf irade ise oksimoron dindarlığı yani bir inanca sahip olduğu iddiasına karşın bu inancın gereklerinin yerine getirilmediği, bilakis söz konusu inanca muhalif davranışların ortaya konulduğu bir durumu ortaya çıkaracaktır ki bunun da hem birey hem de toplum açısından menfi neticeleri beraberinde getireceği açıktır. Bilhassa dindarlığı/dinî kimliği ile ön plana çıkan kişilerden sadır olan oksimoron dindarlığın, nitelikli ve yeterli dinî bilgiye sahip olmayan bireyleri din hakkında şüphe duymaya, dinden ve dinî değerlerden uzaklaşmaya, hatta deizme ve ateizme yönelmeye sevk etme potansiyelinin olması, üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Birey ve toplum açısından böylesine risk oluşturan oksimoron dindarlığın ortaya çıkmasını engellemek elbette ki alınacak bazı önlemlerle mümkün olacaktır.

Bireyde düşünce, inanç ve eylem uyumunun sağlanması, kişilik yapısı ve otokontrol becerisiyle yakından ilişkilidir. Kişilik gelişiminin büyük oranda okul öncesi dönemde şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda ebeveynlerin çocuklarına yaklaşımlarının, onlar için sağladıkları büyüme ortamının ve onlara olumlu/olumsuz örnek olma şekillerinin çocukların kişilik gelişimi süreçlerinde kritik bir noktada olduğu âşikârdır. Ayrıca çocuklara gelişim seviyelerine uygun sorumluluklar vermenin de tutarlılık ve sorumluluk bilincini destekleyeceği değerlendirilmektedir. Zira tutarlılık, ancak sorumluluk bilincine sahip bir kimseden beklenilebilecek bir özelliktir.

Bireylerin tutarlılık vasfını kazanmasında, insanla alakalı her konuda olduğu gibi eğitimin de önemli bir rolü bulunmaktadır. Ezber bilgilerden ziyade anlamaya ve uygulamaya dayalı bir din eğitimi, bireylerin dinî bilgileri özümsemelerine katkı sağlayacaktır. Ayrıca öğrencilere ahlâk ve değerler eğitiminin yalnızca teorik bilgilere dayalı olarak değil bunlara sahip olmanın kazanımlarını, sahip olmamanın ise kayıplarını yaparak ve yaşayarak idrak edebilecekleri etkinliklerle verilmesi de önem arz etmektedir. Buna karşın, eğitim sürecinde dayatmacı bir yaklaşım sergilenmesi, eleştiri ve sorgulamaya izin verilmemesi ya da eğitimi veren kişilerin öğrettikleri inançlarla uyumlu davranmadıkları yani oksimoron dindarlık örnekleri gözlemlenirse söz konusu din eğitimi alan bireylerin inanç-eylem tutarlılığına sahip olmaları olabildiğince zor bir hale gelecektir.

Tutarlılık özelliğini kazanmak adına bireysel çabaların da büyük önemi vardır. Kişiler; düşüncelerinin, inançlarının ve eylemlerinin bir uyum içinde olup olmadığını sürekli sorgulamalı ve fark ettikleri tutarsızlıkları gidermek için gerekli gayreti göstermelidirler. Bunun için de gerekli olan, bireyin kendine ve çevresine karşı olan sorumluluk bilincinin ötesinde Allah'a karşı bir sorumluluk bilincine sahip olmasıdır. Takva kavramı ile de ifade edilebilecek bu otokontrol mekanizmasının hakkına riayet ederek işletilmesi, oksimoron dindarlığın ortaya çıkmasının önündeki en büyük engel olarak değerlendirilebilir.

İslâm'ın, inananların vazgeçilmez bir niteliği olarak gördüğü inanç-eylem tutarlılığına dair farkındalık oluşması son derece önem arz etmektedir. Zira bir yanlışın düzeltilmesi, ancak o yanlışın haberdar olmak ve onu yanlış olarak kabul etmekle mümkün olabilir. İnanan bir kimsenin, insan olmanın beraberinde getirdiği bazı fitrî özellikler nedeniyle hayatı boyunca mutlak bir iman, söz ve amel tutarlılığı sergilemesi elbette mümkün değildir. Bununla birlikte tutarlılığın kendisinden istenilen ve beklenen bir özellik olduğunun farkında olarak bunu sağlamaya çalışması gerekmektedir. Bu farkındalık ve çabanın olmadığı durumlar, kaçınılmaz olarak oksimoron dindarlığı ortaya çıkaracaktır. İnancı sözde olup özüne sirayet etmeyen ve inandığını söylediği/inandığına inandığı değerler yokmuş gibi yaşayanların akıbeti ise "Allah buyurur: 'İşte böyle! Sana âyetlerimiz geldiğinde onları unutmuştun, bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun!'" (Tâhâ 20/126) âyetinde bildirildiği gibi aynı şekilde yok sayılmak olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgöz, Necati. "Müştemilü'z-zıddeyn' veya 'Oksimoron'". *Türk Edebiyatı Dergisi* 464 (2012), 65-67.
- Ak, Ahmet. "Ebu'l-Müin en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 245-252.
- Alparıslan, Ali Murat vd. "Bireylerin Uyuma Davranışlarında Kişisel Değerlerin Rolü: Bir Deney Çalışması". 4. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiri Kitabı*. 606-611. Adana: Çukurova Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, 2016.
- Aronson, Elliot. "The Theory of Cognitive Dissonance: A Current Perspective". *Advances in Experimental Social Psychology* 4 (1969), 1-34.
- Aydın, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Bağış, Mehmet. "Mezhebî Tefsirlerde İman-Amel İlişkisi Bağlamında Büyük Günah ve Şefaât Meseleleri (Zemahşerî, Tabersî, Râzî Örneğinde)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/28 (2020), 885-905.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990.
- Bayrakdar, Nazım vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüphe Problemi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1409.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çankaya, Zeynep Cihangir. "Özerklik Desteği, Temel Psikolojik İhtiyaçların Doyumu ve Öznel İyi Olma: Öz-Belirleme Kuramı". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/31 (2009), 23-31.
- Çınar, Nazım. "İman ve Salih Amelin Güzel Ahlak Üzerindeki Etkisi". *Genç Mütefakkirler Dergisi* 4/2 (2023), 524-538.
- Dalkıran, Sayın - Baykan, Deniz. "Gazzâlî'nin İman-Amel Anlayışı". *EKEV Akademi Dergisi* 25/85 (2021), 377-400.
- Demir, Fethi. "İman-Amel İlişkisi ve Bunun İnsan Davranışlarına Etkileri (Eş'arilik Özelinde)". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 10 (2022), 69-88.
- Demir, Nisa Derya. "Kur'an'da el-Yevmü'l-Âhir İfadesi ve İman-Amel İlişkisi Açısından İncelenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2021) 103-132.
- Demirtaş, Hanife Andaç. "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar". *İletişim Araştırmaları* 1 (2003), 123-144.
- Dürüst, Çiğdem. "Bilişsel Çelişki Kuramına Göre Boşanmış Bireylerin Değerlendirilmesi". *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counselling* 6/2 (2017), 1-18.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Râid b. Sabrî İbn Ebî Alefe. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015.
- Eray, Tuğçe Ertem. "Rol Çatışması, Rol Belirsizliği ve İş Tatmini Arasındaki İlişkiler: İletişim Fakültesi Dekanları Üzerine Bir Uygulama". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 27 (2017), 201-213.
- Gümüšoğlu, Hasan. "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 44/2 (2008), 127-144.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Penceresinden İman, Amel, Hayat, Ahiret ve Kainat'a Bakış*. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995.
- Güngör, Ahmet. "İkirciklem (Oxymoron) Uyumsuzluğun Uyumu". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 23 (2014), 102-121.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Tefsîru Muhyiddîn b. Arabî*. 2 Cilt. b.y., y.y., ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- İsi, Hasan. "Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Oksimoron Örnekleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/45 (2016), 135-153.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar - Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2015.
- Karacoşkun, M. Doğan. "Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 23-36.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Katz, Daniel - Kahn, Robert L. *Örgütlerin Toplumsal Psikolojisi*. çev. Halil Can - Yavuz Bayar. Ankara: Doğan Basımevi, 1977.
- Kayıoğlu, Nurullah. "Hak Dini Kur'an Dili'nde Fatiha ve Bakara Süreleri Çerçevesinde Bilgi İman Amel İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 85-98.
- Kır, Sinem. "Sebk-i Hindî'de Oksimoron (Nâilî, Fehîm-i Kadîm, Neşâtî ve Şeyh Gâlib Divanları)" Adlı Eserin Tanıtımı. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 31 (2023), 177-183.
- Kırca, Celal. "Bir Âyetin Işığında Molla Hüsrev'de İman-Amel Münasebeti". *Diyanet İlmi Dergi* 24/1 (1988), 37-46.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasen Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Kutub, Seyyid. *Fî zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Fâtîma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Mete, Mahmut. "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz". *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (2023), 469-488.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991
- Okumuş, Beyza. "Bilişsel Çelişki ve Sekülerleşme Teorileri Işığında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 281-308. <https://doi.org/10.14395/hid.1057989>
- Online Etymology Dictionary. Erişim 5 Nisan 2025. "oxymoron". <https://www.etymonline.com/>
- Oxford English Dictionary. Erişim 22 Ekim 2024. "oxymoron". <https://www.oed.com/>
- Özbay, Ahmet. "Saf Sûresi 2. ve 3. Âyetler Bağlamında İnsanın Söz-Eylem Tutarsızlığı". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 209-236.
- Özdeş, Talip. "Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 5-21.
- Özdeş, Talip. "Amelin İmandan Bir Cüz Olup Olmadığı Problematigi (Kur'an ve Sünnet Merkezli Bir Değerlendirme)". *Tafsir Dergisi* 1/1 (2021), 51-64.
- Öztürk, Resul. "Kelâmî Açıdan Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 43-56.
- Polat, Hatice. "Mu'tezilî Düşünce'de İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekeb-i Kebîre'nin Durumu". *Mutalaa: Karabük İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2022), 74-94. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6759631>
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sıcak, Ahmet Sait. "İlkelilik Ahlakı Açısından Kur'an'da Uhud Gazvesi'nin Anlatımı ve Şûrâ Prensibi". *10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Ender Eyuboğlu-Sami Baskın. 621-629. Rize: Saybilder Yayınları, 2018.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Sözen, Edibe. "Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 23 (1991), 93-108.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 22 Ekim 2024. "oksımoron". <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkmen, Hasan. "Şemsüddîn es-Semerkindî'de İman-Amel İlişkisi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 21-39.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbü'nüzûli'l-Kur'an*. thk. Kemâl Besyûnî Zaglûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yüce, Fatma. "Ahlâkta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık 2019), 1257-1277. <https://doi.org/10.18505/cuid.620235>.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

Çocuğun Namaza Alıştırılmasıyla İlgili Hadisin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi

Ahmet EKŞİ

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli/Türkiye
ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3218-7837>

Mehmet AYHAN

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Kocaeli/Türkiye
muhayhan02@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1836-7807>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Yazar Katkıları:

Çalışmanın
Tasarlanması: AE (%70),
MA (%30) Veri
toplanması: AE (%60)
MA (%40) Veri Analizi:
AE (%65), MA (%35)
Makalenin Yazımı: AE
(%60) MA (%40) Makale
Gönderimi ve Revizyonu:
AE (%70), MA (%30).

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

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

Atıf

Ekşi, Ahmet – Ayhan, Mehmet. “Çocuğun Namaza Alıştırılmasıyla İlgili Hadisin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 52-66. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611278>

Öz

İslâmî ilimler geleneğinde, birçok ilmî disiplinin inceleme konusu olan “Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı emrediniz; on yaşına girdiğinde namazı kılmaz ise onu dövünüz ...” rivayeti, metin ve senet yönüyle hadis âlimleri tarafından değerlendirilmiştir. Metindeki “dövme” ifadesinin, dönemin kültürel pratikleriyle bağlantılı olduğu, ancak esas maksadın disiplinin sağlanması olduğu vurgulanmıştır. Eğitimciler ise, namaza alıştırma dönemine işaret eden bu hadisin aynı zamanda ibadet alışkanlığı kazanmanın adım adım ilerleyen bir süreç olduğuna dikkat çektiğini söylemişlerdir. İlgili hadis üzerinde müstakil çalışmalar daha çok bu iki alanda yapılmıştır. Bu çalışmada, nitel bir araştırma yöntemi izlenerek, çocukların namaza alıştırılmasına yönelik söz konusu hadis, fıkıh usulü perspektifinden ele alınmış ve kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Araştırmada, hadisin tahrîciyle başlanarak, çocukların ibadet ehliyeti, emrin delâleti, hükümlerin illet ve maksatları ile fıkıhın genel ilkeleri çerçevesinde çok yönlü bir inceleme yapılmıştır. Ardından, dinî sorumluluk yaşı öncesi çocuğun statüsü dikkate alınarak ibadetlere alıştırılmasında ona uygulanacak fiziksel disiplin hadiste geçen “dövme” kelimesi bağlamında ele alınmıştır. Fukahanın yaklaşımı temel alınarak, hadisin sıhhati ve “اضرّبوهم” ifadesinin lügavî anlamı üzerinde yapılan tartışmalara değinilmeksizin, rivayet fıkıh usulü açısından incelenmiştir. Bu bağlamda hadiste yer alan emrin bağlayıcılık derecesi, teşvik edici veya zorlayıcı olup olmadığı analiz edilmiştir. Analoji yöntemi çerçevesinde müellefe-i kulûble ilgili Hz. Ömer’in uygulaması örnek gösterilmiş ve hükümlerin illet ve maksatları bakımından yapılan değerlendirme sonucunda, fiziksel şiddetin namaza alıştırma hedefine hizmet etmediği durumlarda terkedilebileceği vurgulanmıştır. Ayrıca fıkıh usulünün temel esasları çerçevesinde söz konusu hadis, “hedefe ulaştırmayan araçlara itibar edilmez” ve “bir gayeyi gerçekleştirmek için teşrîf kılınan bir nass o gayenin tersini intâc ediyorsa terk edilir.” ilkeleri bağlamında ele alınmıştır. Bu ilkelerden hareketle hadiste geçen “dövün” ifadesi namaz kılmayı sağlama gayesine matuf bir vesile ve metot olarak öngörülmüştür. Ancak günümüzde bu gayeyi sağlamayıp tersini intâc ettiği ya da istenilen hedefe ulaştırmadığı için bu metodun mutlak bir yöntem olmadığı ve terk edilebileceği sonucuna varılmıştır. Böylece sıhhatini tartışmaya açmadan söz konusu rivayeti farklı açılardan yorumlamak suretiyle hadisle amel terk edilmemiş, aksine onun ruhuna uygun hareket edilmiş olacağı tezi savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Hadis, Çocuk, Namaz, Çocuğun Dövülmesi

An Evaluation of the Hadith on Encouraging Children to Perform Prayer from the Perspective of Fiqh Methodology

Ahmet EKŞİ

Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Kocaeli/Türkiye,
ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3218-7837>

Mehmet AYHAN

Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Kocaeli/Türkiye
muhayhan02@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1836-7807>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Author Contributions:

Conceiving the Study: AE (%70), MA (%30) Data collection: AE (%60) MA (%40) Data Analysis: AE (%65), MA (%35) Writing up: AE (%60) MA (%40) Submission and Revision: AE (%70), MA (%30).

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

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

Abstract

In the tradition of Islamic sciences, the hadith, "Command your child to pray when he reaches the age of seven; and when he turns ten, if he does not pray, then beat him [fa-ḍribūhu] ...," which has been examined within numerous scholarly disciplines, has been assessed by hadith scholars in terms of both its text [matn] and chain of transmission [isnād/Sanad]. It has been emphasized that the term "beating" [ḍarb] in the text is connected to the cultural practices of the time; however, the primary intent is understood to be the establishment of discipline. Educators have emphasized that this hadith, which refers to a phase of acclimatization to prayer, illustrates the incremental process of cultivating worship practices. Independent analyses of this hadith have predominantly concentrated on these two issues. In this study, following a qualitative research method, the hadith in question regarding the acclimatization of children to pray is discussed from the perspective of Islamic jurisprudence (fiqh) principles and evaluated comprehensively. It initiates with the takhrij (authentication and sourcing) of the hadith. It performs a comprehensive analysis regarding children's ability to engage in worship, the ramifications of directives, the reasons and aims of rulings, and the overarching principles of fiqh. The study examines the physical discipline mentioned in the hadith, particularly the term "beating," in the context of preparing children for acts of worship while taking into account a kid's status prior to attaining religious accountability. This study analyzes the hadith from the perspective of Islamic legal methodology (uṣūl al-fiqh), focusing on the jurists' approach while refraining from discussions regarding the hadith's authenticity or the linguistic interpretation of the word "اضربوهم" (beat them). This study the degree of bindingness of the command in the hadith, assessing whether it is prescriptive or merely advisory. This study utilizes the method of analogy (qiyās) by referencing 'Umar ibn al-Khaṭṭāb's implementation of mu'allafa al-qulūb, and it assesses legal rulings' reasons and purposes ('ilal and maqāṣid). It asserts that physical discipline may be relinquished if it fails to facilitate the purpose of habituating youngsters to prayer. Furthermore, the hadith is analyzed by the foundational principles of Islamic jurisprudence, specifically the maxims: "Means that fail to attain their intended objective are disregarded" and "A textual ruling established to fulfill a specific aim is nullified if it produces the contrary effect." from this viewpoint, the phrase "beat them" in the hadith is construed as a strategy and means aimed at attaining the objective of establishing prayer. It is decided that in the current situation, where this strategy either fails to meet its objectives or has adverse results, it is not a definitive solution and may be discarded. Thus, it was argued that by interpreting the narration in question from different angles without questioning its authenticity, the practice of the hadith would not be abandoned, but on the contrary, it would be in accordance with its spirit.

Keywords: Islamic Law, Principles of Islamic Jurisprudence, Hadith, Child, Prayer, Disciplining Children

Cite as

Ekşi, Ahmet – Ayhan, Mehmet. "An Evaluation of the Hadith on Encouraging Children to Perform Prayer from the Perspective of Fiqh Methodology". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 52-66.
<https://doi.org/10.52637/kjiiid.1611278>

Giriş

Bireyin hayatını bütün yönleriyle kuşatıcı bir yaşam rehberi sunan İslâm dini, ibadetlerin eğitimini ve uygulanmasını da erken yaşlardan itibaren teşvik etmiştir. Bu bağlamda, çocuğun ibadetlere ve özellikle namaza alıştırılması, dinî eğitim ve terbiyenin de önemli bir parçası olmuştur. Bu süreçte çocuklara yaklaşım tarzı konusunda yol gösteren birçok âyet ve hadis vardır. Bu âyetlerin birinde: “*Ailene namazı emret; kendin de ona sabırla devam et ...*”¹ buyrulurak çocukların da dâhil olduğu aile bireylerinin namaza teşvik edilmesi istenmiştir. Birçok tarikle nakledilen bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Çocuklarınız yedi yaşına geldiklerinde onlara namazı emredin; on yaşına geldiklerinde hâlâ kılmazlarsa (gerekirse) onları dövmün ve yataklarını ayırın.”² Çocukların namazı hususunda genel bir çerçeve sunan bu hadis, çocuğun namaza alıştırılma sürecinin erken yaşta başlamasını ve bunun aşamalı bir yaklaşımla yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca ebeveynlerin çocukları üzerindeki sorumluluğunu ve eğitim sürecindeki metodolojiyi gözler önüne seren bir rehber niteliğindedir.

İslâmî ilimler geleneğinde bu hadis, birçok ilmî disiplinin konusu olmuştur. Öncelikle hadis âlimleri bu hadisi metin ve senet açısından ele almışlardır. Bazı hadisçiler bu rivayeti sahih veya hasen kabul ederken, bazıları ise zayıf olduğunu belirtmiştir. Sened zincirindeki râvilerin güvenilirliği ve rivayetin farklı varyantları tartışılmış; hadisin metni, İslâm’ın genel merhamet ve hikmet anlayışıyla uyumlu bir şekilde yorumlanmıştır. “Hafifçe dövme” ifadesinin metinsel bağlamda o dönemin kültürel pratikleriyle ilişkisine dikkat çekilmiş, ancak esas amacın disiplini sağlamak olduğu üzerinde durulmuştur.

Eğitimciler, hadisin pedagojik yönüne odaklanmıştır. Onlara göre Allah Rasûl’ü (s.a.v.), çocukların dinî kavramları ve ibadetleri öğrenme kapasitesine ulaştıkları yaşlara vurgu yaparak, dinî eğitimin bu dönemde namaz eğitimi ekseninde şekillendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan eğitimciler, bu süreçte uygulanacak yöntemin, her çocuğun bireysel yetenek ve kapasitesine uygun şekilde belirlenmesi gerektiğini önemle vurgulamıştır.³ Ayrıca namaza alıştırma dönemine işaret edilen hadiste ibadet alışkanlığını kazanmanın, bir anda gerçekleşen bir durum değil, adım adım ilerleyen bir süreç olduğu belirtilmiştir. Hadiste geçen yedi yaşında başlayan namaz eğitiminin on yaşına kadar sürmesi gerektiği vurgusu, bu sürecin aşamalı olduğuna dikkat çeker. Çünkü çocuk, bu süreç boyunca eğitimini tamamladığında on yaşında artık ibadeti, gereken sorumluluk bilinci ve disiplinle ifa edebilecek bir olgunluğa erişmiş olur.⁴ Diğer taraftan eğitim amacıyla çocuğun dövülebileceğine dair kaynaklarda başka bir hadisin yer almaması, çocuğu dövme olayının bir ceza değil, eğitim maksadıyla ve en son başvurulması gereken bir müeyyide olduğu da eğitimcilerin üzerinde durduğu bir diğer konu olmuştur.⁵

İslâm düşüncesinde bu hadis, aklın olgunlaşmasına bağlı olarak çocuğun eğitim, ibadet ve ahlâkî sorumluluk yaşı bakımından değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelere göre çocuk için on yaş; düşünme, anlama, eleştirme, doğruyu yanlıştan ayırt etmede önemli bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Bu nedenle İslâm, bu yaştan itibaren namazı terk etmesi durumunda çocuğa yönelik fiziksel bir disipline izin vermiştir.⁶

Fıkıh kaynaklarında çocuğun dövülmesiyle ilgili hadis, hadisin sıhhati veya amel edilebilirliği bakımından değil, uygulama biçimi yani dövmenin zamanı, şekli ve miktarı yönünden ele alınmıştır. Mesela, Malikî fakihlerden İbn Sahnûn (ö. 256/870), eğitimde takip edilecek hususlardan bahsederken söz konusu hadisten istidlâlle on yaşımdan itibaren çocukların dövülebileceğini söyler.⁷ Çocuğun ancak on yaşımdan itibaren dövülebileceğinin zikredildiği diğer kaynaklarda da daha çok, döverken el ile mi yoksa sopayla mı vurulacağı, en fazla kaç defa vurulacağı gibi meseleler tartışılmıştır. Nitekim Tahâvî (ö. 321/933), bu hadiste kastedilen asıl maksadın, “öncelikle on yaşın altındaki çocuğun dövülmesini yasaklamak ve yetişkinleri dövme konusunda aşırılıklara karşı bir sınır getirmek” olduğunu söylemiştir. En fazla üç defa vurulabilir diyen ve konuyu “Muallimin üçten fazla vurması caiz değildir” başlığı altında ele alan Üsrüşenî (ö. 637/1240) ise ayrıca dövme fiilinin bir ceza değil eğitimin bir aracı olduğuna dikkat çekmiştir. Yine fukahaya göre bu hadis, dinî yükümlülüğü ergenlikten sonra başlayan çocuğa, namazı öğretmek ve alışkanlık kazandırmak için bir ön hazırlık olarak görülmelidir. Hadiste geçen “darabe” ifadesine ise fıkıh literatüründe “dövmek” anlamı verilmiş, ancak bu ifadenin fiziksel şiddet değil, aksine uyarıcı ve dikkat çekici bir ikaz olarak değerlendirilmiştir. Hanefî fukahasından olan Cessâs (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu hadisin hukuki bağlayıcılıktan çok, ebeveynler için bir rehber niteliğinde

¹ Tâhâ 20/132.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/369 (No: 6756), 24/56 (No:15339).

³ Süleyman Gümrükçüoğlu, “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü”, *KADEM: Kadın Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran, 2017), 48.

⁴ Ahmet Koç, “Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan, 2008), 168.

⁵ Mehmet Emin Ay, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1993), 44-46.

⁶ İbrahim Abdülvehhâb el-Lebabîdî, *el-'Ukûbetü't-te'dibiyyetü li't-tıf* (Dimaşk: Darü Tayyibe, 2010/1332), 99-100.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn, *Âdâbü'l-mu'allimîn*, nşr. Muhammed el-Arûsî (Tunus: Dârü'l-Kütübî's-Şarkıyye, 1972/1392), 109.

olduğuna işaret ederek şöyle demiştir: “İbadetler çocuğa farz değildir, ancak alışması için ergenlik çağına yaklaşan çocuğa eğitim amaçlı olarak oruç tutması tavsiye edilir. Nitekim: ‘... Kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun...’⁸ âyetinin tefsirinde ‘aile fertlerinizi eğitip öğretin’ mânası kastedilmiştir.”⁹ Aynı şekilde çocuklar bu yaşlarda namazla yükümlü oldukları için değil, eğitilip öğretilmeleri için “yedi yaşına geldiklerinde onlara namazı emredin...”¹⁰ hadisi gereği namaz kılmaları kendilerine emredilecektir.¹¹

Fıkıh literatüründe ise namazın mükellefiyet şartları ve emrin delâleti bölümlerinde bu hadise kısaca değinilmiştir. Son dönemde de bu rivayet birçok çalışmanın konusu olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde yapılan akademik çalışmalardan iki tanesi doğrudan bu rivayeti hadis tekniği açısından detaylıca incelemektedir. İlki Ertürk tarafından kaleme alınan “Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili”¹² diğeri ise bu makaleyi değerlendirmek üzere Dayhan tarafından yazılan “Çocuğun Namaz Eğitimi ile İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili” adlı çalışmadır.¹³

Ertürk çalışmasında hadisi sened, metin, lafız, mâna, nebevî sünnete ve pratiğe uygunluk, psikoloji ve modern din eğitiminin verilerine uygunluk gibi birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ertürk çalışmasının sonunda, hadisin isnad ve metin açısından sorunlu olduğu ve delil olarak kullanılamayacağı kanaatine ulaşmıştır.

Dayhan ise Ertürk’ün çalışmasını tahlil etmek üzere kaleme aldığı makalesinde yirmi iki maddede ve büyük çoğunluğu isnadla ilgili olmak üzere eleştirilerini sıralamıştır. Dayhan araştırmasında hadisin sağlam ve güvenilir olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Ayrıca mevzubahis rivâyetle ilgili yapılan ve diğerleri kadar detaylı olmayan iki çalışma bulunmaktadır. Birincisi Akyüz tarafından kaleme alınan “Çocuk ve Namaz” isimli makaledir.¹⁴ Akyüz çalışmasında kısaca hadisin bilgi değeri, sıhhat değerlendirmesi ve muhteva değerlendirmesi hakkında bilgi vermiş ardından hadisin tercüme ve yorumu üzerinde durmuştur. Hadisin sahih olduğu bilgisini aktaran Akyüz, buradaki problemin hadisin yanlış tercüme ve bunun üzerine yapılan yorumlardan kaynaklandığını belirtmiştir. Akyüz’e göre “ضرب” “darabe” fiili “على” “alâ” harf-i cerri ile kullanıldığında “dövme” anlamında değil “sıkıştırmak, zorlamak, yaptırmak, kuşatmak, empoze etmek, mecbur etmek, sorumlu ve yükümlü tutmak” gibi anlamlara gelmektedir.

İkinci çalışma ise Huzeyfe Şerif el-Hatib ve İmaduddin Abdurrauf Hıdır’ın ortaklaşa yazdıkları “دراسة تربوية حديثة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علم أبحاث الدماغ” isimli Arapça makaledir.¹⁵ Çalışmada hadis, beyin araştırmaları bilimi çerçevesinde ve din eğitimi açısından etraflıca ele alınmaktadır. Makalede hadisin, sahih olduğu kanaatine varılmıştır. Hadisi beyin bilimi etrafında inceleyen yazarların Türkiye’de daha önce bu hadisle ilgili yapılan çalışmaları görmediği anlaşılmaktadır.

Birçok ilmi disiplin tarafından ele alınan söz konusu hadis bu çalışmada, sadece fıkıh usulü ve fıkıhın bazı temel kaideleri açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Araştırmada öncelikle hadisin tahrîci yapılarak rivayetle ilgili kısaca bilgi verilecektir. Hadisin bağlayıcılık derecesi ve delâlet ettiği hükmün kapsamı, fıkıh usulü kuralları çerçevesinde ele alınacaktır. Ayrıca, klasik fıkıh literatüründe bu hadise yapılan atıflar incelenerek, farklı yaklaşımlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Ardından hadis, illet-hüküm ve makâsıd-hüküm ilişkisine işaret eden bazı kaideler bağlamında ele alınarak hadiste asıl verilmek istenen mesaj ve bu mesajın zamanın değişmesine bağlı olarak yorumlanabilme kabiliyeti ortaya konulacaktır. Çalışmada, nitel bir analiz yöntemi benimsenmiş olup, ilgili hadis metinlerinin yanı sıra klasik ve modern fıkıh kaynakları ile hadis şerhlerine atıflar yapılacaktır.

Hadis üzerinde yapılan çalışmalar genel olarak hadisin sıhhati, çocuk eğitimindeki yeri ve hadiste geçen “dövme” fiilinin medlûlü üzerinde yoğunlaşmıştır. Fıkıh usulü perspektifinden bakılarak yapılan bu çalışmada ise hadis metninin delâlet değeri analiz edilerek verdiği mesaj ve gerçekleştirmek istediği maksat üzerinde durulacaktır. Böylece hadisin lafızıyla değil maksadından hareketle ifade ettiği mâna

⁸ Tahrîm 66/6.

⁹ Ebu Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/242, 243, 5/195, 5/366.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/369 (No: 6756), 24/56 (No:15339).

¹¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/195, 336; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 7/94.

¹² Mustafa Ertürk, “Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Eylül 2002), 53-79.

¹³ Ahmet Tahir Dayhan, “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ekim 2003), 29-58.

¹⁴ Ali Akyüz, “Çocuk ve Namaz”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2002), 83-88.

¹⁵ Huzeyfe Şerif el-Hatib, “Dirâse terbeviyye hadîsiyye li-hadîsi'r-Resûl sallallâhu ‘aleyhi ve sellem (mürû ebnâ'ekûm bi's-salâti li-seb'i sinin) fi itârî 'ilmi ebhâsi'd-dimâğ”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2016), 90-122.

gereği amel etmenin imkânı ortaya konularak dinî metinlerin yorumlanmasında metodolojik bir çerçeve sunulacaktır.

1. Hadisin Tahrîci

İncelediğimiz hadis farklı lafızlarla birçok kaynaktan geçmektedir. Hadis farklı rivayetlerden çıkarılan ortak bir metin olarak şu şekilde tercüme edilebilir:

“Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı emrediniz/öğretiniz; on yaşına girdiğinde¹⁶ namazı kılmaz ise onu dövünüz ve bu yaştan sonra da yataklarını ayırınız.”

Hadisi; İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850) *el-Musannef*¹⁷, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856) *el-Müsned*¹⁸, Dârimî (ö. 255/869) *es-Sünen*¹⁹, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *es-Sünen*²⁰, et-Tirmizî (ö. 279/893) *es-Sünen*²¹, İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894) *en-Nafaqa 'ale'l-İyâl*²², el-Hâris b. Ebî Usâme (ö. 282/895) *Buğyetu'l-bâhis*²³, el-Bezzâr (ö. 292/905) *el-Bahru'z-zehhâr*²⁴, İbn Huzeyme (ö. 311/924) *es-Sahîh*²⁵, et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr*²⁶, Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*²⁷ ve *el-Mu'cemu'l-evsat*²⁸, Cessâs (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*²⁹, Dârekutnî (ö. 385/995) *es-Sünen*³⁰, Hâkim (ö. 405/1015) *el-Müstedrek*³¹, Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*³² isimli eserlerinde zikretmiştir.

Ayrıca hadisi Râmehurmuzî (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsıl*³³, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Kifâye*³⁴ ve Zerkeşî (ö. 794/1392) de *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh'da*³⁵ küçüklerin hadis rivâyeti bağlamında zikretmiştir.

Hadisle ilgili yukarıda zikrettiğimiz çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların yazarlarından Ertürk, hadisin isnad ve metnin birçok açıdan problemli olduğunu söylerken Dayhan ve Akyüz ise sahih veya en azından hasen derecesinde olduğunu belirtmiştir. Ertürk ve Dayhan'ın makalelerinde ayrıntılı olarak görülebileceği gibi rivayetin isnad ve metnine yönelik çeşitli eleştiriler bulunmakla birlikte birçok sahâbeden gelen bir asla dayanması ve isnadların birbirini desteklemesi nedeniyle hadisin reddedilemeyecek bir sıhate sahip olduğu kanaatindeyiz.³⁶

¹⁶ Bazı rivayetlerde on yerine on üç yaşı geçmektedir. Misal olarak bk. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 4/256 (No: 4129); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dâreku'nî, *Sünenü'd-Dâreku'nî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/ 432 (No: 891). Kaynakların büyük çoğunluğunda on yaşı geçtiğinden biz de çalışmamızda on yaşını esas aldık.

¹⁷ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/304 (No: 3481).

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/369 (No: 6756), 24/56 (No:15339).

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1436/2015), “Salât”, 141 (1455-1550).

²⁰ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, ed. Adil Muhammed (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1436/2015), “Salât”, 25 (No: 494, 495).

²¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, ed. Heyet (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1435), “Salât”, 187 (No: 407).

²² Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî İbn İbn Ebû'd-Dünyâ, *en-Nafaqa 'ale'l-İyâl*, thk. Fadîl b. Halef el-Hammade (Riyad: Daru Atlasi'l-Hadra, 1433/2012), 4/313 (No: 292).

²³ Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hâris b. Ebî Usâme, *Müsnedü'l-Hâris = Buğyetu'l-bâhis bâhis 'an zevâ'idü Müsnedü'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezi Hizmeti's-Sünne, 1413/1992), 1/238 (No:106).

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-İtkî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 17/189 (9823).

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-Azami (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), 1/496 (No: 1002).

²⁶ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 6/397, 398.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 7/115 (No: 6549).

²⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/256 (No: 4129).

²⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/243, 5/195, 5/366.

³⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/430, 432 (No: 887, 891).

³¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/389 (No: 948). Hâkim, hadisin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiştir.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr, 1432/2011), 5/585 (No: 5156).

³³ Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallad el-Fârisî er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: 1404/1983), 185-186.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullâh es-Sevraķî - İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 63.

³⁵ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynu'l-Âbidîn b. Muhammed (Riyâd: Advâ'u's-Selef, 1998), 3/470.

³⁶ Hadisin tahrîc ve değerlendirmesi daha önceki çalışmalarda ayrıntılı olarak yapıldığı için isnad ve metinle ilgili detaya girmeye gerek görülmemiştir. Misal için bk. Ertürk, “Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli”, 53-79; Dayhan, “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlîlinin Tahlîli”, 29-58.

2. Hadisin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi

Çoğunlukla çocuğun eğitimi açısından ele alınan söz konusu hadisten zaman zaman fikhî hükümler çıkarılmış ve üzerinde bazı usul tartışmaları yapılmıştır. Ancak usul tartışmalarının daha çok hadisin metninde “مروا/emredin”³⁷ ve “اضرّبوهم/onları dövün” şeklinde yer alan emrin delâleti ve çocuğun ehliyeti üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.³⁸ Hadisten çıkarılacak hükümler bakımından bu tartışma önemli olmakla birlikte yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Bu nedenle konu, çocuğun dinin emirlerine muhatap olabilme ehliyeti, hüküm-illet ve hüküm-makâsîd gibi fıkıh usulü ilkeleri bakımından da ele alınmalıdır. Şimdi sırasıyla konu aşağıdaki başlıklar altında incelenecektir.

2.1. Çocuğun İbadet Ehliyeti Bakımından Değerlendirilmesi

Bir kişinin dinî ve hukuki yükümlülüklerle muhatap olabilmesi için vücûb (zorunluluk) ehliyetine, bu yükümlülükleri yerine getirebilmesi için ise edâ ehliyetine sahip olması gerektiği bilinen bir husustur. Bu bağlamda, namaz ibadetinin bu şartlara tabi olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Bu sorunun cevabı, özellikle Hanefî usul kitaplarında ele alınan ve çocuğun ibadet sorumluluğu ile yaptığı ibadetlerin geçerliliği üzerinden tartışılan aslî'l-vücûb, vücûbu'l-edâ (edâ zorunluluğu) ve sıhhatü'l-edâ kavramlarının incelenmesinde bulunabilir. Söz konusu tartışmalara değinildikten sonra, namaz ibadeti bakımından çocuğun sorumluluğu bu çerçevede değerlendirilecektir.

Hanefî mezhebinin önde gelen usulcülerinden olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038-1039), doğumla birlikte insanın zimmetinin mükellefiyete uygun hale geldiğini belirtir. Bu sebeple Allah hakları kapsamına giren mükellefiyetlerin tamamı, sağ olarak dünyaya gelen insana vâcîp olur. “Aslî'l-vücûb” olarak adlandırılan bu durumda yetişkin ile küçük arasında bir fark yoktur. Bu görüşünü desteklemek için Debûsî, uyuyan, baygın veya akıl hastası kişilerin durumunu örnek verir. Şöyle ki; her ne kadar söz konusu durumlarda temyiz gücü ve edâ kabiliyeti bulunmasa da vücûbiyete mahal olan zimmet mevcut olduğundan böyle kimseler namaz ibadetiyle yükümlüdür. Dolayısıyla vücûbu'l-edâ da mevcuttur. Ancak hayız halinin kadınlar için namazın vücûbiyetini değil, edâsını engellemesi gibi küçüklük de mükellefiyetin aslını değil, edâsını etkileyen bir mazeret olarak kabul edilir. Çünkü çocukların bu mükellefiyetleri idrak etme ve fiilî olarak yerine getirme kabiliyetleri yoktur. Hal böyle olunca şeriatın zorluğu hafifleten genel hükümleri gereği bu mükellefiyetlerin zimmete taalluk eden esasları değil de edâ yükümlülüğü çocukta düşer. Bununla birlikte zekâtın vücûbu nisaba, namazın vücûbu vakte, haccın vücûbu Beytullah’a, orucun vücûbu Ramazan ayına ve nafakanın vücûbu ise yakınlığa bağlıdır. Bütün bu sebepler çocukta da bulunduğu için o, vücûbiyet açısından bu hükümlere muhataptır.³⁹

Neticede, Allah hakları, sebep ve mahal uygunluğu dolayısıyla her yeni doğan çocuk için sabit ve vâcîptir. Bu bağlamda, vücûbiyet kişinin iradesine bağlı değildir. Nitekim sebep gerçekleştiğinde hüküm de kendiliğinden sabit olur. İsrâ sûresi'nin 13. âyetinde geçen: “Her insanın amelini boynuna yükledik.” ifadesindeki “boyun” (‘unuk) kelimesi, Debûsî'ye göre zimmet anlamına gelir. Ancak vâcîp olan hükmün yerine getirilmesi için temyiz ve edâ gücü aranır. Bu ise vücûbiyetin ötesinde bir aşamadır.⁴⁰

Söz konusu meselede Debûsî gibi düşünen âlimler; “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan ve akıllanıncaya kadar akıl hastasından”⁴¹ hadisini sorumluluğun değil, edâ yükümlülüğünün kaldırılması olarak yorumlamışlardır. Zira hitap olmaksızın sorumluluk söz konusu olamayacağından vücûbiyetin düşmesi şeklindeki bir yorum, hadisi anlamsız kılacaktır.⁴² Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki küçüklük, Allah haklarının çocuğa vâcîp olmasına değil, söz konusu hakların edâsına engeldir.

Debûsî'nin bu görüşüne karşılık: “Sebepler, emri mucip değil, emrin hükmü olan vücûbu bilmemizi sağlayan alametlerdir.” diyen Serahsî, edâ ehliyetine sahip olan bir kişinin vücûb ehliyetine de sahip olacağını savunur ve şöyle der: “Edâ ehliyetinin bulunmadığı yerde vücûb ehliyeti de yoktur.”⁴³ Serahsî, bazı âyetlerden istidlalle bu görüşünü şöyle izah eder:

“Emir kiplerini dikkatlice inceleyen bir kişi, bu kiplerin bizim söylediğimiz anlamı taşıdığını anlar. Örneğin, şu emirler: ‘Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin.’ (el-Bakara 2/43). Namaz kılmak ve zekât vermek, bu ibadetleri

³⁷ Bazı rivayetlerde “عَلِّمُوا/öğretin” geçmektedir. bk. Tahâvî, *Şerhu Müskilü'l-âsâr*, 6/397.

³⁸ bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahbâr* (Kahire: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/348-349.

³⁹ bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usulî'l-fıkh*, thk. Ali Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 417-418.

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebû'l Vefa el-Afgani (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/333.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 16 (No: 4398); Tirmizî, “Hudûd”, 1 (No: 1423); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1433/2012), “Talâk”, 22 (No: 3458).

⁴² bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 420.

⁴³ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/334.

yerine getirerek yükümlülüğü düşürmek anlamına gelir. Benzer şekilde, Allah şöyle buyurur: *'Sizden kim Ramazan ayını görürse oruç tutsun...'* (el-Bakara 2/185) ve *'Hacçı tam olarak yerine getirin...'* (el-Bakara 2/196). Oruç tutmak ve hacı tamamlamak, vâcibi edâ ederek yükümlülüğünden kurtulmayı ifade eder. Emirler ise vâcibi zorunlu kılmak için gelmiştir."⁴⁴

Yukarıdaki görüşlerden birincisine göre, Allah hakkı olan ibadetler çocuk üzerinde sabittir, ancak kolaylık ilkesi gereği bu hakların edâsı ondan talep edilmez. İkinci görüşe göre ise, bu haklar çocuk üzerinde sabit değildir, dolayısıyla edâsı da söz konusu olamaz. Neticede, bu teorik tartışmanın sonucunda her iki tarafın da küçüğün ibadetlerin edâsından sorumlu olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle, gayr-i mümeyyiz çocuklar namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri edâ ettiklerinde bundan, sadece onlara bu ibadetleri öğretene ebeveyn sevap kazanmış olur.

Akıl ve beden olgunluğunu tamamlamamış yani bulûğa ermemiş çocuklar için Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Çocuklarınıza onlar yedi yaşında iken namazı emredin ..." ⁴⁵ hitabı, edânın vücûbiyetine değil, sıhhatine yani ibadetin geçerliliğine işaret eder. Zira ibadetin edâsının sahih olması bulûğla ilgili olmayıp temyiz kudretiyle alakalıdır. Nitekim hadiste namazın yedi yaşından itibaren emredilmesi de bu yaştan itibaren çocukta temyiz kudretinin bulunmasından dolayıdır.

Mümeyyiz çocuğun iman ve ibadetlerinin geçerli sayılması, bu ibadetlerin yarar sağladığı ve bu tür işlemler için velinin izin veya icazetine gerek duyulmadığı düşüncesine dayanır. Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), bu durumu bulûğun birinci evresi olan aklın tamamlanmasıyla açıklar.⁴⁶ Dolayısıyla namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler bakımından mükellef olmasalar da mümeyyiz çocukların, bu ibadetleri yerine getirmeleri durumunda edâları geçerli kabul edilir.⁴⁷ Söz konusu hadis de bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca namazda konuşmak ya da oruç sırasında bir şeyler yemek gibi ibadeti bozan bir fiil ile ibadetini ifsat eden çocuğun bu ibadeti iade veya kazâ etmesinin gerekli olmayışı⁴⁸, ona ibadetlerin farz olmadığını gösterir. Dolayısıyla hadisteki emir vücûbiyet için değil, çocukları ibadete alıştırmak; "dövün" emri ise ceza değil, te'dip içindir.⁴⁹

2.2. Emrin Delâleti Bakımından Değerlendirme

Çalışmanın konusunu oluşturan hadis metninde "مروا/emredin" ve "اضربوهم/onları dövün" şeklinde emir kipinde iki kelime yer almaktadır. Bu nedenle öncelikle bu iki emrin delâletini belirlemek gerekmektedir. Zira emrin delâleti, söz konusu emre binaen çıkarılacak hükmün bağlayıcılığı bakımından önem arz etmektedir. Emir, "otorite sahibinin fiilin kesin olarak yapılmasına dair talebini ifade etmek için konulan lafızdır". Emrin delâleti, bu talebin şer'î hüküm açısından zorunluluk, tercih veya başka bir anlam ifade edip etmediğini belirler. Nitekim, başka delillerle sınırlandırılmamış olan mücerred emir, genellikle vücûb ifade eder. Ancak bağlamına ve karinesine göre başka anlamlara da gelebilir. Örneğin: *"Namazı kılın, zekâtı verin ..."*⁵⁰ âyetindeki emirler vücûba delâlet ederken "Evladım besmele çek! Sağ elinle ye! Hep önünden ye!"⁵¹ hadisindeki emirler çocuğun ehliyetindeki kısıtlılık nedeniyle "tedib"e delâlet etmektedir.⁵² Ayrıca: "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan ve akıllanıncaya kadar akıl hastasından"⁵³ hadisi de bu delâletin bir diğer karinesi sayılabilir.

"Çocuklarınıza (onlar) yedi yaşında iken namazı emredin..." hadisi için de aynı durum söz konusudur. Zira çoğunluğa göre çocuklar ilâhî emre muhatap olma ehliyetine sahip olmadıkları gibi söz konusu emirlerin edâsından da sorumlu değildirler. Bu durumda hadisteki "مروا/emredin" ifadesi zorunluluğa değil "teşvik ve alıştırmaya"; "اضربوهم/dövün" ifadesi ise cezaya değil, tedibe yorumlanır.

⁴⁴ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/334.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 25 (No: 494, 495).

⁴⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2/668.

⁴⁷ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/337.

⁴⁸ Muhammed İbn Mahmud el- Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, trc. İbrahim Canan (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984), 36.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/94.

⁵⁰ el-Bakara 2/43.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. (Kahire: Dâru's-Sa'b, 1987), "Etime", 2, 3 (No: 5376, 5377); Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.), "Eşribe", 107-109 (No: 2021, 2022). Buhârî, "Etime", 2, 3; Müslim, "Eşribe", 108.

⁵² Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/395.

⁵³ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16 (No: 4398); Tirmizî, "Hudûd", 1 (No: 1423); Nesâî, "Talak", 22 (No: 3458).

Diğer taraftan bazı usulcülere göre kim bir başkasına bir şey yapmasını emrederse ikinci kişiye bunu yapmasını emretmiş olmaz. Bu durumda “Çocuklarınıza (onlar) yedi yaşında iken namazı emredin...” hadisindeki emir, namaz kılmaları için çocuklara değil, onların velilerine yönelik bir emirdir.⁵⁴

2.3. Hükümlerin İleti ve Makâsıd Prensibi Bakımından Değerlendirme

İslâm hukukunda, hüküm ve illet arasında güçlü bir ilişki vardır. Zira bir fiilin ya da durumun şer’î hükmünün varlığı veya yokluğu illete bağlı olduğu gibi söz konusu hükümlerin değişmesi de yine hükmün gerekçesi olan illetin değişmesine bağlıdır. Bu durum fıkıh usulünde: “el-Hükümü yedûru me’a ‘illetihî vücûden ve ‘ademen (Hüküm, illeti ile birlikte var olur veya ortadan kalkar.)” prensibiyle ifade edilir. Şöyle ki; “hüküm, kendisine mahsus bir illetle sabit olduğunda, o illetin ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer veya değişir.”⁵⁵ Nitekim Hz. Ömer (ö. 73/693) (r.a.), müellefe-i kulûbe zekât verme hükmünün illeti bazı kişiler bakımından oluşmadığı düşüncesiyle söz konusu kişilere zekâtta pay vermemiştir. Hanefîler’in yorumuna göre hükmün illeti müslümanların güçlenmiş olmasıdır. Söz konusu illet kalktığı için hüküm de kalkmıştır.⁵⁶ Bir diğer yoruma göre ise maslahata binaen müellefe-i kulûb için konulan hüküm, maslahatın değişmesiyle ortadan kalkmıştır.⁵⁷ Bu iki görüş de aslında varlık ve yokluk bakımından hükümle illet arasındaki münasebete dayanmaktadır. Zira “hükmün konulmasından beklenen netice veya hükmün korumak istediği menfaat” olarak da tanımlanan illet, bu anlamıyla maslahatı da kapsamaktadır.⁵⁸

İnsanlara rahmet olarak gönderilen İslâm dini, onların faydasına olanı temin etmek, zararına olanları da onlardan bertaraf etmek ister. Şer’î hükümlerin temel maksatlarından biri de insanların işte bu maslahatını korumaktır. Şeriatın söz konusu maksatlarını bilmek, nasların doğru anlaşılıp isabetli yorumlanabilmesi ve yeni hükümler çıkarılabilmesi için büyük bir önem taşır. Çünkü hüküm istinbatında yalnızca lafızların anlamına bağlı kalmak, her zaman doğru ve maksada uygun sonuçlara ulaştırmayabilir. Lafız ve ifadelerin delâleti bazen birden fazla anlama açık olabilir ya da birbiriyle çelişebilir. Şeriatın maksatlarını derinlemesine bilmeyen biri, bu tür durumlarda doğru bir yoruma ulaşamayabilir. Bu gibi durumlarda, doğruyu bulabilmek, ilâhî iradeye uygun hareket edebilmek ve insanların sorunlarına çözüm üretebilmek için şeriatın maksatlarını ve dinin yüce hedeflerini bilmek gerekir.

Şâri’in ulaşmak istediği maksatlar çeşitli yollarla tespit edildikten sonra, naslar da bu hedeflere uygun bir şekilde yorumlanabilir. Çünkü naslar; biri zâhirî, diğeri ise maksadî olmak üzere iki hüküm taşır. Söz konusu her iki hükümle de amel etmek mümkündür. Eğer muâmelâta dair bir nassın zâhirî hükmü, belirli bir dönemde ya da toplumda uygulanması zor veya imkânsız hale gelirse, nassın illeti tespit edilerek hükmün maksadına ulaşılır ve zâhirî hüküm yerine maksada uygun yeni bir hüküm oluşturulabilir. Bu durumda, nassın bir hükmünden diğerine geçiş yapılarak nassın sınırları dışına çıkılmamış olur. Bu yaklaşım İslâm hukukunun her zaman ve mekânda uygulanabilirliğini göstermesi bakımından ayrı bir önemi haizdir.⁵⁹ Bu durum şöyle izah edilmiştir:

“Eğer İslâm devletinin yöneticileri ve fakihler, Kur’ân hükümleri ile Sünnet naslarının uygulanmasında herhangi bir zorluk ya da imkânsızlıkla karşılaşarlarsa, daha başka bir ifade ile, nasların hükümleri ile toplumsal olaylar çelişir de zâhirî hükmün uygulaması ile dinî maksat hasıl olmazsa, o hükmün illeti bulunarak maksat ortaya konur ve bu maksada uygun yeni bir hüküm getirilmek suretiyle problem çözülür.”⁶⁰

Çocukları namaza alıştırmayı emreden hadisin illeti ve aynı zamanda maksadı, çocukları küçük yaşlardan itibaren ibadetle tanıştırmak ve disipline etmektir. Ancak, söz konusu maksadı gerçekleştirmek için bir yöntem ve araç olarak görülen “dövme” eylemi, günümüz şartlarında bırakın namaza alıştırmayı tam aksine nefrete yol açabilmektedir. Asıl maksat, “çocukların ibadete teşvik edilmesi, alıştırılması ve disipline edilmesi” ise o zaman pedagojik yaklaşımlarla bu maksadı gerçekleştirecek yeni yöntemler geliştirmek, ilgili hadisin ruhuna uygun bir yorum olacaktır. Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191) gibi bazı fakihler de hadiste yer alan “dövün” emrinin bir cezalandırma değil, tedip maksadı taşıdığını söyleyerek⁶¹ bu duruma işaret etmişlerdir.

⁵⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Daru’n-Nefâis, 2011/1432), 2/581; “Emr”, *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûn’l-İslâmiyye, 1986/1406), 6/244; Muhibbullâh b. Abdîşekûr el-Bihârî, *Müsellemu’s-sübût* (Kahire: el-Matbaatü’l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 322.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi’*, 2/67; Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu’z-zekât* (Katar: Dârü’l-Makasid, 2020), 2/609.

⁵⁶ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethü’l-kadîr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 2/260; Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr ‘ale’d-dürri’l-muhtâr şerhi Tenviri’l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecid - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi’l-Kütüb, 2003/1423), 3/287-288.

⁵⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf* (İstanbul: Dersâdet, h.1330), 1/98-99; Abdullah Kahrâman, “Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb’a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 3/142.

⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 480.

⁵⁹ Yunus Vehbi Yavuz, “Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur’ân Hükümlerine Bir Bakış”, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu*, ed. Abdülhamit Bırışık (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 76.

⁶⁰ Yavuz, “Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur’ân Hükümlerine Bir Bakış”, 76.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/94.

Diğer taraftan bazen hükümlerin maksadı sabit olmakla birlikte bu maksada ulaştıran araçlar ve yöntemler, zamanın, şartların ve muhatapların durumuna göre değişiklik gösterebilir.⁶² Bu durumu “sabit hedefe, değişken araçlarla ulaşılabilir.” kaidesiyle ifade eden Karadâvî’nin (1926-2022), söz konusu kaideye dair aşağıdaki açıklaması araştırma konumuza önemli ölçüde ışık tutmaktadır:

“Sünneti anlamada hataya ve karışıklığa düşme sebeplerinden birisi de bazı insanların sünnetin gerçekleştirmeye çalıştığı sabit hedefleri ve istenilen hedeflere ulaşmada bazen ona yardım eden anlık ve çevresel vesileleri birbirine karıştırmalarıdır. Bundan dolayı onların, sanki bu etkenleri bizzat kast olunan şeylermişçesine var güçleriyle düşüncelerini bu hedefler üzerine odaklaştırdıklarını görürsün. Halbuki sünneti ve onun sırlarını anlamada derinleşen kişi, önemli olanın hedef olduğunu ve bu hedefin de sabit ve devamlı olduğunu bilir. Vesileler ise çevre ve buna tesir eden zamanın şartları, örf ve benzeri unsurların farklılığıyla değişebilir.”⁶³

Bu açıklamanın ifade ettiği duruma benzerliği dolayısıyla “namazı emredin ...” hadisindeki “dövün” ifadesinin çocuğu namaza alıştırma gayesine matuf bir vesile olduğu ve bu vesilenin zamana, çevreye göre farklılık gösterebileceği söylenebilir. Ayrıca hadiste “dövün” şeklinde bir vesilenin bizzat belirtilmiş olması, mevcut şartlara ve durumlara dair bir açıklama olup başka vesilelerin düşünülmeceği anlamına gelmeyeceği gibi söz konusu vesilelerin bağlayıcı ve kalıcı olduğunu da göstermez. Zira vesileler yalnızca araçlardır ve bu nispette değer görürler. Dolayısıyla maksada tâbi konumda olan vesileler maksadın yokluğu veya maksada ulaştıramadığı durumlarda değer görmez ve itibara alınmazlar.⁶⁴

2.4. Fıkıhın Genel İlke ve Kaideleri Bakımından Hadisin Değerlendirilmesi

Zâhirî mâna itibarıyla hadis, yedi yaşındaki çocukların namaz kılmaya alıştırılmasını ve on yaşına geldiklerinde namaz kılmamanın sonucunda fiziksel bir disiplin uygulanabileceğini veya hafif bir ikaz yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda hadisin metninde yer alan “darabe/dövün” ifadesi, doğrudan şiddet veya zarar vermek anlamına gelmediği; aksine bir uyarı ve disiplin aracı olarak hafif bir ikaz anlamı taşıdığı açıktır. “Darabe” kelimesinin taşıdığı farklı anlamlara istinaden yapılacak yorumların yanı sıra İslâm hukukunun “zarar vermeme”, “kolaylaştırma”, “sevdirme ve nefret ettirmeme” gibi temel ilkeleri, söz konusu hadisi zâhir anlamının ötesinde yorumlamayı gerekli kılmaktadır. Öte yandan din, insanların hayatını zorlaştırmak için değil, kolaylaştırmak için vardır. Çocukların fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimleri göz önünde bulundurularak onların yaş ve olgunluk seviyesine uygun bir yaklaşım ve metot benimsenmelidir. Hz. Peygamberin (s.a.v.), çocuklara karşı merhametli ve şefkatli yaklaşımı, teşvik edici tutumu bu hadisin yorumunda göz önünde bulundurulmalıdır.

Yukarıda bahsi geçen genel ilkelerin yanı sıra çocuğun dinî eğitiminde bir yöntem önerisi sunan ilgili hadisin, yöntemle hedef arasındaki ilişkiyi fikhî açıdan konu edinen şu iki kaide bağlamında da değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira yöntem ile hedef arasındaki ilişki, bir amaca ulaşmak için kullanılan araçların ve bu araçların hedefle ne kadar uyumlu olduğunun değerlendirilmesi bağlamında kritik öneme sahiptir. Şöyle ki; önce hedef belirlenir daha sonra söz konusu hedeflere ulaştıracak bir yöntem seçilir ve uygulanır. Örneğin, eğitimde hedef bir çocuğun belirli bir bilgi ya da davranışı kazanmasıysa, kullanılacak yöntem bu hedefi desteklemelidir. Aksi taktirde hedefle uyumlu olmayan bir yöntem, sonuçta ya hedefe ulaşılmasını zorlaştırır ya da beklenmeyen olumsuz sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle metot, daima hedefin doğasına uygun olmalıdır. Uygun olmayan yöntemlerden vazgeçilir ya da değiştirilir. Şimdi bu durumu ifade eden iki kaide bağlamında konu değerlendirilecektir.

2.4.1. “أَوْسِلَ إِذَا لَمْ تُفِضْ إِلَى مَقْصُودِهَا سَقَطَ اغْتِبَارُهَا”/Hedefe Ulaştırmayan Araçlara İtibar Edilmez⁶⁵

Bu kaideye göre araçlar (vesileler) istenilen hedefi gerçekleştirme kabiliyeti ölçüsünde anlam ve değer taşır. Hedefi gerçekleştirme kabiliyetinden yoksun olan araçlar dikkate alınmaz. Bu nedenle araç;

- ✓ Hedefle uyumlu ve amaca yönelik olmalıdır.
- ✓ Hedefi gerçekleştirme potansiyeline sahip olmalıdır.
- ✓ Fıkıh ilkelerine ve ahlâkî kurallara uygun olmalıdır.

Dolayısıyla Allah’ın rızasını kazandırmayan ibadete, suyun olduğu yerde teyemmümle alınan abdeste ve adaletin yerini bulmasına engel olan yalan şahitliğe itibar edilmez.

İbadet ve hukuk alanında yöntemlerin hedefle uyumlu ve geçerli olmasının gereğini ortaya koyan bu kaideye dair fıkıh literatüründe verilen örneklerden bazıları şunlardır:

Bir kimse kible yönü konusunda şüpheye düşerse ve sorabileceği herhangi bir kimse bulamazsa araştırma yapması (taharrî) gerekir. Yapacağı araştırmada kişi çabasını ortaya koymalı ve sonucunda

⁶² bk. Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 160.

⁶³ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2008), 323.

⁶⁴ Şâtubî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/19.

⁶⁵ Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk bi hâşiyeti idrâru’s-şurûk ‘alâ envâ’i’l-furûk li’l-İmâm İbn Şât*, thk. Ömer Hasan el-Kıyâm (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2003/1424), 2/285.

Kâbe yönü olduğu konusunda karar kıldığı cihete yönelerek namazını kılmalıdır. Burada söz konusu olan araştırma, Kâbe'ye yönelme maksadına götüren bir vesiledir. Hanefilere göre kendi çabası ile Kâbe cihetini tayin eden kimse, bu tayininde hata etmiş olsa dahi namazın iade etmesi gerekmez. Çünkü kul, gücünün yettiği şey ile mükellef kılınmıştır. Dolayısıyla kulun çabasının sonucu hükmen iade gerektirecek bir hata olarak görülmez.⁶⁶ Ancak Şafilere göre maksat, Kâbe'nin bizzat kendisine yönelmektir. Yapılan araştırma isabetli olmadığı anlaşılırsa namazın iadesi gerekir.⁶⁷ Dolayısıyla Kâbe'nin bulunduğu cihetin tespiti için başvurulmuş vesileler, eğer Kâbe'nin konumunu bulma noktasında isabetli değilse söz konusu vesileler itibarını kaybeder. Çünkü maksada ulaştırmayan vesileye itibar edilmez.⁶⁸

Fıkıh literatüründe bu kaideyle ilgili verilen bir diğer örnek ise zinaya götüren vesilelerdir. Malum olduğu üzere zina kesin olarak yasaklanmış ve zinaya vesile olabileceği düşüncesiyle kadına dokunma fiilinin haram olup olmadığı tartışılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de mümin erkeklerle: "... Kadınlarla dokunup da su bulamazsanız temiz toprak ile teyemmüm edin ..." ⁶⁹ şeklinde yapılan uyarının şehvetle bağlantısı mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Burada konumuzla ilgili dikkat edilmesi gereken asıl nokta, şehvetle gerçekleşen dokunma fiili zinaya götüren bir vesiledir ve maksada yani zinaya götürmesi hasebiyle haramdır. Zinaya götürmeyen dokunma yani maksada ulaştırmayan vasıfta olduklarında vesileler haram olmaktan çıkar ve kendilerine bu konuda itibar edilmez.⁷⁰

Amacı; çocuklara namazı öğretmek, sevdirmek ve onları namaza alıştırmak olan ilgili hadiste zikredilen "darabe/dövme" fiili ise bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir yöntemdir. Yöntemler ise amaca hizmet eden birer araçtır. Bu nedenle, kullanılan vasıta hem hedefe ulaştırmalı hem de bu süreçte hedefin değerlerini korumalıdır. Dolayısıyla çocukları namaza alıştırmak yerine onları namazdan uzaklaştırdığı sürece "dövme" eylemi yerine amaca hizmet eden başka metotlar geliştirilmelidir. Bu tutum hadisile amel etmeyi terk veya hadisın mânasına aykırı davranmak değil, tam aksine hadisın ifade ettiği mânayı işlevsel kılmaktadır.

2.4.2. "إن كل شيء يعود الى موضوعه بالنقض باطل" / Bir Gayeyi Gerçekleştirmek İçin Teşrî' Kılınan Şey Gayenin Aksini İntâç Ediyorsa Bâtıldır

Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö. 1892-1974) Hanefi mezhebine ait hükümlerin delilleri ile ilgili yazmış olduğu *İlâû's-Sünen* adlı eserinde yer alan bu kaide⁷¹ benzer mânada olmakla birlikte farklı lafızlarla ilk dönem eserlerinde de yer almaktadır. Nitekim Debûsî'nin (ö. 430/1039) nakline göre Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Usûl* adlı risalesinde yakın bir mânada "الأصل أن الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالنقض" ifadeleriyle yer almaktadır.⁷²

Kaidede yer alan "كل شيء" (her şey) ifadesinden kastedilenin fiili ve kavli tasarruflar olması muhtemeldir. Nitekim Muhammed Sıdkî el-Burnu, *Mevsû'atu'l-kavâidi'l-fıkhiyye* adlı kitabında İmam-ı Kerhî'nin yukarıda zikredilen kaidesini incelerken "الشيء" kelimesini bu şekilde açıklamıştır.⁷³ Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât* adlı kitabında bu kaidenin de bir parçası olan "عود الشيء على موضوعه بالنقض" maddesini "insanların menfaati için konulmuş olan bir hükmün onlara zarar verecek duruma gelmesi" şeklinde açıklamıştır. Açıklamanın devamında alışveriş ve avlanmayı örnek vererek bunların insanların menfaati için meşru kılındığını belirtmiş ve buradaki emir kiplerinin ibâhaya delâlet ettiğini söylemiştir. Şayet bu emir sığılaryla "vücûb" kastedilirse ilgili durum insanlar için faydadan çok zarar getirecektir. Dolayısıyla bu emirleri gereğini yerine getirmeyenler için vebal ve ceza gerekecektir.⁷⁴ Bu kaide ise böyle bir durumun bâtil olacağını ifade etmektedir. Benzer şekilde bu kaideden teferru eden birçok örnek vardır. Bunlardan bazılarını zikretmekle yetineceğiz:

Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebusut*'ta cihadı iki kısma ayırmış ve bunlardan farz-ı kifâye olanı, müşriklerin gücünü kırmak ve dini izzetli kılmak için yapılan cihad olduğunu belirtmiş ve

⁶⁶ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-talîlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakika (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 1/47.

⁶⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 1/327-328.

⁶⁸ Karâfî, *el-Furûk*, 2/285; Ziyâüddîn el-Cündî el-Mâlikî el-Mısırî, *et-Tavdîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Ferî li İbni'l-Hâcib*, ed. Ahmed b. Abdülkerîm Necib (Dublin/İrlanda: Merkezu Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 2008), 1/320.

⁶⁹ en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

⁷⁰ Şehâbeddîn el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/262.

⁷¹ Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *İlâû's-Sünen*, thk. Muhammed Takî el-Osmânî (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ânî ve'l-Ulûmî'l-İslâmîyye, 1997), 9/83.

⁷² Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 84.

⁷³ Muhammed Sıdkî b. Ahmed Ebû'l-Hâris el-Burnu, *Mevsû'atu'l-kavâidi'l-fıkhiyye* (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2003), 5/200.

⁷⁴ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1403/1983), 158.

eğer herkes için bu kısım farz kılınsa o zaman müslümanların faydası için konulmuş olan hükmün onların zararına ve zorda kalmalarına sebep olacağını ifade etmiştir.⁷⁵ Zira bu durumda, herkesin bizzat savaşması mümkün olmayacağından savaşa katılmayanlar günaha girmiş olacaktır.

Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde zekât, öşür ve haraç gibi malî ibadetler vâcib olduktan sonra eldeki sermayenin kaybedilmesi, söz konusu vücûbiyeti düşürüp düşürmeyeceğinden bahsederken zekâtın fakirleri zenginleştirmek için gerekli kılındığı söylemiştir. Buna binaen elindeki malı vererek başkasının ihtiyacını karşılayıp onu zenginleştiren bir kimse, malını vermesi sebebiyle kendisi muhtaç duruma düşecekse mal elden çıkınca vücûbiyet son bulur. Çünkü bu durumda kişi için faydadan çok zarar söz konusu olur ve bu da bâtıldır.⁷⁶

Bâbertî (ö. 786/1384), *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu *el-Înâye* adlı şerhinde zekâta tabi olan malların üzerine sonradan eklenen hayvanın yavruları ve kâr gibi her bir mal için ayrıyeten bir havl (sene) hesabı tutulmayacağını söylemiştir. Çünkü bir sene bekleme kolaylık için tayin edilmiştir. Elde edilen her bir yavru için veya her bir kazanç için özellikle de her gün bir iş yapıp kâr elde ediliyorsa bir sene hesabı tutmak çok zordur. Kolaylık için konulmuş sene hesabı zorluk ve meşakkate dönmüş olur, dolayısıyla söz konusu şart bâtil olur yani terk edilir.⁷⁷

et-Tehânevî, kendilerine zekât verilmesi caiz olan ve olmayanları incelediği bölümde müellefe-i kulûb hakkındaki rivayeti açıklarken eğer müellefe-i kulûbe zekât verilmeye devam edilirse bu durumun artık fayda yerine zarar vereceğini ifade etmiştir. Çünkü bunlara zekât verilmesinin sebebi onlar tarafından dine yönelik yapılabilecek saldırı vb. durumlardan korunmak içindir. İslâm kuvvetlenince bu tehlikeden emin hale geldi. Bu durumda ilgili sınıfa zekât verilmesi, İslâm için zillet ve küçümsenme anlamına gelecektir.⁷⁸ Nitekim Hz. Ömer, müellefe-i kulûbe zekât gelirlerinden pay vermeyi durdurmuş ve onun bu kararı üzerinde dönemin bütün ulemâsı da ittifak etmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulaması fıkıhta çok önemli olan şu iki prensibi ortaya koymuştur. Bunlardan biri; "bir illet-i gâiyeye mübteni olan hüküm, o illetin intifasıyla müntefi olur", diğeri ise "bir fâide-i matlûbenin istihsali için meşru olan bir hüküm, icrası halinde o fâidenin zıddını istilzam eder ise bâtil olur." kaidesidir.⁷⁹

Mehmet Seyyid (1873-1925), usûl-i fıkha dair kaleme aldığı kitabında bu kaideyi örnekleriyle izah ettikten sonra şöyle der: "Elhasıl, bu kaide hakkında hiçbir itiraz dermeyeran edilmemiştir. Çünkü bu kaide, gayet kuvvetlidir. Bütün fukahâ ve usuliyun tarafından hüsn-ü telakki edilmiş, muttefekun aleyh bir kaide-i esasiyedir."⁸⁰

Bütün bu örneklerden anlaşıldığı üzere faydası devam ettiği ve kendisi sebebiyle herhangi bir zararın söz konusu olmadığı hükümlerde tasarruflar geçerlidir. Aksi durumda ise yani faydası ortadan kalkan ve zarara sebep olan tasarruflar da bâtıldır.⁸¹ Böylece ilgili hükmün veya tasarrufun geçersiz kılınmasıyla söz konusu zararın veya hakkın zayi olmasının önüne geçilmiş olur.⁸² Örneklere bakıldığında belli bir alanla ilgili olmayıp fıkıhın birçok alanında câri olduğu anlaşılan bu kaide, fayda elde etme maksadıyla yapılan bazı işlemlerin zaman zaman zararlı sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir.

Çocuklara namazı öğretmek, sevdirmek ve onları namaza alıştırmak için vârid olan hadisteki "dövün" ifadesi de yukarıda bahsedildiği üzere bu maksatlara ulaştırmak için konulmuş bir yöntemdir. Ancak bu doğrultuda yapılacak tasarruflar, çocuğu namaza alıştırmak yerine onu namazdan uzaklaştıran, nefret ettiren ve hatta hayatının ilerleyen aşamalarında namazla arasına mesafe koyan kötü bir hatırıya dönüşebilir. Bu durumda namaz kılmayı sağlama gayesine matuf olarak öngörülen "dövme", günümüzde bu gayeyi sağlamayıp tersini intâc ediyorsa o zaman bu mutlak bir yöntem değildir. İtibara alınması, amacı gerçekleştirme kabiliyeti ile sınırlıdır ve olumlu neticeler verdiği sürece kendisine başvurulabilecek bir yöntem olarak görülmelidir.

Diğer taraftan "teşrî'-i ahkâmdan maksûd olan hikmet ve maslahât cinslerde nazar-ı i'tibâra alınır, fertlerde nazar-ı i'tibâra alınmaz." kaidesi de göz ardı edilmemelidir. Zira bir fiilin hikmet-i teşrî' ve

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dârul-Marife, 1414/1993), 10/3.

⁷⁶ Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûl'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketi's-Sahafeti'l-Osmaniyye, 1308), 1/211.

⁷⁷ Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye bi hâmişi Fethi'l-kadîr el-Halebî* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1389), 2/196.

⁷⁸ et-Tehânevî, *İldü's-Sünen*, 9/83-84.

⁷⁹ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 24, 538-542; Benzer örnekler için ayrıca bk. el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/122; Husâmuddin Hüseyin b. Alî es-Signâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Afgânî el-Mevlevî (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2023); Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârîi Fahrüddîn el-Haneff ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dakâik ve hâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1314), 5/268; Nasi Aslan, "Hikmet Ekseninde Nasların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, Haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 107-108.

⁸⁰ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh*, 537.

⁸¹ Burnu, *Mevsû'atu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 5/200.

⁸² Burnu, *Mevsû'atu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 1/523.

sağlayacağı maslahat, söz konusu fiil uygulandığında her birey üzerinde tam anlamıyla gerçekleşmeyebilir ve bu da şart değildir. Bir grup insan üzerinde etkili olması yeterlidir. Örneğin, ceza vermenin amacı, suçluyu caydırmak ve ıslah etmektir. Bir de başkalarının bundan ibret almasını sağlamaktır. Ancak, işledikleri suçlar nedeniyle cezalandırılan birçok suçlunun bundan pişmanlık duymadığı görülmektedir. Benzer suçların başkaları tarafından işlenmeye devam etmesi de bu cezaları gördükleri halde ibret almayanların olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda her ne kadar bazı insanlar ders almasa da başkaları bundan etkilenecek suç işlemekten sakınabilir. Dolayısıyla hedeflenen hikmet ve fayda az ya da çok bir şekilde gerçekleşmiş olur.⁸³ Çocukların dövülmesi meselesine de bu açıdan bakıldığında her ne kadar çocuklar üzerinde aksine bir tesir gösterse de yine aynı hikmete binaen namaz kılmaları için bazı çocuklara fiziksel bir disiplin uygulanabilir. Ancak namaz kılmalarını sağlamak için uygulanacak fiziksel disiplinin beklenen faydayı sağlayacağına dair bir kesinlik olmalı veya husulüne dair zannî bir kanaat oluşmalıdır. Ancak beklenen neticenin gerçekleşmeyeceği kesin olarak biliniyorsa söz konusu fiil mutlaka terkedilmelidir.⁸⁴

Sonuç

Çocuğun namaza alıştırılmasını konu edinen bir hadisi, fıkıh usulü perspektifinden değerlendiren bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Söz konusu hadis, sahih rivayetlerle kaynaklarda yer almakta ve eğitim metodu bakımından bir tavsiye niteliği taşımaktadır.

2. Çocuğun dövülmesiyle ilgili hadis, fıkıh kaynaklarında hadisin sıhhati veya amel edilebilirliği bakımından değil, uygulama biçimi yani dövmenin zamanı, şekli ve miktarı yönünden ele alınmıştır. Çocuğun on yaşından önce dövülemeyeceği, dövmenin şiddet içermemesi gerektiği, dövmenin bir ceza değil, aksine çocuğu namaza alıştırmak için bir terbiye metodu olduğu üzerinde ittifak edilmiştir.

3. Çocukların, ibadet ehliyeti akıl baliğ olma şartına bağlı olmasına rağmen bulûğ öncesi dönemde eğitim ve alışkanlık kazandırma gibi pedagojik adımların atılmasının dinî açıdan teşvik edildiği görülmüştür.

4. Hadiste geçen “مروا/emredin” ifadesi zorunluluğa değil nedbe yani “teşvik ve alıştırmaya” delâlet eder. Fıkıh kaynaklarında “dövme” dışında başka bir anlam verildiğine rastlamadığımız “أضربوهم” ifadesi ise cezaya değil tedibe yorumlanır.

5. İbadetin edâsının sahih olması bulûğla ilgili olmayıp temyiz kudretiyle alakalıdır. Bu sebeple Peygamberimizin hitabı, namazın edâsının vücûbiyetine değil, edâsının sıhhatine yani ibadetin geçerliliğine işaret eder.

6. Hadisteki emrin asıl hedefi namaza alıştırmaktır ve bu hedef sabittir. “Dövün” ifadesi ise vesiledir ve vesileler zaman, bölge ve örf faktörlerine bağlı olarak değişebilir. Naslarda belirtilen vesilelerin gerektiğinde terkedilmesi nassa aykırı amel etmek değil, tam aksine nassın ruhuna uygun hareket etmek olur. Hz. Ömer’in müellefe-i kulûbe dair uygulaması bu düşüncüyü destekleyen en önemli argüman olarak görülmüş ve söz konusu hadis de aynı bağlamda değerlendirilmiştir.

7. İslâm’ın genel hedefleri doğrultusunda, ibadetlere alıştırmada kullanılan araçlar ve yöntemler, ana gayeye hizmet etmelidir. Bu nedenle uygulanacak fiziksel bir disiplin, namaza alıştırmak yerine çocuğu namazdan uzaklaştırıyorsa derhal terk edilir ve pedagojik yaklaşımlarla asıl hedefe ulaştıracak yeni yöntemlere başvurulur. Bu hususta, kolaylaştırmak için konulan bazı hükümlerin uygulamada tam tersi sonuç doğurması nedeniyle terkedileceğine dair klasik fıkıh kaynaklarında yer alan örnekler yol gösterici olmuştur.

8. Bu çalışmayla, fikhî ahkâma dair nasları zâhir anlamlarının yanı sıra şeriatın temel maksatları ve fikhın genel ilkeleri doğrultusunda yorumlamanın, söz konusu naslarda asıl kastedilenin ortaya çıkarılmasında ne denli önemli olduğu bir kez daha ortaya konulmuştur.

9. Nasların yorumunda illet-hüküm ve makâsıd-hüküm ilişkisinin dikkate alınması hem nasların anlam sahasını genişletmekte hem de nasların uygulanabilme kabiliyetini artırmaktadır.

10. Namaza alıştırma dönemine işaret eden hadis, ibadet alışkanlığının bir anda oluşmayacağını, aksine bu sürecin aşama aşama ilerlemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Fıkıh ve hadis alanlarındaki akademisyenler tarafından gerçekleştirilen bu araştırmanın, çok yönlü çıkarımlara açık olan ilgili hadis üzerine; fıkıh, hadis, eğitim ve felsefe gibi farklı disiplinlerden araştırmacının katılımıyla yürütülecek ortak bir çalışmaya zemin hazırlaması ümit edilmektedir.

⁸³ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh*, 530.

⁸⁴ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh*, 532-533.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akyüz, Ali. "Çocuk ve Namaz". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2002), 83-88.
- Aslan, Nasi. "Hikmet Ekseninde Nasların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. 99-113. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Aslan, Recep. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Ay, Mehmet Emin. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye bi hâmişi Fethi'l-kadîr el-Halebî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1389.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah et-Türkî. 22 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr, 1432/2011.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr el-İtki. *el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdışşekûr. *Müsellemü's-sübût*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987.
- Buhârî, Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketi's-Sahafeti'l-Osmaniyye, 1308/1891.
- Burnu, Muhammed Sıdkî b. Ahmed Ebu'l-Hâris. *Mevsû'atu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. 12 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1423/2003.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Ali. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cündî, Ziyâüddîn el-Mâlikî el-Mısırî. *et-Tavdîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-Fer'î li İbni'l-Hâcib*. ed. Ahmed b. Abdilkerîm Necib. 8 Cilt. Dublin/İrlanda: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 1428/2008.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman et-Temimi. *es-Sünen*. thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Tesîl, 1436/2015.
- Dayhan, Ahmet Tahir, "Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlîlinin Tahlîli". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ekim 2003), 29-58.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usulî'l-fıkh*. thk. Ali Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. trc. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. ed. Adil Muhammed. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Tesîl, 1436/2015.
- "Emr". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 6/242-246. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986/1406.
- Ertürk, Mustafa. "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Eylül 2002), 53-79.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2011/1432.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". *KADEM: Kadın Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2017), 39-60.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâris b. Ebî Usâme, Ebu Muhammed. *Müsnedü'l-Hâris = Buğyetu'l- bâhis an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezi Hıdmeti's-Sünne, 1413/1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevraķî - İbrâhîm Hâmî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatib, Huzeyfe Şerif. "Dirâse terbeviyye hadîsiyye li-hadîsi'r-Resûl sallallâhu 'aleyhi ve sellem (mürû ebnâ'eküm bi's-salâti li-seb'i sinîn) fî itâri 'ilmi ebhâsi'd-dimâğ", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (25 Aralık 2016), 90-122.

- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dımaşkî. *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1409.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *en-Nafaqa 'ale'l-İyâl*. thk. Fadıl b. Halef el-Hammade. 8 Cilt. Riyad: Dâru Atlas el-Hadra, 1433/2012.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbni Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Azami. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Sahnûn, Ebû Abdillâh Muhammed. *Âdâbü'l-mu'allimîn*, nşr. Muhammed el-Arûsî. Tunus: Dâru'l-Kütübî's-Şarkıyye, 1972/1392.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaâdet, 1330/1912.
- Kahraman, Abdullah. "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/135-144. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-zekât*. 2 Cilt. Katar: Dâru'l-Makâsıd, 2020.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Hanîfî Akın. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2008.
- Karâfî, Şehâbeddîn. *el-Furûk bi hâşiyeti idrârû's-şurûk 'alâ envâ'i'l-furûk li'l-İmâm İbn Şât*. thk. Ömer Hasan el-Kıyâm. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003/1424.
- Karâfî, Şehâbeddîn. *ez-Zahîre*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâ'ü's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Koç, Ahmet. "Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Nisan 2008), 145-176.
- Lebabîdî, İbrahim Abdülvehhâb. *el-'Ukûbetü't-te'dîbiyyetü li't-tıfıl*. Dımaşk: Darü Tayyibe, 2010/1332.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. thk. Mahmud Ebû Dakika. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibin*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî. *es-Sünen*. nşr. Heyet. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Tesîl, 1433/2012.
- Râmehurmuzî, Ebu Muhammed Hasan b. Abdurrahman el-Farisi. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accac el-Hatib. Beyrut, 1404/1983.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Usulü's-Serahsî*. thk. Ebû'l Vefa el-Afgani. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh: Medhal*. haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Sıgnâkî, Husâmuiddin Hüseyin b. Alî. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Afgânî el-Mevlevî. 11 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2023.
- Şâtubî. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. 4. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 cilt. Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *İ'lâü's-Sünen*. thk. Muhammed Takî el-Osmânî. 22 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ânî ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. ed. Heyet. Kahire: Daru't-Tesil, 1435.
- Üsrüşenî, Muhammed İbn Mahmud. *Ahkâmu's-sığâr*. trc. İbrahim Canan. İstanbul: Cihan Yayınları, 1984.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'ân Hükümlerine Bir Bakış". *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu*. ed. Abdülhamit Birişik. 64-77. Bursa: KURAV Yayınları, 2005).

- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynül-Abidin b. Muhammed. Riyâd: Advâu's-Selef, 1998.
- Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârîî Fahrüddîn el-Haneî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve hâşiyeti's-Şelebî*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1314.

Gasp Edilen Mallardaki Değer Değişiminin İslâm Hukukuna Göre Tazmini

Oğuzhan KUNDAK

Dr. Arş. Gör., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hatay/Türkiye
oguzhankundak@mku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0917-5187>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 16.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Oğuzhan KUNDAK |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Atıf

Kundak, Oğuzhan. "Gasp Edilen Mallardaki Değer Değişiminin İslâm Hukukuna Göre Tazmini". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 67-83. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611201>

Öz

Gasp, başkasının hakkına hukuka aykırı bir şekilde alenen el koymaktır. Gasp fiilinin hükmü; gasp edilen malın aynısı gibi duruyorsa iade edilmesi, herhangi bir zarara uğradı ise zararın giderilmesi olarak iade ve tazmindir. İadeye yönelik hüküm literatürde belirlilik arz ederken tazmine ilişkin yükümlülükler ve sorumluluklar tartışmalıdır. Bu makalede gasp edilen malın herhangi bir şekilde değer değişimine uğraması halinde tazminin keyfiyeti İslâm hukukuna göre incelenmiştir. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî literatürüne ait ilk, orta ve son dönemi temsil eden belirli kaynaklarda gasp edilen malın tazminine dair yaklaşımlar araştırılmış ve başta ribevî mallardan sayılan paralar olmak üzere değer değişiminde ortaya çıkan zararın izâlesi çerçevesinde tazminin keyfiyetine yönelik değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu kapsamda altın ve gümüş gibi hilkaten/mal paralardaki değer değişimine şaz olan bazı görüşler hariç genellikle itibar olunmazken; felsler gibi ıstilahî paralarda genel olmasa bile müftâbih görüş olarak değer değişimine itibar edildiği görülmüştür. Gâsıbın fiili sebebiyle mağsûbun aynında ortaya çıkan bütün noksanlıkların tüm mezheplerde tazmin edildiği, ziyadelerin ise Hanefî ve Mâlikîlerde gâsıbın teaddîsi hariç tazmin kapsamına alınmadığı, Şâfiî ve Hanbelîlerde ise her şekilde tazmin edildiği gözlemlenmiştir. Bununla birlikte Hanefîlerde Ebû Yûsuf'un ve başta İmam Şâfiî olmak üzere Şafiîlerin gasp edilen ribevî mallardaki aynın noksana uğramasında tazmine mahsus faizin tahakkuk etmeyeceği yaklaşımında oldukları tespit edilmiştir. İlgili görüşün günümüz enflasyonist ekonomilerinde itibarî para varlıklarının gasp edilmesi ve gasp diye nitelendirilebileceği tespit edilen temerrüt hallerinde enflasyonun sebep olduğu değer kaybının nominal değere değil de reel değere/enflasyon farkına/kıymete itibar edilerek tazmin edilmesinde önemli bir delil niteliği taşıdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Ekonomisi, Gasp, Para, Faiz, Temerrüt, Enflasyon.

Be Compensated of the Change in Value of Extorted Goods According to Islamic Law

Oğuzhan KUNDAK

Dr. Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University, Theology Faculty, Department of Islamic Law, Hatay/Türkiye
oguzhankundak@mku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0917-5187>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 16.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Oğuzhan KUNDAK |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Cite as

Kundak, Oğuzhan. "Be Compensated of the Change in Value of Extorted Goods According to Islamic Law". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 67-83. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611201>

Abstract

Extortion is the unlawful confiscation of another person's rights. The judgment for the act of extortion is the return of the usurped property if it is in the same condition as it was, and restitution and compensation if it has suffered any damage. While the provision on restitution is generally clear, the obligations and responsibilities regarding compensation were controversial in the literature. In this article, the nature of compensation in case of any change in the value of a usurped property is analyzed according to Islamic law. The approaches to the compensation of the usurped property in certain sources representing the early, middle and late periods of Hanafi, Shafi'i, Mālikī and Hanbalī literature have been investigated, and evaluations have been made regarding the nature of compensation within the framework of the elimination of the loss arising in the change of value, especially the money that is among the ribavi goods. In this context, it has been observed that the change of value in hilkaten money such as gold and silver is generally disregarded, except for some opinions that are shaz, whereas the change of value in ıstılâhi money such as fulus is regarded as a muftābih opinion, even if it is not general. It has been observed that the deficiencies in substance that occur in the usurped commodity due to the act of the usurper are compensated in all madhhabs, while the additions/ziyade are not subject to compensation in Hanafids and Mālikīs, except for the usurper's taaddī, while they are compensated in all cases in Shaffīs and Hanbalīs. However, with this, it has been determined that Abū Yūsuf in Hanafids and the Shaffī majority, especially Imam Shafi'i, have argued that in the compensation of the deficiency in ribavi goods, riba will not be incurred only for the subject of compensation. It is concluded that the relevant opinion has an important evidentiary quality in today's inflationary economies, in cases of usurpation of fiat currency assets and in cases of default, which can be characterised as usurpation, to compensate for the loss of value caused by inflation by relying on the inflation difference/value.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economy, Extortion, Money, Interest, Default, Inflation.

Giriş

Şahıs veya tüzel kişi olması fark etmeksizin bir kimsenin zarara uğraması veya uğratılması hiçbir hukuk doktrininde arzu edilen durum değildir. Ancak tabiatın işleyişi gereği zarar mefhumu, insanoğlunun olduğu her yerde doğrudan veya dolaylı olarak yer almaktadır. Bu gerçekliğin vaki olduğu noktalardan birisi de gasp fiilidir. Gasp sebebiyle ortaya çıkan zararların izâlesi ve bu çerçevedeki yükümlülükler ve sorumluluklar, hukukun ana konularından birisini teşkil etmiş ve farklı doktrinlerde ayrı bakış açılarıyla çeşitli mülâhazalara konu olmuştur.

Gasp sebebiyle oluşan zararlar, bedene ve mala yönelik olmak üzere iki şekilde tezahür etmekte ve zarar veren tarafa hukuki olarak tazmin ve ceza sorumluluğu yüklemektedir.¹ Bedene yönelik zararlar, ceza yükümlülüğü ve menfaatler bu makalenin kapsamında değildir. Dolayısıyla burada sadece gasp edilen maldaki (mağsûb) tazmin sorumluluğu değer değişimi temelinde incelenecek ve değerlendirilecektir.

Klasik ve modern fıkıh literatüründe gasp edilen malın herhangi bir şekilde noksana veya ziyadeye uğraması sebebiyle değer değişiminde tazminin keyfiyetine yönelik pek çok tartışma yer almaktadır. Bununla birlikte başta paralar olmak üzere ribevî mallardaki değer değişiminin tazmini hususundaki yaklaşımlar, ilgili görüşlerin tatbikinde faizin bizzat kendisinin veya şüphesinin tahakkuk edip etmeyeceği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda konu faizle ilişkilendirilerek daha da karmaşık bir yapıya bürünmüş ve uygulanacak hükümde belirsizlik oluşmuştur. İlgili belirsizlik, fıkıh bilginlerini ve araştırmacılarını çalışmalar yapmaya sevk etmiştir.

Gasp edilen mallarda ortaya çıkan zarar konusunun modern literatürde daha çok sorumluluk ve ceza hukuku alanlarında incelendiği görülmektedir. Özellikle para varlıklarının gasp edilmesinde gasbın cezaî yönüne ilişkin literatürde zengin bir birikim yer almaktadır. Makale araştırma konusunun gasbın cezaî sorumluluğu değil de tazmin sorumluluğu olması sebebiyle özellikle gasp ile ilişkilendirilen temerrüt halinin cezasına yönelik yaklaşımların yer aldığı literatür² burada değerlendirilmeyecektir. Tespit edildiği kadarıyla bu zamana kadar yapılan çalışmalardan Aydın'ın³ 1995 tarihli "İslam Hukukunda Gasp" adlı makalesi; gasbın tanımı, unsurları ve gasp edilen malın tazminini Hanefî mezhebi temelinde dört mezhebe göre ele alması bakımından literatüre önemli katkı sağlamış ve alandaki boşluğu teorik olarak belirli ölçüde doldurmuştur. Eser'in⁴ 2007 tarihli "İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk" adlı doktora tezinde; gasp edilen maldaki değer değişiminin tazminine dair ayrıntılı bir fıkıh değerlendirme yapılmamış ve mezhep görüşlerinin aktarılmasıyla yetinilmiştir. Mughal'ın⁵ 2012 tarihli "Islamic Concept of Usurpation/Extortion (Ghasab/غصب)" adlı makalesinde; Hanefî ve Şafî literatürü esas alınarak gasbın fıkıhî niteliğine yönelik geleneksel tazmin sorumluluğu incelenmiş ve denge çerçevesinde adalet anlayışına dar bir kapsamda temas edilmiştir. Atçı'nın⁶ 2013 tarihli "Fıkhu'l-Mukârene Açısından Gasp ve Tazmin Sorumluluğu" adlı makalesi; gasbla benzerlik arz eden hırsızlık ve hirâbe gibi haksız fiiller bağlamında gasbın farkını ortaya koyması, dört mezhebe göre mağsûbun tazmin sorumluluğunda özellikle menfaatlerin tazminini de kapsam alanına dahil etmesi ve fıkıhî analizlerde bulunmasıyla literatürde önemli bir yere sahiptir. Atçı'nın makalesi, Aydın'ın çalışması gibi meseleyi dört mezhebe göre ele almasıyla içerik olarak bu çalışmanın kapsamıyla benzerlik göstermektedir. Ancak bu makale; literatürde çokça zikredilen geleneksel tazmin keyfiyetinden farklı olarak gasp edilen malın herhangi bir şekilde değer değişimine uğramasının tazminini spesifik olarak ele alması ve başta paralar olmak üzere günümüz enflasyonist ekonomilerinde gasp edilen malların değer değişiminde tazmine yönelik analizlerde bulunması bakımından Atçı ve Aydın'ın makalelerinden ayrılmaktadır. Son olarak Yelek'in⁷ 2021 tarihli "Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku" adlı kitabı; Hanefî mezhebindeki sorumluluk anlayışını sistematik olarak ortaya koyması bakımından literatüre önemli katkı sağlamıştır. Ancak bu eserde de önceki çalışmalarda olduğu gibi mağsûbun değer değişimindeki tazminine yalnızca sınırlı bir şekilde yer verilmiş ve literatürdeki boşluk doldurulamamıştır.

¹ Tazmin şekilleri, zararın niteliği ve ceza hakkında detaylı bilgi için bk. Ercan Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

² Gasp sebebiyle ortaya çıkan dünyevî ve uhrevî ceza sorumluluğuna ilişkin bazı çalışmalar için bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, "Hel yekbelü şer'an el hükmü 'ale'l-medîni'l-mumâtuli bi't-te'vidi 'ale'd-dâin", *Mecelletü Ebhâsi'l-Iktisâdi'l-İslâmi* 3/2 (1985), 103-112; Mutlu Gül, *İslam Hukukuna Göre Kapkaç* (Bursa: Emin Yayınları, 2013); Rahmi Yaran, *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi Borçlunun Temerrüdü Alacaklının Temerrüdü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997).

³ Mehmet Akif Aydın, "İslam Hukukunda Gasp", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 163-217.

⁴ Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*.

⁵ Munir Ahmad Mughal, "Islamic Concept of Usurpation/Extortion (Ghasab/غصب)", *Social Science Research Network Electronic Journal*, (May 28, 2012), 1-24.

⁶ İsa Atçı, "Fıkhu'l-Mukârene Açısından Gasp ve Tazmin Sorumluluğu", *Diyanet İlmî Dergi* 9/4 (2013), 79-104.

⁷ Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).

Makalede “Gasp edilen malda meydana gelen herhangi bir değer değişiminde tazminin keyfiyeti İslâm hukukuna göre nedir?” sorusundan yola çıkılmış ve konuya dair Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ilk, orta ve son dönemi temsil eden belirli eserler, literatürdeki diğer çalışmalardan farklı mahiyette bizzat değer değişimi özelinde fikhî tahlillerde bulunularak dört mezhebe göre incelenmiştir. Bu doğrultuda enflasyonist ekonomilerde para varlıklarının gasp edilmesi ve gasp diye nitelendirilebileceği tespit edilen borçların temerrüt hâlindeki tazminin faizle ilişkisi analiz edilmiş ve bu yöndeki bir çalışma ile literatüre katkı sunulması hedeflenmiştir.

1. Gaspın Tanımı ve Unsurları

Gasp sözlükte “birisine karşı üstün olmak, bir şeyi zorla, kahırla ve zulmederek almak veya o şeye el koymak”⁸ gibi manalara gelmektedir. İstilah anlamı olarak gasp terimine dair literatürde çeşitli tanımlar bulunmaktadır. Söz konusu tanımlar, hukuk doktrinlerine ve ilgili doktrinlerdeki yaklaşım şekillerine göre kapsam ve sorumluluk yükleme açısından farklılık göstermektedir. Kapsam noktasındaki farklılıklar, gasp fiilinin şer’an mal kabul edilmeyen şeylerde veya şer’an mal olsa bile hangi çeşit mallarda gerçekleştiğiyle alakalı meselelerde tezahür etmektedir. Sorumluluk yükleme hususundaki tartışmalara ise gasbın hükmü başlığında detaylarıyla yer verilecektir.

Mal çeşidi bağlamında konuya dair verdikleri hükümler göz önünde bulundurularak Hanefî mezhebi özelinde Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarafından gasp: “Bir malın, sahibinin veya yetkili kimsenin izni olmaksızın açıkça ve zorla alınarak mâlikin zilyetliğinin giderilmesi⁹ ve yerine haksız bir zilyetlik kurulmasıdır.”¹⁰ şeklinde tarif edilmekte ve mala yönelik fiilî müdahale zorunlu tutulmamaktadır. Tanımda yer alan mala yönelik fiilî müdahale şartı ile akarlarda gasbın mümkün olmayacağına işaret edilmiş ve gasp fiilinin gerçekleşeceği mallar takyit edilmiştir. Buna karşılık İmam Muhammed (ö. 189/805) mala yönelik fiilî müdahaleyi zorunlu olarak telakki etmemiştir.¹¹ Böylelikle gayrimenkul/taşınmaz mallarda da gasbın mümkün olduğunu savunmuş ve mal çeşidi kapsamında herhangi bir kayıtlama yapmamıştır.

Mal olma noktasındaki farklılık kapsamında yine Hanefî mezhebinde¹² gasp: “Başkasının mülkiyetinde bulunan mütekavvim ve muhterem bir malın sahibinin izni olmaksızın¹³ zorla alınmasıdır.”¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵ İlgili tanımda mütekavvim olma kaydı ile şer’an mal olmayan domuz; muhterem kaydıyla ise harbîlerin¹⁶ malları ayrı tutulmuştur. Böylelikle gayri mütekavvim olan ve muhterem olmayan mallarda gasp fiilinin gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir.

Şâfiî mezhebindeki gasp tanımlarında mal çeşidinden ziyade mağsûbun mal olup olmaması noktasında sadece gasp edilen şeyin kapsamına yönelik farklı tanımların yer aldığı gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda Mâverîdî (ö. 450/1058) gasp fiilini: “İnsanın milkinde bulunduğu bir şeyden engellenmesi (men’i) ve haksız yere o şeyde tasarrufta bulunulmasıdır (tasarruf).”¹⁷ şeklinde tanımlarken Cüveynî (ö. 478/1085): “Başkasının milkinde bulunan bir şeye (mal) haksız bir şekilde el konulmasıdır (istilâ).”¹⁸ şeklinde tanımlamış ve mezhep literatüründe öz itibarıyla gasp; ister menkul isterse gayrimenkul olsun başkasının malında men’i ve tasarruf olarak açıklanmıştır. Diğer yandan Nevevî (ö. 676/1277), köpek gibi mezhep doktrininde şer’an mal olmaması hasebiyle insanın milkinde bulunamayacak şeyleri kapsamaması bakımından söz konusu tanımları eksik telakki etmiş ve maldan ziyade hak mefhumunu ön plana çıkararak gasbı: “Başkasının hakkının haksız bir şekilde ele geçirilmesidir (istilâ).” şeklinde daha

⁸ Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *Misbâhu'l-münîr fî garîbî's-şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1437/2016), 1/448.

⁹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 9/220.

¹⁰ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *İhtiyâr li'l-ta'lîl'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1356/1937), 3/58-60; Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbî's-şerâ'i'* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003), 10/2-5.

¹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbî's-şerâ'i'*, 10/2-5.

¹² Hanefî mezhebine göre gasp tanımlarına ilişkin daha fazla bilgi için bk. Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*.

¹³ Ebû Muhammed Bedrüddin el-Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1411/1990), 10/211.

¹⁴ Mevsilî, *İhtiyâr li'l-ta'lîl'l-muhtâr*, 3/59.

¹⁵ Mecelle'de gasp: “İzni olmaksızın bir kimsenin malının alınması ve zapt edilmesidir.” şeklinde tanımlanmış ve menfaatleri hariç tutmak için mal kavramına mutlak olarak temas edilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen'de ise “Bir kimsenin mütekavvim ve muhterem bir malını sarahaten ve delâleten veya âdete nazaran izni olmaksızın haksız yere elinden veya daire-i tasarrufundan ahzetmektir.” tanımıyla Aynî'deki tanıma benzer şekilde mal mefhumu mütekavvim ve muhterem olmakla takyit edilmiştir. bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru Cil, 1412/1991), 2/md. 994; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatî Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 7/327-329.

¹⁶ Bu tanımda kanaatimce hukuka aykırı olma şartı zikredilmediği için kayıtlama yapılmıştır. Çünkü ganimet mallarına el konulması ile gasp fiili bir şeye zorla el konulması bakımından zâhirî olarak aynı şeylerdir. Lakin ganimet mallarının alınmasında cevâz olduğu için ilgili durum gasp ile ilişkilendirilmemektedir. Bu durum cebri icra muamelesi için de aynı geçerliliği ifade etmektedir. Zira burada da gaspta olduğu gibi mal sahibinin rızası bulunmamakta fakat kanunun gereği olarak rızanın yerine kâim olan yetkili mekanizmanın izni uygulamayı caiz hale getirmektedir.

¹⁷ Ebû'l-Hasen el-Mâverîdî, *Hâvî'l-kebîr* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 7/135.

¹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 7/169.

geniş bir çerçevede tanımlamıştır.¹⁹ Böylelikle başkasının hakkına yönelik zorla olmayan el koymaları da gasba dâhil etmiştir. Örneğin; bir kimsenin elbisesini vedfa olarak başkasına emanet etmesi ve elbiseyi alan kişinin kendisinin zannederek onu giymesi hali de Nevevî tarafından gasp kapsamında değerlendirilmiştir.

Mâlikî mezhebine gelindiğinde İbn-i Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126) gasbı: “Tarafların müslüman veya zimmi olması fark etmeksizin babanın oğlunun veya baba tarafından dedenin torununun sahip olduğu bir şeye el koyması hariç başkasının hakkının zorla alınmasıdır.”²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımда harbîlerin malları veya mütekavvim olmayan malların tanımlardan hariç tutulmasına benzer şekilde baba ve dede gibi bazı kişilerin mala el koymaları gasp fiilinin kapsamına alınmamış ve tanım daha dar bir çerçeveye inhisar edilmiştir.

Hanbelî mezhebinde ise İbn-i Kudâme (ö. 620/1223) gasbı: “Başkasının malına kahrîla (zulmederek) el koymaktır (istîlâ).”²¹ şeklinde tanımlarken Buhûtî (ö. 1051/1641), ilgili tanımdan harbîlerin mallarını hariç tutarak “Başkasının malına veya ihtisas hakkına zorla el konulmasıdır.”²² şeklinde tanımlamıştır. Birinci tanımда gasba uğrayan şey, hak mefhumunu içermeksizin mal olmaya inhisar edilmiş, ikincisinde ise hak mefhumu dikkate alınırken harbîlerin mallarının hariç tutulmasıyla tanım sınırlandırılmıştır.

Zikredilen tanımlarda görüldüğü üzere gerek bakış açısındaki farklılıklar gerekse birtakım takyitler sebebiyle gasp terimine dair fıkıh literatüründe üzerinde görüş birliğine varılmış bir tanım yer almamaktadır. Bu doğrultuda Nevevî’nin gasp tanımına gasp fiilinin hırsızlık vb. şeylerden²³ farkını ortaya koyacak şekilde alenen yapılması kaydının eklenmesiyle hem sözlük hem de ıstılah manasına uygun bir tanım yapılabilir ve gasp: “Başkasının hakkına hukuka aykırı olarak alenen el koymaktır.” şeklinde tanımlanabilir. Böylelikle ilgili tanım; aynı zamanda gasbın unsurları olan²⁴ gasp fiili, mağsûb ve o şeyin alenen hukuka aykırı bir şekilde zorla alınmasını ifade etme niteliğini de bünyesinde barındıracaktır.

2. Gasbın Hükmü

Gasp fiilinin vaki olmasında ortaya çıkan hukuki sonuçlar gasbın hükmü konusunu ihtiva etmektedir. Hukuk, gasp fiilini gerçekleştiren şahsa gasp ettiği malı tazmin etme sorumluluğu yüklemekte ve gâsıbı dünyevî ve uhrevî yönden ceza ile yükümlü tutmaktadır.

Tazmine ilişkin hususlarda tüm mezheplere²⁵ göre malı gasp edilen şahsın uğradığı zararı ortadan kaldırmanın en ideal yolu; malın olduğu gibi sahibine iade edilmesidir. Bunun dışındaki bir yola; yalnızca aslın yani gasp edilen malın piyasada bulunmaması, telef edilmesi, noksana veya ziyadeye uğraması hallerinde başvurulduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla gasp edilen maldaki hukuki sorumluluk; aynıysa gibi duruyorsa malın iade edilmesi ve herhangi bir zarara uğramışsa zararın giderilmesi olarak iade ve tazmindir. Mağsûbun telef olmasında mezheplerde ittifakla mislî²⁶ mal ise mislinin, kıyemî²⁷ ise kıymetinin tazmin edilmesi gerekmektedir. Buna karşılık ziyade ve noksanlık sebebiyle değer değişimine uğramasındaki tazmin şekilleri ise zararın aynda ve fiyatta/kıymette/semende²⁸ tezahürüne göre farklılık göstermektedir. Nitekim tazmin muamelesinde gasp edilen maldaki değer değişiminin mağsûbun aslında (ayn) ve çarşı pazar fiyatı ya da rahs ve galâ diye ifade edilen semeninde meydana gelmesine göre çeşitli yaklaşımların olduğu görülmektedir. Benzer doğrultuda semende ki değer değişiminin tazmininde para

¹⁹ Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1411/1991), 5/3.

²⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd el-Cedd, *Mukaddimâtü'l-mümehhidât* (Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/488-489.

²¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Muknî* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1420/2000), 1/216.

²² Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-iknâ'* (Beyrût: Dâru Alemü'l-Kütüb, 1404/1983), 4/76.

²³ Gasp, hırsızlık, eşkıyalık ve kapkaççılık gibi mala zorla el koymaların benzerlik ve farklılık arz eden yönlerine dair detaylı bilgi için bk. Gül, *İslam Hukukuna Göre Kapkaç*.

²⁴ Teorik ve sistematik olarak gaspın unsurları hakkında daha detaylı bilgi için bk. Aydın, “İslam Hukukunda Gasp”, 165-186.

²⁵ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1410/1989), 11/49-50; Mâverîdî, *Hâvî'l-kebîr*, 7/179-180; İbn Rüşd el-Cedd, *Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/491-492; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Muğnî* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1418/1997), 7/361-363.

²⁶ Aynı tür olan, aralarında fiyata tesir edecek kayda değer bir fark bulunmayan, birbirlerinin yerine geçebilen, tartı ile tartılan, ölçükle ölçülen, taneyle satım akdine konu olan ve piyasada bulunan mallardır. bk. Hasan Hacak, “Misli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/187-188.

²⁷ Misli malın mukabili olup piyasada bulunmayan veya piyasada bulunsu bile aralarında bariz fiyat farkının olmasıyla emsali olmayan mallardır. Misli ve kıyemî mallar hakkında detaylı bilgi için bk. Faruk Yıldız, “İslâm Hukukunda Misli Mal ve Kıyemî Mal Tartışmaları ve Hukukî Yansımaları”, *Erciyes Akademi Dergisi*, 35 (Özel sayı), 664-675.

²⁸ Semen, dar anlamıyla tarafların satım akdinde üzerinde mutabık oldukları fiyat manasına gelmektedir. Akde konu olan malın kıymeti ile tarafların anlaşmışları fiyat farklı olabilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin kıymeti ve fiyatı ile semen aynı şey değildir. Ancak gasp bağlamında değerlendirildiğinde, gasp bir satım akdi değildir. Bu sebeple gasp edilen malın kıymetini gösteren çarşı pazar fiyatı/değeri/kıymeti de mutlak manada semen çerçevesinde ele alınabilir. Öz itibarıyla semen kavramının geniş anlamı ve makalenin kaynakları olan klasik literatürdeki kullanım şekli göz önünde bulundurularak bu çalışmada semen kavramının geçtiği yerlerde fiyat, kıymet ve değer terimleri kastedilmektedir. Semen hakkında detaylı bilgi için bk. Sadiye Çalka, *İslam Hukukunda Semen-Kıymet Ayırımı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

çeşidi de önemli bir ölçüttür. Çünkü dinar/altın ve dirhem/gümüş gibi kaynaklarda²⁹ hilkaten para terkihiyle ifade edilen mal paralar³⁰ ile fels gibi istilâhî paralar literatürde farklı hükümlere tâbi tutulmaktadır. Burada söz konusu farklılıklara temas edilecek ve mağsûbun değer değişimindeki tazmin şekilleri, malın aynında ve semeninde meydana gelen ziyade ve noksanlık çerçevesinde incelenecektir.

2.1. Hanefî Mezhebindeki Yaklaşımlar

Gasp edilen malın aynında meydana gelen ziyade hususu, tespit edildiği kadarıyla *el-Asl'da*³¹ amelî olarak örneklerle açıklanmış; teorik olarak ilk defa munfasıl ziyade ve muttasıl ziyade terkipleriyle Serahsî (ö. 483/1090) tarafından kavramsallaştırılmış ve sonraki bilginler³² tarafından analiz edilmiştir. Bu bağlamda munfasıl ziyade; koyunun kuzulaması gibi ondan ayrı olan fazlalıklardır. Muttasıl ziyade ise koyunun etlenmesi,³³ güzelleşmesi, bir gözündeki körlüğün iyileşmesi veya lekenin zâil olması gibi ona bitişik olan fazlalıklardır.³⁴

Hanefî mezhebine göre ister munfasıl isterse muttasıl olsun ziyadelerin hepsi, gasp edenin elinde emanet hükmündedir. Dolayısıyla asıl malla beraber ziyade de olduğu gibi mal sahibine iade edilmektedir. Ziyadelerin emanet hükmünde oluşu, teaddisi olmaksızın mağsûbun telef olması veya noksana uğraması durumlarında gâsıbın, tazminle sorumlu olmayacağı hükmünü ortaya çıkarmaktadır. Örneğin; bir kimse başkasının koyununu gasp etse, gâsıbın elinde iken koyun kuzulasa ve kusuru olmaksızın kuzu ölse gâsıbın, kuzuyu tazmin etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Çünkü mezhep doktrininde gasp edilen koyun duruyorsa iade edilmesi, telef oldu ise sadece aslın (koyunun) kıymetinin tazmin edilmesi yeterli görülmektedir.³⁵

Munfasıl ve muttasıl ziyadelerin gâsıbın elinde emanet hükmünde oluşu literatürde;³⁶ ipte asılı olan bir elbisenin rüzgâr tarafından başkasının evine sürüklenmesi şeklinde telakki edilmiş ve gasp fiilinin sadece gasp esnasında ve yalnızca gasp edilen malda vaki olduğu düşüncesinden hareketle³⁷ ziyadelerde gasp unsurlarının bulunmadığı iddia edilmiştir. Çünkü bu yaklaşıma göre ödemenin gerekliliği yani nedeni, gasp fiilinin kendisi olup ödeme yükümlülüğü, gasp edilen malda değil gâsıbın zimmetinde yer almakta ve gâsıp malı gasp ederken ziyadeler ortada bulunmamaktadır. Ayrıca mezhep doktrininde gasp, mal sahibinin zilyetliğini ortadan kaldıracak şekilde kendi zilyetliğini ispat etmek üzere mala zorla el konulması şeklinde tarif edilmektedir. Bu doğrultuda ziyadelerde mal sahibinin zilyetliği hiçbir zaman tahakkuk etmemektedir. Meselâ; gâsıp kuzunun kendisine haksız bir fiilde bulunmamakta, koyun gâsıbın evinde kendiliğinden kuzulamakta ve kuzu hiçbir zaman sahibinin zilyetliğinde bulunmamaktadır. Nitekim ziyadelerin tazmin edilmesi gerektiğini söylemek sanki “falanca kişinin malı değil de kendisi gasp edildi” demek gibi bir mâna ortaya çıkarmaktadır. Oysaki burada gasp edilen şey şahıs değil şahsın sahip olduğu malın bizzat kendisidir.

Netice itibariyle Hanefîlere göre ziyadelerde gasp unsurları gerçekleşmemekte ve koyunu gasp eden kişi kuzuyu gasp etmiş sayılmamaktadır. Diğer taraftan ziyadenin iadesi için mal sahibinin talepte bulunması durumunda şayet gâsıp ilgili talebi reddederse³⁸ işte o vakit aslı gasp eden kişi, ziyadeyi de gasp etmiş sayılmakta ve ziyade gâsıbın elinde emanet hükmünden çıkmaktadır. Bu durumda gâsıbın kusuru bulunsun veya bulunmasın ziyadeler de tazmine konu olmaktadır. Çünkü aslı gasp eden şahıs, her ne kadar ilk başta ziyadeyi gasp etmiş sayılmasa da elinde emanet olarak bulundurduğu ziyadeyi sahibine teslim etmemesi ile mal sahibinin hakkına ve zilyetliğine mâni olmuştur.

Mağsûbun noksana uğramasına gelince, Hanefî mezhebine göre; gâsıbın kusurunun olup olmaması ya da kendi fiili veya bir başkasının fiili ile meydana gelip gelmemesi fark etmeksizin mağsûbun kendisi ya da aynındaki noksanlığa binaen değeri herhangi bir noksana uğrarsa ilgili noksanlıkların hepsinin tazmin edilmesi gerekmektedir. Örneğin; sağlıklı iken gasp edilen bir cariyeye, gâsıbın elinde kör olsa veya bir hünerini yitirse söz konusu şeylerin cariyenin bedeninde ve değerinde eksiklik ifade etmesinden ötürü ilgili noksanlıklar ittifakla tazmin edilmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e

²⁹ İlgili konuya dair klasik ve modern literatür ve değerlendirme hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzhan Kundak, *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı* (Ankara: Astana Yayınları, 2024), 34-52.

³⁰ İktisat literatüründe hem mal para hem de madenî para olarak tasnif edilen altın ve gümüş, İslâm hukuku literatüründe hilkaten para terkihiyle ifade edilmektedir. Altın ve gümüşün yaratılıştan para olmadığı görüşünün daha isabetli oluşu sebebiyle burada hem mal hem de para olmaları bakımından mal para terkihinin kullanılması daha uygun görülmüştür. İktisat ve fıkıh literatüründeki para çeşitlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Kundak, *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı*, 34-52.

³¹ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 13/120-130.

³² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 10/7-8.

³³ Koyunun etlenmesi, cılızken semirmesi ve daha kilolu hale gelmesi olup halk dilinde tavlanması terimiyle ifade edilmektedir.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/53-58.

³⁵ Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 10/9.

³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 13/126; Mevsilî, *İhtiyâr li'l-ta'lîl'l-muhtâr*, 3/80-81.

³⁷ Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 10/9.

³⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 9/296-298.

göre mal sahibi, noksanlığın yesîr veya fâhiş olması fark etmeksizin o şekilde cariyesini almakta ve noksanı tazmin ettirmektedir. Çünkü gâsıp, gasp ettiği malın her cüzünü tazmin etmek zorundadır. Aynî'ye³⁹ (ö. 855/1451) göre ise bu durum sadece noksân-ı yesîr⁴⁰ için geçerlidir. Şayet noksân-ı fâhiş olursa mal sahibi tercih hakkına sahiptir. İsterse cariyeyi olduğu gibi alarak eksikliği ödetebilir isterse tümüyle kıymetini tazmin ettirebilir.

Görüldüğü üzere Hanefî mezhebindeki genel kabule göre gasp edilen maldaki ziyadeler, çeşidi her ne olursa olsun tazmine konu olmamaktadır. Ancak ilgili ziyade sebebiyle aslında bir noksanlık meydana gelirse mağsûbun aslındaki veya kıymetindeki yani piyasa değerindeki noksanlığın da tazmin edildiği gözlemlenmektedir. Meselâ; gasp edilen cariyenin çocuk doğurması ile cariyenin kıymetindeki değer kaybı tazmin edilmektedir. Çünkü örfî bir yaklaşım olmakla beraber cariyenin doğum yapması eksiklik olarak telakki edilmekte ve piyasadaki değerinin düşmesine sebebiyet vermektedir. Bu durumda gasbın hükmü gereği gâsıp hem cariyeyi hem de çocuğu sahibine teslim etmekte ve mâlikin de çocuk yapmaktan dolayı değer kaybeden cariyesindeki azalan piyasa değerini ödettirme hakkı doğmaktadır. Aynı şekilde gâsıbın hamile bir cariyeyi gasp ederek onu dövmesi sonucunda şayet cariyeye çocuğunu düşürürse o vakit mâlik hem cariyedeki noksanlığı hem de gurreyi⁴¹ tazmin⁴² ettirebilmektedir.⁴³

Noksanlığın tazmini kapsamında -kendisine isnat edilen bir görüşüne göre Ebû Yûsuf hariç- Hanefîlerdeki genel yaklaşım; faiz veya faiz şüphesine mahal verilmemesi açısından ribevî malların gasp durumunda, olduğu gibi kabul edilmesi ve noksanın tazmin edilmemesi yönündedir. Buna karşılık bir görüşünde Ebû Yûsuf'a göre ribevî mallar tazmine konu olduğu zaman bunlarda faiz cereyan etmemekte ve ayn olan noksanlık bir şekilde alınarak tazmin ettirilmektedir. Çünkü gasp edilen mal, mâlikin milkinden çıkmış olsa da gâsıbın borcu bakidir. Dolayısıyla mağsûb, ribevî dahi olsa mâlikin hem aslı hem de noksanlığı aynı cins olsa bile tazmin ettirmeye hakkı vardır. Bu durum tıpkı rüzgârın birisinin buğdayını alıp başkasının değirmenine savurması ve buğdayın orada un olması hali gibidir. Buradaki un, tamamıyla mâlikin hakkıdır, buğdayın değirmene nasıl karıştığına itibar edilmemelidir.⁴⁴

Semendeki ziyade ve noksanlık hususuna gelince, başta karz akdi olmak üzere zimmette sabit olan aynî mallar ve hilkaten paralardaki değer değişimine⁴⁵ itibar olunmaması noktasında mezhepte ittifak vardır. İhtilâf, yukarıda ifade edildiği üzere ribevî malların sadece aynındaki noksanlığın tazmininde faizin tahakkuk edip etmeyeceğinde ve borcun sebebi her ne olursa olsun ıstılâh paralardaki değer değişimine itibar olunup olunmayacağı hususundadır.⁴⁶ Tazmin haricindeki durumlara ilişkin ittifak ve tazmin halinde faizin tahakkuk edip etmeyeceği hususundaki ihtilâf yukarıda belirtilmiş olmakla beraber her ne kadar çoğunluğun görüşü olmasa da yine Ebû Yûsuf'un belirttiği üzere ıstılâh paralardaki değer değişimine müftâbih görüş⁴⁷ olarak itibar edildiği görülmektedir.

2.2. Şâfiî Mezhebindeki Yaklaşımlar

Ziyade hususu, Hanefîlerde olduğu gibi Şâfiîlerde de cariyenin çocuk doğurması gibi munfasıl ve bir zanaat öğrenmesi gibi muttasıl ziyade terkipleriyle ele alınmıştır.⁴⁸ Buna mukabil Hanefîlerden farklı olarak ister munfasıl isterse muttasıl olsun gasp edilen malda ortaya çıkan tüm ziyadelerin ve menfaatlerin⁴⁹ mal sahibinin hakkı olarak tazmine konu edildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede ziyadeler gâsıbın elinde emanet hükmünde değildir ve gâsıbın kusuru veya bilgisi dikkate alınmamaktadır.⁵⁰ Çünkü mezhepteki genel kabule göre asıldan doğan şey de aslın niteliğindedir ve aslın

³⁹ Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 10/228-230.

⁴⁰ Noksanlığın yesîr olması gasp edilen şeydeki menfaati ortadan kaldırmayıp yalnızca o şeyde bir eksikliğe sebebiyet veren kusurdur. Atçı, "Fıkhu'l-Mukârene Açısından Gasp ve Tazmin Sorumluluğu", 94. Mecelle'de mağsûbun kıymetinde meydana gelen ¼ oranındaki eksiklik noksân-ı yesîr; ¼ den fazlası ise noksân-ı fâhiş olarak belirtilmiştir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 2/553.

⁴¹ Gurre: Anne karnındaki ceninin teaddî ile düşürülmesi sonucunda ödenilecek tazminattır. bk. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/211-212.

⁴² Burada cariyeyi dövmesi sebebiyle gâsıbın teaddîsi bulunmaktadır. Şayet teaddîsi olmaksızın cariyeye düşük yapsaydı o vakit mezhep yaklaşımına göre tazmin edilmeyecekti.

⁴³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 9/296-298.

⁴⁴ Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 10/238-241.

⁴⁵ Râhs ve galâ hakkında detaylı bilgi için bk. Kundak, *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı*, 80-100.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mesûd*, 14/29-31; Aynî, *Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 7/529-530; Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003), 7/146-152; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 5/163; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn* (İstanbul: Dersaadet, 1325/1907), 2/58-67.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mesûd*, 14/29-31.

⁴⁸ Şâfiî literatüründeki munfasıl ve muttasıl ziyade terkiplerine tespit edildiği kadarıyla ilk defa Nevevî'de rastlanılmıştır. bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/27-28; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalyûbî - Şihâbüddîn Ahmed Umeyrâ, *Hâşiyetüni 'alâ şerhi'l-mahallî 'ale'l-minhâc* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), 3/26-42.

⁴⁹ Menfaatlerin tazmini bu araştırmanın kapsam alanı değildir.

⁵⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Bahreyn: Dâru'l-Vefâ, 1421/2001), 4/519.

ödemeye tâbi olması, asıldan doğan şeylerin de ödemeye tâbi olmasını gerektirmektedir.⁵¹ Ayrıca gasp halinde ziyadelerin sahibine ait olduğu hususunda genel bir kabul⁵² vardır. Dolayısıyla âriyet akdinden farklı olarak gasp fiili sürecinde meydana gelmesi nedeniyle ziyadeler de tazmine konu olmalıdır.

Öz itibarıyla başta İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere mezhep anlayışına göre ziyadeler de doğrudan olmasa bile dolaylı yünden gasp edilmiş sayılmakta ve dolaylı olan gasp, doğrudan gasp gibi telakki edilmektedir. Zira izinsiz olarak umuma ait yolda kuyu kazılmasıyla bir şeyin oraya düşerek telef olması veya noksanlığa uğraması halinde her ne kadar doğrudan fiili bulunmasa da kuyuyu kazan kişi de tazmin bakımından literatürde mübâşir gibi kabul edilmektedir.⁵³

Hanevî mezhebi başlığında yer verildiği üzere bir elbisenin rüzgâr tarafından başkasının evine sürüklenmesi şeklinde değerlendirilerek ziyadelerin tazmine konu edilmemesi, Şâfiî mezhebinde eleştiriye konu olmuştur. Çünkü başkasının olan bir elbisenin rüzgârla eve girmesi halinde ev sahibinin yapması gereken, ilgili durumu ilan etmesi (gerekli yerlere bildirmesi) ve sahibi çıktığında onu geri vermesidir. Söz konusu durumda ev sahibinin bir şeyi tazmin etme yükümlülüğü olmayıp durumu bildirme sorumluluğu vardır. Eğer ev sahibi sorumluluğunu yerine getirmezse o vakit gâsıp gibi kabul edilmekte ve teaddîsi olmasından ötürü elbisenin başına bir şey gelecek olursa tazmin ile mükellef olmaktadır. Dolayısıyla Şâfiîlere göre ilgili örnek zâhirî olarak açıklanmamalı, gâsıbın gasp fiili ile en baştan teaddîsinin bulunması ve söz konusu durumda sorumluluğu bulunmayan rüzgârdan farklı olarak ev sahibinin sorumluluğu gözden çıkarılmamalıdır.⁵⁴

Mağsûbun aynındaki noksanlığa gelince; Hanefîlerde olduğu gibi Şâfiîlerde de gâsıbın kusurunun olup olmaması ve kendisi veya bir başkasının fiili ile meydana gelip gelmemesi fark etmeksizin mağsûb herhangi bir şekilde noksana uğrar ise söz konusu noksanlığın tazmin edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Hanefîlerden farklı olarak tazmin, mağsûbun piyasada ulaştığı en yüksek değeri esas alınarak gerçekleştirilmektedir. Doğrudan gasp edilen malın noksana uğramasındaki tazmin kapsamında; şayet gâsıp, cariyeyi gasp ederken cariyeye 1000 dirhem değerinde olsa ve mâlik cariyesini teslim alırken gözünün kör olması gibi ayndaki noksanlık sebebiyle cariyenin kıymeti 100 dirhem değerine düşmüş olsa bu durumda, mâlik hem cariyesini almakta hem de değer kaybı olan 900 dirhemi tazmin ettirmektedir.⁵⁵ Muttasıl ziyadenin noksana uğraması kapsamında; bir kimse 100 dirhem değerindeki bir cariyeyi gasp etse ve gâsıbın yanında iken okuma yazma öğrenmek, hasta iken iyileşmek ve cılızken kilo almak gibi aynında meydana gelen ziyadeler sebebiyle cariyenin kıymeti 1000 dirheme yükselse, sonra hastalanmak gibi bir noksana uğrayarak değer kaybedip kıymeti tekrar 100 dirheme düşse, mâlik hem son haliyle 100 dirhem değerindeki cariyesini almakta hem de gâsıbın elinde iken ulaştığı en yüksek değer olan 1000 dirhemden geriye kalan 900 dirhemi tazmin ettirmektedir. Aynı şekilde cariyenin gâsıbın elinde iken satılması veya öldürülmesi ile aslın iadesinin mümkün olmadığı durumlarda da gâsıp, ölmesi durumunda gasp ettiği günden helak ettiği güne kadar cariyenin en yüksek değerine ulaştığı anki kıymetini ödemek zorundadır. Satılması durumunda ise mâlikin muhayyerlik hakkı doğmakta ve mâlik, gâsıbın cariyeyi satarken aldığı parayı veyahut cariyenin en yüksek değere ulaştığı anki kıymetini alabilmektedir.⁵⁶ Munfasıl ziyadenin noksana uğramasına örnek verilecek olur ise bir kimse başkasının cariyesini gasp etse ve cariyeye birden fazla çocuk doğursa ve bunlardan bazıları ölse, mâlik hem cariyeyi ve yaşayan çocukları almakta hem de ölenlerin öldüğü ana kadarki en yüksek değerleri üzerinden kıymetlerini tazmin ettirmektedir.⁵⁷

Mağsubun tazmini bağlamında İmam Şâfiî'ye göre bir kimse başkasının ribevî mallardan olan altın külçesini gasp etse ve sonra onları dinar olarak -para- darp ettirse, kıymeti kadar veya kıymetinden daha fazla olmasına bakılmaksızın mâlik bu dinarların hepsini alabilmekte ve gâsıba buradaki fazla amelinden dolayı hiçbir şey gerekmemektedir.⁵⁸ Diğer yandan gâsıbın gasp ettiği külçe altını dinar olarak darp ettirmesi sonucunda şayet külçenin vezninde veya kıymetinde noksanlık meydana gelirse, bu durumda mâlikin hem dinarları alma hem de değer kaybını gâsıba tazmin ettirme hakkı vardır. Binaenaleyh İmam Şâfiî'den sonra söz konusu durumda üç farklı görüşün daha ortaya çıktığı gözlemlenmektedir.⁵⁹ Birincisi; ribâyı engellemek için aynın yani külçenin cinsi ile eşit miktarda, darp edilmesi sebebiyle oluşan değer kaybındaki noksanlığın ise başka bir cinsten tazmin edilmesi gerektiğidir. İkincisi; külçenin cinsi, darp

⁵¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 7/191-200.

⁵² Şâfiî, *el-Üm*, 4/517-518.

⁵³ Tespit edildiği kadarıyla yukarıda kaynağı da belirtildiği üzere *el-Üm*'de ilgili açıklama burada belirtildiği kadar detaylı değildir. Söz konusu detaylara Hanefî kaynağından İmam Şâfiî'ye isnat edilmesi ile yer verilmiştir. bk. Serahşî, *el-Mebûsât*, 11/54-55.

⁵⁴ Mâverî, *Hâvi'l-kebîr*, 7/146-147.

⁵⁵ Mâverî, *Hâvi'l-kebîr*, 7/146-147.

⁵⁶ Mâverî, *Hâvi'l-kebîr*, 7/147.

⁵⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 4/520-522.

⁵⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 4/537-538.

⁵⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/23.

edilmesi nedeniyle oluşan noksanlığın ise yalnızca o beldenin parasıyla tazmin edilmesidir. Üçüncüsü; fazlalık ribâsına mahal verilmemesi açısından hem külçenin hem de darp edilmesinden ötürü oluşan noksanlığın farklı cinslerle tazmin edilmesidir. Dördüncüsü ise yukarıda zikredilen İmam Şafî'nin ilgili görüşü olup cumhurun da tercihi olarak mezhepte en sahih görüş kabul edildiği üzere hem külçenin hem de darp edilmesi sonucundaki noksanlığın aynı cins olsa bile o beldedeki para cinsinden ödenmesidir. Çünkü akitlerden farklı olarak gasp ile tazmin konusunda faiz cereyan etmemektedir.⁶⁰ Bu bağlamda ribevî malların aynındaki noksanlıkların tazmininde ribânın tahakkuk etmeyeceği hususunda yukarıda zikredilen Ebû Yûsuf'un görüşü ile başta İmam Şâfi olmak üzere Şâfi cumhurunun yaklaşımları aynı doğrultudadır.

Semendeki ziyade ve noksanlık hususuna gelince; Şâfi mezhebinde mağsûbun tazmininde itibar edilen değer değişimi, Hanefilerde olduğu gibi sadece aynda vaki olan değişimler için geçerlidir. Zira gasp edilen aynî malların ve hilkaten paraların piyasadaki yani çarşı pazar fiyatındaki değer değişimlerine -şaz kabul edilen bazı görüşler hariç- mezhep ilkeleri doğrultusunda genellikle itibar olunmamaktadır.⁶¹ İmam Şâfi, semendeki değer değişimine itibar edilmeyeceğini: "Ben kıymet hususunda çarşı fiyatındaki değişimlere itibar etmiyorum."⁶² şeklinde dile getirmiştir. İmam Şâfi'nin ilgili ifade şeklinin literatürde Maverdî tarafından açıklığa kavuşturulduğu, Nevevî tarafından ise daha spesifik ve teorik olarak değerlendirildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Maverdî'ye göre⁶³ şayet duruyorsa mağsûb iki şekilde noksanlığa uğramaktadır. Birincisi; aynın noksanlığa uğraması olup iki nevide gerçekleşmektedir. İlki, sağlıklı iken gasp edilen kölenin hasta olması gibi mağsûbun gasp edildiği günkü haliyle durmamasıdır. İlgili durumda gâsıp, hasta olması sebebiyle kölenin kıymetindeki değer kaybını tazmin etmekle yükümlüdür. İkinci nevi ise cılızken gasp edilip sonrasında kilo alan ve tekrar zayıflayan köle gibi mağsûbun gasp edildikten sonra ziyadeye uğraması ve tekrar söz konusu ziyadenin zâil olmasıdır. Bu durumda da gâsıp, ilgili ziyadeyi tazmin etmekle yükümlüdür. Mağsûbun noksanlığı hususundaki ikinci şekil ise semenin noksana uğramasıdır. Bu durum, gasp edilen şeyin aynında herhangi bir şey olmaksızın gasp edilirken piyasadaki değerinin yükselmesiyle 1000 dirhem değerinde olması ve gâsıbın bunu geri verirken piyasa değerinin düşmesi sonucu 100 dirhem etmesi gibidir. Söz konusu değer değişimi noksanlık olarak değerlendirilmeyerek tazmin edilmemektedir. Çünkü semendeki değer değişiminde mağsûb aynısı gibi durmakta ve bu değişim gâsıbın gücü haricinde vaki olmaktadır. Ayrıca tazmin kapsamındaki esas, olduğu gibi dururken bir şeyin aynının geri verilmesinin kıymetinin geri verilmesinden daha evlâ olmasıdır.⁶⁴

Nevevî ilgili konuyu gasp edilen malın başına gelen şeyler başlığıyla ele almış ve noksanlığın üç şekilde ortaya çıktığını belirtmiştir. Birincisi;⁶⁵ bir şeyin 10 dirhem kıymette iken gasp edilip o haliyle geri verildiğinde değerinin 1 dirhem etmesi gibi sadece piyasa fiyatının eksilmesidir. Söz konusu durumda gâsıbın piyasa değerindeki noksanlık olan 9 dirhemi tazmin sorumluluğu yoktur. Sadece gasp ettiği malı olduğu gibi mâlike teslim etme yükümlülüğü vardır. Nitekim İmam Şafî'nin "ben çarşı pazar fiyatına itibar etmiyorum" sözüyle dikkat çektiği husus burasıdır.

İkincisi;⁶⁶ 10 dirhem değerindeyken gasp edilen kumaşın gasptan sonra kıymetinin 1 dirheme düşmesi ve bununla birlikte gâsıbın o kumaşı keserek değerini yarım dirheme düşürmesi gibi mağsûbun hem kıymetinin hem de -müdahale ile- bir parçasının eksilmesidir. İlgili durumda gâsıp, kumaşı kesmesi sebebiyle ortaya çıkan noksanlığı kumaşı kestiği güne kadarki ulaştığı en yüksek değerden tazmin etmekle yükümlü iken piyasa değerindeki değişikliği tazmin etmemektedir. Örneğin; kumaş gasp edilirken 10 dirhem olsa ve gâsıbın elinde iken kumaşın piyasa değeri 1 dirheme düşse, sonra gâsıp kumaşı keserek değerini yarım dirheme düşürse bu durumda, gâsıp elbiseyi mâlike vermekte ve gasp ettiği malda yapmış olduğu değer noksanını 5 dirhem olarak tazmin etmektedir. Görüldüğü üzere Nevevî burada gâsıbın yaptığı müdahaleyi %50 olarak oran⁶⁷ nispetince tazmin ettirmektedir. Benzer şekilde gasp edilirken kıymeti 40 dirhem olan kumaşın gâsıbın elinde iken piyasa değeri 30 dirheme düşseydi, sonra gâsıp bunu elbise yapsaydı ve değeri 22,5 dirheme düşseydi, gâsıbın bu durumda o elbiseyi ve yanında da yaptığı müdahale ile %25 değer kaybı olan 7,5 dirhemi tazmin etmesi gerekirdi.

⁶⁰ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/24.

⁶¹ Ebû İbrâhîm İsmâil el-Müzenî, *Muhtasar* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 160-161.

⁶² bk. Şâfi, *el-Üm*, 4/537-538.

⁶³ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 7/158.

⁶⁴ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 7/159.

⁶⁵ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/31.

⁶⁶ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/31.

⁶⁷ Şemsüddîn Muhammed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 3/355-356.

Nevevî'ye göre mağsûbun noksanlığa uğramasının üçüncü şekli ise⁶⁸ noksanlığın gasp edilen malın aslına sirayet etmesi ve etmemesi olarak iki nevide ortaya çıkmasıdır. İlki; gasp edilen koyunu kesmek veya buğdayı un haline getirmek gibi asla sirayet etmeyen noksanlıktır. İlgili durumda gâsıp, malı olduğu gibi sahibine iade etmekte ve noksanlığı da tazmin etmektedir. İkincisi ise gasp edilen unun ıslanarak hamur olması gibi asla sirayet⁶⁹ eden noksanlıktır. Bu noktada tazminin nasıl olacağı hususunda dört farklı görüş vardır. Mezhepteki en sahih olan birinci görüş; malın tamamen helak edilmiş gibi değerlendirilerek gâsıbın gasp ettiği unun mislini veya kıymetini tazmin etmesidir. İkincisi; gâsıbın hamur olmuş unu olduğu gibi sahibine vermesi ve başka bir şeyle yükümlü olmamasıdır. Üçüncüsü; mâlikin isterse malı olduğu gibi alması veya kıymetini gâsıba tazmin ettirme noktasında tercih hakkına sahip olmasıdır. Dördüncüsü ise mal sahibinden farklı olarak gâsıbın muhayyerlik hakkının bulunmasıdır. Bu durumda gâsıp isterse malı alarak kıymetini sahibine tazmin edebilir isterse malı olduğu gibi sahibine geri verip maldaki eksilen değeri tazmin edebilir.

2.3. Mâlikî Mezhebindeki Yaklaşımlar

Mâlikî mezhebinde Hanefî ve Şâfiî literatüründen farklı olarak ziyadelerin “nemâ ve galle” terimleriyle ifade edildiği görülmektedir. Bu kapsamda munfasıl ziyade, koyunun kuzulaması gibi hilkatî ve heyetî olması bakımından asıldan mütevellit galle; muttasıl ziyade, koyunun yünü gibi hilkatî ve heyetî olmaması bakımından asıldan mütevellit galle; menfaatler ise asıldan mütevellit olmayan galle terkipleriyle açıklanmıştır.⁷⁰ Söz konusu nemâlar ilgili literatürde Allah'ın ve gâsıbın fiili ile meydana gelenler olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Allah'ın fiiliyle (tabîî) olanlar; küçüğün büyümesi, cılızın kilo alması veya leke gibi bedendeki bir şeyin kendiliğinden gitmesidir. Doğal olarak gerçekleşen bu ziyadeler, Hanefîlerdeki gibi Mâlikîlerde de gâsıbın elinde emanet⁷¹ hükmünde değerlendirilmiş ve kusurun olması halleri hariç tazmine konu edilmemiştir.⁷²

Gâsıbın fiili ile oluşan ziyadeler ise iki şekilde vaki olmaktadır.⁷³ Birincisi; gâsıbın malı boyaması, çizmesi veya ona ek yapması gibi kendi malından harcama yaparak oluşturduğu ziyadelerdir. Bu durumda mağsûbun iadesi mümkün ise mal sahibi tercih hakkına sahiptir. İsterse gâsıba çizimden kaynaklanan yeri sildirerek malı iade ettirebilmekte, isterse gâsıbın ilave ettiği şeyin değerini gâsıba ödeyerek malını geri alabilmektedir. Buna karşılık kumaşın bütünüyle boyanması gibi söz konusu ziyadelerin iadesi mümkün değilse o vakit mal sahibinin yine muhayyerlik hakkı doğmaktadır. İlgili durumda mâlik, isterse gâsıba boyanın ücretini ödeyerek kumaşını boyanmış şekilde geri alabilmekte, isterse de kumaşın gasp günündeki değerini gâsıba tazmin ettirebilmektedir. Buna mukabil literatürdeki bir rivayete göre; mal sahibinin malını boyalı olarak alabileceği ve gâsıba hiçbir şey ödemeyeceği de zikredilmektedir.⁷⁴ Bir başka rivayete göre ise gâsıba zulmedilmemesi için gâsıbın gasp ettiği kumaşın mislini ödemesi yeterlidir.⁷⁵ Diğer yandan mağsûb buğday gibi ribevî mallardan olur ise gâsıbın bunu un yaptırtması durumunda ribânın tahakkuk edecek olması sebebiyle mal sahibinin tercih hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla gâsıbın buğdayın misli varsa mislini vermesi yoksa kıymetini tazmin etmesi gerekmektedir.

Gâsıbın kendi fiili ile ortaya çıkan ziyadelerin ikinci şekli ise bizzat emek harcanarak meydana getirilen ziyadelerdir.⁷⁶ Bu durumda şayet gâsıbın emeği amel-i yesîr yani kumaşı dikmek gibi mağsûbun ismini değiştirmeyecek ölçüde bir şey olursa, söz konusu ziyadelerde gâsıbın hakkı bulunmamaktadır. Buna karşılık gâsıbın emeği amel-i kesîr yani keresteden kapı yapmak, yünü dokumak, gümüşü dirhem olarak darp ettirmek gibi mağsûbun ismini değiştirecek ölçüde bir şey olursa o vakit gâsıp, gasp ettiği malın gasp günündeki değerini ödemekle yükümlüdür.

⁶⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 5/32-34.

⁶⁹ Sirayet'in hangi manaya geldiği noktasında malumata rastlanmamıştır. Ancak zikredilen örnekler bakıldığında sirayet etmek ve etmemekten kastın; noksanlığın gasp edilen malın şeklini (fiziksel değişim) ve yapısını (kimyasal değişim) değiştirmesi olduğu söylenebilir. Çünkü fiziksel değişim çerçevesinde koyun kesilince ve buğday öğütülünce başka bir şeye dönüşmeyerek sadece parçalanmakta fakat un suya karışarak kimyasal değişime ile başka bir şey olan hamura dönüşmektedir. Bu doğrultuda kanaatimce fen bilimlerindeki ayırım göz önünde bulundurularak sirayet etmek kimyasal değişim; sirayet etmemek ise fiziksel değişim olarak ifade edilebilir. Kimyasal ve fiziksel değişime ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Safiye Temel, “Fiziksel ve Kimyasal Değişme: Keskin Sınırlarla Ayrılabilir Mi?”, *Millî Eğitim Dergisi* 50/229 (2021), 545-576.

⁷⁰ İbn Rüşd el-Cedd, *Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/493-497; Ebü'l-Abbâs el-Karâfi, *Zahîre* (Beyrût: Dâru Fecri'l-İslâmî, 1415/1994), 9/23-24; Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1414/1994), 4/141-150.

⁷¹ Karâfi, *Zahîre*, 9/9-10.

⁷² Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübrâ* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Evkâfî's-Suûdiyye- Matbaatü's-Saade, 1436/2014), 14/48-59.

⁷³ Karâfi, *Zahîre*, 9/23-24.

⁷⁴ Karâfi, *Zahîre*, 9/9-11.

⁷⁵ Karâfi, *Zahîre*, 9/11-13.

⁷⁶ İbn Rüşd el-Cedd, *Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/493-495.

Mâlikî mezhebinde mağsûbun aynındaki noksanlık hususuna gelince; ilgili durumun literatürde Hanefî ve Şâfiîlerden farklı olarak semavî⁷⁷ bir sebeple olup olmaması ayırımına tâbî tutulduğu gözlemlenmektedir. İmam Mâlik'e (ö. 179/795),⁷⁸ -diğer görüşünden hareketle- Eşheb'e (ö. 204/820) ve İbnü'l- Kâsım'a (ö. 191/806) göre bir kimse başkasının malını gasp etse ve kendi kusuru olmaksızın semavî bir olay sebebiyle gasp edilen şey noksanlığa uğrasa, mal sahibi malını ya noksan haliyle almakta ve noksanlığı tazmin ettirememekte ya da malının gasp edildiği günkü değerini gâsıba ödettirmektedir. Çünkü semavî hâdiseler gâsıbın elinde olmaksızın gayri ihtiyarî vaki olmaktadır. Sahnûn'a (ö. 240/854) göre ise mal sahibi malını nâkis olarak alabilmekte ve aynı zamanda noksanlığı da tazmin ettirebilmektedir. Zira gâsıbın kendisinin meydana getirdiği noksanlıklar nasıl tazmin ediliyorsa semavî ârizalar sebebiyle ortaya çıkan noksanlıkların da o şekilde tazmin olunması gerekmektedir. Çünkü gâsıp, gasp fiili ile en baştan teaddîde bulunarak açıkça suç işlemekte ve noksanı tazmin etme sorumluluğunu ilk baştan üzerinde taşımaktadır.⁷⁹ Binaenaleyh başta Eşheb'in diğer görüşü olmak üzere mezhep içerisinde Şâfiîlerde olduğu gibi mal sahibinin istediği zamanki değer üzerinden malını tazmin ettirebileceği de zikredilmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla mal sahibi isterse gasp gününden noksana uğradığı zamana kadarki ulaştığı en yüksek değeri üzerinden noksanlığın kıymetini ödettirebilmektedir.

Çarşı pazar fiyatındaki ziyade ve noksanlık hususuna gelince ise Hanefî ve Şâfiîlerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de gasp edilmesinde aynı malların ve hilkaten paraların semenindeki noksanlığına ittifakla itibar olunmamıştır.⁸¹ Çünkü piyasa fiyatlarındaki değişim insanların rağbetlerine (arz ve talep dengesine) göre değişiklik göstermekte ve gasp edilen maldan bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedir. Böylece mezhep doktrininde noksanlık olarak telakki edilmemektedir.⁸² Buna mukabil ıstilahî paralarda ise ihtilâfın bulunduğu gözlemlenmektedir. Nitekim meşhur olan görüşte ıstilahî paralardaki değer değişimlerine itibar olunmazken⁸³ çok yüksek oranlarda olduğu zamanlarda değer kaybına itibar edilerek kıymetin verilmesi gerektiği görüşü de zikredilmektedir.⁸⁴ Rahûnî'ye (v. ?) ait bu yaklaşıma göre semendeki değişim yüksek/fâhiş oranda gerçekleştiğinde paranın kıymeti ortadan kalkmakta ve bu durum paranın kesâda⁸⁵ uğraması gibi olmaktadır. Dolayısıyla ıstilahî paralardaki yüksek değer değişimi kesâd gibi telakki edilmeli ve hüküm olarak borcun misline değil kıymetine itibar olunmalıdır.⁸⁶

2.4. Hanbelî Mezhebindeki Yaklaşımlar

Hanbelî mezhebinde mağsûbun aynındaki ziyadeler hususunun Hanefî ve Şâfiî literatüründe olduğu gibi munfasıl ve muttasıl ziyade terkipleriyle ele alındığı gözlemlenmektedir.⁸⁷ Buna karşılık Hanefî ve Mâlikîlerden farklı olarak ziyadelerin Şâfiîlerdeki gibi tazmin edildiği görülmektedir. Çünkü mezhep doktrininde gâsıbın elinde iken oluşan tüm ziyadeler tazmin noktasında da asla tâbî telakki edilmiş ve gâsıbın bizzat kendi malı veya fiili/emeği ile aslında yaptığı ziyadeler mal sahibine teberru niteliğinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ziyadeler için mal sahibinin bir şey ödemesi gerekmemektedir.⁸⁸ İlgili durumda gâsıp, olduğu gibi duruyorsa ziyadeleri; şayet kumaşı yıkaması, yünü dokuması, gümüşü dirhem olarak darp ettirmesi gibi kendi malı veya emeği ile ziyadeler meydana getirdi ise bu ziyadeleri de olduğu haliyle mal sahibine geri vermektedir. Bununla beraber ziyadelerdeki noksanlıkta ise yine Şâfiîlerde olduğu gibi gâsıbın söz konusu ziyadeleri piyasada ulaştığı en yüksek değeri üzerinden tazmin etmesi gerekmektedir. Örneğin; bir kimse başkasının 100 dirhem değerindeki cariyesini gasp etse ve gâsıbın elinde iken bir hüner öğrenmesiyle cariyenin kıymeti 500 dirheme yükselse, sonra bu hüneri unutarak değeri tekrar 100 dirheme düşse, bu durumda mal sahibi hem cariyeyi alabilmekte hem de gâsıbın elindeyken kölenin ulaştığı en yüksek değer olan aldığı 100 dirhemden geriye kalan 400 dirhemi gâsıba tazmin ettirebilmektedir. Aynı şekilde gâsıbın cinsel münasebette bulunmasıyla cariyenin

⁷⁷ Doğal afetler gibi gâsıbın elinde olmayan etkenler sebebiyle gerçekleşen olaylardır.

⁷⁸ Sahnûn et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübrâ*, 14/50-60.

⁷⁹ Karâfi, *Zahîre*, 9/5-9.

⁸⁰ İbn Rüşd el-Cedd, *Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/491-497.

⁸¹ Sahnûn et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübrâ*, 14/27; Ebû Abdullah el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi muhtasarı Halîl* (Moritanya: Dâru Rıdvân, 1432/2010), 4/340.

⁸² Karâfi, *Zahîre*, 9/5-9.

⁸³ Sahnûn et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübrâ*, 8/154; Sahnûn et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-kübrâ*, 14/27.

⁸⁴ Rahûnî, *Hâşiyetü'r-Rahûnî ala şerhi'z-Zürkânî li muhtasarı Halîl*, 5/118-121.

⁸⁵ Kesâd: Tedavüle kullanılan paranın tamamen yürürlükten kaldırılması ve para olarak piyasalarda geçmemesidir. Kesâd durumunda akitlere konu olan para piyasalarda var olmasına rağmen mübadelesi onu tedavüle süren otorite tarafından durdurulmuş ve uluslararası ödemeler dâhil söz konusu para ile muamele tamamen terk edilmiştir. bk. İdâretü'l-Âmme li'l-Mu'cemât ve İhyâ'i-Türâs, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-Şurûkî'd-Düveliyeye, 1423/2003), "Kesede", 786; İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâ'il İbn Âbidîn*, 2/58; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/340.

⁸⁶ Muhammed b. Yûsuf Rahûnî, *Hâşiyetü'r-Rahûnî ala şerhi'z-Zürkânî li muhtasarı Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1978), 5/118-121.

⁸⁷ İbn Kudâme, *Muknî*, 1/217.

⁸⁸ Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-iknâ'*, 4/87-94.

hamile kalarak çocuk doğurmasında da mâlik hem cariyeyi hem çocuğu hem de mehr-i misli alabilmektedir. Ayrıca cariyenin doğurduğu çocuğun ölmesi durumunda mâlik, ulaştığı en yüksek değerden çocuğun kıymetini de tazmin ettirebilmektedir.⁸⁹

Gasp edilen malın aynındaki noksanlıkta ise ziyadelerde olduğu gibi noksanlıklar da herhangi bir ayrıma tâbi tutulmaksızın evleviyetle tazmin edilmektedir.⁹⁰

Semendeki ziyade ve noksanlık hususuna gelince; Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerde olduğu gibi Hanbelîlerde de gasp durumunda aynî mallar ve hilkaten paralardaki değer değişimine itibar olunmamıştır.⁹¹ Çünkü mezhep doktrininde bunların kıymeti ayna dâhil edilmemiş ve gâsıbın piyasa fiyatını değil aynı gasp ettiği belirtilmiştir.⁹² Buna mukabil ıstilahî paralarda ise birinci görüşe⁹³ göre semendeki değer değişimine itibar olunmazken genel görüşe göre itibar edildiği gözlemlenmektedir.⁹⁴

3. Fıkhî Değerlendirme

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde gasp edilen maldaki değer değişimine yönelik yaklaşımlar değerlendirildiğinde; tüm mezheplerde doğrudan gasp edilen malın aynında gâsıbın fiili ile meydana gelen bütün noksanlıkların ittifakla tazmin edildiği görülmektedir. Mağsûbun gasp edildikten sonra ziyadeye uğramasında asılda veya ziyadede ortaya çıkan noksanlıkların tazmini meselesinin ise ihtilâfı olduğu gözlemlenmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere Şâfiî ve Hanbelîlerden farklı olarak Hanefî ve Mâlikî mezhebinde ziyadeler, iadede asla tâbi tutulmasına rağmen tazminde asla dâhil edilmemekte ve emanet hükmünde telakki edilerek gâsıbın kusurlu halleri hariç tazmine konu olmamaktadır. Hanefî ve Mâlikîlerin söz konusu yaklaşımı tercihe şayan değildir. Zira bir şeyin iadede asla tâbi olması, o şeyin tazminde de asla tâbi olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü aslı gasp eden kişi en baştan teaddide bulunmakta ve asılda ortaya çıkabilecek şeyleri yani fer'î de gasp etmeyi göze almaktadır. Hatta bazı zamanlarda ana maksadın asıldan (doğrudan gasp edilen şeyden) doğacak ziyadeyi gasp etme olduğu dahi ortaya çıkabilmektedir. Meselâ; cariyeyi gasp edenin maksadı cariyenin kendisi değil, tarla işlerini öğreterek ondan istifade edeceği bir hüneri olabilmektedir.

Ziyadelerin emanet hükmünde oluşu, Hanefî mezhebi esaslarına göre hazırlanmış olan bazı Mecelle kaideleriyle çelişmektedir. “Vücûdda bir şey'e tâbi' olan hükümde dahî ona tâbi' olur”⁹⁵ ile “tâbi' olan şey'e ayrıca hüküm verilemez”⁹⁶ maddeleri gereğince; koyun ile karnındaki kuzu gibi birbirinden ayrılması imkân dâhilinde olmayan veya ayrıldığında zarar görmesi kaçınılmaz olan şeyler, sözleşmelere konu oldukları zaman birlikte değerlendirilmektedir. Bu kapsamda alışveriş akdinde hamile koyunu satan bir kişi, kuzuya ayrı bir fiyat belirlemeksizin kuzuyu da koyuna dâhil olarak satmış bulunmaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla mubah bir zeminde gerçekleşen bey' akdinde ayrılmayan (varlığı başkasına bağlı olan) parçayı yani kuzuyu koyunla birlikte değerlendiren dinen haram olan gasp fiilindeki tazmin muamelesinde ayrılmaz parça olan şeyleri hukuki olarak asıldan ayrı bir şekilde tek başına değerlendirmek tutarsızlık ifade etmektedir. Ayrıca Hanefî ve Mâlikî ulemasının modern hukukta tabii semereler⁹⁸ diye ifade edilen ziyadelerin sahibine ait olduğunu ifade etmelerine ve iadede ziyadeleri de asla tâbi tutmalarına rağmen tazmin noktasında teaddisi hariç gâsıbı sorumlu tutmamaları, kendi iddialarının aksine bir anlamda aslın da gasp edilmediği manasını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü asla tâbi olduğu kabul edilmesine karşın ziyadelerde gasbın gerçekleşmediğinin iddia edilmesi, aslın da gasp edilmediği sonucunu doğuracaktır. Diğer yandan ilgili yaklaşım, ceza niteliği taşıyan gasp fiilinin caydırıcılığı bir yana bir anlamda teşvik ediciliğine olanak sağlamaktadır. Zira aslı gasp edenin tabii semerelerden istediği gibi istifade etmesine rağmen teaddisi hariç elinde bulundurduğu ve istifade ettiği şeylerdeki zararı tazmin etmemesi, bir anlamda kendisine verilmiş bir ödüldür. Dolayısıyla diğer mezheplere nazaran Şâfiî ve Hanbelîlerdeki yaklaşım gerek teorik gerekse uygulama açısından tercihe daha şayan olup caydırıcılık niteliği taşıması bakımından gasp fiilinin cezaî yönüne de katkı sunmaktadır.

⁸⁹ Ebû'l-Kâsım Ömer el-Hırakî, *Muhtasar* (Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 1413/1993), 77.

⁹⁰ İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/402-403.

⁹¹ İbn Kudâme, *Muknî*, 1/217-218; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/361-369.

⁹² İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/384.

⁹³ İbn Kudâme, *Muğnî*, 6/436-442; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-iknâ'*, 3/312-315; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr* (Mısır: Hicru li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-l'lan, 1416/1995), 12/36; Alî b. Süleyman Merdâvî, *İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Ârabi, 1374/1955), 12/334.

⁹⁴ İbn Kudâme, *Muğnî*, 6/436-442; İbn Kudâme, *Muğnî*, 7/384; Alî b. Süleyman Merdâvî, *İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, 5/127; Muhammed b. Sâlih Useymîn, *Şerhu'l-mümti' 'alâ zâdi'l-müstakni'* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422/2001), 9/106-108.

⁹⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1423/2003, c. 1, md. 47.

⁹⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1423/2003, c. 1, md. 48.

⁹⁷ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 125-128.

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Seldağ Güneş Ceylan, “Roma Hukukundan Günümüze İstihkak Davası”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (1999); Aybüke Özdağ, “Roma ve Türk Hukukunda İstihkak Davası”, *Yaşar Hukuk Dergisi* 3/2 (2021), 162-182.

Ziyadelerin gâsıp elinde emanet oluşu benzer şekilde; “Bir şey’e mâlik olan kimse, o şey’in zarûriyyâtından olan şey’e dahî mâlik olur.”⁹⁹ maddesi ile de çelişmektedir. Esasen yüzeysel bir yaklaşımla bakıldığında bu madde, tüm mezheplerde ittifak olduğu üzere ziyadelerin de mâlike aitliğini belirtmesi bakımından problem arz etmemektedir. Ancak derinlemesine analiz yapıldığında bir şeye sahip olanın o şeyin zaruri parçasına da sahip olması, başlangıç itibarıyla gasp edilen aslın, ziyadeleriyle birlikte gasp edildiğini göstermektedir. Böylelikle söz konusu madde, ziyadelerin mâlike ait oluşuna doğrudan; asılla birlikte ziyadelerin de gasp edildiğine dolaylı olarak delalet etmektedir. Zira herhangi bir çantayı gasp eden kişiye “çantanın içindekini değil de çantayı gasp etti” denmesi nasıl ma’kul değilse; “aslı gasp edene ziyadeleri gasp etmedi” denmesi de o ölçüde makbul olmayacaktır. Böylece hamile bir koyunu gasp etmesi durumunda gâsıbın koyunla beraber ileride kendi zilyetliğinde doğacak olan kuzuyu da gasp ettiği ortaya çıkacaktır.

Ziyadelerin gâsıbın elinde emanet hükmünde oluşu, şahsın kendisinin değil zimmetinin esas alınmasıyla teorik olarak belirtilmiş olsa da konuya uygulama perspektifinden bakıldığında ilgili yaklaşımın isabet arz etmediği ortaya çıkacaktır. Çünkü bir şeyin başkasının elinde emanet oluşu, o şeyi elinde bulunduran kişinin aynı zamanda emanete ehil birisi olmasını gerekli kılmaktadır. Oysaki haram olarak hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluğu bulunan gasp fiilini gerçekleştiren şahsın emanete ehil olmadığı apaçık ortadadır. Ayrıca gasp ile bir şeyin elde bulundurulması; teberru, karz, âriyet, vedîa vb. meşrû akitlerden farklı olarak hukuken yasak bir fiile teşebbüs edilmesi bir tarafa, gasbın bilfiil uygulanması ile olmakta ve en baştan hukuka ve şahıs haklarına yönelik teaddîde bulunmaktadır. Dolayısıyla gâsıbı sadece gasp halinde ve gasp ettiği malda sorumlu tutup ondan sonraki aşamalarda gâsıp olarak nitelendirmemek yukarıda zikredilen çelişki ile aynı doğrultudadır. Görüldüğü üzere Hanefiler ve Mâlikîler yalnızca gasp fiilinin gerçekleştiği anı ve malı gasp kapsamında ele alırken Şâfiîler ve Hanbelîler malın asıl sahibine verilene kadarki tüm vakti ve mağsûbun zarûriyyâtından olan şeylerini de gasp fiili kapsamında değerlendirmektedir. Yapılan analizler doğrultusunda Şâfiî ve Hanbelîlerin bu noktadaki yaklaşımı tercihe daha uygundur. Bu bakımdan Hanefî ve Mâlikîlerde ziyadelerin emanet hükmünde oluşu, Hanbelî mezhebindeki¹⁰⁰ teberru yaklaşımına uygun olarak kanaatimce; gâsıbın kendi malı veya emeği ile yaptığı ziyadelerde mâlikin ödeme yükümlülüğünün bulunmaması anlamında yorumlanmalı ve bu minvalde hüküm bina edilmelidir. Örneğin; koyun kuzuladığında gâsıbın kuzuya sunduğu baytar, konaklama, taşıma, yiyecek, içecek vb. şeyler teberru olarak telakki edilmeli; bu mal ve hizmetlerde gâsıbın karşılık iddia etme hakkı bulunmamalıdır.

Gasbın hükmü başlığında belirtildiği üzere Hanefî ve Mâlikîlerde mal sahibinin talepte bulunmasına rağmen gâsıbın ziyadeyi vermekten imtinâ’ etmesi durumunda ziyadelerin emanet hükmünden çıkarak gasp kapsamına dâhil edildiği tespit edilmiştir. Bu tespit, günümüzde herhangi bir şekilde zimmette sabit olan para veya mal borçlarının ödemesinde, mumâtale/temerrüt hallerine ilişkin hukuki uygulamalarda önemli bir delil niteliği taşımakta ve temerrüt halinin gasp ile ilişkilendirilmesine yönelik çalışmalara¹⁰¹ katkı sunmaktadır. Çünkü söz konusu yaklaşım, vadenin bağlayıcı olduğu hükmünün tercih edildiği borçlarda, borçlunun ödeme gücü olmasına rağmen bilerek vade gününde ödeme yapmaması veya vadenin bağlayıcı olmadığı hükmünün uygulandığı borçlarda,¹⁰² alacaklının borcunu istemesi üzere ödeme gücü olduğu halde yine temerrüt ile ödemenin bilerek geciktirilmesinde borçlunun gâsıp olarak nitelendirilebileceğine doğrudan işaret etmekte ve gasp hükümlerinin tatbik edilebileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Zira ödeme gücünün olduğu ve ödemenin yapılması gerektiği halde bilerek borcunu ödemeyen kişi, başlangıç itibarıyla teberru; sonuç itibarıyla ivazlı akit olan karz akdinde ilk başta borçlu konumunda iken, temerrüt ile gâsıp konumuna düşmüştür. Dolayısıyla vade şartının bağlayıcılığı dikkate alınmaksızın ödeme gücü olduğu halde¹⁰³ ortaya çıkabilen temerrüt halinin karz, vedîa, âriyet ve teberru akitlerindeki gibi alacaklı ve borçlu ilişkisi kapsamında değil; gasp durumundaki tazmin kapsamında değerlendirilmesi ve buna göre hüküm bina edilmesi daha isabetli olacaktır.

Semendeki noksanlığa yönelik yaklaşımlar değerlendirildiğinde ise aynî malların ve hilkaten paraların gasbında semendeki değer değişimine itibar edilmemesi isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü söz konusu paralar, para olmalarının yanında aynı zamanda mal olarak zimmette sabit olmakta ve bunların semenindeki değer değişimleri, tam olan misliyetlerini kâsır hale getirmemekte veya zâil etmemektedir. Dolayısıyla değer değişimi bu paralarda ayıp olarak telakki edilmemekte ve açık bir zararı ortaya

⁹⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, 1423/2003, c. 1, md. 49.

¹⁰⁰ Buhûti, *Keşşâfü’l-kinâ’ ‘an (metn)i’l-iknâ’*, 4/87-94.

¹⁰¹ Temerrüt halinin gasbla ilişkilendirilmesine yönelik bk. Zerkâ, “Hel yekbelü şer’an el-hükmü ‘ale’l-medfîni’l-mumâtüli bi’t-te’vîdi ‘ale’l-dâin”.

¹⁰² Vade şartının bağlayıcılığı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Durmuş, “Fıkıhta Karz (Ödünç) Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 315-330.

¹⁰³ Ödeme gücü olmaması durumunda borcun geciktirmesi halinde borçlu gâsıp olarak nitelendirilmemektedir. Detaylı bilgi için bk. Yaran, *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi Borçlunun Temerrüdü Alacaklının Temerrüdü*, 98-103.

çıkarmamaktadır. Benzer doğrultuda ıstılâhî paralarda her ne kadar cumhurun görüşü olmasa da genellikle müftâbih olarak noksanlığa itibar edilmesi gerektiği de isabetlidir. Çünkü değerini bizzat kendi zatından almaması bakımından kıymeti ile itibar gören ve piyasa değeriyle maden değeri arasında büyük fark olan paralardaki değer değişimi, bu paralarda ayıp olarak kabul edilmekte ve ıstılâhî paraların değer değişiminden önce tam olan misliyetlerini kâsır hale getirmektedir.¹⁰⁴ Diğer yandan Şâfiî¹⁰⁵ ve Mâlikîlerdeki¹⁰⁶ bazı görüşlerde değer değişimine itibar edilmemesindeki ana sebep; semendeki değişimin gâsıbın elinde olmayışı olarak ifade edilmektedir. Bu yaklaşım isabetli değildir. Çünkü hilkaten paraların aksine ıstılâhî paralardaki değer değişimine itibar edilmesi, değer değişiminin gâsıbın elinde olup olmayışının temel bir ölçüt olmadığını göstermektedir. Zira fiyat değişiminin gâsıbın elinde olmayışı başlı başına bir etken olsaydı o vakit ıstılâhî paralardaki değer değişimine de itibar edilmemesi gerekirdi. Dolayısıyla değer değişimine itibardaki temel ölçüt; değer değişimin müsebbibi değil değeri değişen paranın çeşididir.

Diğer bilgin ve doktrinlerden farklı olarak Hanefîlerde Ebû Yûsuf'un ve başta İmam Şâfiî olmak üzere Şâfiî cumhurunun ister buğday gibi aynî bir mal isterse dinar ve fels gibi hilkaten veya ıstılâhî para olsun ribevî malların aynındaki noksanlığın tazmininde gasp durumuna mahsus faizin tahakkuk etmeyeceği görüşü isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü gasp fiilinde gâsıp, mal sahibinin malına hukuka aykırı olarak apaçık ve alenen zarar vermekte ve bu zarar, zararın nereden veya kimden geldiği fark etmeksizin doğrudan gâsıbın sebebi ve teaddisi ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tazmindeki ana maksat; faiz yani taraflardan birisine veya her ikisine karşılıksız herhangi bir değer aktarımının sağlanması veya sarf akdi kapsamında ribevî malların mübadelesi¹⁰⁷ değil, malı gasp edilen şahsın zararının giderilmesidir. Önemle belirtmelidir ki ilgili görüş, yalnızca gasp durumunda sadece ayndaki¹⁰⁸ noksanlığın tazminine mahsustur. Aksi takdirde 2 ay sonra ödenmesi üzere bir kimsenin başkasına 100 kg. buğday, 100 gr. altın vb. borç vermesinde temerrüt halinin veya aynda herhangi bir zararın bulunmaması gibi tazminin konu olmadığı durumlarda da ribânın tahakkuk etmeyeceği manası ortaya çıkacaktır. Bu durum hem söz konusu görüş sahiplerinin faiz anlayışı hem de faizin her türlüşünün yasak olduğu İslâm dininin temel ilkeleri ile çelişecektir. Ayrıca aynî mallar ve hilkaten paralardaki değer değişimine itibar edilmemesi noktasında tüm mezheplerde ittifak vardır. Söz konusu ittifak, Ebû Yûsuf'un ve Şâfiî cumhurunun ribevî mallar hakkındaki ilgili görüşünün sadece gasp fiilinde yalnızca aynda ortaya çıkan noksanlığın tazmini ile sınırlı olduğunu göstermektedir.

Gasp fiiline mahsus ayndaki noksanlığın tazmininde ribânın tahakkuk etmemesi görüşü, günümüzdeki enflasyonist ekonomilerde itibarî para varlıklarının gasbında ve gasp diye nitelendirebilen temerrüt hallerinde¹⁰⁹ enflasyonun sebebiyet verdiği değer kaybının tazmini için faiz olduğu iddia edilen¹¹⁰ enflasyon farkının/kıymete itibarın faizle ilişkilendirilmemesi hususunda önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Esasen söz konusu görüş semendeki değil ayndaki noksanlığın tazmini hakkında zikredilmiştir. Bu sebeple ilgili görüşün itibarî paralara hamledilmesi, zâhirî olarak bakıldığında kıyâs ma'â'l fâriktir. Ancak yukarıda değinildiği üzere klasik fıkıh literatüründe ıstılâhî paralardaki yaklaşımlara binaen hilkaten veya hilkaten para hükmünde olan temsilî paralardan¹¹¹ farklı olarak itibarî paraların kıymetini bizzat kendi zatından veya temsil ettiği herhangi bir aynî maldan değil, soyut bir değerden alması göz önünde bulundurulmalıdır. Zira ıstılâhî paralardaki misliyet ve mümâselet/denklik; şekille/nominal değerle değil; tamamen alım gücüyle/reel değerle sağlanmaktadır. Bu durum itibarî paralardaki aynın yani aslın/birincil vasfın alım gücü olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle ayndaki noksanlığın tazminine yönelik ilgili görüşün itibarî paralardaki enflasyon kaybına kıyas edilmesi de isabetli olmaktadır. Bu hüküm, Ebû Yûsuf'un ve Şâfiî cumhurunun görüşüne uygun olarak tazmindeki ana amacın gerçekleştirilmesine imkân sağlamakta ve alacak hakkının zayı olmasını engellemektedir. Çünkü enflasyon hem mal hem de para olan mal paraların veya mal para hükmünde olan temsilî paraların aksine

¹⁰⁴ Konuya dair daha sistematik ve detaylı bilgi için bk. Kundak, *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı*, 176-177.

¹⁰⁵ Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, 7/159.

¹⁰⁶ Karâfi, *Zahîre*, 9/5-9.

¹⁰⁷ Sarf akdi bağlamında mübadelelerdeki faizin tahakkukuna yönelik detaylı bilgi için bk. Esmâ Kundak, *Hicri İkinci Asırda Sarf Akdi İle İlgili Fikhi Tartışmalar* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024).

¹⁰⁸ Mezhep görüşlerinde yer verildiği üzere burada semendeki noksanlık değil külçe altının gasp edilip para olarak bastırılması sebebiyle değer kaybına uğraması gibi noksanlıklar kastedilmektedir.

¹⁰⁹ Gasp veya temerrüt halleri dışındaki borç ilişkilerinde enflasyon sebebiyle ortaya çıkan değer kaybının/enflasyon farkının ödenmesi noktasındaki değerlendirmeler için bk. Kundak, *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı*, 143-217.

¹¹⁰ Abdullah b. Süleyman İbn Menî', "Mevkifu's-şerî'ati'l-İslâmiyye min rabti'l-hukukî ve'l-iltizâmâtî'l-müecceleti bi-müstevâ'l-es'âr", *Kitâbu Mecelleti Mecmai'l- Fikhi'l-İslâmî*, 1988, 5/1512; Muhammed Abduh Ömer, "Teğayyürü kıymeti'l-'umle ve'l-ahkâmî'l-müte'allikâti fih fi fikhi's-şerî'ati'l-İslâmiyye", *Kitâbu Mecelleti Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988, 5/1828; Hasan el-Cevherî, *Buhûs fi'l-Fikhi'l-Muâsir* (Beyrût: Dâru'z-Zehâin, 1419/1998), 396-397; Ali Ahmed es-Sâlûs, "Eserü teğayyüri kıymeti'n-nukûd fi'l-hukukî ve'l-iltizâmât", *Kitâbu Mecelleti Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988, 5/1306-1337.

¹¹¹ Paranın yapısı ve hükmü bakımından ayrı tasnif edilmesine ilişkin detaylı bilgi için bk. Oğuzhan Kundak, "İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/66 (2024), 64-83.

itibarî paraların tam olan misliyetini kâsır hale getirmekte ve bu paralarda ayıp ihdas ederek alım gücünde noksanlık meydana getirmesiyle kesin zararı sabit kılmaktadır. Dolayısıyla para olması bakımından ribevî mal kapsamında olsa dahi itibarî paraların gasp edilmesinde veya borçların temerrüt¹¹² hallerinde enflasyon sebebiyle ortaya çıkan kesin zararın tazmini için nominal değere değil de reel değere yani enflasyon farkına/kıymete itibar olunması, kaynağını klasik fıkıh literatüründen alacak şekilde fıkha uygunluk arz edecektir.

Sonuç

Klasik fıkıh literatüründe gasp edilen mallardaki değer değişiminin tazmini konusunun malın aynında ve semeninde meydana gelen ziyadeler ve noksanlıklar çerçevesinde ele alındığı gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda gâsıbın fiili sebebiyle mağsûbun aynında oluşan noksanlıkların tazmin edilmesi gerektiği ve gasp edilen maldaki ziyadelerin mâlike ait olduğu noktasında tüm mezheplerde ittifak vardır. Buna mukabil ziyadelerin tazmine konu olması hususu tartışmalıdır. Hanefîlerin ve Mâlikîlerin yalnızca gasp fiilinin gerçekleştiği anı ve sadece gasp esnasında el konulan malı gasp fiiline dâhil etmelerine karşın Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin malın asıl sahibine verilene kadarki tüm vakti ve mağsubun zarûriyyâtından olan şeylerini de gasp fiili kapsamında değerlendirdiği görülmüştür. Mağsûbun semenindeki değer değişiminin tazmininde ise para çeşidi ayırımına gidildiği ve semendeki değişime itibarda para çeşidinin temel bir ölçüt olduğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un ve başta İmam Şâfiî olmak üzere Şâfiî cumhûrunun ayndaki noksanın giderilmesi için tazmine mahsus ribevî malların gasbında faizin tahakkuk etmeyeceği görüşünde olduğu tespit edilmiştir. İlgili görüşün günümüzde itibarî paraların gasbında veya borçların temerrütünde, enflasyon sebebiyle ortaya çıkan değer kaybının tazmini için enflasyon farkına itibar edilmesinin faizle ilişkilendirilmemesinde kuvvetli bir delil olduğu sonucuna varılmıştır.

¹¹² Yûsuf Dâvud, *Teğayyürü'l-kıymeti's-sirâiyye li'n-nukûdi'l-verakiyye* (Kahire: el-Mâ'hedu'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1420/1999), 303-306; bk. Muhammed el-Hâc el-Nâsır, "el-Mu'âmelâtü'l-İslâmiyye ve teğayyürü'l-'umle", *Kitâbu Mecelleti Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru Cil, 1412/1991.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Atçı, İsa. "Fıkhu'l-Mukârene Açısından Gasp ve Tazmin Sorumluluğu". *Diyanet İlmî Dergi* 9/4 (2013), 79-104.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam Hukukunda Gasp". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 163-217.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin. *Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1411/1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-iknâ'*. Beyrût: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1404/1983.
- Cevherî, Hasan. *Buhûs fi'l-fıkhi'l-muâsır*. Beyrût: Dâru'z-Zehâin, 1. Basım, 1419/1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çalka, Sadiye. *İslam Hukukunda Semen-Kıymet Ayrımı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Dâvud, Yûsuf. *Teğayyürü'l-kıymeti's-şirâ'iyye li'n-nukûdi'l-verakiyye*. Kahire: el-Mâ'hedu'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1420/1999.
- Durmuş, Abdullah. "Fıkıhta Karz (Ödünç) Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 315-330.
- Eser, Ercan. *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1437/2016.
- Gül, Mutlu. *İslam Hukukuna Göre Kapkaç*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Güneş Ceylan, Seldağ. "Roma Hukukundan Günümüze İstihkak Davası". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (1999).
- Hacak, Hasan. "Mislî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/187-188. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer. *Muhtasar*. Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 1413/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn*. İstanbul: Dersaadet, 1325/1907.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *Muğnî*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1418/1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *Muknî'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 1420/2000.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec. *Şerhu'l-kebîr*. Mısır: Hicru li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lan, 1416/1995.
- İbn Menî, Abdullah b. Süleyman. "Mevkifu's-şer'i'ati'l-İslâmiyye min rabti'l-hukukî ve'l-iltizâmâtî'l-müceccleti bi-müstevâ'l-es'âr". *Kitâbu Mecelleti Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1988.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1414/1994.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003.
- İdâretü'l-Âmme li'l-Mu'cemât ve İhyâ'i-Türâs. *Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şürûkî'd-Düveliyeye, 1423/2003.
- Kalyûbî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Umeyrâ, Şihâbüddîn Ahmed. *Hâşiyetâni 'alâ şerhi'l-mahallî 'ale'l-minhâc*. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs. *Zahîre*. Beyrût: Dâru Fecri'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kundak, Esmâ. *Hicri İkinci Asırda Sarf Akdi İle İlgili Fikhî Tartışmalar*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Kundak, Oğuzhan. "İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/66 (2024), 63-87. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1456886>
- Kundak, Oğuzhan. *İslâm Hukukunda Enflasyon Farkı*. Ankara: Astana Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. *Hâvi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Merdâvî, Alî b. Süleyman. *İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Ârabî, 1. Basım, 1374/1955.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *İhtiyâr li'l-ta'îlî'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1356/1937.

- Mughal, Munir Ahmad. "Islamic Concept of Usurpation/Extortion (Ghasab/غصب)". *Social Science Research Network Electronic Journal* (May 28, 2012), 1-24. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2035950>
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil. *Muhtasar*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Nâsır, Muhammed el-Hâc. "Mu'âmelâtü'l-İslâmiyye ve teğayyürü'l-'umle". *Kitâbu Mecelleti Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- Ömer, Muhammed Abduh. "Teğayyürü kıymeti'l-'umle ve'l-ahkâmi'l-müte'allikâti fih fi fikhi's-şer'ati'l-İslâmiyye". *Kitâbu Mecelleti Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988.
- Özdağ, Aybüke. "Roma ve Türk Hukukunda İstihkak Davası". *Yaşar Hukuk Dergisi* 3/2 (2021), 162-182.
- Rahûnî, Muhammed b. Yûsuf. *Hâşiyetü'r-Rahûnî 'ala şerhi'z-Zürkânî li muhtasarı Halîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1399/1978.
- Ruaynî, Ebû Abdullah el-Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi muhtasarı Halîl*. Moritanya: Dâru Rıdvân, 1432/2010.
- Sahnûn et-Tenûhî, Abdüsselâm b. Saîd. *Müdevvenetü'l-kübrâ*. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Evkâfi's-Suûdiyye- Matbaatü's-Sâade, 1436/2014.
- Sâlûs, Ali Ahmed. "Eserü teğayyüri kıymeti'n-nukûd fi'l-hukukî ve'l-iltizâmât". *Kitâbu Mecelleti Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1988.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1410/1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. Bahreyn: Dâru'l-Vefâ, 1421/2001.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Temel, Safiye. "Fiziksel ve Kimyasal Değişme: Keskin Sınırlarla Ayrılabilir Mi?". *Milli Eğitim Dergisi* 50/229 (2021), 545-576.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-mümti' 'alâ zâdi'l-müstakni'*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422/2001.
- Yaran, Rahmî. *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi Borçlunun Temerrüdü Alacaklının Temerrüdü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Haneî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Yıldız, Faruk. "İslâm Hukukunda Mislî Mal ve Kıyemî Mal Tartışmaları ve Hukukî Yansımaları". *Erciyes Akademi Dergisi*, 35/Özel Sayı (2021), 664-675. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.951897>
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. "Hel yekbelü şer'an el-hükmü 'ale'l-medîni'l-mumâtılı bi't-te'vîdi 'ale'd-dâin", *Mecelletü Ehbâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî* 3/2 (1985), 103-112.

Qur'ānic Mushrikūn Between Monotheism and Idolatry

Muhammed COŞKUN

Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsīr, İstanbul/Türkiye
muhammed.coskun@marmara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>

Research Article

History

Received: 14.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Muhammed COŞKUN |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

This article critically examines the two central claims made by G.R. Hawting in *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Hawting argues that the Qur'ānic term *mushrik* (polytheist) has been misinterpreted in classical Islamic tradition and is entirely understood as referring to "idol worship." He contends that the Qur'ān actually critiques defective monotheistic practices with this term, using *mushrik* as a polemical device. Based on this, Hawting questions the origins of the Qur'ān, asserting that its addressees were not "polytheistic," and thus it is impossible for the Qur'ān to have originated from the pagan Arabs of the Hijaz. In this context, Hawting suggests that the Qur'ān was influenced by the broader religious environment of the late antiquity and emerged in the Fertile Crescent, a region where various religious groups accused each other of being *mushrik*.

This article aims to provide a comprehensive critique of these two central claims by Hawting. This chapter begins by examining the concept of *mushrik* in the Qur'ān and its interpretation within Islamic tradition, focusing on how classical exegesis framed this term within historical and theological contexts. Following this, the article discusses the religious and cultural milieu of pre-Islamic Arabia, drawing on archeological and epigraphic evidence to articulate Hawting's hypothesis. The article reveals that pre-Islamic Arab society was not entirely polytheistic. Rather, this society had a belief system that recognized Allah as the supreme creator, relying on intermediaries to approach Him. Furthermore, the article shows that contrary to Hawting's argument, classical Muslim scholars have recognized this aspect significantly. According to the conclusions reached, while Hawting's critique of the literal interpretation of *mushrik* is reasonable and valid, his other claims based on this conclusion are not scientifically grounded and reflect the baggage of revisionist Orientalism.

Keywords: Tafsīr, Qur'ānic Studies, Idolatry, Monotheism, Mushrikūn, G.R. Hawting, Jāhiliyya.

Cite As

Coşkun, Muhammed. "Qur'ānic Mushrikūn Between Monotheism and Idolatry." *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 84-95. <https://doi.org/10.52637/kiid.1620105>

Putperestlik ve Tektanrıcılık Arasında Kur'an'ın Müşrikler Kavramı

Muhammed COŞKUN

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye
muhammed.coskun@marmara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 14.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.05.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Muhammed COŞKUN |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Öz

Bu makale, G.R. Hawting'in *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* adlı eserinde ileri sürdüğü iki temel iddiayı eleştirel bir şekilde incelemektedir. Hawting, Kur'an'daki *müşrik* teriminin, klasik İslam geleneğinde yanlış yorumlandığını ve bütünüyle "putperestlik" olarak anlaşıldığını savunur. Ona göre Kur'an bu ifade ile aslında kusurlu tek tanrıcılık uygulamalarını eleştirir ve *müşrik* kelimesini bir polemik unsuru olarak kullanır. Buradan hareketle Kur'an'ın kökenlerini sorgulamaya girişen Hawting, ikinci temel iddia olarak Kur'an metninin muhataplarının "çok tanrıcı" olmadıklarını, dolayısıyla onun pagan Arapların yaşadığı Hicaz'dan neşet etmiş olmasının imkânsız olduğunu savunur. Bu çerçevede Hawting Kur'an'ın geç antikçağın daha geniş dini bağlamından etkilendiğini ve çeşitli dini grupların birbirlerini *müşrik* olmakla suçladığı verimli hilal bölgesinde ortaya çıktığını öne sürer.

Hawting'in bu iki temel iddiasıyla ilgili kapsamlı bir eleştiri sunmayı hedefleyen bu makale, öncelikle Kur'an'daki *müşrik* kavramını ve bu kavramın İslam geleneğindeki yorumlanışını incelemekte, klasik tefsirin bu terimi tarihsel ve teolojik bağlamlarda nasıl yorumladığını ele almaktadır. Bunun akabinde makale, İslam öncesi Arap dünyasının dini ve kültürel ortamını arkeolojik ve epigrafik kanıtlarla değerlendirerek, Hawting'in hipotezini tartışmaktadır. Makale İslam öncesi Arap toplumunun tamamen çoktanrıcı olmadığını, aksine bu toplumun Allah'ı en yüce yaratıcı olarak kabul eden ve O'na ulaşmak için edinilmiş araçlara dayanan bir inanç sistemine sahip olduğunu ortaya koyar. Ayrıca makalede bu durumun Hawting'in öngördüğünün aksine, klasik İslam bilginleri tarafından da önemli ölçüde fark edilmiş olduğu tespit edilir. Ulaşılan sonuca göre Hawting'in *müşrik* teriminin harfi harfine yorumlanmasına yönelik eleştirisi makul ve geçerli olsa da onun bu sonuca dayanarak ulaştığı diğer iddia bilimsel olarak temellendirilememekte, aksine revizyonist oryantalizmin bagajını yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Araştırmaları, Putperestlik, Tektanrıcılık, G.R.Hawting, Cahiliye.

Atıf

Coşkun, Muhammed. "Putperestlik ve Tektanrıcılık Arasında Kur'an'ın Müşrikler Kavramı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 84-95. <https://doi.org/10.52637/kiid.1620105>

Introduction

The analysis of the Qur'ānic term *mushrikūn* and its historical, theological, and cultural implications has long been a focal point in both classical Islamic scholarship and contemporary academic research. Central to this discourse is the question of whether the Qur'ān's critique of *mushrikūn* reflects an engagement with outright polytheism or a more nuanced polemic against defective monotheistic practices. This study contributes to this ongoing discussion by critically examining G.R. Hawting's arguments in *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, which challenge traditional interpretations of *mushrikūn* and question the geographical origins of the Qur'ān.

Hawting's work introduces two significant claims: First, the Qur'ānic term *mushrikūn* has been misinterpreted in Islamic tradition as referring to idolaters, whereas the Qur'ān's critique is more accurately directed at monotheists engaged in practices inconsistent with true monotheism; and second, that the Qur'ān's origins may not lie in the Hijāz but rather reflect broader influences from the religious and cultural milieu of late antiquity. By engaging with these claims, this study aims to provide a nuanced critique that bridges insights from classical Islamic scholarship and modern academic perspectives.

The historical and cultural backdrop of pre-Islamic Arabia forms an essential foundation for this investigation. The 7th century Hijāz region, where the Qur'ān emerged, was characterized by a complex religious landscape, which included polytheistic Arab tribes, as well as Jewish and Christian communities. This environment shaped the Qur'ān's theological emphasis on *tawhīd* (the oneness of God) and its denunciation of *shirk* (associating partners with God). While the Quraysh and other groups acknowledged Allah as the supreme creator, their veneration of intermediary deities categorized them as *mushrikūn* in the Qur'ānic discourse. This critique is widely accepted in both Islamic tradition and modern scholarship; however, revisionist scholars like Hawting propose alternative frameworks that reinterpret these terms and their historical contexts.

Despite its controversial elements, Hawting's first claim—that the Qur'ān's critique of *mushrikūn* targets monotheists rather than literal idolaters—raises important questions about the interpretive layers of Islamic tradition. Classical exegetical works, such as those by al-Māturīdī (d. 333/944) and al-Rāzī (d. 606/1210), reflect a nuanced understanding of "*mushrikūn*," acknowledging both literal and metaphorical dimensions of *shirk*. Furthermore, the acknowledgment of Allah as the supreme deity in pre-Islamic *Talbiyah* chants underscores the need for a reassessment of the religious practices of pre-Islamic Arabian society. However, Hawting's second claim, namely that the Qur'ān's origins lay outside the Hijāz, warrants further investigation due to its reliance on speculative interpretations of late antique religious influences.

Hawting's work has generated a variety of responses within academic scholarships, ranging from cautious approval to pointed criticism. Fred M. Donner, for example, finds Hawting's re-reading of *mushrikūn* compelling, particularly the argument that the Qur'ān employs hyperbolic polemic common among monotheistic traditions. Nevertheless, Donner is skeptical of the speculative hypothesis that the Qur'ān emerged outside of Arabia, noting the absence of concrete historical or philological evidence to support this claim.¹ Yasin Dutton similarly acknowledges the interpretive value of rethinking *shirk* but finds Hawting's dismissal of the Hijaz as the Qur'ān's place of origin unconvincing, especially in light of textual, topographical, and archaeological evidence linking the Qur'ānic message to that specific geographical setting.²

Additional critiques by Walid Saleh, Sait Reçber, and Wilferd Madelung further expose the limitations of Hawting's methodological framework. Saleh challenges the sharp disjunction Hawting draws between the Qur'ān and Muslim tradition, emphasizing that such a separation undermines the coherence of his Wansbrough-inspired approach. Reçber, while appreciating Hawting's critique of traditional historiography, questions the evidentiary basis of his alternative reading of *shirk* and the oversimplification of pre-Islamic religious plurality. Madelung offers the most direct rebuttal, asserting that the Qur'ān clearly addresses the Quraysh and specific Arabian deities, which contradicts the idea that it emerged in a context wholly removed from Arab polytheism. Together, these evaluations reveal the dual nature of Hawting's contribution: while his reappraisal of Qur'ānic polemics provides valuable insights, his historical reconstructions remain speculative and inadequately supported.³

¹ Fred M. Donner, "G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*," *Journal of the American Oriental Society*, 121/2 (2001): 336-338.

² Yasin Dutton, "Review of *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, by G. R. Hawting," *Journal of Islamic Studies* 12/2 (2001): 177-179.

³ See Walid Saleh, "G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*," *H-Mideast-Medieval, H-Net Reviews* (February 2005), 1-5; Reçber, "G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*," *The Muslim World* 93/2 (2003), 331-333; Wilferd Madelung, "Review of *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* by G. R. Hawting," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 11/2 (2001): 271-272.

This study employs a methodological approach that combines theological, linguistic, and rhetorical analyses of Qur'ānic terms such as *mushrikūn* and *shirk*. It also draws upon paleographic findings, including Safaitic inscriptions, to provide historical insights into pre-Islamic Arabian religious practices. By integrating perspectives from classical Islamic scholarship and modern academic research, this study bridges the interpretative gap and offers a more comprehensive understanding of Qur'ānic polemics. Moreover, the interplay between Islamic sources and Western academic perspectives forms the central axis of this study. This comparative approach highlights the nuanced relationship between the Qur'ān's critique of intermediary practices and the religious milieu of late antiquity, aiming to contextualize theological discourse within a broader historical framework.

This research positions itself within the broader field of Qur'ānic studies by addressing gaps in traditionalist and revisionist perspectives. While traditional scholarship has provided a wealth of interpretive tools, it often relies on literal readings of Qur'ānic terminology. Conversely, despite their critical insights, revisionist approaches sometimes overstate the extent to which late antique influences have influenced the Qur'ān. By integrating these perspectives, this study seeks to shed light on the complexity of the Qur'ān's rhetorical strategies and their interaction with the religious practices of its time. Ultimately, the goal is to advance an evidence-based understanding of the Qur'ānic critique of *mushrikūn* and its broader theological and historical significance.

1. The Qur'ānic Mushrikūn in the Context of Jāhiliyya and Islamic Tradition

Hawting's first argument centers on a discrepancy between the Qur'ān's portrayal of *mushrikūn* and its depiction in classical Islamic tradition. He contends that Islamic tradition took the Qur'ān's terms too literally, constructing an image of the *Jāhiliyya period* and a concept of "polytheism" that aligns with this literal interpretation. According to Hawting, however, those whom the Qur'ān labels as polytheists/*mushrikūn* were actually monotheists. The Qur'ān's critique, he argues, was aimed at practices inconsistent with true monotheism, using the term "polytheists" not as a literal descriptor but as a critical label. He suggests that classical scholars overlooked this nuance and therefore concluded that the Qur'ān's audience consisted of idol-worshipping polytheists. Ultimately, Hawting argues that this traditional portrayal lacks historical accuracy and functions more as a tafsīr, or interpretive layer, on the Qur'ānic verses than as a direct historical record.⁴

Hawting's primary argument, which critiques the literal interpretation of the Qur'ānic term *mushrikūn* as idolaters, holds significant merit but also invites further exploration. While Hawting effectively demonstrates that the Qur'ān's critique may have targeted monotheists engaged in intermediary practices, his assertion that Islamic tradition consistently adopts a rigidly literal reading oversimplifies the interpretive landscape. Classical exegetical works, such as those by al-Māturīdī and al-Rāzī, reveal nuanced understandings of *mushrikūn*, acknowledging both literal and metaphorical dimensions of *shirk*. For instance, the acknowledgment of God as the supreme creator in pre-Islamic *Talbiyah* chants underscores that many Qurayshi Arabs did not view their idols as divine equals but as intercessors. Hawting's thesis, while groundbreaking, could benefit from a closer engagement with these layered interpretations within Islamic tradition. By reconciling Qur'ānic polemics with the historical practices of its audience, this study argues that the Qur'ān's critique of *shirk* should be viewed as a rhetorical device intended to reform distorted monotheistic practices rather than merely denouncing outright polytheism.

Following naturally from Hawting's first claim, his second assertion posits that the Qur'ān could not have originated in the Hijāz (Mecca-Medina) region. While this claim lies outside the primary focus of my paper, I will examine it from several perspectives. Hawting assumes that the Meccan Arabs were isolated from the rich religious cultures of late antiquity, particularly those in Iraq, Syria, Egypt, and Palestine, implying that they were unfamiliar with the religious and monotheistic traditions that were widespread at the time.

Hawting's secondary claim, that the Qur'ān did not originate in the Hijāz, is less convincing and raises several questions about the interplay between geography and religious discourse. His hypothesis rests on the assumption that Meccan society was isolated from the broader monotheistic traditions of late antiquity. However, historical and archeological evidence points to significant cultural and economic exchanges between Arabia and regions like the Levant and Mesopotamia, where Jewish and Christian traditions were prominent. The presence of terms and narratives in the Qur'ān that resonate with late antique religious discourses does not necessitate an external origin but rather reflects the interconnectedness of the Hijāz with its neighboring regions. By emphasizing the dynamic nature of pre-Islamic Arabian society, this study

⁴ See Mun'im Sirry, *Controversies over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 81; Fred M. Donner, "G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *Journal of the American Oriental Society*, 121/2 (2001): 336-338.

counters Hawting's geographical hypothesis, arguing instead for a more integrated understanding of the Qur'ān's emergence within the complex religious landscape of the Hijāz.

From this premise, Hawting concludes that the Qur'ān could not have originated in the Mecca-Medina region. Additionally, he expressed distrust of Islamic sources, a separate issue worth discussing.⁵ In my view, if Hawting had adopted a more open perspective on these points, he might have concluded that the Meccan Arabs were not strictly idolaters but rather held beliefs closely aligned with monotheism. This perspective is precisely what I intend to explore and support in this paper. To do so, I first outline the arguments in Hawting's initial claim, refining and expanding upon them to develop my own theoretical framework. I will then address the major criticisms of Hawting's second claim, ultimately presenting an alternative theory.

Hawting's main argument highlights a notable difference between the concept of *mushrikūn* in the Qur'ān and its interpretation in Islamic tradition. He argues that the Qur'ān's use of the term *shirk* and other words derived from the same root is directed at an audience that holds a monotheistic belief system. Therefore, the Qur'ān's *mushrikūn* were, in fact, a monotheistic group. However, later Islamic tradition adopted an overly literal reading of the Qur'ān and constructed various pseudo-historical accounts to support this interpretation. Hawting's argument confronts traditional Islamic scholarship, which has long accepted the notion that the Qur'ān's critique addresses a society steeped in idol worship. This reading, he posits, may reflect later interpretive layers rather than early Meccan religious practices. Through close textual analysis, Hawting claims that Qur'ānic terminology around *mushrikūn* functions metaphorically, targeting a form of monotheism seen as corrupt. Hawting's work is recognized for challenging traditional assumptions, emphasizing that the real target of Qur'ānic criticism was monotheistic "associationism" rather than outright paganism.⁶ This stance, though controversial, opens avenues for exploring how *mushrikūn* might have been a critique of religious practices that Islam would later reform, rather than a reflection of literal idol worship.⁷

Hawting's argument could have been stronger had he avoided speculation about a Qur'ānic origin outside of the Hijāz. This focus allows for a more compelling exploration of *mushrikūn* as a critique of "imperfect" monotheism, fitting well within the rhetorical strategies of other monotheistic traditions. For instance, if the Qur'ān's invective against *shirk* was aimed at monotheists engaging in intermediary worship, this implies that those labeled as *mushrikūn* did not consider themselves as idolaters, which is in line with monotheistic polemics in the Jewish and Christian traditions.

Hawting's interpretation of *mushrikūn* as a polemical label rather than a literal descriptor aligns with the Qur'ān's broader rhetorical strategy but underestimates the diversity of its audience. The Qur'ānic polemics likely addressed a spectrum of beliefs, from outright idolatry to imperfect monotheism, reflecting the plurality of religious practices in pre-Islamic Arabia. For instance, the Qur'ān's critique of intermediary worship parallels intra-monotheistic disputes in Jewish and Christian traditions, where accusations of "idolatry" were often metaphorical. By framing *mushrikūn* as a critique of monotheists who compromised *tawhīd* through intermediary practices, the Qur'ān engages in a discourse not of exclusion but of correction.

This interpretation enhances our understanding of the term as a rhetorical tool intended to reform religious practices rather than constructing a binary opposition between monotheists and polytheists. This interpretation calls for a reconsideration of the classical *Jāhiliyya* narrative, presenting *shirk* as a critique of intermediary practices rather than outright polytheism.⁸ As Fred Donner aptly noted, Hawting's first argument does not necessarily require his second. Of the two possible conclusions resulting from Hawting's first argument, his second argument is weaker. If we accept that the *mushrikūn* criticized in the Qur'ān actually held a monotheistic belief, albeit one seen as flawed by the Qur'ān, it is not immediately clear why these individuals could not have been the first to encounter Islam in the Arabian Peninsula. Such a claim could only be made if we adhere to the assumptions of revisionists like Wansbrough (d. 2002) and Crone (d. 2015), who are less cautious in their approach. Otherwise, it seems more reasonable to consider the

⁵ Hawting explicitly states that he continues the line of Goldziher and even Wansbrough, asserting that the *Jāhiliyya* portrait drawn by the Islamic tradition lacks historical value and only reflects the perception of *Jāhiliyya* in the minds of Muslims. See G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 8.

⁶ Gordon D. Newby, "G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *The American Historical Review* 108/2 (2003), 610; Francis Robinson, "G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001), 270

⁷ M. Sait Reçber, "G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *The Muslim World* 93/2 (2003), 331-333.

⁸ See Walid Saleh, "G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *H-Mideast-Medieval, H-Net Reviews* (February 2005), 1-5; Reçber, "G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History," *The Muslim World* 93/2 (2003), 331-333.

other option—that the Arabs who first encountered the Qur’ān actually held a belief system that was quite close to monotheism.⁹

Donner highlights that while Hawting implies an extra-Arabian origin for the Qur’ān, he stops short of providing a clear alternative setting, which weakens this part of his thesis. Donner argues that if Hawting’s main claim is that *mushrikūn* refers to deficient monotheists rather than idolaters, then it might be simpler to consider that the Hijāz itself had a complex monotheistic environment, thus negating the need to propose a non-Arabian origin.¹⁰ Nonetheless, Hawting’s first argument holds considerable merit. It would be implausible to repeatedly accuse a group of *shirk* if they already openly self-identify themselves as *mushrikūn*. The Qur’ān’s use of the term “mushrik” to carry weight as a critique implies that those addressed did not view themselves as *mushrikūn*. In such a case, describing them as *mushrikūn* would serve as a form of critique, making it meaningful. Otherwise, we would have to assume that the Qur’ān is attempting to criticize its audience by highlighting a characteristic that they themselves already accept, which is clearly unreasonable from a literary standpoint. This critique, therefore, necessitates the re-conceptualization of the *mushrikūn* as monotheists whose practices deviate from the ideal monotheistic doctrine.

2. The Qur’ānic Origins Debate: Evaluating Hawting’s Geographical Hypothesis

The classical account of the Islamic tradition toward the Qur’ān has long been met with skepticism in Western academia, a skepticism that, to some extent, has legitimate grounds. However, certain scholars have taken this skepticism to an extreme, dismissing the entire tradition outright. This shows that the cultural memory of a society operates purely through the lens of conspiracy theories. While the century and a half between the emergence of Islam and the production of the earliest Islamic texts calls for a cautious approach in evaluating these sources, to extend this caution to the point of deeming the entire Islamic tradition as producing “fabricated” texts is an unreasonable stance. While the revisionist school has offered important contributions to Qur’ānic studies, it is essential to critically engage with and move past their more speculative and inadequately supported claims.

This revisionist discourse, which asserts that the Qur’ān was shaped by Muslim scholars and only took its current form toward the end of the second century AH, continues to uphold the same fundamental stance, even as new figures like Stephen J. Shoemaker has revised the text, claiming that the Qur’ān reached its present form during the reign of the Umayyad caliph ‘Abd al-Malik b. Marwān.¹¹ In fact, Shoemaker, in addition to the claims previously expressed by Wansbrough, proposes, based on various pieces of evidence and speculation- that the Qur’ānic text does not originate from the Hijāz region. On the other hand, while some German scholars, such as Angelika Neuwirth, agree with the revisionists regarding the unreliability of all written sources in the Islamic tradition, they believe the Qur’ān should be excluded from this generalization, which distinguishes them from the revisionists. In this context, Neuwirth claims reading the Qur’ān not as part of Islamic tradition but as a text belonging to the religious and cultural milieu of late antiquity.

The divergence of views between revisionists and traditionalists regarding the origins of the Qur’ān, as Herbert Berg expresses, reflects the clash of two distinct worldviews and paradigms, making it nearly impossible to find a middle ground in the near future.¹² Nevertheless, it is not entirely out of the question that over generations, both schools might evaluate and reconsider their claims from an opposing perspective. For instance, it can be said that Patricia Crone partially revised her stance, which she adopted in “*Meccan Trade*” and “*Hagarism*,” in several of her later articles.¹³ In this framework, Hawting’s stance is generally closer to the revisionist approach. However, by considering the Qur’ān itself as a source of historical knowledge, he diverges from the revisionist school and, in Walid Saleh’s words, aligns more closely with the “German School of Qur’ānic Studies” from which he methodologically seeks to distinguish himself—an outcome he likely wishes to avoid.¹⁴

⁹ See. Fred M. Donner, “G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History,” *Journal of the American Oriental Society* 121/2 (2001), 336-338.

¹⁰ Fred M. Donner, “G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History,” *Journal of the American Oriental Society* 121/2 (2001), 336-338; Newby, “G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History,” *The American Historical Review* 108/2 (2003), 610.

¹¹ Stephen J. Shoemaker, *Creating the Qur’an*, (California: University of California Press, 2022), 148-202.

¹² See Herbert Berg, “Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins,” *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill, 2003), 261.

¹³ See Patricia Crone, “The Qur’ānic Mushrikūn and the Resurrection,” *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies* 75/3 (2012), 445-472.

¹⁴ See Walid Saleh, “G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History,” *H-Mideast-Medieval, H-Net Reviews* (2005), 1-5. Note that Saleh is likely referring to Angelika Neuwirth with this term.

3. Transition to Monotheism in Pre-Islamic Arabia: Evidence and Analysis

The question of whether any form of monotheism existed in pre-Islamic Arabia, or how the concept of *shirk* was connected to idolatry, can be approached in two main ways: by analyzing Islamic sources or by examining paleographic studies and inscriptions from pre-Islamic Arabia. In this discussion, I attempt to present both perspectives.

Although many Qur'ānic verses are well-suited to providing insight into the nature of *shirk* beliefs in pre-Islamic Arabian society, I will not examine the topic through the Qur'ānic verses here, as it appears that Hawting has already addressed this point with sufficient care. While I have some objections to Hawting on certain detailed issues, they are not significant enough to affect the main theme of the topic. He is wrong in claiming that the Islamic tradition consistently adopts a strictly literal reading of the Qur'ān on this issue. Therefore, my main objection to Hawting concerns his judgment of Islamic traditions. He claims that the Islamic tradition interprets the Qur'ān entirely (and perhaps deliberately) in a literal way, leading to a constant interpretation of the Qur'ān's critique of *mushrikūn* as a critique of idolatry. Although it is difficult to say that Hawting is entirely wrong in this case, his argument does contain certain exaggerated aspects. These exaggerations are significant in supporting his second claim and will be critiqued here.

It is possible to trace in the Islamic tradition, even if only between the lines, a perspective on the nature of the religious and cultural world of pre-Islamic Arab society that Hawting would also approve of. Here, I will attempt to compile this perspective from classical Islamic sources. In this way, I evaluate the data found between the lines in Islamic sources regarding the belief system of pre-Islamic Arabian society. These data indicate that pre-Islamic Arab society adhered to a form of monotheism. I will then combine this information with findings from paleo-Arabic studies to achieve a broader interpretation.

3.1. Islamic Sources

Classical Islamic sources provide extensive details concerning the characteristics of the *shirk* beliefs held by pre-Islamic Arabs, offering a rich field for detailed scholarly inquiry. However, in this study, I will confine myself to illustrating, through selected examples, the remarkable insights classical Islamic scholars demonstrated in their understanding of pre-Islamic Arab polytheists' religious beliefs. The first example pertains to the general observations regarding the use of intermediaries by pre-Islamic Arabs to *draw closer to Allah* and to *attain the privilege of intercession in the sight of Allah*. This point illustrates that the Arabs of the Hijāz recognized "Allah" as the sole true God. However, they exalted, revered, and sanctified other beings as intermediaries, seeking to draw closer to Allah and secure a privileged status in His presence. The second focuses on the *Talbiyah* tradition, a distinctive polytheistic prayer practice that vividly reflects this phenomenon.

The Qur'ān explicitly states that some pre-Islamic Arab polytheists regarded certain entities as deities in the hope that they would bring them closer to Allah. [وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ] (al-Zumar 39:3). In the context of the exegesis of this verse, the following statements by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) demonstrate that classical Islamic scholars approached this issue with significant rigor and meticulousness:

The essence of the statement by the idol worshippers is as follows: The Supreme God (Allah) is far too exalted to be worshipped by humans. However, it is more appropriate for humans to engage in the worship of the eminent servants of Allah, such as the stars and celestial spirits. These entities, in turn, worship the Greatest God (Allah). This is the meaning of their statement: 'We do not worship them except to bring us closer to Allah in proximity.'¹⁵

Al-Māturīdī (d. 333/944) had already articulated the same point much earlier, presenting it in a clearer and more detailed manner:

Then, the motives that led them to worship what they worshipped besides Allah can be summarized in two points: **First:** *They did not see themselves as worthy of worshipping the Almighty God or capable of fulfilling His service. Thus, they worshipped these entities, hoping that their worship of these beings would bring them closer to Allah and that these entities would act as intercessors on their behalf.* This idea stemmed from their observation of earthly kings, where not everyone has direct access to serve a king or the ability to stand before him and serve him. Instead, people would serve those connected to the king, those of high status and closeness to the king, in the hope that serving these intermediaries would bring them closer to the king when a need or request for intercession arose. This is similar to what is mentioned about Pharaoh, who made idols for his people to worship besides himself, as they believed not everyone among them was fit to serve him. This understanding was reflected in their argument against Moses when they said, "Will he forsake you and your gods?" (al-A'rāf 7/127). **Second:** They worshipped these idols because they saw their

¹⁵ Fakhr al-Dīn Muhammad b. Umar al-Rāzī, *Mafâtih al-ghayb* (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1420/1999), 26/241.

forefathers worship them and persisted in this practice until they died. They inferred from their forefathers' adherence to idol worship that Allah must have been pleased with this worship and had commanded it. They cited this reasoning when committing immoral acts, saying, "*We found our fathers doing this, and Allah has commanded us to do it.*" (al-A'raf 7/28). They also argued, "*If Allah had willed, neither we nor our forefathers would have associated partners with Him.*" (al-An'am 6/148) and "*If Allah had willed, we would not have worshipped anything besides Him.*" (al-Nahl 16/35). They deduced from Allah's lack of punishment of their forefathers for idol worship in this world, and their disbelief in the Hereafter that would otherwise deter them, that Allah was pleased with their actions and that their practices were in accordance with His command. However, Allah refuted their claims by saying, "*Indeed, your Lord will judge between them on the Day of Resurrection concerning that over which they used to differ.*" (al-Nahl 16/124).¹⁶

As can be clearly understood from this quotation, al-Māturidī is clearly aware that the *shirk* belief of pre-Islamic Arabs was not complete idolatry but rather a belief system centered on adopting intermediaries to reach Allah. Similar expressions can be found in the texts of almost every commentator's writing. The statements of al-Rāzī and al-Māturidī, as quoted here, sufficiently represent the classical Islamic tafsīr tradition and adequately substantiate the argument in this essay.

At this point, it is useful to briefly examine the *Talbiyah* prayers recited by pre-Islamic Arabs, particularly during the pilgrimage. Through these prayers, we can gain a clearer understanding of the nature of their belief systems. Although Hawting has mentioned the *Talbiyah* traditions of pre-Islamic Arabs, he does not seem to have fully appreciated their significance. When we examine these *Talbiyah*'s closely, we understand that the Arabs did not view their 'idols' as creator Gods, nor did they associate them as partners in this regard. It is easy to discern in these *Talbiyah*'s that various Arab tribes recognized Allah as the supreme and sole creator. As clearly expressed in the *Talbiyah*, Arab tribes specifically emphasized that beings identified as idols, such as *al-Lāt*, *al-'Uzzā*, *Manāt*, and *Hubal*, belonged to God/Allah. The following examples demonstrate this with unmistakable clarity.

The *Talbiyah* of Quraysh is as follows:

لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ. لَيْتَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ. إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ. تَمْلِكُهُ وَمَا مَلِكٌ أَبُو بَنَاتٍ فِي فَدَاكَ

Here I am, O God, here I am. Here I am, **You have no partner**. Except for a partner **who belongs to You; You own him and what he possesses**, as well as the father of the daughters in Fadak.

The *talbiyah* of Thaqīf was as follows:

لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ. هَذِهِ ثَقِيفٌ قَدْ أَتَوْكَ وَخَلَعُوا أَوْثَانَهُمْ وَعَظَّمُوكَ. قَدْ عَظَّمُوا الْمَالَ وَقَدْ رَجَوْكَ. عَزَّاهُمْ وَاللَّاتُ فِي يَدَيْكَ. دَانَتْ لَكَ الْأَصْنَامُ تَعْظِيمًا إِلَيْكَ. قَدْ أَدْعَعَتْ بِسَلْمِهَا إِلَيْكَ. فَاغْفِرْ لَهَا فَطَالَمَا غَفَرْتَ

Here I am, O God, here I am. This is Thaqīf that has come to You, leaving their idols behind, and honoring You. They have honored wealth and sought Your favor. **Their 'Uzzā and al-Lāt are in Your hands. The idols are submitted to You in reverence.** They have surrendered in peace to You. Therefore, forgive them (i.e., Thaqīf) for you have often forgiven.¹⁷

The *talbiyah* of Mudhij is as follows:

لَيْتَكَ رَبَّ الشَّعْرَى، وَرَبَّ اللَّاتِ وَالْعَزَى

O Lord of Sirius, and **Lord of al-Lāt and al-'Uzzā!** here I am, at Your command.¹⁸

These data indicate that pre-Islamic Arab *mushrikūn* were not strictly idolaters, as they believed in Allah as the only true God and were, in this sense, "monotheistic." These quotes also reveal that this notion is expressed between lines of Islamic tradition. According to Ibn Habib's statement, the pre-Islamic Arab tribes, when turning to all these "idols" and performing the *Talbiyah*, would begin with *Labbayk allahumma labbayk* (Here I am, O God, here I am, at Your Command).¹⁹ In this context, the entities they referred to as "idols" (al-awthān wa-l-aṣnām) were likely objects revered to bring people closer to God, a practice found in many religious traditions. Indeed, it is known that in later institutionalized Islamic tradition, as well as in Christianity, Judaism, and other religious traditions, various persons and objects have been revered to a certain extent. Moreover, in such cases, it is common across almost all religious traditions for certain groups within a devout community to accuse others of being "polytheists," and Hawting indeed seems to have

¹⁶ Abū Mansūr Muhammad al-Māturidī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Bekir Topaloğlu et al. (İstanbul: Dār al-Mizān, 2008), 12/291-292.

¹⁷ Muhammad Ibn al-Mustanīr Ibn Ahmad Qutrub, *Al-Azmina wa Talbiyah al-Jāhiliyya*, ed. Hātim Sāleh al-Dhāmin (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1405/1985), 39.

¹⁸ Ahmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far b. Wahb Al-Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī* (Najaf: Manshūrāt Maktabah al-Haydariyyah, 1383/1964), 1/225.

¹⁹ Abū Ja'far Muhammad b. Habīb, *al-Muhabbar*, ed. Ilse Lichtenstädter (Haydarabad: Dāirat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1361/1942), 311-315.

carefully noticed this point. Thus, when Hawting asserts that the *mushrikūn* criticized by the Qur'ān were not strictly idolaters, he is not introducing a new idea, as this understanding already exists within the Islamic tradition. Hawting's key insight, however, lies in recognizing that this perspective is only subtly expressed in Islamic texts, often implied rather than explicitly stated. In contrast, the dominant view - interpreting pre-Islamic Arab *mushrikūn* as pure idolaters and taking the Qur'ān's statements in a strictly literal sense - has been more widely accepted and influential.

3.2. Western Perspectives and Paleo-Arabic Studies on the Transition to Monotheism

The primary point underlying Hawting's second claim is the assumption that no written culture or religious thought structure existed in pre-Islamic Arab society. This assumption has been significantly refuted in recent paleo-Arabic studies. On the other hand, these studies also appear to document a transformation from polytheism to monotheism in the Arabian Peninsula before Islam. Accordingly, we now know that, although not as developed as the Fertile Crescent, pre-Islamic Arabia was not entirely primitive in terms of written and religious culture.

The religious landscape of pre-Islamic Arabia, particularly in the Hijāz region, presents a complex theological framework that resists being simply categorized as pagan polytheism. Scholars have increasingly recognized that the Arabs of this era adhered to a belief system centered around a singular, supreme deity, Allah, while also engaging with intermediary figures who played crucial roles in their spiritual practices. Patricia Crone illustrates this dynamic, noting that the Qur'anic pagans "called [the supreme deity] Allah, and both sides [Muhammad and his opponents] seem fully to have accepted that they were talking of the same deity." She further elaborates that their understanding of Allah was "surprisingly close to the Islamic concept," a point that highlights the monotheistic foundations of their belief system, despite their association with intermediary deities.²⁰ However, Crone also emphasized the apparent contradiction in their practices, observing that they "operated with a number of other deities in addition," who were often described as "gods who can create nothing but are themselves created."²¹ This framework parallels the later veneration of saints in Islam and Christianity, in which intermediary figures are believed to act as conduits to the supreme deity.²²

In support of this understanding, Ahmad Al-Jallad's analysis of Safaitic inscriptions offers further evidence of the dual structure of belief in pre-Islamic Arabia. He identifies rituals such as animal sacrifices and vows made to specific deities—practices that he interprets as expressions of localized reverence, rather than outright polytheism. He observes that "the gods were invoked for assistance in travel, protection, and life's uncertainties," but emphasizes that these deities' roles were circumscribed, thus underscoring their function as intermediaries rather than autonomous gods.²³ Importantly, Al-Jallad argues that these practices reveal a belief in divine hierarchy, where "a supreme deity governed the cosmos, while lesser deities addressed individual needs," thus highlighting the distinction between absolute and functional divinity.²⁴

Peter Webb addresses the sociocultural dimensions of these beliefs, explaining how pre-Islamic Arabs integrated their tribal identities with religious practices that recognized a high God alongside intermediary figures. He suggests that the notion of Arab religious practices being purely polytheistic is a construct of later Islamic historiography and argues that the pre-Islamic Arabs "venerated Allah as the supreme deity while maintaining customs that invoked regional gods for specific purposes."²⁵ Webb also points to the influence of external monotheistic traditions, such as Judaism and Christianity, in shaping the Arabs' conceptualization of Allah as a high God, further distinguishing their beliefs from classical paganism.²⁶

These scholarly perspectives collectively affirm that the pre-Islamic Arabian religious framework was not simply polytheistic but rather a nuanced form of proto-monotheism. At its core, this belief system centered around a supreme deity and approached through a network of intermediary figures fulfilling specific roles. This interpretation challenges traditional assumptions about pre-Islamic Arabian religion and calls for a reevaluation of its theological complexity within the broader context of late antique monotheistic traditions.

²⁰ Patricia Crone, "The Religion of the Quranic Pagans: God and the Lesser Deities", *Arabia* 55 (2010), 151-200, 152-153.

²¹ Crone, "The Religion of the Quranic Pagans", 154.

²² Crone, "The Religion of the Quranic Pagans", 153.

²³ Ahmad Al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions*, (Leiden-Boston: Brill, 2022), 60-63.

²⁴ Al-Jallad, *The Religion and Rituals*, 65.

²⁵ Peter Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 24-26.

²⁶ Webb, *Imagining the Arabs*, 30-31.

The religious practices of the pre-Islamic Arabs cannot be reduced to mere polytheism, as they also recognized the presence of a supreme deity, commonly referred to as “Allah.” Joseph Henninger, in his analysis of pre-Islamic Bedouin religion, describes Allah as “the creator of the world, supreme and undisputed lord,” although Allah was largely relegated to the background in the practical and ritualistic life of the people.²⁷ Henninger further highlights that alongside this belief, the Bedouins also worshipped astral and atmospheric deities, ancestors, and spirits such as jinn, demonstrating a complex and layered religious system.

Similarly, Hamilton A.R. Gibb (d. 1971) observed that in Mecca, Allah was the supreme god, transcending local deities. Gibb notes that such beliefs were not solely shaped by Jewish or Christian traditions but likely had deeper, indigenous Arabian roots.²⁸ Jan Retsö further explores the religious landscape in pre-Islamic Arabia, stressing that tribal and regional deities often served as intermediaries, yet there remained a consistent acknowledgment of a “supreme god” who created and governed the universe. Retsö characterized this framework as indicative of a more nuanced religious structure than mere idolatry.²⁹ Additionally, David D. Grafton highlights the influence of monotheistic traditions, particularly Judaism and Christianity, among certain Arab tribes. Grafton refers to South Arabian inscriptions that mention “al-Rahman” (the Merciful) as a supreme deity, linking this to the broader regional shift toward monotheism during late antiquity.³⁰

These observations collectively underscore the fact that pre-Islamic Arabian religious practices were not strictly polytheistic. Instead, they represented a blend of localized polytheistic practices and a broader, more universal recognition of a high god, bridging indigenous traditions with external monotheistic influences.

Conclusions

This study critically addresses two central claims made by G.R. Hawting regarding the Qur’ānic term *mushrikūn* and the geographical origins of the Qur’ān. Hawting’s first claim—that the Qur’ān’s critique of *mushrikūn* reflects a polemical engagement with flawed monotheism rather than literal polytheism—offers a valuable perspective that challenges traditional interpretations. By contextualizing the Qur’ānic critique within the broader framework of intra-monotheistic polemics, this study has demonstrated that the term *mushrikūn* serves as a rhetorical device aimed at reforming intermediary practices rather than denouncing outright idolatry. This reinterpretation underscores the nuanced relationship between the Qur’ānic discourse and theological landscape of pre-Islamic Arabia, where monotheistic beliefs coexisted with practices deemed inconsistent with *tawḥīd*. However, Hawting’s second claim—that the Qur’ān may not have originated in the Hijāz—raises significant methodological and evidentiary concerns. The historical and archeological evidence presented in this study points to the cultural and religious interconnectedness of Mecca and its neighboring regions, challenging the notion of the Hijāz as an isolated environment. By situating the Qur’ān within the dynamic religious and cultural exchanges of late antiquity, this study reaffirms the plausibility of its emergence within the Hijāz while also acknowledging the broader influences that shaped its discourse.

The findings of this study underscore the complexity of pre-Islamic Arabian religious practices, challenging simplistic categorizations of polytheism and monotheism. By analyzing Safaitic inscriptions and *Talbiyah* chants, it is evident that many pre-Islamic Arabian tribes acknowledged Allah as the supreme deity while engaging in intermediary practices. This supports the argument that Qur’ānic critiques were intended to reform distorted monotheistic practices rather than address outright idolatry. Furthermore, this study highlights the dynamic cultural and theological exchanges between the Hijāz and the broader late antique world, which shaped the Qur’ān’s rhetorical strategies and theological discourse.

Ultimately, this paper highlights the importance of critically reassessing traditional and revisionist narratives to arrive at a more balanced understanding of the Qur’ān’s historical and theological context. Hawting’s work, despite its limitations, opens up avenues for further research into the rhetorical strategies and polemical engagements of the Qur’ān. By bridging insights from Islamic tradition and modern scholarship, this study contributes to a deeper appreciation of the Qur’ānic engagement with monotheism and its enduring legacy in shaping Islamic thought.

To complement the conclusions presented, the following remarks aim to situate this study within the broader field of Qur’ānic scholarship. This study underscores the need for a nuanced approach to the study

²⁷ Hamilton A.R. Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, in *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, ed. F.E. Peters (London-New York: Routledge, 2017), 121

²⁸ Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, 118-119.

²⁹ Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge, 2003), 600

³⁰ David. D. Grafton, ‘The identity and witness of Arab pre-Islamic Arab Christianity: The Arabic language and the Bible,’ *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2014), 4.

of the Qur'ānic terminology and its historical context. By critically engaging with G. R. Hawting's arguments, it becomes evident that the interpretation of terms such as *mushrikūn* requires a balance between textual analysis, theological inquiry, and historical contextualization. Traditional Islamic scholarship has provided a wealth of interpretive tools that, when revisited considering modern methodologies, can yield fresh perspectives on the Qur'ānic discourse.

The findings of this paper also call for a re-evaluation of how pre-Islamic Arabian religious practices are framed within both Islamic tradition and modern academic scholarship. The depiction of the *Jāhiliyya* period as a binary contrast to Islam oversimplifies the complexity of religious and cultural practices in the region. Instead, this study shows that pre-Islamic Arabian society was not a monolithic entity but rather a mosaic of monotheistic and intermediary practices that were critiqued, rather than entirely rejected, by the Qur'ān. Furthermore, this paper highlights the significance of interdisciplinary approaches in the Qur'ānic studies. The integration of textual, archeological, and comparative religious methodologies enriches our understanding of the Qur'ān's engagement with its audience and rhetorical strategies. Future research could build on this foundation by exploring the connections between the Qur'ān and the broader religious landscape of late antiquity, with particular attention to its parallels with Jewish and Christian polemics.

Lastly, this study contributes to ongoing debates in the Qur'ānic studies by advocating for a middle ground between traditionalist and revisionist perspectives. While revisionist scholarship has challenged established narratives, its more speculative claims often risk detachment from the historical and cultural realities of the Qur'ān's emergence. Conversely, traditionalist approaches, albeit rich in detail, can benefit from the critical lens of modern academic inquiry. Bridging these two perspectives offers the potential for a more comprehensive and balanced understanding of the Qur'ānic text.

References

- Berg, Herbert. "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins" *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. 259-292. ed. Herbert Berg. Leiden: Brill, 2003. <https://doi.org/10.1163/9789047401575>
- Crone, Patricia. "The Qur'ānic Mushrikūn and the Resurrection." *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies* 75/3 (2012), 445-472. <https://doi.org/10.1017/S0041977X12000584>
- Crone, Patricia. "The Religion of the Quranic Pagans: God and the Lesser Deities." *Arabia* 55 (2010), 151-200. <https://doi.org/10.1163/157005810X502637>
- Donner, Fred M. "G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History." *Journal of the American Oriental Society* 121/2 (2001), 336-338. <https://doi.org/10.2307/606608>
- Dutton, Yasin. "Review of The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History, by G. R. Hawting." *Journal of Islamic Studies* 12/2 (2001): 177-179. <https://doi.org/10.1093/jis/12.2.177>
- Gibb, Hamilton A.R. "Pre-Islamic Monotheism in Arabia," *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Ed.by. F.E. Peters. London-New York: Routledge, 2017.
- Grafton, David. D. "The identity and witness of Arab pre-Islamic Arab Christianity: The Arabic language and the Bible," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2014), 1-8. <https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2726>
- Hawting, G.R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497490>
- Ibn Habīb, Abū Ja'far Muhammad. *al-Muḥabbar*. ed. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya, 1361/1942.
- Al-Jallad, Ahmad. *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions*. Leiden-Boston: Brill, 2022. <https://doi.org/10.1163/9789004504271>
- Madelung, Wilferd. "Review of The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History by G. R. Hawting." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 11/2 (2001): 271-272. <https://doi.org/10.1017/S1356186301290269>
- Al-Māturīdī, Abū Mansūr Muhammad. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. 17 Volumes. ed. Bekir Topaloğlu et al. İstanbul: Dâr al-Mîzân, 2008.
- Newby, Gordon D. "G. R. Hawting: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History." *The American Historical Review* 108/2 (2003), 610. <https://doi.org/10.1086/533389>
- Qutrub, Muhammad Ibn al-Mustanîr Ibn Ahmad. *Al-Azmina wa Talbiyah al-Jāhiliyya*. ed. Hâtim Sâleh al-Dhâmin. Second edition. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1405/1985)
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muhammad b. Umar. *Mafâtih al-ghayb*. 32 Volumes. Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî, 1420/1999.
- Reçber, M. Sait. "G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History." *The Muslim World* 93/2 (2003), 331-333. <https://doi.org/10.1111/1478-1913.t01-3-00026>
- Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London-New York: Routledge, 2003.
- Robinson, Francis. "G. R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001), 270 <https://doi.org/10.1017/S0041977X0123016X>
- Saleh, Walid. "G.R. Hawting. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History." *H-Mideast-Medieval, H-Net Reviews* (2005), 1-5.
- Shoemaker, Stephen J. *Creating the Qur'an*. California: University of California Press, 2022.
- Sirry, Mun'im. *Controversies over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2021.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474408264.001.0001>
- Al-Ya'qûbî, Ahmad b. Abî Ya'qûb b. Ja'far b. Wahb (d.292/905). *Târîkh al-Ya'qûbî*. Najaf: Manshûrât Maktabah al-Haydariyyah, 1383/1964.

Bir Uzlaşı Alanı Olarak Ahlâk ve Tıp: Ebû Zeyd el-Belhî'nin Önerisi

Ömer Faruk ERDOĞAN

Prof. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Kütahya/Türkiye
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 16.05.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Ömer Faruk ERDOĞAN
| Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Atıf

Erdoğan, Ömer Faruk. "Bir Uzlaşı Alanı Olarak Ahlâk ve Tıp: Ebû Zeyd el-Belhî'nin Önerisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 96-111. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611270>

Öz

Tıpla yakından ilgilenen İslâm filozofları, bedenî tıbbın verileri ile insan ruhunun gelişimini yakından ilgilendiren ahlâk ve erdemlerin inşasını beraber ele almışlardır. Bu bakımdan İslâm felsefesinde "nefiste yerleşik olan yatkınlık" şeklinde tanımlanan ahlâk, Galen'in İslâm düşüncesine etkisiyle "ruhânî bir tababet" olarak da kabul görmüştür. Bu noktada hem ahlâk filozofu hem de teorik tıpcı ve psikolog kimliği ile Ebû Zeyd el-Belhî, ruh hastalıkları ile ahlâkî yönelimleri beraber değerlendirmiş; bedenî ve ruhî hastalıklara bir konumlandırma yapmak suretiyle bunlar arasındaki etkileşimi ortaya koymuştur. Bu çalışma, ruhsal tıp ve psikoterapinin İslâm düşüncesindeki öncü ismi Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eseri çerçevesinde ahlâk ile tıp arasında kurmak istediği ilişkiyi araştırmanın problemi olarak belirlemekte ve bunu tartışmaya açmaktadır. Belhî'nin, dinî hakikatin ancak felsefî araştırmalarla gerçek anlamda anlaşılabilceğini ve bunun da ruh-beden dengesi ile yapılabileceğini ileri sürmesi, ahlâk-tıp arasında kurmak istediği ilişkinin din-felsefe uzlaşısı çatısı altında gerçekleşeceğini gösterir. Belhî, burada ahlâkî Galenci ahlât teorisi ile birleştirmiş, ruhun güçlerinin itidal üzere olmasını ruh sağlığının bir şartı olarak görmüştür. Belhî'nin *Mesâlih*'i, ruhsal tıp ile bedensel tıbbın verilerini beraber ele alan ve her ikisine çözüm önerileri sunan İslâm ahlâk literatürünün ilk eseridir. Bu yönüyle çalışma, bu alandaki literatürü yeniden gözden geçirmekte ve özellikle *Mesâlih* üzerine yapılan bilimsel nitelikteki çalışmaları ahlâk-tıp uzlaşısı ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ahlâk, Nefs, Ruhsal Tıp, Belhî, Mesâlih.

The Consensus Proposed by Abū Zayd al-Balkhī for the Disciplines of Ethics and Medicine

Ömer Faruk ERDOĞAN

Prof. Dr., University of Kutahya Dumlupınar, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy., Kutahya/Turkey
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>

Research Article

History

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Ömer Faruk ERDOĞAN
| Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Cite as

Erdoğan, Ömer Faruk. "The Consensus Proposed by Abū Zayd al-Balkhī for the Disciplines of Ethics and Medicine". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 96-111. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611270>

Abstract

Islamic philosophers who were closely interested in medical science considered the data of physical medicine together with the data of morality and virtues that closely concern the development of the human soul. In this respect, morality, defined as "the characteristic established in the soul" in Islamic philosophy, was also accepted as a "spiritual character" with the influence of Galen on Islamic thought. At this point, Abū Zayd al-Balkhī who is both a moral philosopher and a theoretical physician and psychologist, evaluated mental illnesses and moral tendencies together; by positioning physical and mental illnesses, he revealed the interaction between them. The problem of this study is the relationship that Balkhī, the pioneer of spiritual medicine and psychotherapy in Islamic thought, wanted to establish between morality and medicine within the framework of his work "Masālih al-abdān wa-l-anfus". The study discusses this issue. Balkhī's claim that religious discourses can only be truly understood through philosophical inquiry, and that this can be achieved by establishing a balance between the soul and body, shows that he tried to establish a similar compromise between ethics and medicine. Balkhī wanted to achieve this under the religion-philosophy compromise. Here, Balkhī combined ethics with Galen's theory of ethics, and saw the balance of the soul's powers as a condition for mental health. Balkhī's Masālih is the first book in Islamic ethics literature that addresses spiritual medicine and physical medicine together and offers solutions to both. In this respect, our study revisits the literature in this field and evaluates the studies conducted on Balkhī's book "Masālih" in particular according to the ethics-medicine reconciliation.

Keywords: Islamic Philosophy, Ethics, Soul, Spiritual Medicine, Balkhī, Masālih.

Giriş

İslâm ahlâk düşüncesinin tarihsel anlatımı, şüphesiz İslâm'ın doğuşuyla başlatılabilir. Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin sunduğu ahlâkî perspektif yeni bir ahlâk inşasına zemin hazırlamış; sonrasında Antik Yunan medeniyetinden yapılan tercümelemler ile teorik ve pratik zeminde iki tür ahlâk anlayışı neşet etmiştir. Teorik zeminin etkisiyle hikemiyât türünden ahlâk eserleri vücut bulmuştur. Ahlâka dair felsefî sorgulamaları merkeze alan bu eserler, ahlâkın akılla ve dinle ilişkisi, ahlâkın tabiatı, erdemlerin inşası, ahlâkî olgunlaşmanın imkânı gibi meseleleri irdeler. Pratik ahlâk anlayışının bir sonucu olarak da edeb literatüründen bahsedilebilir. Bu tarz eserler, bir nefis hastalığı olarak nitelenen erdemsizlikler ve bunlardan kurtulma yollarına odaklanırlar.¹

Müslüman düşünürlerin, ahlâkî düşünsel bir sistem olarak ele almaları, ahlâkın diğer bazı b/ilmilerle ilişkisini zorunlu kılar ki burada ruhun ve beden hastalıklarını tedavi etmeye yönelik çözüm önerileri sunan tıp bilimi öne çıkmaktadır. Bu sebepten ötürüdür ki İslâm dünyasında tıp bilimine karşı ilginin erken dönemlere dayandığı söylenebilir. Bunda müslümanların hinterlandında bulunan medeniyetlerin etkisi büyüktür. Mezopotamya, Mısır, Hint, Fars, Yunan, Roma ve Bizans medeniyetlerinde tıp bilimine dair öncü metinler görülmektedir. Özellikle sağlığın korunmasına yönelik yaklaşımlar dikkate alındığında buna dair ilk ciddi örnekler Hint medeniyetinde rastlamak mümkündür. "Ayurveda" öğretisi, yaşama dair pratik öneriler bütünü sunar. Çin medeniyetinde Yin-Yang öğretisi, insan bedeninin ve ruhunun sağlık ve hastalık bakımından durumunu bir denge eksenine üzerine temellendirir. Bütün medeniyetlerin düşünce sisteminin ana ekseninde yer alan bu görüş, Yunan medeniyetinde Hipokrat (m.ö. 460 [?] - 375 [?]) ile temsil edilir. Ruh-beden dengesinin "ahlât-ı erbaa", (Hippocrates's theory of four humours) ile açıklandığı bu kurama göre dört sıvı, dört temel mizaç ve elemente (anâsır-ı erbaa denilen hava, su, ateş, toprak) ilaveten dört mevsimle bağlantılı kabul edilir.² Hipokrat, dört sıvının dengesinin insanın derisinin, ağzının, kulaklarının; dışkının, balgamın, idrarın ve yaraların kokusundan ve hatta cildin, balgamın, terin tuzluluk oranından açıklanabileceğini ileri sürer.³ Bu sıvıların birbirlerine oranı oldukça önemlidir. Çünkü pek çok durumda dengesizliğin patolojik sonuçlar doğurduğu düşünülür. Hipokrat'a benzer olarak dört sıvı kuramı Empedokles (m.ö. 494-434) tarafından dört temel element ve insan vücudu ile ilişkilendirilir; toprak vücudun katı bölgelerini, su kanı, hava nefesi, ateş ise ruhu karşılar.⁴

Aristo (m.ö. 384-322) düşüncesiyle birlikte dört unsura eklenen dört niteliğin arasında kurulan dengeye göre hastalıkların tespiti, teşhisi ve tedavi yöntemlerine dair yeni teoriler geliştirilmiştir. Sıcaklığı karşılayan ateş sarı safranın, yaşlılığı karşılayan hava kanın, soğukluğu karşılayan su balgamın ve kuruluğu karşılayan toprak ise kara safranın mukabili görülmüştür. Hipokrat'tan belli hususlarda ayrılan bu görüşe göre sağlığın korunmasının, bu salgıların mutedil nitelik ve miktarlarda bir araya gelmesinden, hastalığın ise bunlardan birinin diğerine baskın olmasından kaynaklandığı kabul edilmiştir.⁵ Aristo'dan sonra dört unsur, dört tabiat ve dört salgı arasındaki irtibat daha geniş çerçevede ele alınmış ve bunlar hastalığa maruz kalan kimselerin karakterleriyle ilişkilendirilmiştir. Böylece insanın organlarına yönelik taksim, insanın psikolojik durumunu da dört mizaca taksim edecek şekilde genişlemiştir.⁶

Hipokrat ile başlayan ahlât teorisi Galen (ö. 216) ile zirveye ulaşmış, mevcut tedavi yöntemleri yeniden yorumlanmış ve geliştirilmiştir. Galen'in tıp teorisine göre dört unsur, dört keyfiyet ve dört mevsim arasında irtibat kurulmuş, ardından ahlât-ı erbaa yoğunluk, hareket ve renk özelliklerine göre bu

¹ İslâm Düşünce Atlası, "Klasik Dönem Meşâî Felsefede Ahlâk" (23.05.2025).

² Tarihi Ebû'l-Abbâs el-Yakubî (ö. 292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Yakubî* adlı eserinde, Hipokrat'ın *Kitâbü'l-fusûl*, *Kitâbü'tekaddümetü'l-ma'rife*, *Kitâbü'l-ehviye ve'l-ezmine* ve *Kitâbü'l mâ'ûş-se'ir* adlı kitaplarındaki görüşlerine atıf yaparak hastalıkların ahlât teorisine göre nasıl meydana geldiğini ve nasıl tedavi edileceğini özetlemiştir. Bk. İbn Vâzih el-Yakubî, *Târîhu'l-Yakubî*, ed. Abdülemir Mühenna (Beyrut: Dârü's-Sadîr, 2010); Murat Ağarı, "Ya'kûbî'nin Tarihinde Tıp ve Felsefe Bahisleri", *Eurasian Journal of Humanities Research /Avrasya Beşerî Bilim Araştırmaları Dergisi (ABBAD)* 2/1 (Temmuz 2022), 87-137.

³ Huneyn b. İshak, *Kütübü Câlînûs fi't-Tıbb Galen'in Tıp Külliyyâtı Derlemeleri*, çev. Özcan Akdağ - Ahmed Mderaty (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 296-298, 430.

⁴ Huneyn b. İshak, *Kütübü Câlînûs fi't-Tıbb Galen'in Tıp Külliyyâtı Derlemeleri*, 586; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özülgül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2011), 142-145; Kenan Sevinç, "Kişilikle İlgili Eski Kuramlar ve İnançlar", *Kişilik Din ve İnanç*, ed. Kenan Sevinç (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 36-37; Özge Akgün, *Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin Ruh ve Beden Sağlığına İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 43-44.

⁵ Aristoteles, *Problems*, çev. W.S. Hett (London: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1937), 2/163-165; W. D. Ross, *Aristoteles* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2011), 301-303; Güler Cansu Ağören, "Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?", *Dört Öge* 12/23 (Haziran 2023), 101.

⁶ Nail Okuyucu - Mehmet Zahit Tiryaki, "Önsöz ve Giriş", *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs Beden ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 19.

şemaya dahil edilmiştir.⁷ Mizaçlar arasındaki fizyolojik denge sağlığın, bu dengenin bozulması ise hastalığın veya ölümün sebebi sayılmıştır.⁸

Mevcut birikimin İslâm dünyasına intikali yukarıdaki sıradüzene göre aktarılmış; ahımlama, yeniden yorumlanma, eleştiriye tabi tutma ve değerlendirmelerle kendine münhasır bir gelişim göstermiştir. Hipokrat ve Galen'in külliyyâtında bulunan tıp eserleri IX. yy.da Bağdat'ta tercüme edilmeye başlanmış; akabinde fizyoloji, anatomi, hastalıkların hem doğal hem de çevresel muhtemel nedenleri, hastalıkların kökeni olmaları açısından nefsi sâikler, beslenme alışkanlıkları, teşhis ve tedavi yöntemleri, ameliyat ve tıbbî aletler, ilaçlar, tıp ahlâkı, yeni tıbbî olgu ve olayların tespit ve tanımlanması ile tıbbî literatüre dahil edilmesi gibi pek çok konuyu ele alan tıbbî eser yazımı başlamıştır. Bu alanda teorik tıp konusunda eserler kaleme alan Yûhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), Ebû Ya'kûb el-Kindî (ö. 257/870), Kustâ b. Lûka (ö. 300/912-13), Ali b. Abbâs el-Mecûsî (ö. 384/994), Ali b. İshâ el-Kehhâl (ö. 430/1038-39) gibi isimler zikredilebilir. Ancak tecrübî tıp alanında en önemli eserleri, tıp ile kimyayı birlikte ele alan Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925) vermiştir.⁹

Kindî'den sonra onun takipçisi ve öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), İslâm ahlâk ve tıpçıların en önemli simalarından biridir. Belhî, ahlâkı; "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif eden İslâm filozoflarının görüşlerine uygun olarak İslâm ahlâkı ile ilişkili ele almıştır. Bununla beraber Belhî, ahlâkın ruhânî bir tababet olduğu gerçeğinden hareketle, insan nefsinin ve bedeninin eylemleri ile ahlâkı gelişimi arasında bir ilişki olduğunu savunmuştur. İslâm ahlâkının temel gayesi, insan ruhunu iyiye yönelten faziletler ile insan ruhunun fesadına yol açan reziletler arasında bir denge kurmak ve bunu ruhu terbiye ederek yapmaktır. Bu noktada Belhî, İslâm ahlâkının çıktıkları ile Yunan tıp birikiminin müktesabatını uzlaştırmak istemiştir. O, başta hocası Kindî olmak üzere İslâm tıpçıların teorik Yunan tıp birikimi karşısındaki tutumlarını devam ettirerek kendisinden önce büyük oranda şekillenmiş olan ahlât teorisini benimsemiştir. Belhî, ahlât teorisini Hipokrat ve Galen'in yaptığından farklı bir şekilde sunmuş; bir yönüyle *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eserinin maksadına hizmet eden, bir yönüyle de sağlığın korunması konusuyla uyumluluk arz eden eklemeler yapmıştır.

Belhî'den önce hiç kimse psikolojik tıbbî ve psikolojik sağlığı tıbbın bir dalı yapmamış, aynı zamanda ona diğer tıp dalları içinde müstakil bir yer tayin etmemiştir. Tıp tarihi için oldukça önemli olan akıl sağlığı kavramının gerek İslâm psikolojisinde ve gerekse nöropsikolojide kullanımına Belhî öncülük etmiştir.¹⁰ Bu yönüyle o, IX. yy.da zihinsel ve ruhsal bozuklukları birbirinden ayıran ilk hekim olmuştur. Üstelik nevrozları; korku ve panik, öfke ve saldırganlık, takıntılar, üzüntü ve depresyon şeklinde dört sınıfa kategorize ederek çarpıcı bir modernlikte sınıflandırabilmiştir. Bununla da kalmayıp, her birinin nasıl tedavi edileceğini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Düşüncelerimizin duygusal durumumuza etki ettiğine dair inanç, Antik Yunan Stoacı filozoflar kadar eski olsa da buna saf bir bilişsel terapi formu kazandıran Belhî olmuştur.¹¹

Zikri geçen katkılara ilaveten Belhî'nin, hıfzu's-sıhha ilmini diğer metafizik ilimlerden ayırarak ona uygulamalı bilim karakterini kazandırması, tıp biliminin gelişimi bakımından tarihsel bir önem arz eder. Belhî'nin psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde takip ettiği metot konusunda hocası Kindî'den, özellikle de onun *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân* adlı eserinden ziyadesiyle istifade ettiği görülür. Belhî'den sonra ise Ebû Bekr er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-ruhânî*'de, Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kânûn fi't-tıb*'inde ruh sağlığı ile ilgili pek çok meseleye yer verdikleri aşikardır.¹² Her ne kadar bugün ruh sağlığı sahasında yeni tedavi yolları gelişse de bunların köklerine Belhî'nin *Mesâlih*'inde rastlamak mümkündür.¹³

Belhî'nin eserlerinin neredeyse tamamının sadece ismi bilinmektedir. Bugüne ulaşan iki eseri; tıp alanında yazdığı, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* (nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1984 ve 1998.) ve coğrafya alanında yazdığı *Suverü'l-ekâlîm* ya da diğer ismiyle *Takvîmü'l-büldân*'dır. (Necef, Mektebetü'l-Hakîm el-

⁷ Huneyn b. İshak, *Kütübü Câlînûs fi't-Tıb Galen'in Tıp Külliyyâtı Derlemeleri*, 68-72, 90, 312-326, 584, 642-646, 700-708, 748-782, 784-822.

⁸ Câlînûs, *fi Enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâcî'l-beden* (Beyrut: Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm 'inde'l-'Arab, 1401/1981), 183-186. Bu konuda ayrıca bk. R.J. Hankinson, "Doğa Felsefesi", çev. Nur Nirven, *Galenos Kitabı*, ed. R.J. Hankinson (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 273-280; İlhan Kutlu, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2024); Harun Kuşlu - Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 9-24; Emine Bayır, "Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 20/1 (Haziran 2022), 443-445.

⁹ İslâm Düşünce Atlası, "İlmin Yarısı: İslâm Temeddününün Teşekkül Çağında Tıp Bilimi" (23.05.2025).

¹⁰ Orhan Gürsu, "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Nisan 2016), 301.

¹¹ Malik Badri, *Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance Of The Soul* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2013), 36-70; Üsâme Balıkcı, "Prof. Dr. Malik Badri'yle Psikolojiyi İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme", *İlsam Akademik Hakemli Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 147.

¹² Ebû Alî İbn Sînâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*, çev. Esin Kahya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995), 1/17-25.

¹³ Okuyucu - Tiryaki, "Önsöz ve Giriş", 25.

Âmme, nr. 632.) *Mesâlih*'in iki yazma nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde Ayasofya 3740 ve 3741 numaralarında kayıtlıdır. Bu nüshalardan ikincisi Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir.¹⁴ Nüshaları olmayan ve özellikle kelâm, felsefe ve dinler tarihi konularını ele alan eserlerinden bazıları; *Aksâmü'l-'ulûm*, *Şerâ'i'u'l-edyân*, *el-İbâne 'an kemâli'd-din*, *'İsmetü'l-enbiyâ*, *er-Red 'alâ 'abediti'l-evsân*, *el-İbâne 'an 'ileli'd-diyâne*, *Faziletü 'ulûmi'r-riyâziyyât* ve *Kitâbü mâ yasıhhu min ahkâmi'n-nücûm* olarak kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁵

Belhî'nin ahlâk ile tıp arasında kurduğu ilişkiye değinen müstakil çalışmaların sayısı oldukça az olmakla birlikte özellikle onun *Mesâlih*'inin tartışmaya açtığı konuları irdeleyen çalışmalar mevcuttur. Yakın dönemin Belhî hakkındaki en önemli çalışmaları şüphesiz Fuat Sezgin'in Ayasofya koleksiyonu 3740 ve 3741 nüshalarını baz alarak 1984 yılında yaptığı *Mesâlih* neşri ve bunlar üzerine yazdığı girişlerdir. Fuat Sezgin'den sonra *Mesâlih*'in tahkikli neşrini Mahmud Mısıfî gerçekleştirmiştir. Nail Okuyucu ve Mehmet Zahit Tiryaki tarafından Ayasofya 3740 neşri esas alınarak tercüme edilen ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs Beden ve Ruh Sağlığı* adıyla 2012 yılında basılan Belhî'nin söz konusu eserinin mütercim girişinde önemli bilgiler verilmektedir. Burada ruhsal tıbbın tarihsel seyri, Belhî'nin bu geleneği alımlama tarzı ve İslâm düşüncesindeki ruhânî tababet anlayışı sunulmaktadır. Yine Malik Badri'nin 2013 yılında kaleme aldığı *Abû Zayd al-Balkhi's Sustenance of Soul* adlı eseri Belhî'nin modern psikolojinin temel teorilerinin ilk örneklerini sergilediğini ileri sürmektedir. Zahide Özkan'ın 1990 yılında *Die Psychosomatik bei Abu Zaid al-Balhi* başlığıyla doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra Almanya'da kitaplaştırılan çalışması, Muhammed Ahmed Avvad'ın 1994 yılında hazırladığı *Ebû Zeyd el-Belhî ve Âlemuhu'l-Fikri* başlıklı doktora tezi ve Mahmud Mısıfî'nin Belhî'de ruh ve beden sağlığını ele alan bildirileri ve bunların 2005 yılında kitaplaştırılmasıyla ortaya çıkan eser önemli literal katkılardır. Orhan Gürsu'nun 2016 yılında yayınlanan *İslâm Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi* adlı makalesi, Ömer Faruk Söylev'in 2020 yılında yayınlanan *Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları* adlı makalesi, Üsâme Balıkcı'nın 2021 yılında yayınlanan *Prof. Dr. Malik Badri'yle Psikolojiyi İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme* adlı çeviri makalesi, Osman Mutluel'in 2022 yılında yayınlanan *Ebû Zeyd el-Belhî'nin (850-934) "Beden ve Ruh Sağlığı" Eseri Bağlamında Birey ve Toplum Yaşamı Üzerine Ortaya Koyduğu Koruyucu Hekimlik Önerileri* başlıklı makalesi, Umut Kaya'nın 2006 yılında hazırladığı *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi* başlıklı yüksek lisans tezi ve Özge Akgün'ün 2023 yılında hazırladığı *Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin Ruh ve Beden Sağlığına İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması* başlıklı yüksek lisans tezi literatüre önemli katkılar sunmuştur. Bu çalışma ise literatüre dahil olan diğer çalışmaları, ahlâk ve tıp arasında kurulabilecek ilişki bağlamında ele almak suretiyle bu ilişkiyi daha net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yöntem olarak literatür tarama tekniğini kullanan bu çalışma, belli bir planlama dahilinde konu ile başlık arasında ilişki kurmak amacına matuf, mevcut literatür hakkında bilgi vermekte, ilişkili kaynakların araştırılmasını ve incelemesini yapmakta ve literatürü metne aktarmaktadır. Bu bağlamda çalışma, İslâm ahlâk düşüncesinde edeb literatürüne dahil edilen Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eserinde ahlâk ilmi ve tıp bilimi arasında kurduğu ilişkiye odaklanmaktadır. Bu yapılırken Hipokrat, Galen gibi Yunan tıp geleneğinin öncü düşünürlerinin görüşleri ve İslâm ahlâk ve tıp geleneğinin birikimi, Belhî'nin *Mesâlih*'inde tartıştığı konular bağlamında ortaya konulmaktadır. Ayrıca çalışma, ahlâk ve tıp arasında kurulmak istenen uzlaşının bu iki disiplinle yakından ilişkili olan felsefe, psikiyatri, psikoloji gibi disiplinlerin katkısıyla daha da elzem hale geldiğini Belhî'nin görüşleri çerçevesinde tartışmaya açmaktadır.

1. Ebû Zeyd el-Belhî ve Dönemin Entelektüel Yapısı

Tıpcı bilim insanlarının altın çağı diyebileceğimiz bir dönemde yaşayan Belhî, tıp ve psikolojide kapıyı açmış Kindî ve müslüman bilim dünyasının ilk yetkin hekimi kabul edilen ve tıp biliminin ana dallarına *Firdevsü'l-hikme* adlı eserinde yer veren Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) öğrencisidir. Arapların Galen'i unvanıyla meşhur, tıp ve ahlâk alanlarını en iyi şekilde sentezleyen ve bu yönde eserler veren Ebû Bekir er-Râzî onun muhtemel öğrencisi ve çağdaşıdır. Dönemin hâkim tıp anlayışını belirleyen Râzî, Belhî'den farklı olarak, tartışma konusu yaptığı tıp konularını pratik düzeyde çözümlemek istemiş, klinik boyutuyla da tıbbı katkı sağlamıştır. Bunda Râzî'nin deney ve gözleme tâbi ilimlerle uğraşması, özellikle de hocası Kindî gibi kimya alanında yaptığı deneylerin katkısı büyüktür. Râzî'nin, *el-Hâvî fi't-tıbb* ve *el-Mansûrî fi't-tıbb* adlı eserleri onun klinik kayıtlarını içeren iki değerli yapıttır. Yine bu dönemde *Edebü't-tabîb* adlı eserin müellifi İshak b. Ali er-Ruhâvî (ö. 319/931'den önce)

¹⁴ Badri, *Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance Of The Soul*, 6-7.

¹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Maarif Naşirun, 1999), 3/70-83; İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 116,126,420-422,814.

ile *Kâmilü's-sınâ'ati't-tıbbiyye* ve *el-Kitâbü'l-melekî* adlı eserleriyle meşhur ve ilk defa kılcal damar sistemlerinin keşfini yapan Ali b. Abbas el-Mecûsî diğer önemli tıp ve ahlâk bilginleridir.

Belhî, teorik tıpcı kimliğinin yanında iyi bir felsefeci, astronom, kelâmcı, coğrafyacı, bilim tarihçisi ve edebiyatçıdır. Edebiyat alanındaki yetkinliğinden ötürü “Horasan’ın Câhız”ı unvanıyla anılmıştır.¹⁶ Belhî’nin tıp bilimine katkısı, teorik düzeyde eser yazması ve alanın tartışılan konularını eseri üzerinden mütalaa etmesi şeklinde olmuştur. Çok yönlülüğü, tıp ile ahlâk arasında bir ilişki kurmak istemesi ve bunu insan psikolojisinin ruhsal ve bedensel özelliklerine göre mütalaa etmesi, onun psikosomatik tıp ve bilişsel terapinin öncüsü, endojen ve reaktif depresyon arasındaki farkı keşfeden ilk kişi ve modern psikolojik danışman olarak tanımlanmasının önünü açmıştır.¹⁷

Dönemin İslâm dünyasında felsefî ilimlerin temsili neticesinde zuhur eden tartışmalar, diğer felsefeyle ilgilenenler gibi Belhî’nin de zındıklıkla suçlanmasına kapı aralamıştır. Râzî gibi tabiatı yaratıcı kabul etmek, peygamberliği inkâr etmek, dini lüzumsuz görmek gibi ithamlara maruz kalmıştır. Belhî’nin öğrencisi Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), birçok eserinde siyasî entrikalardan, bazı dindar çevrelerin sık ve kısır düşüncelerinin bir sonucu olarak İslâm’ın esprisini anlamamaları sebebiyle filozofların zındıklıkla suçladıklarını söyler.¹⁸ Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmasa bile gerek eserlerinin adlarından ve gerekse kaynaklarda kendisi hakkında edinilen bilgilerden Belhî’nin te’liflerinde dinî bir kaygı taşımakla beraber felsefî bir yol izlediği de görülecektir. Belhî bu konuda tıpkı hocası Kindî gibi dinle felsefe arasında bir uzlaşma kurma çabası güdüyor gibidir.¹⁹

2. Uzlaşının Referans Noktası: Din-Felsefe İlişkisi

Genelde din ile felsefe, özelde ise İslâm ile Yunan felsefesi arasında bir çatışma değil, bir uyum olduğuna yönelik yaklaşım İslâm filozoflarının geneli tarafından kabul görmüştür. Ne var ki, İslâm düşüncesindeki felsefe akımlarının, din ile felsefe arasında uyum kurma tarzlarında birtakım farklılıklar bulunur.²⁰ Kabaca Kindî’nin başlattığı din-felsefe uzlaşma yöntemi Fârâbî-İbn Sînâci gelenekten bazı yönleriyle ayrılır. Belhî’nin felsefî öğretisinde en fazla dikkat çeken eğilim hocası Kindî’nin başlattığı din-felsefe uzlaşmasını devam ettirmesidir.

Bir yandan tefsir çalışmaları yapan ve çağının müfessirlerince itibar görmüş metinler kaleme alan Belhî’nin bir yandan da coğrafya, matematik, astronomi, tıp, ahlâk, siyaset gibi çok çeşitli sahalarda eserler vermesi din ile felsefe arasında tam bir uyumun olduğu görüşünü destekler mahiyettedir. Belhî, hocası Kindî gibi, ilâhî bilginin beşerî bilgideki artma veya derinleşmenin miktarı oranınca kavranabileceğine inanmıştır. Onun gözünde ilâhî ve yüce hikmetler toplamı olan dini gerçek anlamda kavramanın yolu, beşerî hikmet arayışının ifadesi olan felsefî araştırmalardan geçmektedir. Dolayısıyla din, hem bu hikmet arayışında kılavuzluk eden, yönlendirici emir ve nehiyleriyle felsefî araştırmanın ilkelerinden uzaklaşmaya engel olan bir metot hem de bu araştırmaların sonunda yeniden ve derinlemesine kavranmış bir hakikat olmaktadır. Buna göre din ve felsefe arasında herhangi bir çatışma söz konusu değil, aksine din, hem felsefenin hakikat arayışında bir rehber hem de felsefenin bu arayışı neticesinde daha üst düzeyde kavranan bir hakikat olmaktadır. Alî b. Zeyd el-Beyhaki (ö. 565/1169), Belhî’nin bu düşüncesini ondan aktardığı şu sözlerle örneklendirir: “Din yüce felsefedir. Bir kimse dinin emirlerini yerine getirmedikçe filozof olamaz.”²¹ Burada dinin Latin dünyasındaki philosophia perennis (ezelî felsefe) anlayışını hatırlatacak şekilde bir ezelî ve ilâhî hikmet olarak kavrandığı açıktır. Bu yaklaşımın mantıkî sonucu olarak beşerî araştırma ile ulaşılan bir hikmetin dinî hikmetle uzlaşması gerektiğine inanan Belhî, felsefî araştırmayı dinî düşüncenin sınırları içine sokmak ister.²² Belhî’nin bu tutumu, tenkitçiliğiyle tanınan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi sonraki müellifler tarafından din-felsefe arasındaki ilişkiye dair en sıhhatli düşüncelerin başında geldiği şeklinde değerlendirilmiştir. Tevhîdî, *Takrîzü'l-Câhiz* adlı eserinde Belhî’yi göklere çıkarırken onun bu özelliğini de vurgulayarak insanlar içinde Belhî’den başka hikmet ve şeriatı uzlaştıran birinin görülmediğini belirtir.²³ Yine Belhî’nin *Mesâlih*’te ruh-beden,

¹⁶ Hamevî, *Mu’cemü'l-üdebâ*, 3/79.

¹⁷ Badri, *Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance Of The Soul*, 12-24; Cevat Siddîki, “Ebu Zeyd Ahmet El Belhî Düşüncesinde Birey ve Riyazet/Eğitim”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 85.

¹⁸ Ebûl-Hasan Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde, Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 43-44.

¹⁹ Umut Kaya, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 19.

²⁰ Fatih Toktaş, “Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî’nin ‘Es-Sa’âde ve’l-İs’âd’ındaki Yansımaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 56; Ayrıca bk. Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 216-217.

²¹ Ali b. Zeyd Beyhaki, *Tetimmütü Sivâni'l-Hikme* (Lahor: University of the Panjab Publications, 1935), 27.

²² İlhan Kutluer, “Ebû Zeyd Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2024); İslâm Düşünce Atlası, “Ebû Zeyd Belhî” (23.05.2025).

²³ Selâhaddin Halîl Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1962), 6/378; Kutluer, “Ebû Zeyd Belhî”, 412.

insan-evren birlikteliği şeklindeki kabulüyle insanı küçük bir evren, evreni büyük bir insan olarak dikkate alması din-felsefe ilişkisini ne boyutta içselleştirdiğini gösterir.²⁴

Dönemin âmil bir anlayışı olarak düşünebileceğimiz bu uzlaş alanı Belhî'nin öğrencisi Âmirî'de de karşımıza çıkar. Kanımızca onun, ahlâk ve siyaset birikimini bir araya getirmesinin amacı; din ile felsefe arasında kurmak istediği genel uzlaşmayı, daha özel bir çerçevede yani ahlâk ve siyaset arasında gerçekleştirmek istemesidir.²⁵ Felsefi disiplinini Belhî'den alan ve bu anlayışın bir devamı olarak şeriatı anneye, felsefeyi süt anneye benzettiği metaforuyla Âmirî'nin bu yönde bir anlayış benimsemesi, Kindî, Belhî ve Âmirî'nin aynı izdüşümde bir din-felsefe uzlaşısı modelini takip ettiklerini gösterir.²⁶ Aynı durum çalışma konusu yaptığımız Belhî'nin, dinî hakikatin ancak felsefi araştırmalarla gerçek anlamda anlaşılabilirliğini ve bunun da ruh-beden dengesi ile yapılabileceğini ileri sürmesi, ahlâk-tıp arasında da benzer bir uzlaş kurmaya çalıştığını ve bunu da din-felsefe uzlaşısının altında gerçekleştirmek istediğini göstermektedir.

3. Bir Uzlaş Alanı Olarak Ahlâk ve Tıp

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın sahip olduğu düşünme, öfke ve arzu etme gücü, bedensel bazı çıktılarla birlikte psikolojik ve ahlâkî temellere de dayanır. Ahlâka dair meseleleri pozitif bilimler, psikoloji, psikiyatri ve fizyolojiden bağımsız olarak ele almak gerçekten zordur.²⁷ Tıbbın da felsefenin de (özellikle ahlâk felsefesinin) konusunun insan ve insan yaşamı olması; yine bu konudaki soruların ve arayışların bu iki ana unsur üzerinde telakki edilmesi, tıp ile felsefe arasında bir bağ kurmayı zorunlu kılar.²⁸ Öyleyse ahlâk ilminin tartışma konusu yaptığı iyilik, kötülük, fazilet, rezilet ve bunlardan doğan sonuçlar ile insanın her türlü hareketinin gerçekleşmesine etki eden ruhsal ve bedensel değişim ve etkileşimlerin neticesinde ortaya çıkan tutum ve davranışların sonuçlarını ahlâk ilminin konusuna dahil etmek gerekir.

Ruhun beden ile ilişkisi, insanlık düşünce tarihi boyunca üzerinde fikir üretilen bir konu olmuştur. Eflâtun (m.ö. 427-347), ruhun huzur ve sıhhatinde bedenini etkin olduğunu, fizyolojik temelli hastalıkların insan ruhuna zarar verdiğini iddia etmiştir.²⁹ Ona göre ruh hastalıkları gerçek bilgiyle yani felsefeyle tedavi edilebilir.³⁰ Aristo, *Ruh Üzerine*'de beden ile ruh arasında birbirini gerektiren bir ilişki olduğunu vurgulamış; ruhu, bedenin canlılık sebebi ve ilkesi olarak görmüştür. Ona göre ruh cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet ve sevinç gibi duyguları yönetirken, beden üzerinde bazı değişikliklerin olmasına sebebiyet verir.³¹ Aynı görüşleri savunmaya devam eden Galen, ruh ile beden arasındaki dengenin bozulmasıyla hastalığın ortaya çıktığını iddia etmiştir.³² Bu görüşlerin İslâm düşüncesinde Kindî ile temsil edilmeye başlandığı kabul edilecek olursa, hem Kindî'nin *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân*'daki ruhun hastalıklarının sebebinin beden olduğu ama aynı zamanda sağlıklı bir ruhun da güzel ahlâklı bir yaşantının sebebi olduğu iddiası hem de ondan sonra gelen Ruhâvî, Belhî, Râzî gibi İslâm tıpçılarının bu görüşü benimsemeleri, ahlâk ile tıp arasında kurulmak istenen ilişkinin temellendirilme gayretleridir.³³ Dolayısıyla bu meyandaki görüşler Belhî'nin ahlâk ve tıp arasında kurduğu ilişkiyi ruh-beden dengesinin üzerine inşasına temel teşkil edecektir.

Kindî sonrasında tıpçı kimliği ile öne çıkan Ruhâvî'nin görüşleri Belhî'yi tamamlayıcı niteliktedir. O, dönemin tıp deontolojisi eseri *Edebü't-tabîb*'de ahlâk kavramına son derece önem vermiş; gerçek bir hekim olmanın ilk şartını yaratıcı bir Tanrı'ya inanmaya bağlamıştır. Ruhâvî, Allah'ın varlığı ve O'nun yarattıkları hakkındaki bilgisinden hareketle esas itibarıyla şifa verenin Allah olduğu, dolayısıyla tıp sanatının insanlara Allah tarafından ilham edildiğini söylemiştir. Ayrıca beşerî bilgiye ait metotların genel bir tıp teorisinin esaslarını kurmaya yetmeyeceğini ve bu ilmin esasları bakımından ilâhî ilhama dayandığını da ileri sürmüştür.³⁴ Ruhâvî, Galen'in felsefi eserlerinin etkisiyle Eflâtuncu üçlü nefis teorisini benimsemiş; akıl, öfke ve şehvet güçlerinin sırasıyla beyin, kalp ve karaciğerle organik seviyedeki ilişkisini yine Eflâtun'un adalet doktrinine göre bir denge esasına bağlamıştır. Galen'in *fi Enne kuva'n-nefs* adlı

²⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 32-33.

²⁵ Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'Es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları", 55-61.

²⁶ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde, Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, 104.

²⁷ İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 9.

²⁸ Kaya, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi*, 6-7.

²⁹ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm dünyası'nda Eflâtun'un Timaios'u* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1990), 44.

³⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 118-126.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 9.

³² Câlînûs, "Kitâbü'l-Ahlâk", 1/42-45.

³³ Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 105; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 143-145.

³⁴ İshak b. Ali er-Ruhâvî, *Edebü't-tabîb* (Frankfurt, 1985), 11-17; İlhan Kutluer, "İshak b. Ali er-Ruhâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2024).

eserinden de anlaşılacağı gibi ruhun güçleri organizmanın mizacına bağlı olduğuna göre Ruhâvî bu ilkeden ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiye kolayca ulaşabilmiştir.³⁵

Ebû Bekir er-Râzî, ruh-beden sağlığı konusunda çağdaşı Belhî ile benzer görüşlere sahiptir. O, tıp bilimini bedenî ve ruhânî olarak iki dala ayırır. Bedenî tıp (tıbb-ı cesedânî), fizyolojik hastalıkları araştırarak bedenin hastalıklardan korunmasını ve tedavisini amaçlar. Ruhânî tıp (tıbb-ı ruhânî) ise, insanın ahlâkî hastalıklardan korunmasını ve bunlara yakalandığında onlardan kurtulması için tedavisini sağlamayı amaç edinir. Filozofa göre insan ruhunda meydana gelen hastalıklar kendilerini fizyolojik belirtilerle belli ettiklerinden dolayı bedenle ilgilenen bir tabibin aynı zamanda ruh ile ilgili hastalıklardan da haberdar olması, yani ruh tabibi olması gerekmektedir.³⁶ Râzî'nin içki içmenin kalp krizi, beyin kanaması gibi fiziki hastalıklar yanında iffetsizlik, hayasızlık, aklî dengesizlik, dinî ve dünyevî konuları kavrayamama, sırların ifşa edilmesi gibi ruhî rahatsızlıklara sebep olduğunu, üzüntünün insanın güç ve kuvvetini zayıflatmak, hazmı zorlaştırmak, uykusuzluk, can sıkıntısı, vehim gibi çeşitli ruhî ve bedenî rahatsızlıklara neden olduğunu; aynı şekilde öfkenin de hem ruha hem bedene etki eden çeşitli rahatsızlıklara sebep olduğunu belirtmesi ahlâk ile tıp arasında kurulmak istenen ilişkinin bir göstergesidir.³⁷ Râzî, benzer ilişkiyi *Ahlâku't-tabîb* adlı eserinde de kurgulamış; ahlâklı bir tabibin nasıl olması gerektiğine yönelik önemli tavsiyelerde bulunmuştur.³⁸ Âmirî'nin ruh görüşü de Belhî'ye paralel olarak hissî ve nutkî ruh ayırımı üzerine kuruludur.³⁹

Yukarıda çerçevesi çizilen bağlamın önemli bir noktasında yer alan Belhî, ahlâk ve tıp arasında kurmak istediği uzlaşının referanslarını, mevcut tıp ve ahlâk müktesebatını ince bir sentezden geçirmek suretiyle *Mesâlih*'te ortaya koymuştur.⁴⁰ Ayrıca Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'ı ve Râzî'nin *et-Tıbbü'r-ruhânî*'si sadece ruh sağlığını ele almaktayken Belhî'nin *Mesâlih*'i, ruh ve beden sağlığını beraber ele alarak hem tamamlayıcı hem de bütüncül bir yöntem önerisinde bulunmuştur. Bu yöntem denemesine Belhî'nin hocası Ali b. Rabben et-Taberî'de de rastlamaktayız. Onun *Firdevsü'l-hikme*'sindeki görüşleri klasik tıp anlayışının vazgeçilmez ilkesi olan beden sağlığı ile ruh sağlığı, yani tıp ve ahlâkın bir arada ele alınması gerektiği tezini işlemektedir.⁴¹

Belhî, *Mesâlih*'i tartışmaya açarken, kendisine kadar gelen bilimsel birikimin farkında olarak insanların ruh ve beden dengesi konusundaki bütün ihtiyaçlarını karşılayacak bir eser yazdığını söyler. Bununla beraber kendisinden önce böyle bir eserin yazılmadığını da belirtir.⁴² Şu hâlde çağdaşı Râzî'nin *et-Tıbbü'r-ruhânî*'sinden önce *Mesâlih*'i yazan Belhî'ye göre insanın faydalı olan şeyleri elde etmesi, zararlı olan şeylerden sakınmasının aracı bedeni ve ruhudur.⁴³ Beden ve ruh, insanın yapısının iki kısmı ve bu dünyadaki varlığının iki sebebidir.⁴⁴

Belhî, insan bedeninin özelliklerini anlattığı *Mesâlih*'in ilk bölümünde, genel olarak tıp ilminin gerekliliği, anatomi, koruyucu hekimlik, bedensel hastalıkların neler olduğu, bunların sebepleri, teşhis ve tedavileri gibi konuları işlemektedir. Bunlar *Mesâlih*'te beden sağlığını korumanın gerekliliği, eşyanın ilkelerini ve özelliklerini bilmenin gerekliliği, insanın yapısı, yaşanılan yerin insan üzerindeki etkileri, giyilen elbiselerin, içilen suyun, yenilen yemeğin, güzel kokunun, uykunun, banyo yapmanın, spor yapmanın, masaj yaptırmanın ve müzik dinlemenin insan bedenine etkileri başlıkları altında incelemiştir.⁴⁵ Belhî'ye göre Allah'ın bu dünyadaki her şey için bir reis, bir idareci yaptığı bu beden, var olduğu müddetçe kendisi dışındaki şeyler de var olmakta, bozulması durumunda da onun sahibi ve üzerinde tasarruf yetkisinin olduğu her şey bozulmaktadır. Bundan ötürü iki hususa riayet edilerek bedene özen gösterilmelidir. İlk olarak, beden sağlıklı ise sağlığının devamı amaçlanır. İkinci olarak beden sağlıksız olması durumunda sağlığına yeniden kavuşması amaçlanır. Beden sağlığı iki yolla elde

³⁵ Ruhâvî, *Edebü't-tabîb*, 20-21.

³⁶ Ebû Bekr Râzî, *Ruh Sağlığı et-Tıbbu'r-ruhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 62-69.

³⁷ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 144-152; Müfit Selim Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 60-65.

³⁸ Ebû Bekr Râzî, *Ahlâku't-tabîb*, çev. Hikmet Akpur (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 27-59.

³⁹ Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, 140-142.

⁴⁰ Abû Zayd al-Balkhi, *Masâlih al-abbân wa-l-anfus Sustenance for Bodies and Souls*, haz. Fuat Sezgin, (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1984) 248-249, 270-272, 307-308, 316-319.

⁴¹ Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme (önsöz)* (Berlin: Matba'a-i Aftab, 1928), 1-5. Ayrıca bk. Mahmut Kaya, "Firdevsü'l-hikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2025); Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Ekim 2025).

⁴² Ebu Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l-ebbân ve'l-enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Zahit Tiryaki - Nail Okuyucu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 426.

⁴³ Mahmud Mısıri, *ed-Dirâse Mesâlihü'l-ebbân ve'l-enfus li Ebî Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabî, 2005), 293-296.

⁴⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebbân ve'l-enfus*, 4.

⁴⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-ebbân ve'l-enfus*, 6-416.

edilir. Bunlardan ilki, bedenın sıcak, soğuk ve elem verici sıkıntılardan ve harici afetlerden korunmasıdır. Diğeri, dört ahlâtın dengesinin korunmasıdır.⁴⁶

Belhî, hocası Kindî'nin anlayışını devam ettirerek ay altı âlemdaki varlığın oluşumunu toprak, hava, su ve ateşin birbiri ile karışmasına bağlamıştır. Dört unsurun Allah'ın yarattığı varlıkların meydana geliş özeri olduğunu ve bunlar arasındaki dört mizacın (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk) yaratılışın kimyasını ve sırrını belirlediğini söyleyen Belhî, yine bu ilişkiyi Galenci ahlât teorisi ile birleştirmiş ve bütün bu müteşekkili, Allah'ın feleğın altında yarattığı uyum ve nizama bağlamıştır. Ahlât teorisinin dört salgısından bedeni oluşturan parçaları ve organları yaratan Allah, insanın oluşumundan neslin devamlılığına kadar bütün bir süreci kendi kanunları üzerinden işletmektedir. Bunu ortaya koyabilmek için organların işlevlerini ve aralarındaki iş bölümünü ayrıntılı bir şekilde anlatan Belhî, doğru besinlerle ve iyi duygularla beslenen organların, işlevlerini yerine getirmesinin neticesinde bir ceninin dünyaya geldiğini ve insan neslinin kalitesinin ve sağlıklı olmasının şartının yukarıda anlatılan sürecin en doğru şekilde yürütülmesi ile elde edilebileceğini öne sürmüştür. Belhî'ye göre bu sürecin üç büyük mimarı vardır: Duyunun kaynağı olan beyin, hayatın kaynağı olan kalp ve besinin kaynağı olan karaciğer. Diğer bütün organlar bu üç organın yönetimi altındadır.⁴⁷

Belhî, insan ve insanın unsurlarından tabiata, tabiat ve tabiatın unsurlarından insana bir döngü şeklinde anlattığı yaratılış sistemini ilâhî kanunlar üzerine oturtmuştur. Bunu yaparken ahlât teorisini evrendeki işleyişin ana unsurları ile ilişkilendirmiştir. Belhî'ye göre bunlar yedi tanedir. Birincisi, yukarıda zikretmiş olduğumuz gibi Allah'ın bu evreni kendilerinden yarattığı unsurlardır. İkincisi, dünyayı kuşatan yönlerdir. Üçüncüsü, rüzgârlardır. Dördüncüsü, mevsimlerdir. Beşincisi, her biri belirlenmiş ve sayılmış olan gece ve gündüz saatleridir. Altıncısı, bedenleri oluşturan insan ve hayvan salgılarıdır. Yedincisi, insan ömrünün kısımlarıdır.⁴⁸

Belhî, *Mesâlih*'in ruhun bölümleri adlı ikinci kısmında ise ahlâk ile tıp arasında kurmak istediği uzlaşya dair önemli bilgiler verir. Çalışmamızı asıl ilgilendiren bölüm burasıdır. Ruh/ınefsi, "cevheri latif, değişimi hızlı ve dönüşümü çok olan öz" şeklinde tanımlayan Belhî'ye göre beden ile ruh arasında sıkı bir bağ bulunur. Beden ve ruh, kendilerine ârız olan hastalıklara karşı beraber tepki verir. Birinin hastalığından diğeri de etkilenecek eza görür. Bedene ârız olup da onun sağlığını bozan rahatsızlıklar humma, baş ağrısı ve her bir azada ortaya çıkabilen türlü ağrılardır. Ruhsal/nefsânî rahatsızlıklar ise "öfke ve aşırısı gam", "korku ve aşırısı dehşet", "üzüntü ve aşırısı kaygı", "kendi kendine konuşma ve aşırısı vesvese"dir. Bu ruhsal rahatsızlıklardan her birinin bedende güçlü ve açık değişikliklere yol açan tesirlerinin olduğu malumdur. Meselâ şiddetli öfkenin bazı hallerde bedenın karışmasına ve titremesine, renginin sararmasına sebep olması gibi. Endişe ve korkunun etkisiyle vücudun ısınması veya soğuması ve korkunç görüntülü hallerin ortaya çıkması da buna benzer.⁴⁹ Böylece ruhın hastalığı bedene sirayet eder. Günümüzde de bilimsel olarak fiziksel ve patolojik kökenli hastalıkların birbiri ile ilişkisi olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Yani ruhsal ve bedensel kökenli hastalıklarda birbirini etkileyen bir süreç bulunmaktadır. Örneğin kronik astımı olan kimselerin, kaygı ve panik atak gibi psikolojik hastalıklara daha kolay yakalanabildiği malumdur. Aynı şekilde kronik fiziksel hastalıkların bazılarının insanlarda anksiyete, korku, matem, depresyon, inkâr, öfke, regresyon ve bağımlılık, güçsüzlük, yetersizlik, başarısızlık, suçluluk, utanç, umutsuzluk gibi psikolojik semptomlara yol açtığı tespit edilmiştir. Bunlar gibi heyecan duygusu da insan derisinde değişikliklere sebep olabilmekte bazen baş ağrısı, mide ülseri gibi fiziksel hastalıklara yol açabilmektedir.⁵¹ Belhî, ruh ile beden arasındaki dengenin bozulması neticesinde ortaya çıkan hastalıkların tedavisinde genel manada psikoterapiyi tavsiye eder.

Belhî'ye göre ruhın hastalıklarından ilki olan öfke ve aşırısı gam hastalığının insana etkisi büyüktür. Ruhsal dengeyi bozan öfke, bedene de sirayet ederek kanın dolaşımını, rengini ve dengesini bozar. İnsanın kalbine yerleşip ruhunu daraltır. Ruhsal hastalıkların hepsine sirayet eden öfkeye ve bunun ileri derecesinde zuhur eden gam duygusuna karşı neşe duygusunu geliştirmek gerekir.⁵² Öfkesini kontrol edemeyen kişilerin nasihat dinlemeleri, olumlu düşünen ve davranan kişilerden oluşan topluluklara dâhil olmaları onların faydasıdır. Nasihat, öfkeyle kaynayan kazana soğuk su gibi gelir. Öfkeye dışarıdan gelen

⁴⁶ Belhî, *Mesâlih*'u'l-ebdân ve'l-enfûs, 16-18.

⁴⁷ Belhî, *Mesâlih*'u'l-ebdân ve'l-enfûs, 18-26.

⁴⁸ Belhî, *Mesâlih*'u'l-ebdân ve'l-enfûs, 32-36.

⁴⁹ Belhî, *Mesâlih*'u'l-ebdân ve'l-enfûs, 446.

⁵⁰ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Osman Mutluel, "Ebû Zeyd el-Belhî'nin (850-934) Beden ve Ruh Sağlığı Eseri Bağlamında Birey ve Toplum Yaşamı Üzerine Ortaya Koyduğu Koruyucu Hekimlik Önerileri", *İslami Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 33/3 (Ekim 2022), 819-842.

⁵¹ R.N. Grendell, "Psychologic aspects of physiologic illness.", *Psychiatric Mental Health Nursing*, ed. KM Fortinash (St. Louis: Mosby Year Book, 2000), 709-724. Ayrıca bk. David Harold Fink, *Gerginlikten ve Öfkeden Çıkış Yolları*, çev. Zeynep Öztürk (Ankara: Alter Yayınları, 2009), 39-44; Gürsu, "İslam Düşünürlü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 281.

⁵² Belhî, *Mesâlih*'u'l-ebdân ve'l-enfûs, 446-447.

nasihat fayda verdiği gibi insan, iç duygularıyla da bu aşırı duygusunu dizginleyebilir. İnsanda oluşan öfke duygusunu, yeni başlayan bir yangına ve binicisine boyun eğmeyen atın durumuna benzeten Belhî, yangını yayılmadan söndürmek, atı asileşmeden dizginlemek gerekir, diyerek öfkeyi de akıl kuvvetinin gücünü kullanarak ilk çıktığı anda bitirmek gerektiğini söyler. Zaten insan, öfkesi yüzünden başına gelenleri düşünecek olsa yeniden aynı duruma düşmekten imtina edecektir.⁵³ İnsanın kendisi için daha faydalı olan şey, endişe ve aşırı öfke halindeki nefsinin teskin etmesi ve yapmak istediği şey için öfkesinin dinmesini beklemesidir. Belhî, bilge krallardan birine ait şu veciz ifadenin meseleyi izah ettiğini söyler: “Mâlik olduğum kimseye ne diye öfke duyayım! Mâlik olmadığım kimseye ne diye öfke duyayım!”⁵⁴

İnsanın, öfkelenildiği kişilerin kendisinden aşağıda aciz ve muhtaç olduklarını düşünmesi de öfkeyi yenmede kullanılabilecek bir yöntemdir. Özellikle yöneticilerin ve reislerin öfkesini yenmesinde bu yöntem faydalıdır. Ruh-beden ilişkisi konusunda etkileşimcilik modeline uygun düşen bu fikirleri ile Belhî, aynı zamanda psikosomatik hastalıklar kavramına da vurgu yapmış olmaktadır. Bu hastalıkların başlaması ve devamı, klinik gözlemlerde de görüldüğü gibi, biliş, duygu ve fizyolojik semptomlar arasındaki sıkı ve sürekli ilişkiyle bağlantılıdır. Fizyolojik rahatsızlıklara yol açan bu bilişsel ve duygusal etkiler, günümüzde aşına olduğumuz “stres” kavramı ile karşılık bulur.⁵⁵

Nefse ârız olan bir diğer illet, korku ve onun ifrat şekli olan, insanı amansız hastalıklara sevk eden dehşet duygusudur. Bu duygu hali ruhun ve bedenın çok büyük hastalıklara yakalanmasına sebep olur. Panik haliyle insanın kanı sarı renge dönüşür, vücudu titrer, düşünme kuvvesini kullanamaz hale gelir. Ruh ile beden arasındaki dengeyi bozan dehşet halinin çeşitli tedavi yolları bulunur. İnsanın korktuğu şeylerin çoğunun kendisine zarar vermeyeceğine inanması, korktuğu şeyden kurtulacağını düşünmesi bunlardan bir tanesidir. Korku toprağın üstünde oluşan sis gibidir. Bunu yenince dağılır gider. Yine insanın kendisini güçlü kabul ederek, korkunun ancak zayıf insanların kusuru olduğunu düşünmesi de bir diğer çözüm yoludur.⁵⁶

Eşyanın hakikatini bilmemek korkuya sebep olan etkenlerden olduğu için, eşya hakkındaki bilgi korkuyu ortadan kaldırır. Daha önce savaş, ölü ve yaralı görmeyen yetişkin insanların görevlerinin başında böyle şeylere baktıklarında şiddetli bir korkuya ve büyük bir ürküntüye kapıldıkları görülür. Ancak bu kişiler savaşa katıldıkça ve savaş ehli oldukça, böyle şeylere bakınca duyulan korku azalır ve neredeyse hiç etkilenmezler.⁵⁷ Benzer örnekleri çoğaltan Belhî’nin, sıklıkla depresyon olan şehirlerdeki insanların bu korkuyu zamanla yendiklerine dair değerlendirmesi de dikkat çekicidir.⁵⁸ Nihai olarak Belhî’ye göre nesnelerden korkma ve dehşete kapılma hallerini azaltma adına en etkili çözümler, onların daha çok bilinmesi ve tanınmasıdır. İnsan, duyulması hoş karşılanmayan şeyleri duymaya ve görülmesi korkutucu olan şeyleri görmeye alıştırılmalı, nefis bunların meşakkatine alışıp aşına hale gelene dek defalarca maruz bırakılmalıdır. İnsanın bu meşakkate tahammülü, nefsi için bir eğitim halidir.⁵⁹

Belhî, insanın sahip olduğu korkuların çoğunun zararsız olduğunu ve korkuların büyük çoğunluğunun gerçek olmadığını bilmemiz gerektiğini söyleyerek bir bakıma bilişsel psikoterapilerdeki irrasyonel, mantıkdışı düşüncelere atıf yapar. Bu rahatsızlıktan kurtulmanın yolunun duyarsızlaşma kavramıyla ilgili olduğunu söyler.⁶⁰

Belhî’ye göre nefse ârız olan duygu hallerinden diğeri ise hüznün ve onun şiddetli hali olarak zuhur eden kaygıdır. Geleneksel kaynaklarda sıklıkla bunalım yerine hüznün kavramı kullanılır. Bunalım, derin varoluşsal sıkıntıyı, acıyı, intiharı, insan olmanın getirdiği ağırlığı, karanlığı çağrıştırırken hüznün, daha çok aslî vatana duyulan özlem, ayrılık, tanrıyla bir olma isteminin bir yansıması olarak karşımıza çıkar.⁶¹ Hüznün şiddetli şekli kaygı, insanın aile ve mal gibi sevdiği yahut bunların yerine geçen ve değer verdiği şeyleri kaybetmesinden kaynaklanır. Bu hale düşen kişi yüzünü tokatlamak, saçını yolmak, bağırarak, elbiselerini yırtmak gibi delilik belirtisi davranışlar gösterir. Kaygı hali gösteren bu kişiler, telifisi zor, tedavisi güç birtakım bedenî hastalıklara yakalanırlar.⁶² Bu hastalık insanın kalbinde bir yer işgal ederse

⁵³ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 456-460.

⁵⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 466.

⁵⁵ Aaron T. Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, çev. Veysel Öztürk - Aysun Türkcan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 183-194.

⁵⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 474-476.

⁵⁷ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 478-480.

⁵⁸ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 480-484.

⁵⁹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 486.

⁶⁰ Gürsu, “İslam Düşünürlüğü Belhî’nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, 288-290.

⁶¹ Gürsu, “İslam Düşünürlüğü Belhî’nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, 290-291.

⁶² Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 448-452.

sağlığa zarar verir. İnsan ruhu, etrafını aydınlatan bir nur iken, kaygı halindeki ruh tutulmuş bir güneşe dönüşür.⁶³

Belhî, üzüntünün önceden ortaya çıkan olumsuz bir duruma karşı beslenen duygu olduğunu, korkunun ise geleceğe yönelik bir endişe olduğunu söyler. Bu duygular insanın ruh-beden dengesini olumsuz etkilemekle beraber bir faydası vardır ki o da insanı dirençli yapar ve ahiret yurduna hazırlar. Böylece Belhî, hocası Kindî'nin üzüntü konusundaki görüşlerini benimsemek suretiyle üzüntüyü, psikolojik acıların bir çeşidi olarak kabul eder. Malum olduğu üzere Kindî, sevilen bir şeyin kaybedilmesinin yol açtığı üzüntünün tedavisinin hırs, haset, açgözlülük gibi olumsuz psikolojik süreçlerden uzak durmakla; belli ahlâkî tedbirler almakla ve maddî ihtiyaçlarımızı azaltmakla mümkün olabileceğini söylemekteydi.⁶⁴

Üzüntü ve kaygıya maruz kalanlarda, hayatları hakkında olumsuz düşüncelere sahip olma, korkulmaması gereken şeylerden korkma, bütün işlerine olumsuz yaklaşma gibi özellikler gözlenir. Bu noktadan hareketle Belhî, üzüntü ve aşırı hali kaygı hastalığının insana zararlarını açıklamak için Kur'an'daki "onlara ne bir korku vardır ne de üzülmeler." (Yunus, 62) âyetini örnek vererek tıp ve ahlâk arasında kurmak istediği ilişkiye dinî bir temellendirme yapmak ister. Burada Allah, korku ve üzüntü kavramları ile bu insanların sevdikleri her şeyin ellerine geçeceğini ve hoşlanmadıkları her şeyin de zâil olacağını belirtmiştir. Belhî'ye göre dünya, üzüntü ve korkunun tamamen ve de her yönüyle ortadan kalkacağı bir yer değildir. Bu sebeptendir ki ahiret yurdunun mükemmelliği özellikle vurgulanmıştır.⁶⁵

Üzüntüyü, sebebi bilinen ve bilinmeyen şeklinde bölümlendiren Belhî, sebebi bilinen üzüntünün, arkasında yatan etkin sebebin bilinmesinden dolayı kolayca tedavi edilebileceğini ama sebebi bilinmeyen ve insanın içinde bir anda zuhur eden üzüntülerin tedavisinin zor olduğunu ileri sürer. Sebebi bilinmeyen hüznün, bedenî tıbbın ölçümleri ile tespit edilebilir. Mesela kanın saflığının azlığı, soğuk olması ve yoğunluğunun değişmesi üzüntünün etkisinden dolayıdır. Biyolojik olarak kanın boşaltılması, ısıtılması ya da arıtılmasını sağlayan ilaçlar ve besinler bir nebze çözüm olabilir. Ruhsal olarak tedavisi, ruhun neşe ile doldurulmasıdır. Birisiyle konuşma, müzik dinleme gibi eylemler buna fayda verir. Sebebi bilinen üzüntülerden kurtulmak ise diğerine göre daha kolaydır. Burada Kindî'nin yöntemini izleyen Belhî'ye göre insanın nefsini eğitmesi ve başkalarının güzel nasihatlerini dinlemesi üzüntüyü yenmeye yardımcı olur.⁶⁶

Belhî'nin üzüntü ve bunun aşırısının kaygı olduğunu yukarıda açıkladığı ruhsal bozukluğun bugünkü tıp ve psikoloji bilimindeki karşılığı depresyon ve anksiyetedir. Günümüz psikoloji çalışmalarında da bir duygu durum bozukluğu olan depresyon, sevilen bir nesnenin kaybedilmesine yönelik bir tepki; bireyin kendisi, yaşantıları ve gelecekle ilgili düşüncelerinde olumsuz ve kötümser bakma olarak tanımlanmıştır.⁶⁷ Genel anlamda depresif bireylerin özellikleri sıralanırken; kendine, dünyaya, yaşadığı deneyimlere ve geleceğe yönelik olumsuz düşünceler taşıdıkları ifade edilmektedir. Kaygı ise daha çok "yarının faresinin bugünün peynirini yemesidir." sözüyle açıklanır. Bu örnek geleceğe yönelik kaygının ister rasyonel ister irrasyonel olsun bugünkü bedeni nasıl tükettiğini anlatmak için kullanılır.⁶⁸ Ayrıca Belhî, hariçten gelen bir yardım olan nasihati, ilaç tedavisinden daha etkili bulmaktadır. Nasıl ki bedenın şıfası ilaçla karşılık buluyorsa ruhın şıfası içten ve dıştan yapılan nasihatledir diyen Belhî'yi bu görüşünden dolayı psikoterapinin kurucularından saymak mümkündür.

Belhî'ye göre nefsin duçar olduğu son hastalık bugün obsesif kompulsif bozukluğa (OKB) denk düşen vesvese duygusunun insana verdiği zarardır ki bu, diğerlerine nazaran en tehlikeli olanıdır. Belhî vesveseyi insana en çok etki eden, ona eziyet veren ruhsal ve bedensel bir rahatsızlık olarak tanımlamaktadır. Vesvese insanı kalbinden vuran, hayatını çekilmez kılan amansız bir hastalıktır. Ruhsal kaynaklı vesvese diğer hastalıklara göre bedeni daha çok hasta eder.⁶⁹ Belhî, vesvesenin basit şekli olarak tanımladığı kendi kendine konuşmanın tedavi edilebileceğini söyler. Hatta bu hastalık bazen iyi bir hasletin dışı vurumu şeklinde bile kendini gösterebilir; bazen de korkulan şeylerden kaynaklı ortaya çıkar. Korkulan hallerin neticesinde uykuda ya da uyanırken halüsinasyon görmeler, uykuda kabuslar yaşamalar, karşılaşılan her durumda kötü niyet besleme gibi birçok ciddi hastalığın zuhur etmesine sebep olur. İnsanı vesveseye götüren süreç burada başlar.⁷⁰

⁶³ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 488.

⁶⁴ Ebû Ya'kûb el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 51-81.

⁶⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 490.

⁶⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 492-494.

⁶⁷ L.R. Leahy, *Bilişsel Terapi ve Uygulamaları* (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2004), 87.

⁶⁸ Gürsu, "İslam Düşünürlüğü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 298.

⁶⁹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 502.

⁷⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 514-516.

Vesvese hastalığı şayet insanın fitratına bitişik ise bunda büyük bir tehlike yoktur. İnsanın mizaç yapısı, beden terkibi ve doğumundaki aslî hal dolayısıyla ortaya çıkan bu vesvese, çokça ârız olması ve peş peşe vuku bulması sebebiyle insanın tabiatı gibi olur. Bu tür vesvesenin yan etkisi bedende ağrıların ortaya çıkmasıdır. Tedavisi ilaçlarla veya insan kalbinin sükûn bulmasıyla olur.⁷¹ Belhî'ye göre insanın psikolojik tedavisi ne kadar önemliyse ilaçla tedavisi de o kadar önemlidir. İlaç, Allah'ın yaratıklarına fayda sağlamak için ilham ederek tesir ettiği bir ilâhî araçtır. İyileştirme hususunda ilaçla hastalık arasındaki ilişki, yemekle aç kimse arasındaki ilişki gibi veya susuzluğu giderme hususunda susuzla su arasındaki ilişki gibidir. Çünkü besini yaratan da ilacı yaratan da Allah'tır.⁷²

Belhî, vesvesenin vücutta etkin olmasını kara safranın baskınlığına bağlar. Safra, insan mizacını doğrudan etkiler ve onun ahlâkı ile sağlığı arasındaki ilişkide denge rolünü üstlenir. Mesela Belhî'ye göre kara safrası baskın olan insanlar şu özellikleri gösterirler:

"Aslı siyah mizaç insanda ona delâlet eden birtakım alametler vasıtasıyla bilinir. Bu alametler, insanın vücut yapısı itibarıyla sağlam kemikli, kuru sinirli, kuru ciltli, ağırkanlı, az saçlı, terkibi sıkı ve donuk renkli olmasıdır. Ahlâk itibarıyla ise huysuz, asık suratlı, daima başı öne eğik, çoğunlukla sessiz, yavaş hareketli ve çabuk sinirlenmesidir. Ancak sinirlendiğinde de gazabı hemen yok olmaz. Kindardır, zor razı olur, kasveti şiddetli, kendisi için değişen veya aleyhinde bulunan kimse için saf haline rücu azdır."⁷³

Bu karakterin aksi yönündeki kişiler ise sarı safrası ve balgamı baskın olanlardır. Bunlar ince mizaçlı, sabırlı, sıcakkanlı insanlardır.⁷⁴

Belhî'ye göre vesvesenin kaynağı dışarıdan ise bu daha tehlikelidir. Çünkü o kişinin evrenle, varlıkla ve yaşadığı hayatla alakalı büyük sorunları vardır. Karakterini olumsuzluklar üzerine kurar. Bu hastalığa yakalanan kişi, gücü yettiği oranda hastalığından kurtulma yollarını aramalı; Allah'ın nefse ve bedene ârız olan her hastalığın devasını, her elemin şifasını yarattığına kesin olarak inanmalıdır.

"Allah insana toplumda kendi cinsinden olan kimselerle birlikte olma ünsiyetini yerleştirdiği için ona bunu sevdirmiş ve himmetini bununla sınırlandırmıştır. Ünsiyetin, gam ve hüznü teselli etmesini ve insanı ferahlatmasını sağlamıştır."⁷⁵

Vesveseyi tedavi etmek için insanlarla konuşmak, tek başına kalmaktan sakınmak, bir işle meşgul olarak kötü düşüncelerden uzak durmak, güzel düşüncelerle ruhu doldurmak insana yarar sağlayacaktır. Nasıl fizyolojik hastalıkların hükmü fizyolojik ilaçlarla tedavi edilmekse, psikolojik hastalıkların hükmü de psikolojik şifalarla tedavi edilmektir.⁷⁶

Belhî'nin vesveseden kurtuluş yöntemlerinden birisi olarak ortaya koyduğu nasihat dinlemek, insanlarla konuşmak, hayatın olumlu tarafından bakmak gibi önerileri psikolojideki telkin yönteminin karşılığıdır. Bu bakımdan Belhî'nin psikolojik tıbbın İslâm dünyasındaki kurucularından, en hafif deyimiyle önde gelen simalarından birisi olduğu söylenebilir. Aynı şekilde onun, ruhî hastalıkları sadece bedenî tıp bakımından ele almaması, ruhun tedavi edilmesi ve ruh sağlığının korunması gibi hususlar için bedenî tıptan ayrı müstakil bir ruhânî tıp anlayışının olması gerektiğini düşünmesi, Belhî'nin ruhânî tababet anlayışını günümüzdeki psikoterapi kavramına çok yaklaşan bir şekilde anladığı sonucunu çıkarmak pekâlâ mümkündür.⁷⁷

Belhî, vesvese hastalığının etkin nedeninin kara safranın baskınlığı olduğunu söylemekle beraber bir diğer etken olarak da şeytanın insan üzerindeki etkisini gösterir. Ahlâk ve tıp arasında kurulan ilişkinin bir göstergesi olarak okunabilecek bu çıkarıma göre vesvese hastalığı ister safradan ister şeytandan gelsin onun tedavi yöntemlerinin en başında insanın varlık üzerine düşünmesi ve akletmesi gelir. Hakikatin bilgisi ile uğraşan kişinin kalbine suizan girmez. Var olan kötü düşünceler yerlerini hikmetli sözlere bırakır. Akleden insan Allah'ın bu alemde yarattığı her şeyin oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu, her şeyin bir sebeple yaratıldığını bilir. Bu, âlemin üzerine tertip edildiği ilke olup süreklilik arz eden bir hükümdür. Böylece sebeplerinin hikmetine eren insana vesvese ve korkular hastalık olarak etki edemezler.⁷⁸

Vesvese hastalığının bugünkü ismiyle obsesif kompulsif bozukluğun oluşumunda sadece ruhsal süreçlerin değil, aynı zamanda bedensel rahatsızlıkların da etkili olduğu söylenmişti. Belhî'ye göre bu hastalığın kökeninde genetik yatkınlıkla birlikte çevresel unsurların etkisi de göz ardı edilemez. Korku

⁷¹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 504-505.

⁷² Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 556.

⁷³ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 508.

⁷⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 510.

⁷⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 524.

⁷⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 520-522.

⁷⁷ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 141-145; Kaya, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi*, 81.

⁷⁸ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 534-540.

kaynaklı vesvesenin günümüzdeki karşılığı panik ataktır ki Belhî bunun için de çözüm önerileri sunmuştur.

Belhî, iyi düşüncelerin (hüsnüzan) galip gelmesini de vesveseye karşı çözüm yollarından biri olarak ileri sürer. İyi düşünce beslemenin kapısını açan anahtar Allah'ın hikmetini iyi anlamaktır. Dünyadaki kurulu düzene bakıldığında iyilerin kötülerden çok ve genel olduğunun görüleceğini söyler. Sağlam insanlar kör ve sağırlardan fazladır. Sağlıklı insanlar hastalıklı insanlardan fazladır. Varlıklı insanlar yoksun insanlardan fazladır. Yani iyilikler kötülüklerden fazladır. Bu da Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. O halde böyle bir hayatta vesveseye düşmek akleden insanın yakalanacağı bir hastalık değildir. Zaten Allah yeryüzündeki bütün hastalıkların şifasını yaratmıştır. İlaçlarda, bitkilerde ve güzel bir dostta hastalıkların şifası vardır. Şifayı veren Allah'tır. O, bunun kanunlarını yeryüzüne işlemiştir. Bu bakımdan tıp sanatı ilâhî hikmetin bir sonucudur.⁷⁹

Belhî, dinin bir ilkesi olarak ahlâk ile insan fizyolojisinin bir ilkesi olarak tıp arasında kurduğu ilişkinin göstergesi kabul ettiği bu görüşünü açıklamaya şöyle devam eder:

"Yine Allah başka kullarına da tıp sanatının ihdas edilmesiyle ilgilenmeyi ilham etmiştir. Nazar ehli bir insan, tıp hakkında düşündüğünde bu ilmin ilk bilgilerinin sema tarafından vahiy yoluyla yahut vahiy yerine geçen ilhamla elde edildiğinden şüphe etmez. Bu sanatın kuvvetiyle söz konusu ilaçları şaşılacak ölçülerde ve latif kaynaklı miktarlarda terkip etmişler ve onları kendilerinden sonrakiler için kitaplarda ebedileştirmişlerdir."⁸⁰

Belhî hastalıktan korunmaya yönelik sebeplerin tam olarak gerçekleşmesi durumunda bile bunun yetmeyebileceğini zira bu tedbirlerin ancak Allah'ın dilemesi ve takdiri ile faydalı olacağını da tedavi yönteminin bir devamı olarak işaret eder.⁸¹

Belhî bu bölümde önemli bir hususa daha işaret etmektedir. Ona göre ruh sağlığı hakkında bahsedilen hastalıklar ve bunlara karşı üretilen yöntemler, tabiplerin beden rahatsızlıklarına yönelik ileri sürdükleri tedavi yollarını zikrettikleri kitaplarda değinmedikleri şeylerdir. Yani o dönemin tabipleri hastalığı bedenî bir illet olarak görmüşler, mevcut tıp anlayışlarında ruh sağlığı ve tedavi yollarına yönelik bir çözüm önerisi sunmamışlardır.⁸²

Mesâlih'in konu içeriğinin tamamında ileri sürülen ruh ile beden uyum içinde olması ana fikri, hastalığa yakalanmama ve hastalık durumlarında bunun tedavisinin buna uyum ile olabileceği sonucunu doğurmaktadır.⁸³ Bu bakımdan Belhî'nin, sağlığı sadece bedene has bir durum olarak görmeyip, tam manasıyla iyileşmenin ancak ruh ve beden dengesinin neticesinde gerçekleşeceğini ileri sürmesi önemlidir. İnsanın kıvamı ruh ve beden dengesiyledir. Ancak bu ikisi birlikte olursa insanın bekası düşünülebilir ki insana ait fiiller de bu sayede ortaya çıkar. Beden hastalanıp elem çektiğinde ve eziyet verici rahatsızlıklarla karşılaştığında bu durum ruhun kuvvelerini yerine getirememesine ve insanın kendisini endişelendiren, eziyete düşüren şeylerle başa çıkamamasına sebep olur. Ruhânî acıların üst üste gelmesi insanın bedenî hastalıklara yakalanmasına dahi sebep olabilir. Nasıl beden sağ ve selâmeti kan, iki safra ve balgamın içinde bulunduğu ahlâtın sakin olması, bunlardan herhangi birisinin harekete geçmemesi ve baskın gelmemesi ileyse, nefsin sağlık ve selâmeti de bu tür rahatsızlıklardan uzak olmasındadır.⁸⁴ O halde Belhî, insanla evren arasında bir ilişki kurmak suretiyle, insanın yaratılışına uygun yaşaması, Allah'ın evrende kurduğu düzene (sünnetullah) göre hayatını tanzim etmesinin neticesinde kendisine ârız olacak hastalıklardan korunacağını ileri sürer.⁸⁵ Anlaşılacağı üzere hem ruhî hem bedenî hastalıkların en genel sebebi, insanın, fitratının dışında bir hayat yaşama isteğidir. İnsan, nefesine hoş gelen ve zevk veren isteklerinin peşinden koştuğu müddetçe bu istekler onu tatminsiz yapacak, hayatın anlamını kaybetmesine neden olacak ve onu boşlukta dolaşan bir ruh hastasına dönüştürecektir. Bedeni çürüten istekler ruhu da tüketecektir. Ruhu güçlü olan, hikmetli bir hayat yaşayan insanlara hastalıklar musallat olduğunda onlar bu hastalıklara sebat ederler, fitratları sağlam olduğu için hastalığa galip gelirler. Onları iyileştiren gerçek güç tabip değil, sağlam fitratlarıdır.⁸⁶

Sonuç

Ruh ve beden birlikteliğinden müteşekkil insanın, ruhsal ve bedensel tepkilerini psikolojik ve ahlâkî bazı temeller üzerine bina ettiği görülmüştür. İnsanın ahlâkî yönünü, pozitif bilimler, psikoloji, psikiyatri ve fizyoloji gibi tıbbın alanlarından bağımsız ele almak oldukça güçtür. Öyleyse ahlâk ilminin

⁷⁹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 552.

⁸⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 554.

⁸¹ Tiryaki - Okuyucu, "Önsöz ve Giriş", 29.

⁸² Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 422.

⁸³ Bu konuda Belhî Gelen'den etkilenmiştir. Bk. Pierluigi Donini, "Psikoloji", *Galenos Kitabı*, ed. R.J. Hankinson (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 246-250.

⁸⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 422-426.

⁸⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 540-542.

⁸⁶ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 544-550.

konu aldığı iyilik, kötülük, fazilet, rezîlet ve bunlardan doğan sonuçlar ile insanın bedensel ve ruhsal gelişiminin neticesinde ortaya çıkan sonuçlar, yani tıp biliminin inceleme alanı arasında ciddi etkileşimin olduğu göz ardı edilemez bir husustur. Çalışmamız, bu etkileşimin verilerini Belhî'nin görüşleri çerçevesinde ele almış ve önemli sonuçlara ulaşmıştır.

Kökleri Hipokrat, Platon, Aristo, Galen ve oradan da İslâm dünyasında Taberî, Kindî gibi filozoflardan temellenerek gelen tıp biliminin mirası, Belhî ile beraber önemli bir ivme kazanmıştır. Belhî teorik tıbbın ve İslâm ahlâkının ilkeleri üzerinden yeni bir modelleme denemesi yapmıştır. O, ruhsal hastalıkların tedavisinde elde ettiği tespitleri ile beden ve ruhun yapı ve tedavi usulleri açısından farklılığını belirtmiş; beden ile uğraşan tıp bilimi yanında, ruh ile de uğraşan tıbbın gerekli olduğunu bilimsel bir metodoloji olarak teklif etmiştir.

Belhî'ye göre bedenın sağığı kavuşması iki yolla elde edilir. Bunlardan ilki, bedenın mutedil bir ortamda yaşatılması ve korunmasıdır. Diğerı bedenın, dört ahlâtın dengesine göre dizayn edilmesidir. Ruhun sağığını muhafaza için yine iki yöntem ileri süren Belhî, bunlardan ilkinı aşırılıklardan kaçınmak olarak belirler. Diğerı ise, kalbin sükûnetidir. Eğer insan, küçük şeylere tahammül etmeye alışır ve ruhunu buna hazır hale getirirse karşısına çıkan daha büyük sıkıntılar ve dertler karşısında mücadeleci ve dirençli olur. İnsanın başına gelenlere tahammül edeceğine inanması ve kendine bu yönde telkin vermesi de ruh sağığı için önemli bir dayanaktır. Böylece Belhî, beden ve ruhun birbirine etkisinin bir denge üzerine olması görüşünden hareketle ahlâk felsefesinde itidal, heyecan ve sükûn kavramlarını merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Belhî, mevcut dengenin bozulmasına sebep olarak da öfke ve dehşet, korku ve endişe, üzüntü ve tasa, vesvese ve kendi kendine konuşma gibi hastalıkları göstermiştir. Bu hastalıkların altında, ruh kuvvelerini kontrolden çıkartan heyecan vardır. Bunların sükûn üzerine tekrar dengeye oturtulmasıyla insan sağığına kavuşur. Yine insan her türlü aşırılıktan uzak durarak da itidal üzerine kalmak suretiyle sağıklı uzun bir ömür yaşar.

Belhî, ruh-beden dengesini sağılamanın bir diğer yöntemi olarak telkini önerir. İnsanın kendi iç telkinlerinin faydalı olduğunu kabul etmekle beraber özellikle dışarıdan gelecek telkinlerin hasta kişilerce daha fazla kabul gördüğünü söyler. Buna kralların yanlarında terapi yapan hekimlerin bulunmasını örnek gösterir. Nasıl ki krallar, bedenî rahatsızlıklara yakalandıklarında kendilerini tedavi edecek tabiplerle irtibat halindeyseler kendilerine öfke, korku ve can sıkıntısı halinde yardım edecek filozoflarla da irtibat halinde olmuşlardır.

Tıbbın ve ahlâkın verilerini beraber değerlendirmeye tabi tutarak ahlâkı, bir tababet alanı olarak gören ve bunun neticesinde ruh ve bedenın hastalıklarının, insanın ruhsal ve bedensel yönünün birlikteliğini esas alan tedavi yöntemlerinin kullanılmasıyla çözümlenebileceğini savunan Belhî'nin *Mesâlih*'te ileri sürdüğü teklif, ahlâk ve tıp arasındaki ilişkiyi irdeleyen yeni çalışmalara ışık tutacaktır. Bu konuda hem İslâm ahlâk felsefesi literatürünün dahil edildiği hem de tıp ve tıbbın bir dalı olarak psikiyatri bilimi ile insan davranışlarını klinik ve toplumsal boyutuyla ele alan psikoloji bilimi literatürünün dahil edildiği disiplinler arası çalışmalar Belhî'nin teklifinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağılayacaktır.

Kaynakça

- Ağarı, Murat. "Ya'kûbî'nin Tarihinde Tıp ve Felsefe Bahisleri". *Eurasian Journal of Humanities Research /Avrasya Beşerî Bilim Araştırmaları Dergisi (ABBAD)* 2/1 (Temmuz 2022), 96-115.
- Ağören, Güler Cansu. "Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?" *Dört Öge* 12/23 (Haziran 2023), 97-116.
- Akgün, Özge. *Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin Ruh ve Beden Sağlığına İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Alper, Ömer Mahir. *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Âmirî, Ebû'l-Hasan. *Sonsuzluk Peşinde, Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Problems*. çev. W.S. Hett. London: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1937.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Badri, Malik. *Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance Of The Soul*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- Balıkçı, Üsâme. "Prof.Dr. Malik Badri'yle Psikolojiyi İslamileştirme Katkıları Üzerine Bir Görüşme". *İlsam Akademi Hakemli Dergisi* 1/1 (Mart 2021), 139-152.
- Balkhi, Abû Zayd. *al-Masâlih al-abdân wa-l-anfus Sustenance for Bodies and Souls*. haz. Fuat Sezgin, (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1984).
- Bayır, Emine. "Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 20/1 (Haziran 2022), 438-465. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1080776>
- Beck, Aaron T. *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*. çev. Veysel Öztürk - Aysun Türkcan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Belhî, Ebû Zeyd. *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus Beden ve Ruh Sağlığı*. çev. Zahit Tiryaki - Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Beyhaki, Ali b. Zeyd. *Tetimetü Sıvânî'l-Hikme*. Lahor: University of the Panjab Publications, 1935.
- Câlinûs. *fî Enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâcî'l-beden*. Beyrut: Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm 'inde'l-'Arab, 1401/1981.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özülgül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2011.
- Donini, Pierluigi. "Psikoloji". *Galenos Kitabı*. ed. R.J. Hankinson. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Fink, David Harold. *Gerginlikten ve Öfkeden Çıkış Yolları*. çev. Zeynep Öztürk. Ankara: Alter Yayınları, 2009.
- Grendell, R.N. "Psychologic aspects of physiologic illness." *Psychiatric Mental Health Nursing*. ed. KM Fortinash. 709-724. St. Louis: Mosby Year Book, 2. Basım, 2000.
- Gürsu, Orhan. "İslam Düşünürlüğü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Nisan 2016), 271-309. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284620>
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemû'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif Naşirun, 1999.
- Hankinson, R.J. "Doğa Felsefesi". çev. Nur Nirven. *Galenos Kitabı*. ed. R.J. Hankinson. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- İbn Nedim. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn-i Sînâ, Ebû Ali. *El-Kânûn Fi't-Tıbb*. çev. Esin Kahya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- İshak, Huneyn. *Kütübü Câlinûs fi't-Tıbb Galen'in Tıp Külliyâtı Derlemeleri*. çev. Özcan Akdağ - Ahmed Mderaty. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- İslâm Düşünce Atlası. "Ebû Zeyd Belhî". 23.05.2025. <https://islamdusunceatlası.org/ebu-zeyd-belhi/179>
- İslâm Düşünce Atlası. "İlmin Yarısı: İslâm Temeddününün Teşekkül Çağında Tıp Bilimi". 23.05.2025. <https://islamdusunceatlası.org/ilmin-yarisi-islam-medeniyetinin-klasik-doneminde-tip-bilimi>
- İslâm Düşünce Atlası. "Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlâk". 23.05.2025. <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donem-ahlak-ve-siyaset-dusuncesi>
- Karaman, Hüseyin. *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Firdevsü'l-Hikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/firdevsul-hikme>
- Kaya, Umut. *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kindî, Ebû Ya'kûb. *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kuşlu, Harun - Aydın, Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlakı Tesiri". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. Mehmet Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin. 9-24. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Kutluer, İlhan. "Ebû Zeyd Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belhi-ebu-zeyd>

- Kutluer, İlhan. "Câlinûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/calinus>
- Kutluer, İlhan. "İshak b. Ali er-Ruhâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ishak-b-ali-er-ruhavi>
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Leahy, L.R. *Bilişsel Terapi ve Uygulamaları*. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2004.
- Mısırî, Mahmud. *ed-Dirâse mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs li Ebî Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabî, 2005.
- Mutluel, Osman. "Ebû Zeyd el-Belhî'nin (850-934) Beden ve Ruh Sağlığı Eseri Bağlamında Birey ve Toplum Yaşamı Üzerine Ortaya Koyduğu Koruyucu Hekimlik Önerileri". *İslami Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 33/3 (Eylül 2022), 819-842. <https://doi.org/10.62862/isar.2022-92354>
- Okuyucu, Nail - Tiryaki, Mehmet Zahit. "Önsöz ve Giriş". *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs Beden ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Olguner, Fahrettin. *Batı ve İslâm Dünyası'nda Eflâtun'un Timaios'u*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Râzî, Ebû Bekr. *Ahlâku't-tabîb*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebû Bekr. *Ruh Sağlığı et-Tıbbu'r-ruhânî*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Ross, W. D. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Ruhâvî, İshak b. Ali. *Edebü't-tabîb*. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1985.
- Safedî, Selâhaddin Halîl. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1962.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Sevinç, Kenan. "Kişilikle İlgili Eski Kuramlar ve İnançlar". *Kişilik Din ve İnanç*. 43-64. ed. Kenan Sevinç. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Sıddıki, Cevat. "Ebû Zeyd Ahmet El Belhî Düşüncesinde Birey ve Riyazet/Eğitim". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 82-97. <https://doi.org/10.30627/cuilah.809388>
- Taberî, Ali b. Rabben. *Firdevsü'l-hikme* (önsöz). Berlin: Matba'a-i Aftab, 1928.
- Taylan, Necip. "Alî b. Rabben et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-b-rabben-et-taberi>
- Toktaş, Fatih. "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'Es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 47-89. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284945>
- Turhan, Kasım. *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Yakubî, İbn Vâzih. *Târîhu'l-Yakubî*. ed. Abdülemir Mühenna. 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadı, 2010.

Erken Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Mutasavvıfların Dilenciliğe Yaklaşımları

Ömer TAY

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bingöl/Türkiye
o.tay21@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1692-9143>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 16.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Ömer TAY | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

İslâm, çalışmayı ve üretmeyi teşvik eden bir dindir. Dilencilik ise bu teşvikin tam tersine bir durumdur. Ancak İslâm toplumunda zaman zaman çeşitli sebeplerle dilenenler ve bu dilenmeyi bir geçim yoluna dönüştüren zümreler olmuştur. Söz konusu zümrelerin içerisinde bazı mutasavvıflar ve dervişler de bulunmuştur. Bu çalışmada tasavvuf düşüncesinin dilencilik olgusuna yönelik yaklaşımı, hicrî II-VI. yüzyılları kapsayan erken dönem tasavvuf anlayış çerçevesinde incelenmiştir. Tasavvuf eserleri ve mutasavvıfların sözleri ışığında dilenciliğin nasıl ele alındığı derviş, fakir ve zâhid gibi kavramlarla ilişkilendirilerek detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Tasavvuf literatüründe bazı dervişlerin yolculukları sırasında veya tüm mal varlıklarını fakirlere dağıttıktan sonra dilenciliğe başvurduğuna dair örnekler bulunmaktadır. Bu durum, dilenciliğin tasavvuf açısından kabul edilebilir olup olmadığına dair önemli soruları gündeme getirmiştir. Araştırmanın bulguları tasavvuf ehlinin genel olarak dilenciliği hoş karşılamadığını, ancak bazı özel durumlarda meşrû bir eylem olarak kabul edilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu özel durumlar arasında ölüm tehlikesi veya açlık nedeniyle dilenciliğe başvurma, hastalık sebebiyle geçim sağlayamama ve müridlerin müridlerini alçakgönüllülük kazanmaları için dilenmeye teşvik etmeleri gibi durumlar yer almaktadır. Ancak bu tür dilencilik, geçici ve bir ihtiyaçtan doğan bir çözüm olarak değerlendirilirken, meslek haline getirilmesi kesinlikle eleştirilmiştir. Çalışma, tasavvufun dilenciliğe bakışını hem mânevî terbiye hem de sosyal sorumluluk çerçevesinde inceleyerek mutasavvıfların bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilediğini Bu çalışma, tasavvufun dilenciliğe bakışını mânevî terbiye ve sosyal sorumluluk çerçevesinde analiz ederek, mutasavvıf âlimlerin bu konudaki tutumlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tasavvuf ehli, dilenciliği meslek olarak kabul etmez; dilencilik daha çok geçici bir çözüm ya da mânevî bir terbiye aracı olarak görülür. Dervişler, maddi kazançtan ziyade mânevî zenginliğe odaklanır ve dilenciliği nefsi terbiye etmek veya hayatta kalmak için kullanırlar. Dilencilik, dünyevî kazanç amacı güden kişilerle dervişlerin bakış açısı arasında önemli farklar vardır. Tasavvuf ehli, dilenciliği biriktirme aracı değil, mânevî olgunlaşma ve teslimiyet olarak değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Derviş, Fakir, Tevekkül, Dilenci.

Atıf

Tay, Ömer. "Erken Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Mutasavvıfların Dilenciliğe Yaklaşımları". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 112-125. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611367>

Approaches of Sûfis Towards Begging in Early Sûfî Thought

Ömer TAY

Assoc. Prof., Bingöl University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Bingöl/Türkiye
o.tay21@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1692-9143>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 16.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Ömer TAY | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Cite as

Tay, Ömer. "Approaches of Sûfis Towards Begging in Early Sûfî Thought". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 112-125. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611367>

Abstract

Islam is a religion that encourages work and productivity. Begging, on the other hand, stands in contrast to this encouragement. Nevertheless, within Islamic society, there have been individuals who, for various reasons, turned to begging, and even groups who adopted it as a means of livelihood. Among these were certain Sufis and dervishes. This study explores the approach of Sufi thought toward the phenomenon of begging, focusing on the early period of Sufism spanning the 2nd to 6th centuries AH. It examines how begging was addressed in Sufi literature and in the sayings of prominent Sufis, analyzing the concept in relation to terms such as dervish, faqir (poor person), and zâhid (ascetic). Sufi texts contain examples of dervishes who resorted to begging during their travels or after giving away all their possessions to the poor. Such cases raise important questions about whether begging is acceptable from a Sufi perspective. The findings of the research indicate that, generally, Sufis did not view begging favorably. However, in certain exceptional situations, it was seen as a permissible act. These situations included begging due to life-threatening hunger, inability to earn a living because of illness, or instances where spiritual masters (murshids) instructed their disciples (murids) to beg as a means of cultivating humility. Still, such acts of begging were considered temporary and need-driven solutions. Turning begging into a profession was unequivocally criticized. By analyzing the Sufi view on begging through the lenses of spiritual training and social responsibility, this study seeks to reveal the attitudes adopted by Sufi scholars on the matter. Sufis did not regard begging as a profession; instead, it was sometimes seen as a transitional means or a tool for spiritual training. Dervishes focused not on material gain, but on spiritual wealth, using begging either to discipline the ego or as a last resort for survival. There is a significant distinction between those who beg for worldly gain and dervishes operating within the Sufi worldview. For the Sufi, begging is not a means of accumulation, but a path toward spiritual maturity and surrender.

Keywords: Sufism, Dervish, Ascetic, Reliance on God, Beggar.

Giriş

Tasavvuf; his ve gönüli merkeze alan, hayatla iç içe geçmiş mânevî bir yolculuktur. Tasavvuf, yalnızca bir köşeye çekilip ibadet etmekle sınırlı kalmaz, aksine hayatın her anına nüfuz eden ve onu anlamlandıran bir bakış açısı sunar. Tasavvufun temelinde: “Dünya ahiretin tarlasıdır.”¹ hikmeti yatar. Bu hadis-i şerif ile dünyadaki her eylemin ahirette bir karşılığı olduğu ve her anımızı bilinçli geçirmemiz gerektiği vurgulanır. Tasavvuf ehli, zikir ve tefekkür gibi yöntemlerle nefislerini terbiye eder ve gönüllerini arındırır; bencil duygulardan kurtularak daha merhametli, sevgi dolu ve faydalı insanlar olmaya çalışır. Tasavvufun hayatla bütünleşmesi sadece bireysel bir dönüşümle sınırlı kalmaz. Tasavvuf ehli, kazandıkları irfanı ve sevgiyi toplumla paylaşmak için de çaba gösterir. Yardımlaşma, dayanışma ve hoşgörü gibi değerleri savunarak daha adil ve güzel bir dünya inşa etmeye katkıda bulunur.² Nitekim Yunus Emre’nin (ö. 720/1320): “Çalış, kazan, ye yedir, bir gönül ele getir/ Yüz Kâbe’den yeğrekdir, bir gönül ziyareti”³ şeklindeki bu dizeleri, tasavvufun kuruluş döneminden beri sûfler tarafından sıkça vurgulanan paylaşmaya dayalı bir anlayışı yansıtır. Bu anlayışın temelini, maddiyattan ve bencillikten uzak, Allah’a yakınlaşmaya ve insanlara hizmet etmeye odaklı bir yaşam biçimi oluşturur. Tasavvufun kurucu imamları olarak kabul edilen ilk sûfler, sadece mâneviyata odaklanan değil, aynı zamanda aktif ve üretken bir yaşam tarzı benimseyen şahsiyetlerdi. Çoğu zaman bir meslek sahibi olup para kazanır, ihtiyaç sahiplerine yardım eder ve hayırseverlik faaliyetlerine katılırlardı. Bu şekilde hem kendi mânevî gelişimlerine katkıda bulunur hem de toplumda faydalı bir rol oynarlardı. Bu yüzden sûfler, dilenciliği hoş görmez ve kimseye avuç açmazlardı. Dilenenlere yardım etmeyi teşvik etmelerine rağmen kendileri bu yöntemi tercih etmezlerdi. Serî es-Sakatî’nin (ö. 251/865) “Cennete giden kısa yol şudur. Kimseden bir şey isteme. Kimseden bir şey alma. Kimseye verecek bir şeye sahip olma.”⁴ sözleri bu anlayışı özetler. Bunun yanı sıra Cüneyd-i Bağdadî’nin (ö. 297/909): “Kendisine vermek, almaktan daha hoş gelmeyen kimsenin alması, câiz olmaz” sözleri de tasavvuf anlayışında vermenin önemini vurgular.⁵ Bu bağlamda tasavvuf ehli, çalışmayı ve üretmeyi Allah’a yakınlaşmanın bir yolu olarak görür. Bu nedenle her sûfi mutlaka bir sanatla uğraşır ve alın terinin ürününü yer; helâl kazanç elde etmeye özen gösterir ve asla başkalarına yük olmaz. Tasavvuf tarihinde öne çıkan şahsiyetlerin yaşamlarına bakıldığında, bu ahlâk anlayışının onların düşünce ve pratiklerinde belirgin bir şekilde tezahür ettiği görülmektedir. Nitekim ilk sûflerin kassâr (çamaşırcı), sakatî (eskici), verrâk (kâğıtçı), harrâz (ipekçi), hammâl (pamuk atan), hallâc (dokumacı), nessâc (ketenci) gibi nisbelerle anılmaları bunu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶ Bu örnekler tasavvufun sadece zikir ve ibadetle sınırlı olmadığını, aynı zamanda aktif bir hayat tarzı ve üretkenlik gerektirdiğini gösterir. Söz konusu sûflerin çalışmayı ve emeği ön plana çıkarmaları ve müridlerine de bu yönde tavsiyede bulunmaları tasavvufta çalışmanın ve alın teriyle geçinmenin önemini gösterir.

İlk dönem sûfleri; meslek, sanat, zanaat ve ticaret gibi meşrû geçim yollarını tasavvufî terbiyenin önünde bir engel olarak görmemişlerdir. Aksine, bu meşrû faaliyetleri, nefis terbiyesinde etkili bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte, sûfler zaman zaman nefsi disipline etmek amacıyla çalışma ve üretkenliğin zıddı olan geçici dilencilik gibi yöntemlere de başvurmuşlardır. Bu yöntemin amacı; kibri kırmak, bencilliği etkisiz hale getirmek ve mütevazı olmayı sağlamaktır. Dilencilik, kişinin kendi bencil isteklerinden ve egolarından sıyrılıp başkalarının ihtiyaçlarını da düşünmesini sağlar. Tasavvufta Allah’la beraber olma hali, sadece halvete girmek veya inzivaya çekilmekle sınırlı değildir. Sûfler, çalışırken veya bir kazançla uğraşırken de halk içinde Hak’la beraber olmaya çalışırlar. Bu, tasavvufun günlük hayatın her alanına nüfuz etmesi ve her an Allah’ın varlığının bilincinde olmayı teşvik etmesiyle ilgilidir. Sûfler, gençleri de çalışmaya teşvik etmişlerdir. Onları çeşitli hizmetlerde görevlendirerek hem sorumluluk sahibi olmalarını sağlamışlar hem de tasavvufun ilkelerini uygulamalı olarak öğrenmelerine yardımcı olmuşlardır. Tasavvuf ehli çalışmalarını tevekküllerini zedeleyecek ya da dünyalık bir çalışma olarak görmezler. Aksine, çalışmayı Allah’a kulluk ve O’na yakınlaşmanın bir yolu olarak kabul ederler. Bu sayede maddî ve mânevî açıdan dengeli bir hayat sürmeye gayret ederler.

Dünyanın geçici, fâni olduğunu ifade ederek mallarını elinden çıkaran kimi sûfler hayatlarının geri kalan kısımlarında dilenerek geçinme yoluna gitmişlerdir. Bu, maddiyattan kopma ve Allah’a tam teslimiyet göstermenin bir yolu olarak yorumlanabilir. Tasavvuf yoluna giren dervişlerin nefis terbiyesini sağlamak amacıyla çeşitli yöntemler kullanılır. Bu yöntemlerden bazıları dilencilik, hizmet ve bedensel emektir. Bu uygulamaların amacı dervişlerin kibirlerini kırmak, nefislerini köreltmek ve Allah’a olan tevekküllerini (güvenlerini) artırmaktır. Bazı tasavvuf büyükleri, müridlerini eğitmek ve nefislerini

¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), Rikâk, 3.

² Mustafa Kara, “Tasavvuf Sosyal Hayatın Neresinde”, *Keşkül* 5 (2005), 26.

³ Yunus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 246.

⁴ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*. (*İslam Tasavvufu*), çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 202.

⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 202; Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2001), 275.

⁶ Süleyman Uludağ, “Dilencilik (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/300.

terbiye etmek için onlara dilencilik yaptırmışlardır. Bu tür dilencilik kişinin bencil duygularını yok etmesine, alçakgönüllü olmasına ve Allah'a olan tevekkülünü artırmasına yardımcı olmak için yaptırılırdı.⁷

Tasavvufun erken dönem metinlerinde yer alan “zâhid”, “fakir” ve “derviş” gibi kavramlar, zaman zaman dilenciliği teşvik eden terimler olarak yanlış bir şekilde anlaşılabilmektedir. Bu bağlamda, sûflerin tasavvuf geleneği dışındaki yaklaşımlar tarafından dilencilikle özdeşleştirilmesi, gerçeği yansıtmamaktadır. Çalışmanın bir amacı da bu yanlış anlamaların önüne geçmektir. Tasavvufun mânevî öğretilerine göre bu kavramlar; kişinin dünyevî arzulardan uzaklaşmasını, mâneviyatını güçlendirmesini ve Allah'a yakınlaşmasını ifade etmektedir. Bu nedenle, tasavvufla ilgili yapılan dilenciliği pekiştiren yorumların yanlış olduğuna dikkat çekmek istedik. Ayrıca bu konunun yalnızca tasavvuf alanıyla sınırlı kalmadığı, İlahiyat disiplini içinde çalışan akademisyenlerin de ilgisini çektiği gözlemlenmiştir. Nitekim İhsan Akay'ın *İslam Hukukunda Dilencilik* adlı çalışması bu ilginin somut bir örneğidir. Diğer yandan Tasavvuf Anabilim Dalında da bu konu üzerine fazla çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu eksikliği gidermek ve tasavvufa dair yaygın yanlış anlamaları açıklığa kavuşturmak amacıyla konu ele alınmıştır. Bu çalışma, tasavvuf ve dilencilikle ilgili zihninde soru işareti olanlara, konuyu doğru bir perspektiften anlama fırsatı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmamızda klasik dönem tasavvuf literatüründen Ebu Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Mekâsib ve'l-vera'*, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*, Ebû Abdurrahman Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâletü'l-Kuşeyrî* ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i gibi eserleri referans alarak konuyu işlemeye çalıştık.

1. Erken Dönem Tasavvuf Kaynaklarında Bir Eğitim Metodu Olarak Dilencilik

Dilencilik, İslâm toplumunda her ne kadar bir meslek veya geçim yolu olarak kabul görmese de tarih boyunca çeşitli sebeplerle dilencilik yapan kişiler ve zümreler her zaman var olmuştur. Bu zümrelerin içerisinde bazı mutasavvıflar ve dervişler de bulunur. Dünyayı terk edip mal varlıklarından vazgeçerek zâhidane bir hayat yaşayan bazı mutasavvıflar, geçimlerini sağlayabilmek için zaman zaman dilenmek zorunda kalmışlardır. Mal varlıklarını geride bırakan bu mânevî yolcular, zâhidâne bir hayat yaşayarak ruhlarını geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bu yolda ilerlerken maddî ihtiyaçlarını karşılamak için de dilenmek, bazı dervişler için kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Örneğin tarihi kaynaklarda ilk mutasavvıflardan Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (ö. 295/908) dilendiği ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) “şey'en lillâh” (Allah rızası için) diyerek halka avuç açtığı bilinmektedir.⁸ Aslında bu tür mutasavvıfların geleneğinde dilencilik, sadece maddî ihtiyaçların karşılanması için değil, aynı zamanda mânevî bir arınma ve teslimiyet göstergesi olarak da görülmüştür. Dünyalık arzulardan ve bencillikten uzaklaşarak Allah'a tam bir tevekkül ile teslim olmak, bu gelenekteki dilencilüğün temelini oluşturmuştur. Bunların yanı sıra tarihte büyük sûfler, müridlerinin kibirlerini kırmak ve onları daha mütevazı hale getirmek için onları dilendirmeyi bir yöntem olarak kullanırdı. Bu sayede müridlerin maddiyata olan bağlılıklarından kurtulup, Allah'a tam bir teslimiyet göstermeleri teşvik edilirdi. Melâmet ehli olan dervişler ise kınanmak ve ayıplanmak maksadıyla dilenirdi. Hatta çevrelerinde toplananlara da dilencilik yapmalarını emrederek, toplumun önyargılarına ve kınamalarına karşı bir meydan okuma gerçekleştirirlerdi. Bağdatlı bir sûfinin, nefesine dilencilik zilletini tattırmadan ağzına lokma koymaması da bu görüşün bir örneğidir.⁹

Tasavvufun temel prensiplerinden biri, Allah'tan başka hiç kimseden hiçbir şey beklememek ve istememektir. Bu nedenle Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) gibi bazı sûfler, mânevî olgunluklarının bir aşamasında Allah'tan kendi zâtlarından başka bir şey talep etmeyi uygun bulmamışlardır. Ancak bu, tasavvufta dilencilüğün tamamen reddedildiği anlamına gelmez. Mecburiyet karşısında dilenmek zorunda kalanlar için belirli kurallar ve ilkeler belirlenmiştir. Bu kuralların amacı, dilenciliği bir meslek haline getirmekten kaçınmak ve Allah'a olan tevekkülü ve teslimiyeti korumaktır. Buna göre ihtiyaç sahibi bir müslüman, dilenmeden önce sabretmeli ve Allah'a tevekkül etmelidir. Mecbur kalmadıkça dilenmemeli ve dilenmek zorunda kaldığında da sadece zaruri ihtiyacını karşılayacak kadar yardım talep etmelidir. Dilenmeyi bir meslek haline getirmek ve bundan geçim sağlamak câiz değildir. Yardım eden kişi övülmemeli, vermeyen de yerilmemelidir. Verilen yardımın ihtiyaçtan fazla olan kısmı tasadduk edilmeli ve ihtiyaç sahipleri ile paylaşılmalıdır.¹⁰ Sûfî müelliflerden olan Serrâc'a göre dilencilüğün nefis terbiyesi açısından faydalı olabilmesi için doğru şekilde uygulanması gerekir. Dilencilik bir meslek haline getirilmemeli ve nefis bu durumdan rahatsız olmalıdır. Dilenmek, yalnızca zarûret halinde yapılmalıdır.¹¹

⁷ Uludağ, “Dilencilik”, 9/300.

⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, (Kalplerin Azığı), çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 4/245-247; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-din Tercümesi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020), 4/377.

⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 197; İhsan Akay, *İslam Hukukunda Dilencilik* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2019), 55.

¹⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245-247; Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-din*, 4/377; Uludağ, “Dilencilik”, 9/300.

¹¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 198.

Bu yüzden bir kimse ancak ihtiyaçlarını karşılayabilecek başka bir imkânı yoksa dilenebilir. Eğer bir kimseye ihtiyacından fazlası verilirse fazladan alınan mal geri verilmelidir. Bu, nefsin tamahkârlığını ve açgözlülüğünü engellemeye yardımcı olur. Neticede dilencilik, nefis terbiyesi için kullanılan bir yöntem olabilir. Ancak, bu yöntemin doğru şekilde uygulanması ve nefsin bu durumdan rahatsız olması önemlidir.

Tasavvuf kaynakları incelendiğinde birçok tasavvuf ehlinin dilenciliğe karşı çıktığını fakat buna rağmen bazılarının zaman zaman insanlardan bir şeyler dilendiğine şahit olunur. Bunların nedenleri maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

Birincisi, bazı tasavvuf mensuplarının bu tür uygulamalara başvurmalarının, dilenciliği bir meslek veya geçim kaynağı olarak değil, nefis terbiyesi amacıyla, kibri ve dünyaya duyulan hırsları ortadan kaldırmak için gerçekleştirdikleri söylenebilir. Zira Bağdat'ta yaşayan bir sûfi, dilencilik yoluyla elde ettiği yiyeceklerden başka bir şey yemezmiş. Kendisine bu davranışının sebebini soranlara: "Bu yolu, nefsimi çok ağır geldiği için tercih ediyorum."¹² şeklinde cevap vermesi bunu göstermektedir. Çünkü dilenmek, nefsin hoşuna gitmeyen ve gururunu kıran bir davranıştır. Bu sûfi, dilenmeyi tercih ederek nefsin terbiye etmeyi ve onu alçakgönüllülüğe alıştırmayı amaçlamıştır. Ayrıca zorluklar ve çileler, mânevî gelişimin önemli bir parçası olarak kabul edilir. Söz konusu zat, dilenciliğin zorluklarına katlanarak mânevî açıdan gelişmeyi amaçlamıştır. Bilindiği üzere tasavvufta nefis, terbiye edilmesi ve kontrol altına alınması gereken bir varlık olarak kabul edilir. Bu yüzden bazı tasavvuf ehli tarafından dilencilik gibi zorluklar bu terbiye sürecinin önemli bir aracı olarak görülmüştür. Ancak dilenciliğin her zaman nefis terbiyesi için gerekli olduğu veya her sûfi tarafından tercih edildiği söylenemez. Tasavvufî gelenekte nefis terbiyesi, sûfiler için mânevî eğitimin merkezinde yer alır. Farklı sûfiler, nefsin arındırılması sürecinde çeşitli yöntemler benimsemişlerdir. Bu çeşitliliği destekleyen bir örnek, Serrâc'ın *el-Lüma'* adlı eserinde yer almaktadır. Rivayete göre bir büyük şeyhin iftar için kapı kapı dolaşıp ekmek kırıntısı topladığı ve ikinci akşamın iftarına kadar bu kırıntılar dışında hiçbir şey yemediği anlatılır. Bu davranışı fark eden biri, şeyhin önüne yemek koymuş ancak şeyh bu yemeği reddetmiş ve bulunduğu yerden hemen uzaklaşıp gitmiş, bir daha da o yere geri dönmemiştir.¹³ Bu durum, şeyhin nefsin terbiye etmek ve Allah'a olan tevekkülünü artırmak için yaptığı bir uygulama olarak yorumlanabilir. Şeyhin bunu nefis terbiyesi için yaptığının bir delili de kendisine lezzetli yemekler ikram edilmesine rağmen onun bu ikramları yemeden oradan ayrılmasıdır. Zira dilenciliği nefis terbiyesi için değil de meslek haline getiren bir insanın amacı maddî refaha ulaşmak olduğundan bu tür lezzetli yemekleri geri çevirmesi düşünülemez. Aynı şekilde tasavvuf büyüklerinden Mîmşâd Dîneverî'nin (299/911) yanına gelen müridlerine çarşıdan kucağında ekmek kırıntısı getirmesi de nefis terbiyesine bir delildir.¹⁴ Zira bu şekilde hem kendi nefsin terbiye etmiş hem de müridlerin dünyaya olan rağbet ve hırslarını azaltmayı amaçlamıştır.

İkincisi; tasavvuf ehlinin kendini misafir konumunda görmesidir. Zira tasavvuf ehli dilenciliği bir meslek olarak düşünmekten ziyade daha çok insanlardan istediklerinde misafir sıfatıyla bu olaya yaklaştıkları düşünülebilir. Bu bakış açısına göre sûfiler, ihtiyaç duyduklarında insanlardan bir şeyler isterken misafir konumundadırlar. Nitekim misafire ikramın önemini vurgulayan birçok hadis de bu analojiyi destekler.

Üçüncüsü; dervişlerin zaman zaman kendilerini yolcu, Kur'an'ın deyimiyle "ibnu's-sebîl" olarak görmeleri söylenebilir. Zira Kur'an-ı Kerîm'de "ibnu's-sebîl" olarak adlandırılan yolcular, zekâtta pay almaya hak sahibi olan kişilerdir. Bu kişiler, geçici bir süreliğine bir yerde bulunan ve maddî yardıma ihtiyaç duyanlardır. Nitekim Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778), Hicaz'dan Yemen'in San'a şehrine kadar uzanan yolculuğunda yiyecek ihtiyacını karşılamak için kırlarda oturanlardan yardım istemesi bunu göstermektedir.¹⁵

Tasavvuf tarihinde her ne kadar dilencilik tasvip edilmese de bazı dervişler, çalışmayı ve kazanmayı tamamen terk ederek tüm zamanlarını ibadete ayırmayı ve rızıkları konusunda Allah'a tevekkül etmeyi seçmişlerdir. Tabii ki bu dervişler, geçimlerini sağlayamadıkları için sık sık dilenmek zorunda kalmışlardır. Bu durum, tasavvuf tarihinde zaman zaman karşılaşılan bir durumdur. Ünlü sûfi Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) eserlerinde bu duruma değinmiş ve dervişlerin yaşadığı geçim sıkıntılarını dile getirmiştir.¹⁶ Serrâc'ın eserinde de bahsedildiği gibi, Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfiler, bu dervişlere yardım eli uzatan ve sadakalarını onlarla paylaşan varlıklı kişileri övmüşlerdir. Bu sayede dervişlerin ibadetlerine odaklanabilmelerini ve mânevî yollarında ilerleyebilmelerini sağlamışlardır.¹⁷ Ayrıca tasavvuf eserleri incelendiğinde bu yola girmek isteyenler, şeyhler tarafından çeşitli denemelerden ve

¹² Serrâc, *el-Lüma'*, 217.

¹³ Serrâc, *el-Lüma'*, 197.

¹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 197.

¹⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/246.

¹⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/246.

¹⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 196.

çilelerden geçirilirdi. Bu denemelerin ve çilelerin amacı, müridin nefsinin terbiye etmek, benliğini kırmak ve onu Allah'a tam bir teslimiyete hazırlamaktır. Odun taşımak, abdesthane temizlemek ve dilencilik yaptırmak gibi uygulamalar, bu deneme ve çilelerin en yaygın örneklerindendir. Bu tür uygulamalar, müridin sabrını, tahammülünü ve fedakârlığını geliştirmeyi amaçlardı. Ayrıca müridin maddiyata olan bağlılığından kurtulmasına ve Allah'a tam bir tevekkül göstermesine yardımcı olurdu.

Çoğu sûfî, zaruret hali olmadan dilenmemeye ve dilenmek zorunda kaldıklarında da bunu ihtiyaç haliyle sınırlı tutmaya çalışmıştır. Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841) bu konuda üç çeşit derviş olduğunu söylemiştir: 1-Ne dilenir ne de verileni alırlar: Bu dervişler, kendi emekleriyle geçimlerini sağlarlar ve başkalarına muhtaç olmamaya çalışırlar. 2-Dilenmezler, ancak verilince alırlar: Bu dervişler, dilenmeyi aşağılayıcı bir davranış olarak görürler ve ancak kendilerine sadaka verildiğinde kabul ederler. 3-Zaruret halinde ihtiyacı kadar dilenirler: Bu dervişler, maddî imkânları olmadığı durumlarda ve sadece ihtiyaçlarını karşılamak için dilenmeyi kabul ederler.¹⁸ Sâlik, riyâzet ve mücâhede gibi uygulamalarla nefsinin terbiye etmeye çalışır. Bu uygulamalar, nefsin olumsuz yönlerini kontrol altına almak ve Allah'a yakınlaşmak için önemlidir. Ancak bazı nefsânî hazlar ve arzular vardır ki, riyâzet ve mücâhede ile tam olarak kontrol altına alınamayabilir. Bu durumda toplumsal uygulamalar devreye girer. Sâlik, toplumdan farklı ve sıra dışı görünen dilencilik yapmak, tuvalet temizlemek, sokaklarda çöp toplamak, pahalı giysiler yerine basit ve yırtık elbiseler giymek gibi uygulamalar yaparak nefsinin bu tür haz ve arzularına da nüfuz edip onları tedavi etme imkânı bulur. Bu tür uygulamaların temel amacı, sâlikin nefsinin kibir, gurur, ucub ve riya gibi olumsuz duygulardan arındırmaktır. Sâlik, bu uygulamalar aracılığıyla toplumdan övgü ve yergi beklemekten kurtulur ve sadece Allah'ın rızasını gözetmeye başlar. Toplumsal uygulamalar, sâlikin nefsinin aşağılayarak onu terbiye etmeye yardımcı olur. Sâlik, bu uygulamalar aracılığıyla nefsinin zayıflıklarını ve kusurlarını görüp bunlardan kurtulmak için çaba gösterir.

Tasavvuf; bireyin nefsinin tanımasını, onu disipline ederek aşmasını amaçlayan bir mânevî eğitim yoludur. Bu süreçte müridin iç dünyasındaki kibir, benlik iddiası ve üstünlük arzusu gibi gizli yönelimler, ancak onları açığa çıkaracak ve törpüleyecek uygulamalarla bertaraf edilebilir. Bu bağlamda, toplum tarafından küçük ve değersiz görülen bazı görevler örneğin dilencilik tasavvufî eğitimde özel bir yere sahiptir. Bu tür görevler, müridin nefsindeki gizli tutkuları görünür kılar ve onları etkili bir şekilde zayıflatır. Her ne kadar bu yöntemler dünyevî değer yargılarıyla çelişiyor gibi görünse de, aslında müridin mânevî olgunluğa erişmesi için dönüştürücü bir işlev taşır. İmam Gazzâlî de bu anlayış doğrultusunda, dilencilik gibi zillet içeren işlerin, müridin içindeki riya ve gururun kırılması adına bilinçli biçimde uygulanması gerektiğini vurgular. Bu tür uygulamalar sayesinde mürid, dünyaya ve nefse ait bağlardan arınarak hakikate yönelme kabiliyeti kazanır.¹⁹ Bunun yanı sıra, Gazzâlî, hadîs-i şeriflerden hareketle, normal şartlar altında dilencilik haram olduğunu açıkça belirtir. Gazzâlî'ye göre, temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olan bir kişinin, yalnızca daha iyi bir yaşam sürmek amacıyla dilenmesi dinen câiz değildir. Bu durum, İslâm'ın ahlâkî ve dinî ilkeleriyle bağdaşmaz.²⁰

Nefis terbiyesi için dilenmek, özellikle ilk dönem sûfî eserlerinde sıkça rastlanan bir uygulamadır. Bu tür davranışlar, sûfilerin nefsin arzu ve isteklerini kontrol altına alarak mânevî olgunluk ve Allah'a yakınlık elde etme amacını taşır. Erken dönemdeki bazı sûfilerin yaşadığı deneyimler, bu tür eğitici uygulamaların önemini ve derinliğini göstermektedir. Örneğin Bünân b. Muhammed el-Hammâl (ö. 316/928) bir defasında oruç tutan bir dervişle arasında geçen bir olayı aktarmaktadır. Buna göre, söz konusu derviş, akşam namazından sonra her dükkândan bir lokma alır, ihtiyaçlarını giderir ve ardından geri dönerdi. Bir gece, Bünân el-Hammâl onu yanına alıp halktan pek çok ekmek, et ve helva toplar ve ona verir. Nihayetinde yanında büyük bir yiyecek birikintisi oluşur. Ayrılacağı sırada derviş, Bünân el-Hammâl'a dönüp: "Sen polis müdürü müsün?" diye sorar. O da: "Hayır, ben Bünân Hammâl'ım," der. Bunun üzerine, o derviş, biriktirdiği bütün yiyecekleri yüzüne fırlatarak ona şöyle der: "Bre şamar oğlanı, bu yaptığını bizde ancak polis müdürleri yapar, şeyhler değil! Çünkü sen kime 'şunu getir' dediyse, itiraz etmeden hemen sana getirdiler."²¹ Bünân Hammâl'ın yaşadığı bu deneyim, sûfilerin dilencilikten mal mülk toplamak değil, aksine aza kanaat ettiklerini ve nefis terbiyesi anlayışlarını yansıtmaktadır. Zira söz konusu dervişin bu tür davranışları nefsânî bir eğilim olarak görüp eleştirmesi, sûfilerin nefsin arzularına karşı duyduğu mesafeyi ve mânevî olgunlaşma için dünyevî bağlılıklardan uzak durmaları gerektiğini göstermektedir.²² Bu hâdise, erken dönem sûfilerinin, nefsânî isteklerden ve dünyevî eğilimlerden arınarak daha yüksek bir mânevî olgunluğa ulaşmayı amaçladıklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, sûfilerin dilenmekten amaçları maddî ihtiyaçlarını gidermek değil, aksine nefsi terbiye etmektir. Sûfiler,

¹⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nûreddîn Şûreybe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2014), 47.

¹⁹ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, (Mutluluk Hazinesi), çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 2001), 394.

²⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 672.

²¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 197.

²² Serrâc, *el-Lüma'*, 198.

müridlerine başkalarından bir şey istemeyi âdet haline getirmemeleri gerektiğini öğütlemişlerdir; zira bu davranış, nefsin arzu ve isteklerine teslim olma anlamına gelmektedir. Nefsi, başkalarından bir şey istemekten rahatsız olmayan bir kimse, bu alışkanlığını terk etmelidir. Zarûret durumunda dilenen kişi ise, halktan yalnızca “olmazsa olmaz” ölçüsünde bir şey kabul etmelidir. Eğer fazlası verilirse, kişi yalnızca ihtiyacı kadarını almalı ve geri kalan kısmı derhal elinden çıkarmalıdır.

2. Tevekkül ve Kesb Arasındaki İnce Çizgide Dilencilğin Ahlâkî Boyutları

Zâhidler, Kur'an ve Sünnet'in rehberliğinde zühd hayatının ilkelerine uyarak Allah'a yaklaşmaya çalışmışlardır. Ancak, zühd anlayışlarındaki farklılıklar nedeniyle, ideal zühd hayatı ile günlük yaşam arasında denge kurmak bazen zâhidler için zorluklar doğurmuştur. Zira bazı durumlarda, zühdü ön plana çıkarmak sosyal hayattan uzaklaşma, dünyayı terk etme ve uzlete çekilme gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu da kişinin günlük hayatındaki faaliyetlerden vazgeçmesi, kesb ve gayretten uzaklaşması ve toplumdan kopması anlamına gelmiştir. Bu tür zühd anlayışı, kesb ve tevekkül arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılacağı, sebeplere başvurma ve tevekküle engel olup olmadığı ve kesb olmadan sadece tevekkülün sahih bir davranış olup olmadığı gibi soruları gündeme getirmiştir.²³ Hamdûn Kassâr (ö. 271/884), tevekkülü: “Allâhü Teâlâ'ya sıkıca sarılıp ona güvenmek.”; “İki bin akçe borcun olsa, elinde ve avucunda da hiçbir şey bulunmasa senin adına bu borcu Allâhü Teâlâ'nın ödemesinden ümit kesmemendir.” şeklinde tanımlar.²⁴ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Hamdûn Kassâr'ın tevekkül anlayışında çalışmayı terk etmek yoktur. Kassâr'a göre tevekkül, Allah'a güvenmek ve her şeyin O'nun kontrolünde olduğuna inanmak demektir. Bu, kulun elinden gelen her şeyi yapmasını ve sonra da Allah'a tevekkül etmesini gerektirir. Kassâr'ın bu görüşünü Abdullah el-Haccâm'a verdiği cevapta açıkça görebiliriz. Nitekim Abdullah el-Haccâm, Kassâr'a “Kazanmayı terk etmek gerekir mi?” diye sorduğunda o: “Kazanmaya devam et. Çünkü insanların seni hacamatçı Abdullah diye çağırması ârif ve zâhid Abdullah diye çağırmasından daha iyidir.”²⁵ demiştir. Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Kassâr, insanın toplum içinde herkes gibi mesleğiyle çağırılmasını ve tanınmasını savunmaktadır. Kassâr, insanın helâl rızık için çalışmasını ve ondan sonra Allah'a güvenmesini salık vermiştir. Ona göre tevekkül, çalışmayı terk etmek değil, çalıştıktan sonra sonucu Allah'a bırakmak demektir. Kassâr, insanın ihtiyaçlarını Hak'tan başkasına arz etmesini “bütün kalbinle Allah'a güvenmek” olarak tanımladığı tevekküle ters görmüştür. Ona göre mahlûkun mahlûktan yardım istemesi, mahpusun mahpustan yardım istemesine benzetilmektedir.²⁶ Hamdûn Kassâr, kendisine ne fayda ne de zarar veremeyecek olandan yani Allah'tan başka kimselerden yardım bekleyenleri “en aşağı varlık” olarak nitelendirmiştir. Bu nitelendirmenin temelinde yatan sebep, Kassâr'ın tevekkül anlayışına dayanmaktadır. Kassâr'a göre tevekkül, Allah'a olan sarsılmaz bir güven ve teslimiyettir. Tevekkül eden bir kul, her şeyin Allah'ın kontrolünde olduğuna ve Allah'ın kendisine en iyisini vereceğine inanır. Bu nedenle, Allah'tan başka kimseden yardım beklemesiz.²⁷

Bazı mutasavvıflara göre, bir kimse mecbur kaldığında veya ihtiyaç kapısını çaldığında, buna dayanacak gücü ve sabrı yoksa insanlardan yardım istemesi onu tevekkül dairesinden çıkarmaz. Bu durumda olan kişi, kendi nefsi için değil, Rabb'inin rızası için ister. Onu istemeye iten sebep nefsinin arzusu değil, Allah'ın üzerine farz kıldığı emirleri yerine getirmek ve mükellef olmasını sağlayan aklını muhafaza etmektir.²⁸ Bu konuyla ilgili bir rivayette şöyle buyrulur: “Kim aç kalır da insanlardan bir şey istemez ve bu yüzden ölürse cehenneme girer.”²⁹ Bir insanın açlıktan ölüm riski yaşadığı bir durumda, ihtiyaç duyduğu yardımı istememesi ve bu nedenle ölmesi, kendi ölümüne sebep olması anlamına gelir. Bu durumda açlık, tıpkı bir katil gibi kişiyi öldürmüş kabul edilir. Bu yüzden açlıktan ölüm riski varken insanlardan yardım istemek dinen câiz bir davranıştır. Hatta bu, kişinin kendi canını korumak için yapması gereken bir görevidir. Yardım istemekten çekinmek ve açlığa sabretmeye çalışmak, kişinin ölümüne sebep olabilir ve bu da dinen yasaktır. Aslında bu rivayet, meslek haline getirmeden dilenmenin câiz olduğunu ve ihtiyaç halinde insanlardan yardım istemenin dinen bir sakıncası olmadığını göstermektedir. Zaten rivayetin asıl amacı, insanların açlıktan ölmelerine mânî olmak ve onları bu duruma

²³ Sezai Küçük - Zahit Enes Çakar, “Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zâhid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* 4/2 (2020), 190.

²⁴ Ferîdeddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Erdem Yayınları, 1992), 439.

²⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Risâletü'l-melâmetiyye*. *el Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015), 100.

²⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 126.

²⁷ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996), 231; Hamide Ulupınar, “İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 70.

²⁸ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245; Sabri Sağlam, *İslam Hukuku Açısından Dilencilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 61.

²⁹ Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), no: 5516; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr* (Beyrut, ts.), nr. 214; Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1981), no: 16782.

düşmemek için gerekli adımları atmaya teşvik etmektir. Bu yüzden tevekkül ve ihtiyaç arasındaki dengeyi şu şekilde açıklamak mümkündür: Tevekkül, Allah'a tam bir güven duymak ve her şeyin O'nun kontrolünde olduğuna inanmak demektir. İhtiyaç halinde dilenmek ise tevekkülün zıddı değildir. Tevekkül sahibi bir insan, Allah'a güvenerek ihtiyaç duyduğunda insanlardan da yardım isteyebilir.

İslâm'da asıl olan el emeğinin karşılığını yemektir. Ancak bazı sûfilerin aşağıdaki el emeği ile ilgili hadisi dilenmek şeklinde yorumlaması ilginçtir. Nitekim Resûlullah (s.a.v) Efendimiz'in: "İnsanın yedikleri içinde en helâl olan, elinin kazancı ile yedikleridir!"³⁰ hadîs-i şerîfi, çalışarak ve emek harcıyarak kazanılan paranın helâl olduğunu ve bununla edinilen yiyeceklerin de en helâl yiyecekler olduğunu ifade etmektedir. Fakat sonraki sûfilerden birinin bu hadîs-i şerîfi: "El emeğinden maksat, mecbur kalındığında insanlardan istenen şeydir." şeklinde yorumlaması ilginçtir.³¹ Daha da ilginç olan Cafer el-Huldî (ö. 348/959) gibi bir sûfinin bu yorumu benimsemesidir.³² Aslında hadîs-i şerîf ile ilgili olan bu yorum, şeriatın sınırlarını zorlamak ve emeğin değerini düşürmektedir. Çünkü bu yoruma katılmamak için birden fazla sebep var:

Birincisi, sûfinin hadîs-i şerîfi bu şekilde yorumlaması, metnin açık anlamıyla çelişmektedir. Zira hadîs-i şerîfte, helâl kazancın önemi vurgulanmakta ve kişinin kendi emeğiyle kazandığının en helâl yiyecek olduğu belirtilmektedir. Sûfinin yorumu ise hadisi, dilencililiği teşvik eden bir metin gibi göstermektedir.

İkincisi, hadîs-i şerîf açıkça "el emeği"nden bahsetmektedir. El emeği, kişinin kendi bedeniyle çalışarak ve emek harcıyarak bir şey üretmesi anlamına gelir. Dilencilik ise emek ve üretim içermeyen bir faaliyettir.

Üçüncüsü, İslâm dini, çalışmayı ve üretmeyi teşvik etmektedir. Emek ve üretim hem bireyin hem de toplumun refahı için gereklidir. Dilencilik ise bu teşvikin aksine bir davranıştır. Ancak bu ve bunun benzeri el emeğini teşvik eden daha birçok hadîs-i şerîfin aksine bazı mutasavvıfların zaman zaman insanlardan bir şeyler dilendiğini söylemek gerekir. Örneğin tasavvufun önemli simalarından sayılan Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890), mecbur kaldığı durumlarda elini uzatarak 'Allah rızası için bir şeyler koyun!' demiştir. Ayrıca bunun daha çarpıcı örneği olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocası olan Ebu Cafer el-Haddâd gösterilebilir. O, tevekkül konusunda büyük bir birikime sahip ve zühd sahibi biri olmasına rağmen azığını temin etmek için akşam ile yatsı arasında insanların kapısını çalar, bir veya iki evden yiyecek temin ederdi. Fakat bu davranışı sûfiler tarafından ayıplanmazdı.³³ Aslında Ebu Said el-Harrâz'ın mecbur kaldığında elini uzatıp "Allah rızası için bir şeyler koyun!" demesi ve Ebu Cafer el-Haddâd'ın bu davranışı, tasavvufta dilenmenin her zaman reddedilmediğini ve bazı durumlarda uygun görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca el-Haddâd'ın az miktarda yiyecek istemesi ve bu yiyeceklerin sadece bir iki günlük ihtiyacını karşılaması, onun dilencililiği bir meslek veya geçim kaynağı olarak görmediğini de göstermektedir.

Tasavvuf kaynaklarında bazı mutasavvıfların dilendiğine dair elimizdeki verilerden bir tanesi de şudur: Rivayete göre bazı insanlar, bir sûfiye içinde para dolu bir kese verildiğini görürler. Sûfi, kendisine verilen paranın tamamını dağıtır ve o günün akşam yemeği için insanlara tekrar el açmak zorunda kalır. Bunu gören ve kınayan bazı kişiler, "Akşama kadar yaşayacağıma dair bir bilgim yoktu. Eğer bunu bilseydim, söylediğinizi yapardım!" Bu sûfi, zühd sahibi ve emellerini kısa tutan bir zat olarak bilinmektedir.³⁴ Bazılarına göre bu sûfinin davranışı, tevekkül ve dilencilik arasındaki dengeyi gösterir. Sûfi, Allah'a tam bir güven duyduğu için kendisine verilen tüm parayı dağıtmıştır. Ancak akşam yemeği için ne yapacağını da bilmiyordur. Bu durumda, tevekkülünü bozmadan insanlardan yardım istemiştir. Fakat havâstan olan bazı kişilere göre ise insanlardan bir şey istemek kişiyi tevekkül dairesinden çıkarır. Bu görüşe göre, tevekkül sahibi bir insan Allah'a tam bir güven duymalı ve her şeyin O'nun kontrolünde olduğuna inanmalıdır. Bu nedenle, ihtiyaç duyduğu şeyleri de Allah'tan istemeli ve insanlardan yardım talep etmemelidir. Ancak bu görüşe karşı çıkanlar da vardır. Onlara göre ihtiyaç halinde insanlardan yardım istemek tevekkülün zıddı değildir. Tevekkül sahibi bir insan, Allah'a güvendiği halde ihtiyaç duyduğunda insanlardan da yardım isteyebilir. Bu, zayıflık değil, Allah'ın kullarına yardımlaşmayı emrettiği bir durumdur.³⁵ Havâssın bu görüşü, avam için söz konusu olmayabilir. Zira bazen insanlardan bir şey istemek tevekkülün değil, zaruretin bir göstergesi olabilir. Örneğin tasavvufun en önemli isimlerinden biri olan Sehl bin Abdullah et-Tusterî (ö. 283/896), tevekkül konusundaki sözleri ve uygulamalarıyla birçok sûfiye ilham kaynağı

³⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/334.

³¹ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245.

³² Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245.

³³ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245; Şihabüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, (Tasavvufun Hakikatleri), çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet Yayınları, 2010), 184.

³⁴ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/245.

³⁵ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/246.

olmuştur. Sehl'e göre hayatî tehlike bulunan durumlarda istemek tevekkül ile çelişmez. Bu gibi durumlarda sabrın tükenmesi ve dayanacak gücün kalmaması halinde, istemek Allah tarafından bir izin olarak kabul edilir. Aynı şekilde Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre hayatî tehlike söz konusu olduğunda veya dayanacak gücün kalmadığı durumlarda tevekkül sahibi birinin yardım istemesi câizdir.³⁶ Bu durum, sabrın tükenmesi ve tevekkülün zayıflaması olarak değil, Allah'ın izni ve rızası dahilinde bir davranış olarak yorumlanır. Zira hem zâhir ilimlerle hem de bâtın ilimlerle uğraşan birçok büyük âlim ve veli, ihtiyaç duyduklarında halktan yardım istemişlerdir. Nitekim dinimizce de aç bir müslümanın dindarlar tarafından doyurulması emredilmiştir. Bu yüzden bir müslümanın ihtiyaç duyduğunda yardım istemesi, onun şer'an sahip olduğu bir haktır.

Tasavvuf ehli tarafından zaman zaman nefis terbiyesi ve mânevî olgunlaşma amacıyla dünya malından uzaklaşmak ve dilencilik gibi tevekkül odaklı yaşam biçimi benimsenmiş olsa da bu durum onların kesbe, yani bireysel kazanca karşı çıktıkları anlamına gelmemektedir. Zira kesb, sûfî öğretisinin temel unsurlarından biridir. Özellikle erken dönem sûfî imamlarının hayatlarına ve sözlerine bakıldığında, onların kesbin önemini vurguladıkları açıkça görülmektedir. Söz konusu dönemin önemli zâhid ve sûfilerinden bazıları, geçimlerini doğrudan kendi emekleriyle sağlamış ve başkalarına yük olmamayı bir ilke olarak benimsemişlerdir. Nitekim İbrâhim b. Edhem (ö. 161/777), el emeğiyle geçinmeyi tercihle Kûfe'de zembil satarak maişetini temin etmiş ve başkalarının malından yararlanmaktan kaçınmıştır. Benzer şekilde Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), kendisine miras kalan mal ile kimseye muhtaç olmadan bir ömür sürdürmüştür. Fudayl b. İyâz (ö. 187/802) da geçimini yine kendi emeğiyle sağlamış sûfilerdendir.³⁷ Öte yandan Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815), takipçilerini ticaret yapmaya teşvik etmiş, çalışma ve üretkenliği sûfî pratiğin bir parçası olarak görmüştür.³⁸ Bu örnekler, erken dönem zühd ve tasavvuf geleneğinde, helâl kazanç ve başkalarına yük olmama ilkesinin ne denli önemli bir yer tuttuğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Sehl b. Abdullah'ın: "Elle kazanmaya (iktisâb) karşı çıkan, Sünnet'e karşı çıkmış olur. Tevekküle karşı çıkan da îmana karşı çıkmış olur."³⁹ şeklindeki açıklaması, kesbin sadece dünyevî bir zorunluluk değil, aynı zamanda Sünnet-i seniyyeden olduğunu; dolayısıyla kesbi terk edenin Hz. Peygamber'in öğretilerine ters davrandığını ifade etmektedir. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "Kesb, kuyudan su çekmek, ağaçtan hurma toplamak gibi tabii bir şeydir."⁴⁰ sözleri de kesbin gerekliliğini vurgulamaktadır. Cüneyd burada, kesbin sıradan bir ihtiyaç ve günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Bu bakış açısıyla sûfilerin, dünya malına karşı duydukları ilgiye mesafe koyarak mânevî bir olgunlaşmaya ulaşma arayışları, herhangi bir çıkar ve beklenti için değil, sırf mânevîyat odaklıdır denilebilir. Ancak, bu tercihler hiçbir zaman kesbin veya dünyevî kazancın reddedildiği anlamına gelmez. Hem Sehl b. Abdullah'ın hem de Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözleri, kesbin sûfiler tarafından önemli bulunduğu bir göstergesidir. Ancak şuna da dikkat çekmek gerekir ki; tasavvuf ehli kesb ile tevekkül arasındaki ince dengeyi daima korumuştur. Tasavvuf ehli, bu dengeyi her zaman korumaya özen göstermiş, bireylerin maddî ve mânevî sorumluluklarını dengede tutmalarını teşvik etmiştir. Bu bağlamda İshâk Meğâzilî (ö.?) olarak bilinen bir şeyhin Bişr b. el-Hâfî'ye yazdığı mektup, kesb ve tevekkül arasındaki ilişkiye dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. İshâk Meğâzilî, Bişr'in ip eğirme işi ile geçimini sağlamanın ardından, ona şu şekilde bir uyarıda bulunur: "Duyduğuma göre ip eğirme işi sayesinde maişet derdinden müstağni olmuşsun. Allah göz ve kulağını alıverirse, kime sığınacağını sanıyorsun?" Bir başka örnek ise, Basra'da İbn Sâlim'in (ö. 297/909), kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevaptır. Serrâc'ın da katıldığı bu mecliste, "el ile kazanmanın fazileti" konusu üzerine konuşulurken, bir kişi İbn Sâlim'e: "Yâ şeyh, biz kesb ile mi yoksa tevekkül ile mi kulluk edelim?" şeklinde bir soru yönelir. İbn Sâlim şu şekilde cevap verir: "Tevekkül, Allah Resûlü'nün hali; kesb ise onun sünnetidir. O, zaafî bildiklerine kesbi sünnet kılmıştır ki, kendisinin hali olan tevekkülden düştüklerinde, bari sünneti olan maişet talebi için çalışmaktan (kesbden) da düşmesinler. Eğer kesb olmasaydı, böyle zaafî olanlar helâke düçar olurlardı."⁴¹ Her iki örnek de, tasavvufun temel öğretisi doğrultusunda, insanın hem maddî ihtiyaçları için çalışması gerektiğini hem de her durumda Allah'a güvenerek tevekkül etmesi gerektiğini gösterir. Kesb ve tevekkül arasındaki bu denge, tasavvuf anlayışında bireyin hem ahlâki hem de mânevî sorumluluklarını yerine getirmesi için gerekli bir şart olarak kabul edilmektedir.

Öte yandan bazı sûfiler, özellikle Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) gibi erken dönem zâhid-sûfiler, tevekkül ve kesb anlayışını daha katı ve literal bir biçimde yorumlamışlardır. Şakîk-i Belhî'nin tevekkül anlayışı, çalışmayı ve kazancı bütünüyle ikinci plana atan, hatta yer yer terk etmeye teşvik eden bir boyut taşımaktadır. O, tevekkülün en yüksek derecesini, kulun rızık endişesinden tamamen sıyrılması ve bütün

³⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/246.

³⁷ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 43, 47, 59.

³⁸ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 8/360.

³⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 223.

⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 223.

⁴¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 201.

yönelişiyile Allah'a teslim olması olarak görmüştür. Bu anlayışta, kesb bir ihtiyaç olmaktan ziyade, tevekkül makamına ulaşamamışların tercih edebileceği daha düşük bir merteye olarak değerlendirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemde sūflîliği sistemleştiren ve onu şer'î çerçevede temellendirmeye çalışan Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) gibi sūfî müellifler, bu tür aşırı tevekkül anlayışlarını ya açıkça eleştirmiş ya da sessiz kalarak onlara dolaylı biçimde mesafe koymuşlardır. Bu müellifler, tevekkül anlayışının şer'î sorumluluklar ve özellikle kesb (çalışma, helâl rızık temini) ile çelişmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuşlardır.⁴² Haris el-Muhâsibî, çalışmanın (kesb) tevekkül ile çelişmediğini ve her ikisinin de birlikte var olabileceğini vurgulamaktadır. Ona göre hem Kur'an âyetlerinde hem de hadîslerde çalışmanın teşvik edildiği açıkça belirtilmiştir. Ayrıca tüm peygamberlerin birer meslek sahibi olduklarına ve bu şekilde rızıklarını temin ettiklerine dikkat çekmektedir.⁴³ İslâm'da rızık temini, çalışma (kesb) ve tevekkül gibi kavramlar, dinî öğretilerle yakından ilişkilidir ve bu kavramlar, bireyin hem maddî hem de mânevî yaşamını şekillendirirken doğru bir dengeyi gözetmeyi gerektirir. Ancak bazı kimseler, çeşitli sebeplerden dolayı rızık peşinde koşmayı terk etmişler ve bu terk edişin gerekçelerini farklı düşüncelerle temellendirmişlerdir. Haris el-Muhâsibî, bu tür yaklaşımlara karşı çıkarak, rızık temini konusunda izlenen yanlış yolları eleştirmiştir. Muhâsibî'nin eleştiri odağında olanlardan biri de tasavvufun önemli simalarından Şakîk el-Belhî'dir. O, "Mademki Allah, kullarına rızık vereceğini vaat etmiş ve bunu üstlenmiştir, o halde insanın rızık peşinde koşması, Allah'ın bu teminatından şüphe duymak anlamına gelir" şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. Belhî'nin bu düşüncesi, Muhâsibî'ye göre tamamen akıl yürütmeye dayalı olup dinî metinlerle desteklenmeyen bir yaklaşımı temsil etmektedir. Muhâsibî, Şakîk el-Belhî'nin rızık temini konusunda ortaya koyduğu bu görüşün, Kur'an'a, Sünnet'e ve sahâbe ile tâbiîn âlimlerinin çoğunun görüşlerine aykırı olduğunu ifade etmektedir. Şakîk el-Belhî'nin yaklaşımı, tevekkülü sadece teslimiyet ve bekleyiş olarak tanımlayarak, çalışmayı ve gayret göstermeyi dışlamaktadır. Oysaki İslâm'ın öğretilerinde, tevekkül, çalışmakla birlikte Allah'a güvenmeyi içerir ve insanın çaba sarf etmesi teşvik edilir. Muhâsibî, başka bir zümreyi eleştirirken, rızık peşinde koşmayı terk eden ve sonrasında başkalarının kazançlarını kınamaya başlayan kimseleri de ele alır. Bu kişiler, başlangıçta dünya malı kazanmak amacıyla çalışmışlar ancak hakka riayet edemedikleri için rızık peşinde koşmayı terk etmişlerdir. Çalışmalarında helâl-haram sınırlarını gözetmedikleri için pişman olmuş ve çalışmayı bırakmışlardır. Ancak zamanla, başkalarının helâl rızık elde etmeye çalışan gayretlerini kınamaya başlamışlardır. Bu kişiler, haram- helâl ayırımına dikkat etmeyen kimselerin kazançlarından beslenmeyi, kendi emekleriyle kazanmaktan daha faziletli görür olmuşlar. Muhâsibî, bu tür bir yaklaşımı doğru bulmaz ve bu düşüncenin, İslâm'ın öğretilerine aykırı olduğunu belirtir. Ona göre kendi kazancından uzaklaşan, ancak başkalarının kötü yollarla kazanılmış malını alarak geçinen kimseler, dinî değerleri ihlal etmekte ve büyük bir hata yapmaktadırlar. Muhâsibî'nin eleştiri odağında olanlardan biri de çalışarak geçim teminini terk edip bunun yerine tevekkül adı altında başkalarının kazancına bel bağlayan ve bu tavrı daha faziletli bir yol olarak gören zümredir. Bu kişiler, Allah'ın rızık garantisi ettiğini, dolayısıyla çalışmadan yaşamının daha yüksek bir tevekkül ve daha üstün bir dinî seviye olduğunu savunurlar. Ancak Muhâsibî bu görüşü hem aklî hem de dinî gerekçelerle sert bir biçimde eleştirir.

Muhâsibî'ye göre bu anlayış iki temel açıdan problemlidir:

Birincisi; bu kişiler çalışmayı terk etmiş olsalar da geçimlerini çalışıp kazanan başkalarının rızıkından sağlamaktadırlar. Eğer kendilerinin kabul ettiği gibi bu kazanç helâl ve şer'î kurallara uygun ise, o halde bu yolla geçim temin etmenin mümkün ve meşrû olduğu zaten kabul edilmiş olur. Dolayısıyla çalışmayı terk etmeleri anlamsız ve gerekçesizdir. Öte yandan, eğer kazanç sağlayan kişilerin bu helâl ölçülere riayet etmediğini düşünüyorlarsa, o zaman da kendi terk ettikleri şeyi, haram veya şüpheli yollardan gelen kazançla telafi ediyorlar demektir ki bu, daha büyük bir çelişkidir.

İkincisi; Hz. Peygamber ve sahâbenin örneğiyle çelişmektedir. Muhâsibî; Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi büyük sahâbîlerin hepsinin çalışarak geçimlerini temin ettiğini, bunun îman ve tevekkül ile çelişmediğini özellikle vurgular. Bu zatların tevekkülleri tam, mârifetleri yüksek, îmanları güçlüydü; ama buna rağmen kazanç peşinde koşmayı terk etmediler. Dolayısıyla çalışmayı yalnızca yakîni zayıf olanlara mubah görüp kendilerini daha faziletli gören bu kişiler, aslında hem nebevî sünnete hem de sahâbe pratiğine muhalefet etmiş olurlar.⁴⁴ İslâm tarihine bakıldığında Muhâsibî'den önce İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) de, *Kitâbu'l-Kesb* adlı eserinde aynı anlayışı taşıyan zümreyi eleştirmiştir. Nitekim İmam Muhammed'e göre, geçimini temini terk edip çalışmaksızın başkalarının kazancına dayanarak yaşamaya çalışan bu kişiler, dinî yanlış anlamış

⁴² Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-kesb, Âdâbü'l-mürîdîn ile birlikte* (Kahire: Matbaatü's-saade, 1977), 145-173.

⁴³ Ebu Abdullah Haris b. Esed Mühâsibî, *el-Mekâsib ve'l- vera'* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 44-49.

⁴⁴ Mühâsibî, *el-Mekâsib ve'l- vera'*, 60-62.

ve tevekkül kavramını hatalı yorumlamışlardır.⁴⁵ Neticede Muhâsibî'nin eleştirilerinin merkezinde çalışmayı küçümseyerek tevekkül adı altında başkasına bağımlı bir yaşamı benimseyen, bunu da fazilet olarak sunan anlayış yer alır. Ona göre tevekkül, çalışmayı terk etmek değil; çalışırken kalben Allah'a güvenmek, sonucu O'ndan bilmek ve helâl yollarla rızık ararken bile O'ndan gafil olmamaktır.

3. Dilencilikle Eşleştirilen Tasavvufî Terimlerin Kavramsal Savunusu

Tasavvuf literatüründe sıkça rastlanan “fakir”, “derviş” ve “miskin” gibi kavramlar ilk bakışta dilencilikle ilişkilendirilebilecek nitelikte görünse de sûfî terminolojide bu kelimelerin anlam dünyası çok daha derin ve farklı bir içeriğe sahiptir. Bu kavramlar sûfîler tarafından genellikle maddî yoksulluğu değil, kulun Allah'a olan mutlak muhtaçlık halini, dünyevî arzulardan uzak durmayı ve mânevî olgunluğu ifade edecek şekilde yorumlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu terimlerin tasavvufî bağlamda nasıl ele alındığı, bu kavramların yalnızca zâhirî anlamlarıyla değerlendirilmesinin ne denli yetersiz ve yanıltıcı olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda tasavvuf literatüründe dilencilği çağrıştırdığı düşünülen kavramların başında ‘fakir’ terimi gelmektedir. Tasavvufta “fakir” kavramı hem maddî yoksulluğu hem de mânevî bir hal olarak Allah'a tam ihtiyaç içinde olmayı ifade eder. Sûfîler arasında bu terim zamanla bir kimlik haline gelmiş ve zühdü temsil etmiştir. Fakirliğin sûfîler için temel bir erdem haline gelişi, tasavvufun sistemleşmesiyle birlikte olmuştur. Hicrî 130-300 yılları arasında yaşayan sûfîler arasında zenginlik, mal biriktirme ya da bunu savunulara rastlanmaz. Bazı istisnai âbidler ve âlimler mal sahibi olsalar da, sûfîlerin çoğu mal ve mülkü ya terk etmiş ya da hiç sahip olmamıştır. Fakirlik sûfîler tarafından salihlik, zühd ve dünya ile bağı koparmanın bir işareti olarak görülmüştür. İbrahim b. Edhem ve Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) gibi sûfîler fakirliği mânevî bir gereklilik saymıştır.⁴⁶ Onlara göre fakr, sebeplere (maddî vasıtalar) bel bağlamayı terk ederek yalnızca müsebbibe, yani Allah'a yönelmek anlamına gelir. İbrahim b. Edhem ile Şakîk el-Belhî arasında geçen meşhur bir diyalog bu anlayışı yansıtır niteliktedir: İbrahim b. Edhem, “Bulursak şükreder, bulmazsak sabrederiz” derken, Şakîk el-Belhî daha ileri giderek “Bulursak dağıtır, bulamazsak şükrederiz” cevabını vermiştir.⁴⁷ Bu yaklaşım, sûfîlerin kalben eşyaya bağlı olmama yani istiğnâ halini ideal olarak benimsediklerini gösterir.

Tasavvuf geleneğinde “fakirlik”, yalnızca maddî yoksulluk değil, aynı zamanda bilinçli bir tercihle dünya nimetlerinden uzak durarak Allah'a tam bağlılık içinde yaşamak anlamına gelir. Tasavvuf tarihinde fakr anlayışının en dikkat çekici tezahürlerinden biri de sûfîlerin zekât ve sadaka gibi maddî yardımları almaktan bilinçli olarak kaçınmalarıdır. Bu tavrın en belirgin örneklerinden biri, Muhammed b. Mansûr'dur (ö. 254/868). Kaynaklara göre o, ne kendisi zekât ya da sadaka kabul etmiş ne de müridlerinin bu tür yardımları almasına müsaade etmiştir.⁴⁸ Bu yüzden fakirliği bilinçli olarak tercih eden sûfîlerin, geçimlerini sağlamak adına dilencilğe başvurduklarına ya da bunu bir meslek haline getirdiklerine ne sözlerinde ne de davranışlarında rastlanmamaktadır. Zira onlara göre fakr, Allah'ın kuluna emanet ettiği bir sırdır; dolayısıyla kulun, dilencilik yaparak bu ilâhî sırrı ifşa etmesi uygun değildir.⁴⁹ Bu sebeple tasavvuf düşüncesinde “fakir” mertebesi, yalnızca maddî yoksunluk anlamında değil, daha ziyade kulun Allah'a karşı tam bir ihtiyaç ve muhtaçlık bilinci içinde olması şeklinde anlaşılmıştır. Sûfîler, bu anlamda Allah ile kurulan yakınlık ilişkisi içinde duyulan fakirliği, bir îman göstergesi ve hakiki kulluğun nişanesi olarak telakki etmişlerdir. Çünkü bu tür bir fakirlik, kulun kendi varlığından, kudretinden ve sahip olduklarından soyutlanarak bütünüyle Allah'a yönelmesini ifade eder. Öte yandan Allah'tan başkasına yönelerek ihtiyaç içinde olma anlamına gelen iftikar anlamındaki fakirlik anlayışı ise tasavvufî çevrelerde tasvip edilmemiştir.⁵⁰ Bu nedenle, kendi iradesiyle mâsivâyı (Allah'tan gayri her şeyi) terk ederek zühd ve fakr yolunu seçen sûfî zümreyi dilencilikle itham etmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu kişiler, dünyevî imkânlarla sahip olmalarına rağmen, bu imkânları bilinçli bir şekilde ellerinin tersiyle itmiş ve fakr mertebesini gönüllü olarak tercih etmiş kimselerdir. Böyle bir tercihi yapan sûfîlerin, dünya malına düşkünlüğü ima eden dilencilğe yönelmeleri hem aklî hem de tarihî gerçeklik açısından tutarsızdır. Dolayısıyla, bu tür isnatların tasavvufun temel değerleriyle bağdaşmadığını ve ilgili şahsiyetlerin mânevî duruşlarını anlamaktan uzak bir bakış açısını yansıttığını belirtmek gerekir.

Sûfîlerin fakirliği tercih etmelerinin temel sebeplerinden biri, mârifet ilmine ulaşma arzusudur. Mekki'nin ifadesine göre mârifet ilmi, Allah tarafından dünyaya karşılık olarak fakirlere bahşedilmiştir. Bu ilim, yalnızca fakir kimselerde tecellî eder; çünkü Allâhü Teâlâ onları, dünya nimetlerinden ferâgat etmelerine karşılık mârifet bilgisiyle lütuflandırmıştır. Bu bağlamda sûfîler, mânevî bilgiye ulaşabilmek

⁴⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 30/245-265; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 70.

⁴⁶ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 9/362; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 649.

⁴⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 309.

⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 179.

⁴⁹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmî'd-din*, 4/202.

⁵⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 85-87.

için dünyayı ve onun geçici zevklerini terk ederek fakr yolunu benimsemişlerdir.⁵¹ Gazzâlî de fakirliği zenginliğe tercih ettiğini belirtmiş ve bu tercihinin şu şekilde temellendirmiştir: Fakirlik, kişiyi dünya meşgalesinden ve mâsivâdan uzaklaştırır. Bu nedenle, mal servetinin hayra sarf edilmesi mümkün olsa da, çoğu insan için zenginlikten daha faziletli kabul edilir. Zira insanlar zenginliğe ulaştıklarında, kaçınılmaz olarak bu servetle meşgul olur, dünyaya bağlanır ve bu bağ ölçüsünde âhiretten uzaklaşır. Ârif kimse için esas olan, Allah'a ulaşma yolunda mâsivâdan yüz çevirmektir. Gönül, mâsivâdan ne kadar uzaklaşırsa, Allah'a o derece yaklaşıp.⁵² Benzer şekilde Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre sûfî, sürekli olarak kalbini tasfiye ile meşgul olur. Fakr hali, sûfînin bu iç arınma sürecine katkı sağlar; onu dünyevî karışıklıklardan ve sıkıntılardan arındırır. Sûfîlerin temel ilkelerinden biri, kalbin her türlü kin, düşmanlık ve dünyevî bağlardan temizlenmiş olmasıdır. Onlar, dünya sevgisinin ve makam-mevki arzusunun insanlar arasında kin ve husumetin başlıca kaynağı olduğunu belirtmiş; bu sebeple dünyayı ve onun cazibesini, peşinden koşanlara bırakmışlardır.⁵³ Bu bağlamda mârifet ilmine ulaşmak için mâsivâdan sakınmak ve insanların kin ve düşmanlık gibi dünyevî zaaflarından korunmak amacıyla fakirliği bilinçli bir tercih olarak benimseyen; gönlünü yalnızca Allah'a yönlendirebilmek için dünya nimetlerini elinin tersiyle iten sûfî zümrenin, tekrar dönüp kalbi meşgul eden dilencilik gibi bir meşguliyete başvurduklarını ileri sürmek, hem tasavvufun ruhuna hem de tarihsel gerçekliğine aykırıdır. Sûfî düşüncede fakr, maddî imkânsızlıktan kaynaklanan zorunlu bir yoksulluk hali değil; bilakis ilâhî yakınlığı artıran, nefsin terbiyesini sağlayan ve kalbi dünya ile meşgul olmaktan koruyan bir mânevî disiplindir. Bu hakikate rağmen, söz konusu zümreyi dilencilikle itham etmek, insaf ölçüleriyle bağdaşmadığı gibi, tasavvufî geleneğin temel ilkelerini de yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır.

Tasavvuf literatüründe sıkça karşılaşılan derviş ve miskin gibi kavramlar da, sözlük anlamları itibarıyla dilencilik çağrıştırıyor gibi görünse de,⁵⁴ sûfî terminolojisinde bu kelimelerin maddî yoksulluk ya da dilencilikle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Tıpkı fakr kavramında olduğu gibi, bu terimler de sûfîler tarafından derin bir mefkûreyi ifade için mânevî anlamda kullanılmıştır. Derviş ve miskin, nefis terbiyesinden geçmiş, dünyevî arzulardan uzaklaşmış ve her yönüyle Allah'a muhtaçlığını idrak etmiş kişiyi ifade eder.⁵⁵ Dolayısıyla bu kavramlar sûfî gelenekte dünyevî eksiklik değil, mânevî olgunluk ve kulluk bilinciyle özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda söz konusu kavramları zâhirî anlamlarıyla değerlendirerek tasavvuf ehline dilencilik isnadında bulunmak hem kavramların tarihsel bağlamını hem de tasavvufî düşüncenin derinliğini göz ardı etmek anlamına gelir. Sûfî geleneğin bu tür kavramlara nasıl bir mânevî derinlik kazandırdığını somutlaştıran önemli temsilcilerden biri de Ahmed er-Rifâî'dir (ö. 578/1182). Onun meskenet anlayışı, söz konusu kelimelerin zâhirî değil, bâtinî anlamlarını merkeze alan tasavvufî yaklaşımı yansıtır niteliktedir. Nitekim Ahmed er-Rifâî'nin düşüncesine göre meskenet, kişi maddî güç, kuvvet ve imkânlarla sahip olduğu halde, kendi iradesiyle fakr ve yokluk hayatını tercih etmesidir. Bu vasfa sahip olan kimse, sahip olduğu imkânlarla rağmen sade ve mütevazı bir hayat sürerken, çevresindekilerin refahı ve güç sahibi olmaları için fedakârlıkta bulunur. Ahmed er-Rifâî, bu anlayış doğrultusunda, Hz. Ali b. Ebî Tâlib ile Hz. Ömer b. el-Hattâb'ı meskenet meziyetiyle temayüz etmiş örnek şahsiyetler olarak değerlendirir. Her iki sahâbe de, devlet hazineleri ellerinden geçmiş olmasına rağmen fakirliği tercih etmiş; bir başka ifadeyle, güç, zenginlik ve makam gibi dışsal unsurları bilinçli bir şekilde terk etmişlerdir. Ahmed er-Rifâî'ye göre bu tavır, meskenet ve züll vasıflarının en yüksek derecesini temsil etmektedir.⁵⁶ Bu anlayış çerçevesinde, tasavvuf ehlinin dünya malına kıymet atfetmediği açıkça görülmektedir. Nitekim birçoğu zengin olmalarına rağmen, sahip oldukları maddî imkânları kendi iradeleriyle terk ederek fakr ve zühd esasına dayalı bir hayatı tercih etmişlerdir. Eğer bu kişilerde dünya malına yönelik bir hırs veya dilencilik arzusu bulunsaydı, ellerindeki serveti bırakmaları ve gönüllü olarak yoksulluk yolunu seçmeleri mümkün olmazdı. Bu durum, onların dünya nimetlerine karşı bir zaaf taşımadıklarını ve dilencilik tenezzül etmediklerini göstermektedir. Zira gerçekten dünya malını seven bir kimse, zenginliğini terk ederek kendisini yoksulluğa ya da toplum içinde mahcup duruma düşürebilecek bir hayat tarzına yönelmez.

Bunun yanı sıra Sünnî ulemâ ve Sünnî tasavvuf çevreleri, tarih boyunca tasavvufun özüne aykırı biçimde sûfî kisvesine bürünüp bu kimliği istismar eden kişilere yönelik eleştirilerini açıkça dile getirmişlerdir. Bu tür kişiler, kaynaklarda genellikle "müddeî" (iddia sahibi, sahte sûfî) ya da "sûrî" (görünüşte kalan, içi boş) dervişler olarak tanımlanmıştır. Bu sahte derviş tipolojisinin en çok tenkit edilen yönlerinden biri, dervişlik makamını geçim kaynağına dönüştürerek dilencilik sürekli bir meslek haline getirmiş olmalarıdır. Oysaki hakiki sûfîler için dilencilik, nefis terbiyesi amacıyla zaman zaman

⁵¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/154.

⁵² Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmî'd-din*, 4/376.

⁵³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 55,70.

⁵⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 61.

⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 217.

⁵⁶ Ahmed Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 118.

başvurulan bir içsel disiplin biçimi, bir tür mânevî sınav ve benliği kırma yöntemidir. Bu tür bir uygulama, süreklilik arz etmeyen, kontrollü ve maksadı yalnızca Allah rızası olan bir davranış olarak görülür. Gerçek dervişler, bu tutumlarıyla dünyaya ve sahip olunan her şeye karşı bir bağımsızlık ve istiğnâ (el açıklığı, Allah dışındaki her şeyden uzak durma) hali sergilerken; müddeîler ise bu durumu bir istismar aracına dönüştürmüş, dervişlik kisvesi altında tembelliği ve geçim kolaycılığını meşrû laştırmaya çalışmışlardır.⁵⁷ Görüldüğü üzere tasavvufun özüne sadık kalan dervişler, dilenciliği bir meslek haline getiren sahte dervişlere karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkış, sadece bir davranış eleştirisi değil, aynı zamanda tasavvufun mânevî disiplinini ve ahlâkî esaslarını koruma çabasının bir yansımasıdır. Gerçek dervişler, dilenciliği yalnızca nefis terbiyesi amacıyla ve istisnâî durumlarda bir arınma yöntemi olarak görmüş; süreklilik kazandığında ya da çıkar amacıyla yapıldığında bu tutumu tasvip etmemişlerdir. Bu tavır, sûfî geleneğin dünya malına karşı olan mesafeli duruşunu ve samimiyet esasına dayanan zühd anlayışını teyit etmektedir.

Sonuç

Tasavvuf geleneğinde dilencilik, asla bir meslek olarak kabul edilmez. Ancak, insanın fitratı gereği bazı durumlarda, örneğin zaruret halinde, dilenmek kabul edilebilir. Bununla birlikte, tasavvuf ehli genellikle dilenciliği geçici bir çözüm olarak görmüş ve bu durum, tasavvufun asli amacından sapmamış, bilakis bir mânevî arınma ve teslimiyet aracı olarak algılanmıştır. Tasavvufta tembelliğe yer yoktur. Çalışmak, üretmek ve helâl kazanç elde etmek, tasavvufun temel ilkelerindendir. İlk sûfler, çalışmanın hem maddî hem de mânevî açıdan faydalarını bilerek bu ilke doğrultusunda yaşamışlardır. Öyle ki tarihte birçok mutasavvıf yaptıkları mesleklerle anılmışlardır. Dilencilik tasavvuf ehli nezdinde tavsiye edilen bir meslek değildir ve bunu hiçbir zaman meslek haline getirmemişlerdir. Ancak insanoğlunun fitratı ve doğası gereği bazı durumlarda hayatta kalmak için kapılara gidip bir şeyler istemesinde bir problem yoktur. Diğer yandan bazı tasavvuf büyükleri zaruret halinde bile insanlardan bir şeyler talep etmemişlerdir. Tasavvuf geleneğinde dilencilik sadece maddî bir ihtiyaç karşılama yöntemi olmanın ötesine geçen mânevî bir arınma ve teslimiyet göstergesi olarak da görülür. Bu gelenekteki dilenciliğin temelinde, dünyevî arzulardan ve bencillikten uzaklaşarak Allah'a tam bir tevekkül ile teslim olma fikri yatar. Dilencilik yoluyla maddî ihtiyaçlarını karşılayan bazı mutasavvıflar, aynı zamanda bu vesileyle insanlarla da iletişim kurarak onlara tasavvufun ilkelerini ve mânevîyatı anlatma fırsatı bulmuşlardır. Bu şekilde dilencilik, sadece bir geçim aracı olmanın ötesine geçerek, tasavvufî mesajın yayılmasına da katkıda bulunmuştur. Neticede, tasavvuf ehlinin genel olarak dilenciliğe karşı olduğu ve bunu meslek haline getirmeye yanaşmadığı tespit edilmiştir. Bu bulgu, tasavvufun temel ilkeleriyle ve dilenciliğin tasavvuftaki algısıyla paralellik göstermektedir. Tasavvufta maddî varlıklardan uzaklaşmak ve mânevî zenginliğe öncelik vermek önemlidir. Dilencilik ise maddî varlıklara olan bağımlılığı ve ihtiyaç duygusunu besleyebileceğinden tasavvufun amacına ters düşmektedir. Ancak bazı dervişlerin dilenmeye başvurduğu da bir gerçektir. Bu durumun bizce farklı sebepleri vardır:

Bazı sûfler dilenciliği bir meslek olarak değil, nefis terbiyesi için bir araç olarak görmüşlerdir. Dilenmek, nefsin hoşuna gitmeyen ve gururunu kıran bir davranıştır. Bu nedenle bazı sûfler nefislerini terbiye etmek ve alçakgönüllülüğe alıştırmak için dilenmeyi tercih etmişlerdir. Tasavvufta nefis terbiyesi önemli bir yer tutar ve dilencilik de bu terbiye yolunda kullanılan bir araç olarak değerlendirilmelidir. Tasavvuf ehli, gittikleri yerlerde kendilerini birer misafir olarak görmüşlerdir. Bu bakış açısına göre dilenmek bir talepte bulunmak değil, misafir olarak ikram kabul etmektir. Bazen de dervişler yolculuk sırasında kendilerini yolcu sınıfında kabul etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de "ibnu's-sebîl" olarak adlandırılan yolcular, zekâtta pay almaya hak sahibi olan kişilerdir. Bu kişiler geçici bir süreliğine bir yerde bulunan ve maddî yardıma ihtiyaç duyanlardır. Bu nedenle bazı dervişler de hayatta kalmak için zekat alma babından insanlardan bir şeyler dilenmişlerdir. Son olarak İslâm dünyasında dilenciliği meslek olarak kullananlar da mevcuttur. Sakat insanlar, çocuklar ve yaşlılar cami kapılarında ve kent merkezlerinde zorla dilendirilmekte, bu yolla geçimlerini sağlamaktan öte sermaye biriktirmektedirler. Bu durumun, derviş ve sûflerin dilenciliğe bakış açılarından net bir şekilde farklı olduğunu söylemek gerekir. Zira dervişlerin dilenmekten amaçları, dünya malına sahip olmak ya da biriktirmek değil, seyr u sülûk sürecinde karşılaştıkları açlık ve yoksulluktan kaynaklanan zorluklarla başa çıkmak ve hayatta kalmaya çalışmaktır. Çalışmada hedef kitlesine ve araştırmacılara yönelik öneriler ise tasavvufun bu yönlerinin dikkate alınarak daha derinlemesine araştırılması gerektiği yönündedir. Tasavvufun dilenciliğe bakışı, hem klasik dönem hem de Osmanlı dönemi bağlamında yüksek lisans ve doktora düzeyinde incelenebilir. Ayrıca, tasavvuf geleneğinde dilenciliğin maddî kazanç elde etme amacı taşımadığı, aksine mânevî değerlerle birleşen bir boyutunun olduğu göz önünde bulundurularak, tasavvufun hayatımıza nasıl entegre edilebileceği üzerine daha fazla düşünülmesi faydalı olacaktır.

⁵⁷ Tahsin Yazıcı, "Derviş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/190.

Kaynakça

- Akay, İhsan. *İslam Hukukunda Dilencilik*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2019.
- Attâr, Ferîdeddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları, 1992.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Deylemî, Ebû Sücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *Firdevsü'l-ahbâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1996.
- İmam Gazâlî. *Kimyâ-i Saâdet, (Mutluluk Hazinesi)*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 2001.
- İmam Gazâlî. *İhyâu 'Ulûmi'd-din Tercümesi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020.
- Hindî, Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmu'ddîn el-. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Hücvirî. *Keşfu'l-Mahcûb, [Hakikat Bilgisi]*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. ed. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kara, Mustafa. "Tasavvuf Sosyal Hayatın Neresinde". *Keşkül* 5 (2005), 26-89.
- Kavaklı, Rukiye. *İlk Dönem Kaynaklarına Göre Süfînin Günlük Hayatı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.
- Küçük, Sezai - Çakar, Zahit Enes. "Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı". *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* IV/2 (2020), 188-211.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb, (Kalplerin Azığı)*. çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Haris b. Esed. *el-Mekâsib ve'l- vera'*. Beyrût: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Rifâî, Ahmed. *el-Burhânü'l-müeyyed*. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Sağlam, Sabri. *İslam Hukuku Açısından Dilencilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma', (İslam Tasavvufu)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Avârifü'l-Meârif, (Tasavvufun Hakikatleri)*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-. *Tabakâtü's-sûfiyye*. ed. Nûreddîn Şüreybe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Risâletü'l-melâmetiyye". el Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü's-sağîr*. Beyrut, ts.
- Tirmizî, Hakim. *Beyânü'l-kesb, Âdâbü'l-mürîdîn ile birlikte*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1977.
- Uludağ, Süleyman. "Dilencilik (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/300. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *İnsan ve Tasavvuf*. İstanbul: Mavi Yayınları, 2001.
- Uluşınar, Hamide. "İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 67-80.
- Yazıcı, Tahsin. "Derviş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yunus. Emre. *Divan*. çev. Mustafa Tatçı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Bullying Victimization of Faculty of Theology Students Regarding Their Religious Thought and Lifestyles: A Mixed Method Study (The Case of Selçuk University Faculty of Theology)*

Sümeýra BİLECİK KARACAN

Assoc. Prof., Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya/Türkiye
sumeýrabilecik@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>

Rüveyda ÇINAR

Res. Assist., Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Konya/Türkiye,
ruveydacinar@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4026-2342>

Research Article

History

Received: 06.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Author Contributions: Conceiving the Study: SBK (%60), RÇ (%40) Data collection: SBK (%30) RÇ (%70) Data Analysis: SBK (%70), RÇ (%30) Writing up: SBK (%60) RÇ (%40) Submission and Revision: SBK (%50), RÇ (%50).

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Sümeýra BİLECİK KARACAN - Rüveyda ÇINAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Cite as

Bilecik Karacan, Sümeýra - Çınar, Rüveyda. "Bullying Victimization of Faculty of Theology Students Regarding Their Religious Thought and Lifestyles: A Mixed Method Study (The Case of Selçuk University Faculty of Theology)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 126-143. <https://doi.org/10.52637/kiid.1614301>

Abstract

Bullying can be defined as the intentional targeting of an individual or group by another individual or group, usually based on a power imbalance, causing physical, emotional or psychological harm in a continuous and repeated manner. Bullying can occur not only among individuals, but sometimes in groups or institutions, and is reproduced through dynamics shaped by social structures, cultural norms and power relations. In this context, bullying manifests itself in different forms depending on the age and developmental level at which it occurs, and the form and place where it is practiced. Although there are many studies on bullying in the literature, it is seen that these studies are mostly conducted on pre-university students, and that studies on bullying experienced by university students are quite limited. In addition, there is no study on the nature of bullying that university students are subjected to in terms of their religious thoughts and lifestyles. Therefore, this study aims to examine the bullying victimization of Faculty of Theology students regarding their religious thoughts and lifestyles and its consequences using explanatory sequential design, a mixed method design. In the quantitative dimension of the study, the questionnaire on bullying victimization regarding religious thoughts and lifestyles developed by the researchers was applied to a sample group of 390 people selected from the research population of Selcuk University Faculty of Theology. After the quantitative data were analyzed, the issues that needed to be explained were determined and the qualitative data of the study were collected through semi-structured interviews. The qualitative dimension of the study consisted of 15 students who stated that they were bullied in the faculty. It is thought that the data obtained from the research will serve as a guide to develop strategies to combat bullying in higher education institutions and to improve support mechanisms for the psychosocial needs of students.

Keywords: Religious Education, Bullying, Religious Thought, Lifestyle, Theology.

* Ethical approval for this study was obtained from the Scientific Ethics and Evaluation Board of the Faculty of Theology at Selçuk University on 13.09. 2024, with approval number E-49313121-900-829903.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Düşünce ve Yaşam Biçimlerine İlişkin Zorbalık Mağduriyetleri: Bir Karma Yöntem Çalışması (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*

Sümeýra BİLECİK KARACAN

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya/Türkiye
sumeyrabilecik@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>

Rüveyda ÇINAR

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Konya/Türkiye
ruveydacinar@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4026-2342>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 06.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Yazar Katkıları: Çalışmanın Tasarlanması: SBK (%60), RÇ (%40) Veri toplanması: SBK (%30) RÇ (%70) Veri Analizi: SBK (%70), RÇ (%30) Makalenin Yazımı: SBK (%60) RÇ (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: SBK (%50), RÇ (%50).

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Sümeýra BİLECİK KARACAN - Rüveyda ÇINAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

Zorbalık, genellikle güç dengesizliğine dayalı olarak bir bireyin ya da grubun başka bir birey ya da grubu kasıtlı şekilde hedef alarak, sürekli ve tekrarlayan biçimde fiziksel, duygusal veya psikolojik yönlerden zarar vermesi olarak tanımlanabilir. Zorbalık, bir kişi ya da grubun zayıf ya da savunmasız olan bir diğerine karşı korku, stres, özgüven kaybı gibi olumsuz duygusal sonuçlar yaratacak şekilde, korkutma, dışlama, alay etme, tehdit etme, hakaret etme veya fiziksel saldırılarda bulunma biçiminde kendini göstermektedir. Zorbalık, yalnızca bireyler arasında değil, bazen gruplar veya kurumlar düzeyinde de ortaya çıkabilmekte ve sosyal yapıların, kültürel normların ve güç ilişkilerinin şekillendirdiği dinamikler üzerinden yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda zorbalık, ortaya çıktığı yaş ve gelişim düzeyi, tatbik edildiği şekil ve mekana göre farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Tezahür ettiği yaş, bağlam ve biçimden bağımsız olarak zorbalık, mağdurları üzerinde olumsuz psikososyal etkiler bırakmaktadır. Literatürde zorbalık üzerine pek çok araştırma bulunmakla birlikte bu çalışmaların daha çok üniversite öncesi öğrenciler örnekleminde yürütüldüğü, üniversite öğrencilerinin uğradıkları zorbalığa ilişkin çalışmaların da oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Buna ek olarak, üniversite öğrencilerinin dini düşünce ve yaşam tarzları özelinde uğradıkları zorbalık ve mahiyetine yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Buradan yola çıkılarak bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini düşünce ve yaşam tarzına yönelik zorbalık mağduriyetleri ve bunun sonuçlarının, karma yöntem tasarımı açıklayıcı ardışık desen ile incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın nicel boyutunda Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırma evreninden seçilen 390 kişilik örneklem grubuna, araştırmacılar tarafından geliştirilen dini düşünce ve yaşam tarzına yönelik zorbalık mağduriyeti anketi uygulanmış, nicel veriler analiz edildikten sonra açıklanmasına ihtiyaç duyulan hususlar belirlenerek, yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla araştırmanın nitel verileri toplanmıştır. Çalışmanın nitel boyutu, fakülte içerisinde zorbalığa uğradığını belirten 15 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmadan elde edilen verilerin, yükseköğretim kurumlarında zorbalıkla mücadele stratejilerinin geliştirilmesi ve öğrencilerin psikososyal ihtiyaçlarına yönelik destek mekanizmalarının iyileştirilmesi için yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Zorbalık, Dini Düşünce, Yaşam Tarzı, İlahiyat.

Atıf

Bilecik Karacan, Sümeýra - Çınar, Rüveyda. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Düşünce ve Yaşam Biçimlerine İlişkin Zorbalık Mağduriyetleri: Bir Karma Yöntem Çalışması (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 126-143. <https://doi.org/10.52637/kiid.1614301>

* Bu çalışma için Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulu'ndan 13.09.2024 tarih ve E-49313121-900-829903 sayılı onay ile etik kurul izni alınmıştır.

Introduction

The phenomenon of bullying, which has a literature history of nearly fifty years, gained its modern academic interest in the 1970s with the study of Dan Olweus and was shaped by these studies.¹ According to Olweus' definition, bullying is a complex and multifaceted phenomenon characterized by deliberate, repetitive and aggressive behaviors which involve a power imbalance between the perpetrator and the victim.² In terms of its basic elements, the intentionality aspect of bullying includes intentional acts that aim to harm the victim.³ It is a critical factor that distinguishes bullying from other forms of aggression, as it contains the psychic and psychological basis of aggressive behavior. On the other hand, as a recurrent phenomenon that establishes a power imbalance relationship between the victim and the perpetrator to the extent that it makes it difficult for the victim to defend himself/herself, bullying also expresses a context in which 'power is systematically abused'.⁴

As a complex phenomenon that varies in terms of type, prevalence, age range, gender and risk factors, bullying is commonly addressed as verbal, physical, social/relational (psychological) and cyber bullying.⁵ Depending on the context, bullying is classified as school bullying, workplace bullying (mobbing), domestic bullying and social (mass) bullying, based on the place where it is practiced. According to the targeted elements, it is categorized as gender-based bullying, race/ethnicity-based bullying, bullying against individuals with disabilities and identity-based bullying (sexual orientation, anti-minority and anti-immigrant, etc.).

The discipline of educational sciences deals with the phenomenon of bullying, which can be classified around many factors, in the context of age and developmental periods. This is aimed at understanding the relevant developmental dynamics patterned around bullying, developing bullying prevention and intervention strategies, ensuring the establishment of a healthy and prosperous environment in educational institutions, and minimizing the long-term psychosocial effects of bullying on individuals.⁶ In this regard, bullying is discussed in the literature within the framework of early childhood (preschool, 0-6 years), late childhood (primary school, 6-12 years), adolescence (secondary school and high school, 12-18 years) and adulthood (higher education, 18+ years) periods. In the pre-school early childhood period, bullying is generally observed as physical bullying and direct aggression such as pushing, hitting and physically violating space.⁷ In the late childhood period, which corresponds to the primary school period, in addition to the physical bullying seen in the pre-school period, verbal bullying, social exclusion and spreading gossip are common among school-age students.⁸ During adolescence, which refers to the secondary school and high school periods, bullying is seen in the forms of social bullying, cyber bullying and relational bullying. In addition, gender-based bullying, social exclusion and verbal bullying are frequently seen among adolescents, especially among female students.⁹

Finally, it is known that more factors are involved in the bullying process among students in higher education, which also constitutes the sample of this study, compared to other periods. The bullying faced by adult actors in this period is important in that it is indirect, carried out through less visible methods, and is extremely difficult for victims to detect.¹⁰ The most common types of bullying experienced by university students in higher education are social exclusion and discrimination, public direct and indirect verbal bullying, and cyberbullying. Social exclusion and discrimination manifest themselves in the form of students being ignored, excluded from groups, discredited, and isolated by other students or faculty members.¹¹

¹ Susan Limber et al., "Dan Olweus (1931–2020)", *International Journal of Bullying Prevention* 5/3 (2023), 179-180.

² Lisa Hellström et al., "Definitions of Bullying", *The Wiley Blackwell Handbook of Bullying* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2021), 2-21.

³ Peter K. Smith, "Bullying: Definition, Types, Causes, Consequences and Intervention", *Social and Personality Psychology Compass* 10/9 (2016), 519-532.

⁴ Ersilia Menesini - Christina Salmivalli, "Bullying in Schools: The State of Knowledge and Effective Interventions", *Psychology, Health & Medicine* 22/1 (2017), 240-253.

⁵ Baki Duy, "Teachers' Attitudes Toward Different Types of Bullying and Victimization in Turkey", *Psychology in the Schools* 50/10 (2013), 988.

⁶ Amanda B. Nickerson, "Preventing and Intervening with Bullying in Schools: A Framework for Evidence-Based Practice", *School Mental Health* 11 (2019), 19-24.

⁷ Chad A. Rose et al., "Peer Reactions to Early Childhood Aggression in A Preschool Setting: Defenders, Encouragers, or Neutral Bystander", *Developmental Neuropsychology* 19/4 (2016), 246-254.

⁸ Shinya Fujikawa et al., "Bullying Across Late Childhood and Early Adolescence: A Prospective Cohort of Students Assessed Annually from Grades 3 to 8", *Academic Pediatrics* 21/2 (2021), 344-351.

⁹ Jing Wang et al., "School Bullying Among Adolescents in the United States: Physical, Verbal, Relational, and Cyber", *Journal of Adolescent Health* 45/4 (2009), 368-375.

¹⁰ Carol M. Walker et al., "An Exploratory Study of Cyberbullying with Undergraduate University Students", *TechTrends* 55/2 (2011), 35.

¹¹ Irma Ramos Rodríguez, "Violence, Bullying and Academic Performance in Higher Education Students", *Advances in Social Sciences Research Journal* 8/2 (2021), 194-197.

Cyberbullying, on the other hand, is carried out through digital environments, various social media tools, e-mail and messaging applications, and technological uses.¹² These acts of bullying can be directed at the victims' appearance, worldview, personality, socioeconomic status, social relationships and beliefs. The type of bullying experienced due to religion and worldview is complex and related to psychosocial factors, as it depends on how individuals rationalize and legitimize the phenomenon of religion. Therefore, it should not be ignored that religious affiliation can turn into an ideological type of bullying by feeding prejudices based on ethnic and religious identity.¹³ Accordingly, bullying based on religion or worldview includes discriminatory, hostile or oppressive behaviors towards religious identity or practices (worship) and has been reported together with religious discourses in higher education.¹⁴ Mocking behaviors that are deemed inappropriate and incompatible with individuals' religious identities, imposing a certain cultural norm by using force,¹⁵ and trying to change individuals' lifestyles, beliefs and identities (sexual orientation or religious) through religious discourses¹⁶ can also be described as ideological bullying¹⁷ in the sense that they aim to use force directly against constructed identities and to demonstrate power relations.

This implicit and complex structure of bullying experienced in higher education not only negatively affects the psychosocial development of adults, but also leads to psychological disorders such as social anxiety and depression, and directly affects learning and success motivation, leading to low academic performance.¹⁸ Bullying can be much more visible and felt especially in structures where people from diverse social and cultural patterns come together such as universities. Furthermore, in a social group where differences are visible and subject to power relations, the existence of super-identities constructed especially around the "phenomenon of religion" or the presentation of the institutional structure itself as a "religious institution" leads to the fact that the phenomenon of bullying is handled in a rational context, ignored and takes on a covert nature. In this context, this study aims to determine the nature and consequences of bullying victimization experienced by students at the Faculty of Theology, an institution that provides higher religious education. Within the framework of this purpose, it is thought that by thoroughly examining the intentional, repeated and aggressive behaviors resulting from power imbalances between bullying victims and perpetrators, and the marginalization and discrimination situations that students encounter in academic and social environments, it can contribute to the creation of a more inclusive and supportive environment in academic and social environments. The study is limited to the population of Selçuk University Faculty of Theology students and the students attending the faculty in the 2024-2025 academic year selected by the multiple sampling method within this population, and the data collection tools developed by the researchers consisting of the questionnaire on bullying victimization and semi-structured interview form regarding the religious thoughts and lifestyles of the students of the Faculty of Theology. Considering these aims and limitations, the following problems are sought to be answered in the study:

What is the cases of being subjected to bullying directed towards the religious thoughts and lifestyles of Faculty of Theology students?

Does the bullying victimization of the students show a significant difference according to the variables of gender and grade?

What is the nature of the bullying experiences that the students are exposed to and in what themes do they manifest in?

How does the bullying that the students are exposed to affect their lives, their perspectives on religion, religious education and profession?

¹² Constantinos M. Kokkinos - Nafsika Antoniadou, "Cyber-Bullying and Cyber-Victimization Among Undergraduate Student Teachers Through the Lens of the General Aggression Model", *Computers in Human Behavior* 98 (2019), 61.

¹³ Wade C. Rowatt - Rosemary L Al-Kire, "Dimensions of Religiousness and Their Connection to Racial, Ethnic, and Atheist Prejudices", *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 86-91.

¹⁴ Musbah Shaheen et al., "Religious Coercion on Public University Campuses: Looking Beyond the Street Preacher", *Journal of College Student Development* 63/1 (2022), 69-84.

¹⁵ Sachi Edwards, "Distinguishing Between Belief and Culture: A Critical Perspective on Religious Identity", *Journal of College and Character* 19/3 (2018), 201-214.

¹⁶ Peter A. Newman et al., "Pray That God Will Change You: The Religious Social Ecology of Bias-Based Bullying Targeting Sexual and Gender Minority Youth—A Qualitative Study of Service Providers and Educators", *Journal of Adolescent Research* 33/5 (2018), 523-548.

¹⁷ Andreian Yusup et al., "Identity Politics & Power Relations Against Sexual Violence in Religious Higher Education Environment", *Jurnal Paedagogy* 10/3 (2023), 831.

¹⁸ Rodríguez, "Violence, Bullying and Academic Performance in Higher Education Students".

1. Method

1.1. Research Model

This study was conducted with mixed method design in which quantitative and qualitative data are used together and the explanatory sequential design, which is a mixed method. This design, while revealing the general results related to the subject under study, allows explaining how these results are formed, supporting the quantitative data obtained with detailed information in the context of personal experiences and explaining the outputs obtained in more depth.¹⁹ Since this study aimed to examine the nature and consequences of bullying victimization in the context of religious thoughts and lifestyles of the students of the Faculty of Theology, it was thought that quantitative or qualitative methods alone would not be able to meet the needs, and therefore, mixed method and explanatory sequential design were preferred.

1.2. Demographic Characteristics of the Participants

In the quantitative dimension of the study, the population of the study consists of 809 students studying at Selçuk University Faculty of Theology in the academic year 2024-2025. A multi-stage sampling technique was used in sample selection. Firstly, each grade level was accepted as a cluster with the cluster sampling method. Then, 390 students were selected from these clusters with the simple random method and constituted the sample of the study. The characteristics of the students participating in the quantitative dimension of the study are shown in Table 1.

Table 1: Sample Group and its Characteristics

		N	%
Gender	Female	295	75,6
	Male	95	24,4
Grade	1	87	22,3
	2	81	20,8
	3	117	30
	4	105	26,9
Education Type	Normal Education	290	74,4
	Evening Education	100	25,6
Total		390	100

In the selection of participants in the qualitative dimension of the study, the contact form attached to the end of the questionnaire form was used to reach students who had been victimized by bullying and wanted to participate in the study. Interviews were conducted with students of different gender, grade level and education type among the volunteer students who left their contact information on this form. Creswell (2017) recommends that in qualitative studies, the data collection process should be terminated when it is seen that no new characteristics emerge with the collection of new data, that is, when the data reaches saturation.²⁰ Accordingly, the data collection process was terminated when it was determined that the data reached saturation, and the qualitative dimension of the study was completed with 15 students. The characteristics of the students who participated in the qualitative dimension of the study are shown in Table 2.

Table 2: Characteristics of the Participants in the Qualitative Dimension of the Study

Participant Code	Gender	Grade	Education Type
P1	Male	2	Normal Education
P2	Male	2	Evening Education

¹⁹ John Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, trans. Mustafa Sözbilir (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 39.

²⁰ John Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, trans. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 189.

P3	Female	4	Normal Education
P4	Female	3	Normal Education
P5	Female	3	Normal Education
P6	Female	4	Normal Education
P7	Female	3	Normal Education
P8	Female	3	Evening Education
P9	Female	4	Normal Education
P10	Female	4	Evening Education
P11	Female	4	Evening Education
P12	Female	4	Normal Education
P13	Female	4	Normal Education
P14	Male	2	Normal Education
P15	Female	4	Normal Education

1.3. Data Collection Tools

In this study, quantitative data were collected through the bullying victimization questionnaire on the religious thoughts and lifestyles of the students studying at the Faculty of Theology developed by the researchers, and qualitative data were collected through face-to-face interviews using semi-structured interview forms.

While developing the bullying victimization questionnaire regarding the religious thoughts and lifestyles of the Faculty of Theology students, the literature on the subject was reviewed and a draft questionnaire consisting of 20 items was prepared accordingly. The draft form was presented to the opinions of four field experts, and based on the suggestions received from the experts, three items were added to the form, resulting in the final version of the questionnaire consisting of 23 items. The item statements were carefully designed to include the acts of bullying regarding the understanding of religion, lifestyle, and the appearance of students as a reflection of these. The statements in the items were presented with the options 'Never (1)', 'Rarely (2)', 'Sometimes (3)', 'Often (4)' and 'Always (5)'. Before the questionnaire was put into practice, a pilot application was carried out with 50 participants, and the final application was started after the opinions of the students participating in the pilot application were taken on issues such as comprehensibility of the items and clarity of the expressions regarding the items.

In the interviews conducted to explain and enrich the quantitative data, demographic information including age, grade and type of education was obtained from the participants. Then, questions were asked about how they encountered bullying words and actions in the faculty, what the event or thought that made them think that this victimization was related to religious understanding, views and attitudes, how this experience affected their lives and perspectives on the field of theology and the profession. When necessary, probing questions were used during the interviews to support the participants to express the nature and consequences of their experience more clearly. Before the semi-structured interviews were implemented, 4 expert opinions were consulted and the questions to be asked to the participants were arranged in line with the suggestions.

Before the questionnaire and interviews were conducted, ethics committee approval was obtained from Selçuk University Faculty of Theology Scientific Ethics and Evaluation Board with the decision dated 13.09.2024 and numbered E-49313121-900-829903.

1.4. Data Collection and Analysis

In the explanatory sequential design preferred in the study, the aim is to start the study with the quantitative phase and to conduct a qualitative study in the second phase to explain the quantitative results.²¹ Therefore, quantitative data were first collected in the study. In the qualitative phase, the second phase of the study, the quantitative data were analyzed and the results of the analysis were examined to determine which results would be explored more deeply and which questions could be asked to the participants. Following this, qualitative data were collected and analyzed, and inferences were made about how the qualitative results explained the quantitative results. Then, the integrity of the obtained quantitative and qualitative data was evaluated and the results were reached.

The quantitative data of the study were analyzed using SPSS 25.0 program. Since it was not possible to analyze the total score²² in the data collection tool developed as a questionnaire, the mean scores of the items were taken one by one. Skewness and kurtosis values were analyzed before deciding on the tests to be conducted on the relationship between the items and the variables. The mean skewness value of the items is ,547 and the mean kurtosis value is ,363. The fact that skewness and kurtosis values are in the range of ± 1 indicates normal distribution.²³ Therefore, parametric tests were preferred in the study. While analyzing the difference between gender, which is a two-group variable, and the items of the questionnaire, t-test was applied, and ANOVA test was applied for the grade level, which has more than one group variable. The source of the difference between the groups in the ANOVA test was analyzed with Scheffe, one of the post-hoc tests.

In the collection of qualitative data, semi-structured interviews were conducted by the researchers and the interviews were recorded after obtaining permission and consent from the participants. After the interviews were completed, the data were transcribed and subjected to content analysis. The aim of content analysis is to reach concepts and relationships that can explain the collected data.²⁴ In this direction, similar data were brought together within the framework of certain concepts and themes. After the data were coded, themes were created and organized. The data pointing to the same phenomenon were gathered together and themes were formed. While interpreting the findings, the participant statements representing the relevant themes were quoted and interpreted.

Expert opinions were taken to ensure the validity and reliability of the questionnaire and interview form, and necessary arrangements were made accordingly. In addition, cross-coding was used in the analysis of qualitative data. Data codes were created separately by two researchers, and consistency was ensured between the codes, increasing reliability in the analysis of qualitative data.

2. Findings and Interpretations

2.1. Findings on the Nature of Bullying Victimization and Its Relationship with Some Variables

The mean scores of the items in the questionnaire about the bullying victimization of the participants regarding their religious thoughts and lifestyles and the statistics on whether the questionnaire items show significant differences according to gender and grade variables are given in Table 3.

Table 3: Statistics Regarding the Bullying Victimization Questionnaire of the Faculty of Theology Students' Religious Thoughts and Lifestyles

Items		Mean	Variables	
			Gender	Grade
			p	p
1	I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged.	2,07	,691	0,49
2	There are times when I feel obliged to hide my views about religious teachings from my friends.	1,42	,120	,174

²¹ Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, trans. Mustafa Sözbilir, 38.

²² Konstancja Densley et al., "Evaluation of the Social Participation Questionnaire in Adult Patients with Depressive Symptoms Using Rasch Analysis", *Quality of Life Research* 22 (2013), 1987-1997.

²³ Soleman H. Abu-Bader, *Using Statistical Methods in Social Science Research: With a Complete SPSS Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 140-143.

²⁴ Remzi Kınal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 189.

3	I have difficulty balancing my religious views with my academic life.	1,59	,000	,517
4	I am afraid to express my religious views in class presentations and assignments.	1,59	,311	,904
5	I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me.	1,81	,002	,004
6	I am labeled as heretic because of my religious views.	1,20	,000	,975
7	I act as if I support views I disagree with in order to avoid being bullied.	1,39	,002	,464
8	I feel ostracized because I freely express my views.	1,46	,007	,268
9	I fear that if I express my views freely in class, I will be subjected to injustice.	1,46	,004	,014
10	My views on religion are judged for being too traditional.	1,43	,064	,578
11	Faculty members prevent me from expressing my views on religious issues.	1,18	,023	,206
12	I am criticized because of the people I follow/read.	1,35	,000	,208
13	I am humiliated because of my ideas about religion.	1,18	,001	,463
14	I am judged on the conformity of my lifestyle to religious principles.	1,58	,001	,256
15	My friends find my religious lifestyle different.	1,43	,000	,051
16	My lifestyle is not seen as appropriate for the age by my friends.	1,39	,001	,506
17	I was subjected to physical violence because my behavior was deemed inappropriate.	1,10	,008	,784
18	I have difficulty reflecting my religious understanding in the way I want within the faculty (in classrooms, canteens, libraries, etc.).	1,26	,000	,550
19	I have difficulty fulfilling my religious duties in the way I believe in the faculty.	1,16	,000	,257
20	I do not feel safe when I act the way I believe and think in the faculty.	1,28	,002	,529
21	I am criticized because of my clothing style.	1,52	,342	,448
22	I feel that I am prejudiced because of my appearance.	1,63	,471	,344
23	I think that the mindset adopted throughout the faculty imposes a certain clothing style.	1,91	,681	,029

The highest score that students can get from the items related to bullying victimization is 5 and the lowest score is 1. When Table 3 is examined in this context, it can be said that bullying victimization is at a low level throughout the faculty, based on the fact that the item with the highest mean score is ($\bar{x}$ = 2.07). The item with the highest mean score is as follows: 'I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged' ($\bar{x}$ = 2,07). The second item with the highest mean is: 'I think that the mentality adopted throughout the faculty imposes a certain clothing style.' ($\bar{x}$ = 1.91). This item is followed by the item 'I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me.' ($\bar{x}$ = 1.81).

When the items with the lowest mean in the bullying victimization questionnaire are examined, it is seen that the item 'I was subjected to physical violence because my behavior was deemed inappropriate' ranks first ($\bar{x}= 1,10$). It is followed by the item 'I have difficulty fulfilling my religious duties in the way I believe in the faculty.' with a mean of ($\bar{x}= 1.16$) and the item 'Faculty members prevent me from expressing my views on religious issues.' ($\bar{x}= 1.18$). The fact that the item related to bullying involving physical violence within the faculty was the item with the lowest score in the questionnaire is considered as a positive situation in the context of faculty students not exhibiting physically violent behaviors.

When the items with the highest and lowest averages in the questionnaire are analyzed, it is seen that the items with the highest scores in the questionnaire are those expressing that students hesitate to participate in academic discussions due to the fear that their understanding of religion may be judged, that the mindset adopted throughout the faculty creates an imposition on their clothing styles and that the common thought patterns in the faculty put pressure on students. On the other hand, as understood from the lowest items, students do not face any obstacles in fulfilling their religious duties in the faculty and they are not prevented by the faculty members from sharing their thoughts on religious issues and their views reflecting their understanding of religion. The students state that they hesitate to participate in academic discussions or that the prevalent mindset in the faculty puts pressure on them.

While analyzing the variables through the answers given to the questionnaire, it is not technically correct to obtain a total score in a data collection tool developed in the form of a questionnaire. Therefore, it was analyzed one by one whether the items in the questionnaire showed a significant difference according to gender and grade variables.²⁵ As a result, it was found that all items except items 1, 2, 4, 21, 22 and 23 showed a significant difference according to gender. Items 1, 2 and 4, in which there was no significant difference according to gender, indicate that students are afraid of sharing their views on religion and religious teachings and expressing them in class presentations and assignments, while items 21, 22 and 23, in which there was no significant difference according to gender, indicate that students are subjected to bullying about their appearance and clothing preferences. However, when the seventeen items with significant differences were examined, it was seen that male students' scores regarding bullying victimization were higher in all items. Accordingly, the hesitation to share their views on religion and religious teachings and to express them in class presentations and homework does not lead to a significant difference in terms of gender. From this point of view, it can be said that the participants have similar opinions on this issue.

It was analyzed whether there was a significant difference in the bullying experienced by the students according to their grade level. Items 1, 5, 9 and 23 in the questionnaire showed a significant difference according to grade level. The first item, in which there is a significant difference, indicates not participating in academic discussions due to the fear that one's understanding of religion will be judged, and there is a significant difference between grades 1-2 and 3 in this item. The mean of the item is ($\bar{x}= 1,92$) for first graders, ($\bar{x}= 1,90$) for second graders and ($\bar{x}= 2,24$) for third graders. A significant difference was found between grades 1-2, 3 and 4 in the fifth item, which is 'I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me.' According to this item, the mean of first graders is ($\bar{x}= 1,46$), second graders is ($\bar{x}= 1,81$), third graders is ($\bar{x}= 1,92$) and fourth graders is ($\bar{x}= 1,95$). The ninth item expresses students' concerns that they will be subjected to injustice if they freely express their opinions in class, and there is a significant difference between the 1st-4th grades. The mean score of the first graders is ($\bar{x}= 1,24$), the fourth graders is ($\bar{x}= 1,64$). In the twenty-third item, which is expressed as 'I think that the mindset adopted throughout the faculty imposes a certain clothing style', there is a significant difference between the 1st graders and the 3rd and 4th graders. According to this item, the mean score of the first graders is 1.64, the third graders is ($\bar{x}= 2,04$), and the fourth graders is ($\bar{x}= 2,09$). When the items with significant differences according to the grade level and the source of the difference are examined, it is seen that the mean scores of the items related to bullying victimization increase as the grade level increases.

Although it was determined that bullying victimization was at a low level in the sample in the quantitative part of the study, the presence of students who stated that they were bullied in various contexts made it necessary to explain the nature and consequences of this victimization with qualitative data. The themes obtained from the interviews regarding the subject matter and nature of students' bullying victimization and their frequency of repetition are shown in Table 4.

²⁵ Densley et al., "Evaluation of the Social Participation Questionnaire in Adult Patients with Depressive Symptoms Using Rasch Analysis", 1992-1994.

Table 4: Themes Obtained from the Interviews on the Nature of Students' Bullying Victimization

Theme	Number of Students Expressing Views on the Theme
Bullying Regarding Relationships with the Opposite Sex	10
Bullying Regarding Clothing Style and Appearance	8
Bullying Regarding Religious Thoughts and Lifestyles	5

In the interviews regarding the bullying experienced at the faculty, it was observed that the bullying victimizations of the students who were bullied were grouped under three themes. It is noteworthy that the most frequently repeated theme among bullying victimizations was about relationships with the opposite sex. One of the participants shared her experience on this subject as follows:

"In my opinion, a girl and a boy can meet as normal friends. But according to my friends, this is very wrong. The mother of a male friend of mine from the fourth grade was ill and passed away. He was trying to retake a lot of classes, and I tried to help him. I provided my friend with the notes for the classes he failed. My female friends criticized my efforts to help him, saying, 'Can a girl and a boy be so close in the faculty of theology? A girl and a boy cannot be friends; anyone who says that is lying.'" (P8).

The issue of bullying in communication with the opposite sex is of the same nature for male and female students. One of the male students who participated in the study expressed his opinion on this issue as follows: "There is a lot of gossip among the girls at the faculty, and I really don't like it. Even greeting a girl friend becomes a reason for gossip." (P14)

As seen in the participant statements, bullying behaviors in communication with the opposite sex manifest as gossiping and making negative criticisms. Bullying applied to students who communicate with the opposite sex does not differ according to gender.

The second theme that emerged in the interviews on the nature of bullying at the Faculty of Theology was 'bullying regarding clothing style and appearance'. Bullying behaviors in this regard manifest in the form of harassment, exclusion and gossip with sarcastic remarks due to clothing style. One of the participants, who stated that she had been bullied for a long time because of her headscarf style, described her experience as follows:

"When I was in the first grade, I used to wear accessories, and because of that, they criticized me. At first, their stares made me uncomfortable and made me feel bad, and later on, they started intervening verbally and excluding me. For example, one day I wore a hat. They made dismissive comments like 'What's that hat for?' Even though I didn't stay much at the faculty, they looked at me with mocking eyes. I am in the third grade now and they still continue to bully me, they don't communicate with me, we don't talk at all" (P7).

The same student stated that she was also physically bullied with the following statements: "During the exam, the teacher asked us to pass the optical forms from front to back. The friend in front of me threw the optical form on the ground while handing it to me, and I got really hurt" (P7).

One of the students stated that the bullying she was subjected to because of her clothing style or appearance escalated into aggressive attitudes as follows:

"I say something in class, they respond as if they are attacking me. I think it is because of my clothing style and my talkative nature. The profile they want is for you to be like them, meaning if you are different, you have to become like them. The girls in the abayas want to be the dominant group at school, but I usually don't listen to them and end up arguing." (P3)

There are students in the faculty who think that such attitudes towards clothing style are related to strictly adhering to certain norms. One of these students explained this situation as follows:

"I wear makeup, I do it lightly. But according to them it's too attention-grabbing and attracts the attention of boys. To them, mine attracts attention, but I have friends who wear a hijab, if you look at them, only their eyes are visible, and they put mascara on their eyes. From my point of view, that is more attention-grabbing, but to them, mine is worse. I have friends who use mascara because only their eyes are visible. But to them, if their dresses are long enough, meaning if they wear long headscarves, they think they have done the right thing and consider what they do as correct." (P8)

Items 21, 22 and 23 in the questionnaire on victimization of bullying against religious thought and lifestyles indicate bullying against clothing style. When the mean scores of these items are examined, the

item 'I am criticized because of my clothing style' has a mean score of ($\bar{x}$ = 1.52); the item 'I feel that I am prejudiced because of my appearance' has a mean score of ($\bar{x}$ = 1.63) and it is seen that the mean scores obtained from these items are among the items with high scores in the questionnaire. Item 23 ('I think that the mindset adopted throughout the faculty imposes a certain clothing style') is the second item with the highest mean score in the questionnaire. The qualitative findings explain the quantitative findings seen in the items above.

Another theme that emerged in the context of the nature of bullying victimization within the faculty was 'Bullying Victimizations Regarding Religious Thought and Lifestyles'. One of the students who expressed an opinion on this issue explained his experience as follows:

"A few times I have tried to get into a debate on religious issues, particularly on issues I didn't agree with in religion, especially concerning Hadiths. I no longer engage in such discussions at school. I don't communicate with friends gathered in various religious groups and factions, they are already in their own world. Since everyone thinks their own practices are right, I don't argue with them. If the lecturers say things that validate these religious groups' views, I prefer to remain silent rather than respond. I just say, 'May Allah guide them,' because nothing will change even if I explain. When they start defending their own truths, I feel like I am considered godless." (P2).

In the quotation, the student stated that he gave up on his comments about religion in the process because he believed that the other person's views would not change. Similarly, another student stated that those who think differently from their classmates are marginalized and excluded as follows:

"I don't do it, but some of our friends are inclined to marginalize others. They have formed their perception of God so rigidly in their minds that when they see someone different from themselves, they say, 'The conception of God in our minds is like this, and you don't fit into it; therefore, you can't be a servant, you're incomplete, you're half...' And that's when the exclusion, marginalization, or character judgments begin." (P8)

As stated by the participant coded P2 in the qualitative findings, the issue of not participating in academic discussions due to differences in religious understanding appears in the bullying victimization questionnaire with the statement 'I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged', which has the highest mean score. Another item that points to attitudes such as pressure and exclusion caused by differences in thought and understanding about religion is the item 'I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me'. This item is the third item with the highest mean score in the questionnaire and points to the issue explained by the participant coded P8. At this point, participant opinions explain the nature of the quantitative data. It can be said that there are many students who have a certain religious mindset and understanding of religion in the faculty, and among them there are students who exclude and judge students who do not think like them.

Another participant expressed her discomfort with the criticism of actions that are normal for her as follows: "I suggested going to live music with my friends, and they replied, 'Come on, stop being silly, it's late at night,' and they looked down on such things. Going somewhere to listen to music is considered a big sin for them." (P8)

As seen in the example, the participants prefer to behave differently and distance themselves on the grounds that the choices they make in their daily lives are judged by their friends. This can be considered as a precaution taken by students against bullying. The 14th and 15th items in the questionnaire applied in the study address this issue and it is seen that the mean of the item 'I am judged on the conformity of my lifestyle to religious principles' is ($\bar{x}$ = 1.58) and the mean of the item 'My friends find my religious lifestyle different' is ($\bar{x}$ = 1.43).

In line with the data obtained from qualitative interviews, when the nature of bullying victimization is examined, it can be said that bullying is carried out among peers, not by faculty members or faculty staff. In addition, it is seen that bullying is more intense in the theme of relationships with the opposite sex and clothing style rather than thoughts and ideas. It is thought that this may be related to more concrete issues such as communication with the opposite sex or clothing style.

2.2. Findings Regarding the Consequences of Bullying Victimization

In the study, the frequency and nature of bullying victimization among the Faculty of Theology students and its results were discussed in the interviews and the following themes were reached.

Table 5: Themes and Codes Obtained from Interviews Regarding the Consequences of Students' Bullying Victimization

Themes	Frequency of Views Regarding the Theme	Codes	Frequency of Views Regarding Code
Consequences on Religious Attitude, Thought and Religious Education	42	Perspective on Religious Education and Theology	9
		Orientation to Religion and Worship	7
		Attitudes and Preferences Towards Profession	7
		Corporate Identity and Sense of Belonging	7
		Hiding Religious Understanding - Avoiding Discussions	3
		Changing Attitudes and Behaviors	8
Psychosocial Consequences	26	Psychological Effects	9
		Social Isolation	6
		Decreased Motivation to Attend School	6
		Normalization and Acceptance of Bullying	5

The consequences of bullying that the students of the Faculty of Theology are exposed to in terms of religious thought and lifestyles were examined under two main themes, “Consequences for Religious Attitude, Thought and Religious Education” and “Psychosocial Consequences”, and specific codes were created within these themes.

The bullying experienced by the students in the faculty negatively affected their perspectives on religious education and theology. The participant coded P10 exemplified this, saying:

“Before coming to the Faculty of Theology, I thought that theologians were very pious, all-knowing, and always doing everything in the most correct way. However, after coming to the faculty and seeing them in the classroom, I realized that, based on people’s thoughts, clothing, and actions, this perception was not accurate. My perspective on the Faculty of Theology and theologians has changed.”

Bullying experiences within the Faculty of Theology negatively affected not only the individuals’ perspective on the field of Theology as an institution, but also their perspective and attitudes towards religion and worship. For example; “I was already staying at the Qur’an course, reading the Qur’an, and praying for a while. After their attitudes, I didn’t feel very close to the Qur’an. I became estranged from religion, my teacher, and the people here as well.” (P7) It is understood from the statement that negative feelings towards the people who commit bullying are actually directed towards religion and worship, and this has behavioral consequences that even lead to distancing from worship.

Some of the students who were subjected to bullying stated that after these experiences, they became undecided about their choices to work in the field of religious education and religious services. In addition, a student who expressed his views by associating his experiences at the Faculty of Theology with the institutional structure regarding his career choices expressed this situation as follows:

“I will not be happy at all if the place I work has an environment like here. That is why I do not want to work at the Directorate of Religious Affairs at all. I cannot experience the pressure I see here for the rest of my life, I cannot bear it. If I work at the Presidency of Religious Affairs, there will be people in abayas around me, and I will have bad experiences like I did here” (P3).

It was determined that the sense of belonging of students who were exposed to bullying at the faculty was also damaged. The statement of one of the participants; “I did not feel that I belonged here due to the environment of the Faculty of Theology, I feel very alienated” is an example of this. The failure to develop a sense of belonging stems from the bullying they experience within the faculty. The development of this

feeling is prevented by actions such as exclusion and marginalization, leading to the isolation of the individual from the environment.

Hiding one's ideas about religion and not engaging in discussions on this issue can be considered both a result of bullying and a precaution taken to avoid being bullied. The following statement of a participant is examples of this situation:

"I avoid getting involved in religious debates because my religious views are a bit different from those of the people here, so I try not to get involved at all. I don't really know how these people understand and practice their religion. To avoid dealing with them and getting into verbal arguments, I don't engage in discussions." (P5).

The students who avoid expressing their thoughts and interpretations about religion in order not to be bullied in the faculty claim that there is a structure of thought adopted by most of the students in the faculty and that their own thoughts are contrary to it. The participant coded P6 expresses this situation as follows:

"In general, they have a mindset, they never go beyond their own mindset and oppose those who do. For example, when the professor is lecturing, there are times when I should say, 'Professor, could there be a mistake here? I don't think it's like that' but most of the time, I stay silent and try not to draw attention. The reason is that I think I would stand out suddenly."

This situation was measured with items 1, 2, 4 and 9 in the questionnaire and as a result, it was observed that this issue was pointed out in the first item, which had the highest average score ($\bar{x}= 2,07$) among the items evaluated out of 5 points and which was expressed as 'I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged'. When quantitative and qualitative data are considered together, it can be said that the basis of students' behaviors such as expressing their thoughts about religion and avoiding participating in academic discussions is their anxiety about being bullied.

In the study, it was determined that students not only hide their thoughts but also change their attitudes and behaviors accordingly because they are afraid of being bullied. The participant, who doesn't communicate with his girlfriend when he meets her outside in order not to encounter bullying within the faculty stated his situation as follows: "My girlfriend and I don't communicate at school. We don't hang out together or appear in public at school because we might be criticized... So far, the only place we are afraid and hesitant to meet is school. We are even afraid to look at each other so that no comments are made." (P2). Similarly, there are students who change their clothing style due to the fear of being bullied. One of these students stated the following:

"When I came to school, I stopped wearing ripped jeans and cut my nails. During the Qur'an lessons, while I was following the verses of Qur'an with my hand, the teacher's eyes were always on my nails. This created psychological pressure on me. That's why I tried not to attract attention during this process. I thought I was criticized because I attracted attention, because I seemed different to them." (P6)

Bullying is a phenomenon that has negative psychological effects on individuals regardless of its nature. In this study, the students who were bullied in different ways stated that they felt intense sadness and worthlessness after being victimized by bullying. For example: "... I feel excluded and worthless when I come here" (P7).

Within the faculty, bullying regarding clothing style, relationships with the opposite sex or religious thoughts and lifestyle manifests itself in the form of cutting off communication or excluding from peer groups. In the interviews conducted on the consequences of bullying, it was determined that students who are exposed to bullying tend to isolate themselves socially. For example; "I learned, like learned helplessness, that I shouldn't approach them anymore, so I don't get too close. I come to class on my own, and I leave directly without talking to anyone." (P7). It can be said that students who were excluded from their peer groups or were not communicated with, distanced themselves from their friend groups by their own choice after these experiences.

Bullying victimization is not only limited to social isolation, but also negatively affects students' motivation to continue school. The following statement from one of the students who expressed this view is an example of this situation: "... I didn't come to school at all in the second semester, I didn't even take the exams, I inadvertently hindered my academic progress, preventing me from advancing to the next grade... Their attitude caused me to be absent, to drop out of school, to question my existence in the department, to feel like I don't belong and to fail the class" (P7).

Another result of bullying is normalization and acceptance of bullying behaviors. The participant coded P4 said: "I actually normalized this kind of bullying. When I was bullied, I chose to normalize it

completely. Therefore, instead of getting upset and ruining my day, I think about forgetting it and not remembering it again" (P4) and expressed the situation of accepting the bullying and remaining unresponsive as normalization.

Discussion and Conclusion

As a result of this study, which examined the nature and consequences of bullying that students were exposed to due to their religious thoughts and lifestyles in the sample of Selçuk University Faculty of Theology, it was found that the bullying victimization of the students was at a very low level in terms of quantitative data, considering that each item was evaluated on a maximum 5-point questionnaire, but the experiences of the bullied students were united under similar themes in the interviews. In Willis' study on parochial school students, less than 1 percent of the students stated that they were exposed to long-term bullying. Although no significant relationship between bullying and religiosity was found in Willis' study, Willis states that a religion-based curriculum may have an effect on bullying. This finding and interpretation is consistent with the results of our study.²⁶ According to the results obtained from the quantitative data, the highest score ($\bar{x}$ = 2.07) students received from the bullying victimization questionnaire belongs to the first item; "I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged". This item is followed by the statement "I think that the mindset adopted in the faculty imposes a certain clothing style" ($\bar{x}$ = 1.91) and the item "I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me." ($\bar{x}$ = 1.81). Based on this, it can be said that a group dynamic is formed by students with similar thoughts in the Faculty of Theology and bullying is applied to peers who are not considered to be suitable for the dynamics of this group. The questionnaire items were analyzed one by one according to gender and grade level variables, and as a result, it was concluded that the gender variable showed a significant difference with all items except six items (1, 2, 4, 21, 22 and 23). The study conducted by Giovazolias and Malikiosi-Loizos in Greece also shows that male university students face more bullying than female students.²⁷ Similarly, in the study conducted by Kocaşahan, 11% of female students were victims of peer bullying, while this rate was found to be 15.5% for male students.²⁸ In this study, the light of the data obtained from qualitative interviews, it was determined that especially female students normalized and ignored the bullying behaviors they were exposed to thanks to the support mechanism provided by the friend group they were in. Therefore, it can be said that the fact that female students meet their belonging needs from the relevant groups that reflect their religious thoughts and lifestyles can be mentioned as a preventive function of bullying victimization. On the other hand, male students experience bullying victimization more than female students as they are less socialized and less adaptive to in-group dynamics.

In the analyses regarding whether the grade level showed a significant difference in the bullying experienced by students, it was determined that items 1, 5, 9 and 23 showed a significant difference and the mean scores obtained from the related items increased as the grade level increased. In Özkal's study with university students, the finding that the students who were most exposed to bullying were 4th grade students also supports this view.²⁹ Although it is thought that tolerance and understanding should develop as the grade level increases in students who are educated with a religion-based curriculum and bullying acts should decrease in this direction, it can be said that certain group norms are formed within the faculty as the grade level increases and bullying acts increase accordingly. When the grouping dynamics were examined, it was seen that the themes and codes in which students were exposed to individual bullying were the main factors determining group dynamics. In line with the qualitative interviews, it was determined that the students who were bullied moved away from the circle of friends who exposed them to bullying and joined another group of friends who had their own religious thoughts and lifestyles. Thus, students who were victims of bullying preferred to take part in the friend groups they formed with students who were bullied as a result of similar actions. This shows that during the time spent in the faculty, students' individual bullying experiences are replaced by participating in bullying behaviors as a group or being victimized as a group.

In the interviews conducted within the scope of the study, it was seen that the most frequently repeated theme within the nature of bullying experienced in the faculty was in the context of relationships with the opposite sex. It was determined that students who communicate with the opposite sex were bullied in the form of being ostracized by their peers, gossiped about, and exposed to negative criticism with

²⁶ Matthew Adam Willis, *The Relationship Between Religiousness and Bullying Among Parochial High School Students in the Southeast* (Lynchburg, VA: Liberty University, Doctoral Thesis, 2015), 100.

²⁷ Theodoros Giovazolias - Maria Malikiosi-Loizos, "Bullying at Greek Universities an Empirical Study", *Bullying Among University Students Cross National Perspectives*, ed. Helen Cowie - Carrie-Anne Myers (New York: Routledge, 2016), 110-126.

²⁸ Nurhayat Kocaşahan, *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Akran Zorbalığı ve Sanal Zorbalık* (Balıkesir: Balıkesir University Institute of Social Sciences, Unpublished Master's Thesis, 2012), 61.

²⁹ Uğur Ümmiye Özkal, *Üniversite Öğrencileri Arasında Zorbalık ve Zorbalığın Psikolojik Sorunlarla İlişkisi* (Ankara: Ankara University Institute of Educational Sciences, Unpublished Master's Thesis, 2011), 60.

sarcastic remarks. The fact that students of different genders and grade levels expressed their opinions on this theme shows that there is no differentiation in this regard. The second most frequently repeated theme in the qualitative interviews was bullying regarding clothing style and appearance. The mean score of the 21st item, 'I am criticized because of my clothing style', was ($\bar{x}$ = 1.52); the twenty-second item, 'I feel that I am prejudiced because of my appearance', has a mean score of ($\bar{x}$ = 1.63) and the item 'I think that the mindset adopted in the faculty imposes a certain clothing style' has a mean score of ($\bar{x}$ = 1.91). Considering that the items with high average scores in the questionnaire point to this issue, it can be said that the qualitative findings support the quantitative data. Another theme that emerged in the views regarding their experiences of bullying victimization was bullying related to religious thoughts and lifestyles. Students who expressed their views on this issue stated that they were bullied because their thoughts and lifestyles related to religion were seen differently by their peers. This finding obtained from the qualitative data supports the statement with the highest mean score, 'I hesitate to participate in academic discussions for fear that my understanding of religion may be judged' and the third item with the highest mean score in the questionnaire, 'I feel that common thought patterns throughout the faculty put pressure on me.' It also explains the items 'I am judged on the conformity of my lifestyle to religious principles.' ($\bar{x}$ = 1.58) and 'My friends find my religious lifestyle different.' ($\bar{x}$ = 1.43).

Although the nature of bullying among the students of the Faculty of Theology varied, it was observed that the bullying acts exhibited were gossiping, harassment with sarcastic words, and bullying through exclusion. Sinkkonen et al. also found that the most common bullying acts among university students were social bullying such as exclusion and discrimination, followed by verbal bullying such as gossiping, teasing, and name-calling.³⁰ Similar results were found in Özkal's study, it was determined that 17% of university students were bullied, and when this was analyzed according to the dimensions of bullying, it was stated that students were mostly subjected to ideological bullying, which manifests itself in ways such as thinking differently in terms of politics and religion, being excluded and oppressed due to their value judgments. This type of bullying was followed by exclusion, physical bullying and rumor spreading.³¹ These findings support the findings of this study.

It was observed that the bullying victimization experienced by the students of the Faculty of Theology had negative effects on their religious attitudes, their thoughts about religion and their perspectives on religious education. Bullying negatively affected students' perspectives towards the Faculty of Theology and the profession, which was generalized to their orientation towards worship. Students who are bullied have low level of institutional belonging. In addition, it was determined that students, in order not to be bullied within the faculty, stay away from discourses that reflect their understanding of religion, do not participate in academic discussions and even change the attitudes and behaviors they exhibit in their daily lives in the faculty.

In this study, it was observed that bullying victimization had a negative impact on their psychosocial situations. Following bullying victimization, psychological effects that manifest themselves with feelings such as intense sadness and worthlessness, social exclusion or social isolation such as isolating oneself from peer groups are among these situations. It was also observed that students' motivation to continue school decreased. In addition, some students tended to accept bullying and submit to it. Esquivel et al. stated that bullying leaves negative effects on the emotional, academic and social areas during the university period, that students who are exposed to bullying may experience symptoms of anxiety, depression and post-traumatic stress, which will negatively affect their academic performance and may lead to difficulties in students' establishing social relationships and adapting to the university environment.³² The findings of these studies support the findings of this study.

There are measures that can be taken in cooperation with the school, parents and the social environment to prevent bullying among university students. In order to prevent peer bullying among university students, it is suggested to form peer support groups among volunteer students, to provide counseling support to bullied students, to develop policies against bullying and to apply legal sanctions, and to address the issue in cooperation with parents.³³ Religious education and moderation, as well as strengthening religious tolerance and human values, can play an important role in combating bullying by

³⁰ Hanna-Maija Sinkkonen et al., "Bullying at A University: Students' Experiences of Bullying", *Studies in Higher Education* 39/1 (2014), 153-165.

³¹ Özkal, *Üniversite Öğrencileri Arasında Zorbalık ve Zorbalığın Psikolojik Sorunlarla İlişkisi*, 56.

³² Francisco Alonso Esquivel et al., "Emotional Impact of Bullying and Cyber Bullying: Perceptions and Effects on Students", *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* 12/1 (2023), 367-383.

³³ Carrie Anne Myers - Helen Cowie, "How Can We Prevent and Reduce Bullying Amongst University Students?", *The International Journal of Emotional Education* 8/1 (2016), 109-119.

providing a harmonious educational space.³⁴ In addition to these suggestions, since it is thought that the students of the Faculty of Theology, who receive higher religious education, should have adopted the culture of tolerance, which is very important in Islam, it may be suggested that cognitive and emotional education support be provided to shape their approaches towards peers with different clothing styles, religious understanding and behavior away from bullying and within the framework of tolerance.

It is recommended that similar studies to this one, which aims to examine the bullying victimization of theology faculty students in terms of the nature and consequences of bullying, be conducted on students from different theology faculties as well as those studying in various faculties of different universities. In this way, different statuses of bullying can be evaluated across diverse samples, and efforts to minimize bullying in higher education may be enhanced.

³⁴ Nafsyah Rizka Fitria et al., "The Role of Religious Moderation in Overcoming Bullying and Cyberbullying", *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Dan Agama* 5/1 (2024), 25.

References

- Abu-Bader, Soleman H. *Using Statistical Methods in Social Science Research: With a Complete SPSS Guide*. Oxford: Oxford University Press, Third edition., 2021.
- Creswell, John. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Trans. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Edition., 2017.
- Creswell, John. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. Trans. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi, 3. Edition., 2021.
- Densley, Konstancja et al. "Evaluation of the Social Participation Questionnaire in Adult Patients with Depressive Symptoms Using Rasch Analysis". *Quality of Life Research* 22 (2013), 1987-1997.
- Duy, Baki. "Teachers' Attitudes Toward Different Types of Bullying and Victimization in Turkey". *Psychology in the Schools* 50/10 (2013), 987-1002. <https://doi.org/10.1002/pits.21729>
- Edwards, Sachi. "Distinguishing Between Belief and Culture: A Critical Perspective on Religious Identity". *Journal of College and Character* 19/3 (2018), 201-214. <https://doi.org/10.1080/2194587X.2018.1481097>
- Esquivel, Francisco Alonso et al. "Emotional Impact of Bullying and Cyber Bullying: Perceptions and Effects on Students". *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* 12/1 (2023), 367-383. <https://doi.org/10.55905/rcssv12n1-022>
- Fitria, Nafsyah Rizka et al. "The Role of Religious Moderation in Overcoming Bullying and Cyberbullying". *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Dan Agama* 5/1 (2024), 13-26.
- Fujikawa, Shinya et al. "Bullying Across Late Childhood and Early Adolescence: A Prospective Cohort of Students Assessed Annually from Grades 3 to 8". *Academic Pediatrics* 21/2 (2021), 344-351. <https://doi.org/10.1016/j.acap.2020.10.011>
- Giovazolias, Theodoros - Malikiosi-Loizos, Maria. "Bullying at Greek Universities an Empricial Study". *Bullying Among University Students Cross National Perspectives*. ed. Helen Cowie - Carrie-Anne Myers. 110-126. New York: Routledge, 2016.
- Hellström, Lisa et al. "Definitions of Bullying". *The Wiley Blackwell Handbook of Bullying*. 2-21. John Wiley & Sons, Ltd, 2021. <https://doi.org/10.1002/9781118482650.ch1>
- Kıncal, Remzi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Edition., 2010.
- Kocaşahan, Nurhayat. *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Akran Zorbalığı ve Sanal Zorbalık*. Balıkesir: Balıkesir University Institute of Social Sciences, Unpublished Master's Thesis, 2012.
- Kokkinos, Constantinos M. - Antoniadou, Nafsika. "Cyber-bullying and Cyber-victimization Among Undergraduate Student Teachers Through the Lens of the General Aggression Model". *Computers in Human Behavior* 98 (2019), 59-68. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2019.04.007>
- Limber, Susan et al. "Dan Olweus (1931-2020)". *International Journal of Bullying Prevention* 5/3 (2023), 179-180. <https://doi.org/10.1007/s42380-021-00096-5>
- Menesini, Ersilia - Salmivalli, Christina. "Bullying in Schools: The State of Knowledge and Effective Interventions". *Psychology, Health & Medicine* 22/1 (2017), 240-253. <https://doi.org/10.1080/13548506.2017.1279740>
- Myers, Carrie Anne - Cowie, Helen. "How Can We Prevent and Reduce Bullying amongst University Students?" *The International Journal of Emotional Education* 8/1 (2016), 109-119.
- Newman, Peter A. et al. "'Pray That God Will Change You': The Religious Social Ecology of Bias-Based Bullying Targeting Sexual and Gender Minority Youth—A Qualitative Study of Service Providers and Educators". *Journal of Adolescent Research* 33/5 (2018), 523-548. <https://doi.org/10.1177/0743558417712013>
- Nickerson, Amanda B. "Preventing and Intervening with Bullying in Schools: A Framework for Evidence-Based Practice". *School Mental Health* 11 (2019), 15-28. <https://doi.org/10.1007/S12310-017-9221-8>
- Özkal, Uğur Ümmiye. *Üniversite Öğrencileri Arasında Zorbalık ve Zorbalığın Psikolojik Sorunlarla İlişkisi*. Ankara: Ankara University Institute of Educational Sciences, Unpublished Master's Thesis, 2011.
- Rodríguez, Irma Ramos. "Violence, Bullying and Academic Performance in Higher Education Students". *Advances in Social Sciences Research Journal* 8/2 (2021), 194-205. <https://doi.org/10.14738/assrj.82.9721>
- Rose, Chad A. et al. "Peer Reactions to Early Childhood Aggression in a Preschool Setting: Defenders, Encouragers, or Neutral Bystander". *Developmental Neurorehabilitation* 19/4 (2016), 246-254. <https://doi.org/10.3109/17518423.2014.979955>
- Rowatt, Wade C - Al-Kire, Rosemary L. "Dimensions of Religiousness and Their Connection to Racial, Ethnic, and Atheist Prejudices". *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 86-91. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.022>

- Shaheen, Musbah et al. "Religious Coercion on Public University Campuses: Looking Beyond the Street Preacher". *Journal of College Student Development* 63/1 (2022), 69-84.
- Sinkkonen, Hanna-Maija et al. "Bullying at a University: Students' Experiences of Bullying". *Studies in Higher Education* 39/1 (2014), 153-165. <https://doi.org/10.1080/03075079.2011.649726>
- Smith, Peter K. "Bullying: Definition, Types, Causes, Consequences and Intervention". *Social and Personality Psychology Compass* 10/9 (2016), 519-532. <https://doi.org/10.1111/spc3.12266>
- Walker, Carol M. et al. "An Exploratory Study of Cyberbullying with Undergraduate University Students". *TechTrends* 55/2 (2011), 31-38. <https://doi.org/10.1007/s11528-011-0481-0>
- Wang, Jing et al. "School Bullying Among Adolescents in the United States: Physical, Verbal, Relational, and Cyber". *Journal of Adolescent Health* 45/4 (2009), 368-375. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2009.03.021>
- Watts, Lynette K. et al. "Cyberbullying in Higher Education: A Literature Review". *Computers in Human Behavior* 69 (2017), 268-274. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.12.038>
- Willis, Matthew Adam. *The Relationship Between Religiousness and Bullying Among Parochial High School Students in the Southeast*. Lynchburg, VA: Liberty University, Doctoral Thesis, 2015.
- Yusup, Andreian et al. "Identity Politics & Power Relations Against Sexual Violence in Religious Higher Education Environment". *Jurnal Paedagogy* 10/3 (2023), 831-838. <https://doi.org/10.33394/jp.v10i3.7715>.

Din Eğitimi Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji Yönelimlerinin İncelenmesi*

Tuba KURT

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Konya/Türkiye
tuba_ordinaryus@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1653-6312>

Muhiddin OKUMUŞLAR

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya, Türkiye
muhiddinokumuslar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6902-8242>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 14.01.2025
Kabul Tarihi: 05.05.2025
Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Yazar Katkıları:

Çalışmanın
Tasarlanması: TK (%50),
MO (%50) Veri
toplanması: TK (%50)
MO (%50) Veri Analizi:
TK (%50), MO (%50)
Makalenin Yazımı: TK
(%50) MO (%50) Makale
Gönderimi ve Revizyonu:
TK (%50), MO (%50).

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Tuba KURT - Muhiddin OKUMUŞLAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Atıf

Kurt, Tuba - Okumuslar, Muhiddin "Din Eğitimi Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji Yönelimlerinin İncelenmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 144-161. <https://doi.org/10.52637/kiid.1619594>

Öz

Bu çalışmada din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Eleştirel pedagojinin savunduğu ilkeler din eğitimi açısından 21. yüzyılda öğrencilerin kazanması ve geliştirmesi beklenen hedeflerdendir. Eleştirel pedagojinin hedeflediği öğretmen tipine ulaşabilmek için öncelikle din eğitimi öğretmenlerinin bu yaklaşıma olan yönelimlerinin belirlenmesine ihtiyaç vardır. Din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye dair yönelimlerinin incelenmesi, bu pedagojinin sınıfta etkin bir şekilde uygulamaya yansımaları için önemlidir. Yapılan bu çalışmanın eleştirel pedagojiye yönelik öğretmen görüşlerini din eğitimi öğretmenleri özelinde araştırmak yönünden alan yazına katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Nicel araştırmanın ilişkisel tarama deseninde yürütülen çalışmanın örnekleminde, uygun örnekleme yaklaşımına göre seçilen 421 din eğitimi öğretmeni bulunmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleriyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklem grubunun eleştirel pedagoji yönelimleri yaş, cinsiyet, eğitim durumu, içinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumu, anne-baba eğitim durumu ve mezun oldukları bölüm değişkenleri açısından karşılaştırılmıştır. Araştırmanın verileri Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeğiyle toplanmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistikler, t-testi ve ANOVA kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye yönelik yönelimleri orta ile üst düzey arasında yer almakta, bu da öğretmenlerin eleştirel pedagojik ilkelere belirli bir düzeyde yakınlık gösterdiğini ancak en üst düzeye ulaşmadıklarını ortaya koymaktadır. Yönelimlerin yaş, sosyo-ekonomik düzey, ebeveyn eğitim durumu ve mezun olunan bölüm gibi değişkenlere göre anlamlı bir farklılık göstermediği belirlenmiştir. Buna karşın cinsiyet değişkeninde kadın öğretmenlerin daha yüksek düzeyde eleştirel pedagojik yönelim sergiledikleri görülmüştür. Bu sonuçlar eleştirel pedagojik farkındalığın bireysel gelişim, mesleki deneyim ve bağlamsal faktörlerle şekillendiğini göstermektedir. Çalışmanın bulgularına dayalı olarak din eğitimi politikalarının eleştirel pedagojiyi daha etkin bir şekilde destekleyecek nitelikte yeniden yapılandırılması gerektiği önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eleştirel Pedagoji, Din Eğitimi Öğretmenleri, Eleştirel Pedagoji Yönelimi, Ölçek.

* Araştırma verilerinin toplanabilmesi için Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 10.03.2023 tarihli ve 119 numaralı karar sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

Investigation of Religious Education Teachers' Critical Pedagogy Orientations*

Tuba KURT

Dr., Ministry of National Education, Konya/Turkey

tuba_ordinaryus@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1653-6312>

Muhiddin OKUMUŞLAR

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Religious Education, Konya, Turkey

muhiddinokumuslar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6902-8242>

Research Article

History

Received: 14.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Author Contributions:

Conceiving the Study: TK (%50), MO (%50) Data collection: TK (%50) MO (%50) Data Analysis: TK (%50), MO (%50) Writing up: TK (%50) MO (%50) Submission and Revision: TK (%50), MO (%50).

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Tuba KURT - Muhiddin OKUMUŞLAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Cite as

Kurt, Tuba - Okumuslar, Muhiddin. "Investigation of Religious Education Teachers' Critical Pedagogy Orientations". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 144-161. <https://doi.org/10.52637/kiid.1619594>

Abstract

This study aims to examine the critical pedagogy orientations of religious education teachers in terms of various variables. The principles advocated by critical pedagogy are among the goals that students are expected to acquire and develop in the 21st century in terms of religious education. In order to reach the type of teacher targeted by critical pedagogy, it is necessary to determine the orientations of religious education teachers towards this approach. Examining the orientations of religious education teachers towards critical pedagogy is important for the effective implementation of this pedagogy in the classroom. It is thought that this study will contribute to the literature in terms of investigating teacher views on critical pedagogy in terms of religious education teachers. The sample of the study, which was conducted in the relational screening design of quantitative research, included 421 religious education teachers selected according to the appropriate sampling approach. The sample group of the study consists of secondary school Religious Culture and Moral Knowledge teachers and Imam Hatip High School Vocational Courses teachers. The critical pedagogy orientations of the sample group were compared in terms of age, gender, educational status, socio-economic status of the family they grew up in, parents' educational status and the department they graduated from. The data of the study were collected with the Teachers' Critical Pedagogy Orientations Scale. Descriptive statistics, t-test and ANOVA were used to analyse the data. According to the findings of the study, the critical pedagogy orientations of Secondary Education Religious Religious Education and Higher Secondary Vocational Courses teachers are between medium and high level, which reveals that teachers show a certain level of closeness to critical pedagogical principles, but they do not reach the highest level. It was determined that the orientations did not show a significant difference according to variables such as age, socio-economic level, parental education level and graduated department. On the other hand, it was observed that female teachers exhibited a higher level of critical pedagogical orientation in the gender variable. These results show that critical pedagogical awareness is shaped by individual development, professional experience and contextual factors. Based on the findings of the study, it is suggested that religious education policies should be restructured to support critical pedagogy more effectively.

Keywords: Religious Education, Critical Pedagogy, Religious Education Teachers, Critical Pedagogy Orientation, Scale.

* In order to collect the research data, ethics committee permission was obtained by Necmettin Erbakan University Social and Human Sciences Scientific Research Ethics Committee with the decision number 119 dated on March 10th, 2023.

Giriş

Din eğitimi, bireylerin dinî bilgi, inanç ve değerleri edinmelerini ve bu alanlarda gelişim sağlamalarını hedefleyen sistematik bir süreçtir. Hem örgün hem de yaygın eğitim yoluyla sürdürülen bu süreç, bireylerin dinî anlayışlarını derinleştirerek hayatlarını daha bilinçli biçimde yaşamalarını sağlar.¹ Bunun yanı sıra din eğitimi, bireylerin ahlâkî gelişimlerini destekleyerek toplumsal düzenin devamına önemli ölçüde katkıda bulunur.² Böylece dinin insanı olgunlaştıran ve erdemli bireyler yetiştirmeye yönelik işlevi, din eğitimi aracılığıyla toplumsal düzeyde görünür hâle gelir.³

Din eğitimi genel anlamda bireye dinî bilgi, inanç ve pratiklerin öğretilmesini amaçlayan bir süreçtir; ancak bu sürecin içeriği, yöntemi ve felsefesi farklı yaklaşımlar doğrultusunda değişkenlik gösterebilir.⁴ Bu bağlamda din eğitimi anlayışı, bireyin inançları öğrenmesiyle birlikte özgür düşünce, eleştirel bakış ve bilinçli bir inanç geliştirme kapasitesini kazanmasını da amaçlayan bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bireyin geçmişi, bugünü ve geleceği üzerine düşünebilme becerisini geliştirmek, bu eğitimin önemli hedeflerinden biridir. Bir diğer deyişle örgün ve yaygın din eğitiminin görevi bireysel anlamda insan-ı kâmile ulaşma hedefini bizzat bireyin kendi çabasına bağlama noktasında bireye bir irade kazandırmaktır.⁵ Ancak her din eğitimi uygulamasının bu yönde sonuçlar doğuracağı varsayımı yapılmamalıdır. Aksine, içerik ve yöntem açısından özgürleştirici ve eleştirel düşünmeyi teşvik eden pedagojik yaklaşımların benimsenmesi, bireyin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bilinçlenmesi ve dönüşmesi açısından belirleyici bir öneme sahiptir.

Geleneksel eğitim anlayışı, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern eğitim kuramlarının gelişimi ve teknolojik ilerlemelerin etkisiyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin temelinde, eğitimin yalnızca öğrencilere belirli davranışları kazandırmayı amaçlayan, tek yönlü ve otorite merkezli bir süreç olarak kurgulanması yatmaktadır. Bu anlayışta eğitimin temel işlevi; bireyi belli ideallere göre şekillendirmek, yani önceden belirlenmiş “istendik” davranış kalıplarını bireye kazandırmaktır. Ancak burada kritik bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bu biçimlendirme sürecini kim yönetecek, hangi değerler temel alınacak ve bu süreç hangi amaçlara hizmet edecektir? Bu sorular, eğitimin bireysel gelişimle birlikte toplumsal yapıyı ve egemen ideolojiyi yeniden üretme potansiyelini de gündeme getirmektedir. İşte bu noktada geleneksel eğitim anlayışını eleştiren alternatif yaklaşımlardan biri olan eleştirel pedagoji öne çıkmaktadır.⁶ Eleştirel pedagoji, eğitimi bilgi aktarma ve davranış kazandırma süreciyle birlikte bireyin bilinçlenmesini, özgürleşmesini ve toplumsal dönüşümü hedefleyen bir pratik olarak ele almaktadır.

Eleştirel pedagoji, sosyolojik açıdan 1970’li yıllarda Frankfurt okulunun eleştirel kuram anlayışını esas alarak eğitim süreçlerinde değişim ve dönüşüm meydana getirmek amacıyla sistem üzerinden bir eleştiriyi temele alan yaklaşımdır. Frankfurt okulu, modern kapitalist toplumun ve pozitivistimin birey, toplum ve kültür anlayışına yönelik alternatif bir bakış ve eleştirel bir çözüm ortaya koyar.⁷ Bu okulun modern kapitalist topluma eleştirileri özellikle insanın bilgi ve emeğinin ona özgürlük sağlayamadığı yönündedir. Bu duruma engel olan en önemli faktör de ideolojiyi ve maddi kaynakları kendi lehine kullanan düşünce yapısının okullara egemen olmasından kaynaklıdır. Bu yüzden eleştiri merkezli bir eğitimin en önemli hedefi, bireylerde daha özgür ve adil bir dünya için toplumsal ve siyasal yapıdaki ideolojiye yönelik bilinç oluşturmaktır. Eğitim aracılığıyla kendi bağlamı hakkında yeterli bir anlayışa sahip olan bireyler eleştirel yansıtma yaptıklarında özgürlüğün ve adaletin temelleri de atılacaktır. Bu durum eleştirel pedagojinin, pozitivistimin nesnellik ve kesinlik iddiasını eleştirdiğini gösterir.

Eleştirel teori ve eleştirel pedagojinin pozitivistime yönelik eleştirileri; pozitivistimin bilgiye yaklaşımının sınırlı olması, gerçekliği indirgemeci şekilde ele alması ve öğrencilerin topluma yönelik eleştirel yansıtma sınırlandırması yönüyledir.⁸ Buna karşın eleştirel pedagoji; toplumsal yapının yeniden sorgulanması gerektiği,⁹ öğrencileri toplumsal yapıları sorgulamaya teşvik ederek aktif katılımcılar

¹ Leon Mckenzie, “Yetişkin Din Eğitiminin Konusu ve Gâyeleri”, çev. İlhan Yıldız, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1998), 42.

² Abbas Çelik, “1960 Sonrasında Türkiye’de Din Eğitimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Haziran 2008), 50.

³ Mualla Selçuk, *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022), 4.

⁴ Ramazan Diler, “Mahremiyet Eğitimi ve Önemi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 29.

⁵ Recep Uçar- Tuba Kurt, “Din Eğitiminde İnsanın Ontolojisine Kierkegaardcı Bir Bakış”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (Haziran 2024), 88.

⁶ Gert J. J. Biesta, *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy* (London New York: Paradigm Publishers, 2011), 29.

⁷ Seyit Coşkun- Pervin Oya Taneri, “Öğretmen Adaylarının Eğitim Yaklaşımlarının Eğitim Felsefeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Dört Öge* 19 (Haziran 2021), 37.

⁸ Joe L. Kincheloe, *Critical Pedagogy Primer* (New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2008), 32-34.

⁹ R. Pishghadam- Elham Naji Meidani, “A Critical Look into Critical Pedagogy”, *The Journal for Critical Education Policy Studies* 10/2 (Eylül 2012), 464-484.

hâline getirmeyi¹⁰ ve öğrencilere öğretme sürecinde daha fazla özgürlük ve eleştirel düşünme kazandırmayı amaçlar.

Eleştirel pedagoji yaklaşımı ilk olarak 1960 yılında Brezilyalı yazar Paulo Freire'nin (ö. 1997) *Ezilenlerin Pedagojisi* kitabında tanıtılmaya başlanmış ve onun çalışmalarıyla şekillenmiştir. Bu kitabında Freire, günümüze kadar uygulanan ideolojik ve politik eğitim anlayışına karşı eğitim yoluyla insanların eleştirel bir bilinç geliştirmesi gerektiğini iddia eder ve ezilenlerin özgürleşmesini esas alan bir pedagojik çerçeve sunar. Freire,¹¹ eğitimi ve okuryazarlığı sosyal değişimin önemli araçlarından biri olarak görür. Eğitimcilerin rolü, öğrencilerin zihinlerinde bilginin birikmesini ifade eden “bankacı eğitim anlayışı”nı ikame etmek yerine öğrencileri sürece aktif bir şekilde dâhil ederek bilginin yeniden üretilmesini sağlayan bir araştırma sürecini yürütmektir. Bu durumda eleştirel pedagojide geleneksel pedagojiden farklı olarak eğitimciye özgürlükçü bir misyon yüklenmiş olur. Öğretmen ve öğrencilerin deneyimlerinin paylaşıldığı bu modelde her iki tarafın da özgür düşüncelerinin ve bireyselliklerinin gelişimi sağlanabilecektir.

Eleştirel pedagoji yaklaşımı, eğitim ortamlarında öğrencilerin bilginin pasif alıcıları olmalarıyla birlikte eleştirel düşünme becerilerini de geliştirerek toplumsal yapıları sorgulamalarını teşvik eder. Yani bu yaklaşımda “eleştiri” kavramına vurgu yapılarak öğrenme ortamının bu minvalde olması savunulur. Bu sorgulama beraberinde toplumsal bir dönüşümü de getirecektir.¹² Dolayısıyla eleştirel pedagojide eleştiriye yüklenen anlam, eylemi de kapsamaya yönüyle yöntem ve tekniğin ötesindedir. Düşünce ve eylemin hayata geçirilmesini içeren bu durum eleştirel pedagojide “praksis” yani bilinçli eylem olarak ifade edilir. Bilgiyi sorgulayan, kendi yorumlarını geliştiren ve kendi bağlamı ile ilişkilendiren bir öğrenci, öğretmeniyle birlikte bilgiyi yeniden üretebilir. Eleştirel pedagoji yaklaşımına göre bireylerin özgürleşmesi, bilinçlenmesi ve eylemselliği eleştirel farkındalık ile sağlanır. Yani eleştirel pedagoji, öğrencilerin eleştirel düşünce yetilerinin geliştirilmesine ve dünyayı bu yetiyle dönüştürmeye vurgu yapar.

Birey, içinde yaşadığı bağlamı nasıl algılasa o yönde bir eylem biçimi ortaya koyar. Bundan dolayı praksis, yaşamın ilişki tarzlarının formüle edilmesi şeklinde de tanımlanabilir.¹³ Eleştirel pedagojide düşüncenin eyleme, eylemin de düşünceye dönüştüğü bu ilişki tarzı, karşılıklı diyalog yoluyla kurulacak bir eğitimle açığa çıkarılır. Diyaloga dayalı bir eğitimde bireyler kendi karar ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenerek akıllarını özgürleştirebilirler. Demokratik bir ortamda gerçekleşecek olan bu faaliyet ile düşünce özgür kılınmış olur.

Freire'nin fikirlerinden ilham alarak eleştirel pedagojiyi derinleştiren Giroux da eğitimcilere ve öğrencilere toplumun inşasında önemli bir misyon yükler. Buna göre eğitimci bilgi aktarmakla birlikte öğrencilerin toplumsal gerçekleri eleştirel bir bakışla görmelerini sağlayan bir rehber konumundadır.¹⁴ Bu durumda eğitim; öğretmen, öğrenci ve toplumdan oluşan öznelerin karşılıklı olarak birbirinden öğrendiği bir sürece dönüşür.¹⁵ Bir diğer deyişle eleştirel pedagojide eğitim ve toplum birbiriyle ilişkili olurken öğretmen ve öğrenci de bu süreçte etkin konumdadır.

Eleştirel pedagoji, geleneksel eğitim anlayışını öğrencileri sessizliğe mahkûm ettiği yönünden de eleştirir. Sessizlik kültürü, bireylerin kendilerini ifade etme becerilerini kısıtlayarak toplumsal sorunlara duyarsız bireylerin yetişmesine neden olur.¹⁶ Eleştirel pedagoji bunun yerine problem tanımlayıcı ve tek yönlü bilgi aktarımının olmadığı karşılıklı, çok sesli ve diyalogik bir pedagoji yaklaşımını savunur.¹⁷ Öğretmen ve öğrencinin deneyim ve diyalog üzerinden bilgiyi yeniden ürettiği bu yaklaşım, öğrencilerde eleştirel bilincin gelişmesine olanak tanır. Burada öğretmen de öğrenme sürecinin bir parçası hâline gelir.

Eleştirel pedagojinin bu yaklaşımı, eğitimin adil ve demokratik temeller üzerine dayanması gerektiğini de gösterir. Nitekim iş birliğinin, etkileşimin ve diyalogun olduğu sınıf ortamında, öğrenci ve öğretmen arasındaki güç ilişkileri de paylaşılmış olacaktır. Burada ortaya çıkan temel zorluk, hangi değerlendirme yöntemlerinin kullanılacağı noktasındadır. Eleştirel pedagojinin değerlendirmeye bakışı ise eleştirel bir analizle, öğretmen ve öğrencinin rollerini paylaştığı ve tüm seslerin işitildiği diyalektik bir etkileşime odaklanır.¹⁸ Buna göre akran değerlendirme ve öz değerlendirme gibi öğrencinin bizzat süreç

¹⁰ Henry A. Giroux, “Schooling and the Culture of Positivism: Notes on the Death of History”, *Educational Theory* 29/4 (Ekim 1979), 263-284.

¹¹ Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Erol Özbek- Dilek Hattatoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 57-76.

¹² Joe L. Kincheloe, *Eleştirel Pedagoji*, çev. Kemal İnal (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2018), 25.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt am Main: Shurkamp, 1991), 81.

¹⁴ Henry A. Giroux, *Eleştirel Pedagojinin Vaadi*, çev. Umre Deniz Tuna (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008), 124.

¹⁵ Kincheloe, *Eleştirel Pedagoji*, 45.

¹⁶ Zafer Yılmaz, “Paulo Freire'nin Felsefesinde Özgürleşmenin Aracı Olarak Eğitim”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Eylül 2016), 304-307.

¹⁷ Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, 67.

¹⁸ Mehmet Fatih Kayan - İshak Kozikoğlu, “Eleştirel Pedagoji ve Eğitim Programlarına Yansımaları”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11 (Haziran 2023), 9.

içinde aktif olduğu değerlendirme yöntemleri eleştirel pedagojinin hedeflerini gerçekleştirmede uygun yöntemlerdir.

21. yüzyılda din eğitimi alanında yaşanan toplumsal, kültürel ve pedagojik dönüşümler bu alanda kullanılan yaklaşımların yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede eleştirel pedagoji yaklaşımı, din eğitimine yeni bir bakış sunma potansiyeli taşıyan kuramsal zeminlerden biri olarak değerlendirilebilir. Eleştirel pedagoji; eleştirel bilinç, özgürleşme, praksis (bilinçli ve dönüştürücü eylem) ve diyalogik eğitim gibi ilkeleriyle bireyin edilgen bir alıcı yerine aktif ve sorgulayıcı bir özneye dönüşmesini hedefler. Bu yaklaşımın din eğitimiyle kesişen yönleri olduğu düşünülmektedir. Çünkü günümüzde din eğitimi yalnızca bilgi aktarmakla sınırlı olmayan, bireyin kendi inanç sistemini bilinçli ve sorgulayıcı bir şekilde inşa etmesine katkıda bulunan bir süreç olarak yeniden tanımlanmaktadır. Ancak burada eleştirel pedagoji, din eğitimine tek doğru yaklaşım olarak önerilmemekte; aksine bireysel özgürlük, eleştirel düşünme ve bilinçli katılım gibi değerlerin önemsendiği bir eğitim anlayışının bu ilkelerle örtüştüğü vurgulanmaktadır. Bu bağlamda eleştirel pedagojinin doğrudan aktarılması değil din eğitiminin amaçlarıyla uyumlu yönlerinin tartışmaya açılması gerektiği savunulmaktadır. Bu ilkelerin dikkate alınmadığı din eğitimi süreçlerinde öğrencinin edilgenleşmesi, dogmatik yaklaşımlara kapı aralanması ve bireysel gelişimin sınırlandırılması gibi pedagojik risklerin ortaya çıkabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte eleştirel pedagojiye eleştirel gözle yaklaşmak da önemlidir. Zira her pedagojik yaklaşım gibi eleştirel pedagoji de belirli tarihsel, kültürel ve ideolojik bağlamlardan beslenmektedir. Bu nedenle eleştirel pedagojinin din eğitimiye katkısı, bağlamsal analizle ve çoğulcu bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Buradan yola çıkarak çalışmanın ana problemini: “Din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji ilkelerine yönelimleri nasıldır?” sorusu oluşturmaktadır. Çalışmada ifade edilen din eğitimi öğretmenleri ifadesiyle “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB)” ve “İmam Hatip Lisesi (İHL) Meslek Dersleri” öğretmenleri kastedilmektedir. Eleştirel pedagojinin temel ilkeleri olan sorgulayıcı düşünme, diyalog temelli öğretim, öğrenci merkezilik ve toplumsal bilinç günümüz eğitim anlayışlarında giderek daha fazla önem kazanmakta, bu ilkeler öğrencilerin bilgi edinmeleriyle birlikte bilinçli bireyler olarak yetişmelerini de hedeflemektedir. Bu ilkelerin özellikle değer aktarımı ve ahlâkî gelişim gibi yönleri bulunan din eğitimi açısından nasıl karşılandığı, öğretmenlerin yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir.

DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretim programlarında yer alan “öğrencilerin düşünmeye sevk edilmesi”, “değerlerin içselleştirilmesi”, “sorgulama ve anlamlandırma becerilerinin geliştirilmesi” gibi hedefler, eleştirel pedagojinin bazı ilkeleriyle örtüşmektedir. Bu bağlamda öğretmenlerin bu ilkelere ne ölçüde yöneldiği bireysel tutumlarıyla birlikte öğretim programlarının amaçlarının sahada ne derece karşılık bulduğunu da ortaya koyacaktır. Ayrıca güncel bir paradigma olarak sunulan “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli”, bireyin irade, akıl ve ahlâk yönlerini merkeze alan bir eğitim anlayışı önererek aslında eleştirel pedagojik bazı yaklaşımlarla da kesişen yönler taşımaktadır. Bu nedenle din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye dair yönelimlerini incelemek hem mevcut program hedeflerinin uygulanabilirliğini görmek hem de yeni eğitim modelleri bağlamında öğretmen profiline dair önemli veriler sunmak açısından anlamlıdır. Çalışmanın sonucunda din eğitimi politikalarının ve okul kültürünün daha etkin bir şekilde desteklenmesine yönelik önerilerde bulunulacaktır.

Eleştirel pedagojinin hedeflediği öğretmen tipine ulaşabilmek için öncelikle onların bu yaklaşıma olan yönelimlerinin belirlenmesine ihtiyaç vardır. Bu çalışmada din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin demografik değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmıştır. Din eğitimi öğretmenleri açısından eleştirel pedagoji yaklaşımı; öğretmenlerin toplumsal dönüşüm süreçlerinde daha aktif rol almalarına, mesleki yeterliliklerine, öğretim süreçlerine ve din eğitiminin bireysel ve toplumsal alanda etkili olmasına katkıda bulunur. Bu çalışmada yalnızca “Ortaöğretim DKAB” ve “İHL Meslek Dersleri” öğretmenlerinin tercih edilmesinin sebebi, eleştirel pedagojinin sınıf içi uygulamalar üzerindeki etkisini, bu derslerin içerik ve işleviyle doğrudan ilişkili olan öğretmen grupları bağlamında incelemektir. Bu seçim ile ayrıca eleştirel pedagoji literatüründe özgün bir örneklem üzerinden veri üretiminin sağlanması da amaçlanmıştır. Bu kapsamda araştırmanın soruları aşağıda sunulmuştur:

1. Din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri ne düzeydedir?
2. Din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri;
 - a. Yaş,
 - b. Cinsiyet,
 - c. Eğitim durumu,
 - d. İçinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumu,
 - e. Anne-baba eğitim durumu,
 - f. Mezun oldukları bölüm değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?

Din eğitimi alan yazınında eleştirel pedagojiye ilişkin çalışmaların kuramsal düzeyde olduğu görülmektedir.¹⁹ Bununla birlikte son dönemde yürütülen bazı nitel ve nicel araştırmalar dikkat çekmektedir.²⁰ Özellikle Çetin'in eleştirel pedagoji çerçevesinde gerçekleştirdiği doktora çalışması ve bu çalışmanın kitaplaştırılmış versiyonu, alana önemli katkılarda bulunmaktadır.²¹ Ancak genel olarak yerli literatürde eleştirel pedagojiyi ölçmeye yönelik araştırmalarda sıklıkla Yılmaz tarafından geliştirilen ölçeğin kullanıldığı göze çarpmaktadır.²² Bu durum, yöntem bilimsel açıdan bazı sınırlılıkları gündeme getirmektedir. Zira bu ölçeğin tek başına kullanılması, konunun farklı boyutlarının örneğin öğretmenlerin eleştirel pedagojiye ilişkin pratik deneyimleri, uygulama karşısındaki tutumları ya da bağlamsal etkenlerin yeterince derinlemesine incelenememesi riskini doğurmaktadır. Bu bağlamda yalnızca belirli bir ölçme aracına dayanan çalışmalar yerine farklı veri toplama yöntemleriyle zenginleştirilmiş araştırmaların yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye yönelik görüşlerini saha verilerine dayalı olarak incelemesi yönüyle alan yazına özgün bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin incelendiği çalışmada nicel yaklaşım ve ilişkisel tarama deseni kullanılmıştır. Tarama deseni; bir evrenin eğilimlerinin, tutumlarının ve düşüncelerinin nicel bir tanımını sağlayarak evrenin değişkenleri arasındaki ilişkileri, evrenin bir örneğini inceleyerek test eder.²³ Araştırmada kullanılan ilişkisel tarama deseni ise tarama deseninin bir türü olup iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkileri, birlikte değişimin varlığını veya derecesini belirlemeyi amaçlayan bir modeldir.²⁴ Araştırmada Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin “yaş, cinsiyet, eğitim durumu, içinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumu, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu, mezun oldukları bölüm” değişkenlerine göre incelenmesi amaçlandığı için ilişkisel tarama deseninin kullanılması uygun görülmüştür. Araştırma verilerinin toplanabilmesi için Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 10.03.2023 tarihli ve 119 numaralı karar sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışma için hedeflenen evren, Türkiye’de görev yapan tüm DKAB ve İHL Meslek Dersi öğretmenleridir. Ulaşılabilir evren ise Konya’da görev yapan Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenleridir. Genelleme, ulaşılabilir evrene yapılmıştır. Ulaşılabilir evrenden belli ve bilinen kurallara göre örneklem alma işlemine örneklem denir.²⁵ Araştırmanın örneklemine rastgele olmayan örneklemenin bir çeşidi olan uygun örneklem yaklaşımı esas alınmış ve evreni bilinen örneklem formülüyle ulaşılabilir evrenden örneklem seçilmiştir. Uygun örneklem deseni kolay bir şekilde ulaşılabilen ve araştırmaya katılmaya istekli ortamların, grupların veya bireylerin seçilmesine dikkat edilir.²⁶ Buna göre araştırmanın örneklemine, 2022-2023 eğitim öğretim yılı 2. döneminde Konya ili merkez ilçeleri olan; Selçuklu, Meram ve Karatay’da yer alan, araştırmacı tarafından ulaşılabilir konumda bulunan, uygun görülen ve araştırmaya katılmaya istekli Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersi öğretmenleri oluşturmaktadır.

¹⁹ Mustafa Çetin- Bayramalı Nazıroğlu, “Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 201-226.

²⁰ Mecit Aslan - İshak Kozikoğlu, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (Temmuz 2015), 1-14; Adnan Taşkın - Adnan Küçüköğlu, “Öğretmen Adayı Perspektifinden Eleştirel Pedagoji (Atatürk Üniversitesi Örneği)”, *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 6/6/2 (2017), 1189; Ali Terzi vd., “Öğretmen Adaylarının Epistemolojik İnançları İle Eleştirel Pedagoji İlkeleri Arasındaki İlişki”, *Eğitim Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4 (Ocak 2015), 344-356; Kürşad Yılmaz, “Elementary School Teachers’ Views About the Critical Pedagogy”, *The Asia-Pacific Education Researcher* 18/1 (2009), 139-149; Kürşad Yılmaz - Yahya Altınkurt, “Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İle İlgili Görüşleri”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (Ağustos 2011), 195-213; Ayhan Aksakallı, “Eleştirel Pedagojiye Yönelik Öğretmenlerin Eğitim İnançları”; Ali Tansu Balcı - Ayfer Kocabaş, “Sınıf Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji İlkelerine Katılım Düzeyleri”, *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 16/1 (Haziran 2020), 53-68; Ayhan Ural, “Eleştirel Pedagojinin Özelliklerine İlişkin Bir Envanter Çalışması”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2024), 467-496.

²¹ Mustafa Çetin, *Özgür ve Kutsal* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2024).

²² Yılmaz, “Elementary School Teachers’ Views About the Critical Pedagogy”.

²³ John W. Creswell- J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı- Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Engin Karadağ (Ankara: Nobel Yayın, 2021), 147.

²⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 114.

²⁵ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 149.

²⁶ Oktay Kızkapan - Ersan Ağca, “Karma Araştırma Yönteminde Evren ve Örneklem/Çalışma Grubu”, *Pragmatizmden Uygulamaya Karma Araştırma Yöntemi*, ed. Oktay Bektaş (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 79.

Araştırmanın örnekleme, evreni bilinen örneklem formülü kullanılarak ($N = 743$, %95 Güven Aralığı, $\alpha = 0.05$, $P = 0.50$) 254 olarak bulunmuştur. Toplamda ulaşılan katılımcı sayısı ise 421 olmuştur. Araştırmada yer alan katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine göre dağılımına Tablo 1’de yer verilmiştir:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Dağılımı

Değişkenler		n	%
Yaş ($\bar{X} \pm SS$, 40.19 $\pm$ 9.43)	40 yaş ve altı	227	53.9
	40 yaş üzeri	194	46.1
Cinsiyet	Kadın	191	45.4
	Erkek	230	54.6
Eğitim durumu	Lisans	295	70.1
	Yüksek lisans	116	27.6
	Doktora	10	2.4
Ailenin sosyo-ekonomik durumu	Düşük	66	15.7
	Orta	337	80.0
	Yüksek	18	4.3
Anne eğitim durumu	İlkokul	359	85.3
	Ortaokul	28	6.7
	Lise	24	5.7
	Üniversite ve üstü	10	2.4
Baba eğitim durumu	İlkokul	233	55.3
	Ortaokul	51	12.1
	Lise	58	13.8
	Üniversite ve üstü	79	18.8
Mezun olunan bölüm	İlahiyat fakültesi	309	73.4
	Eğitim fakültesi (DKAB Bölümü)	84	20.0
	Diğer fakülteler	28	6.7
Toplam		421	100.0

1.3. Veri Toplama Araçları

Konya’nın merkez ilçeleri olan Selçuklu, Meram ve Karatay’da görev yapan Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin incelendiği bu çalışmada Kurt vd.²⁷ tarafından geliştirilen “Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeği (ÖEPYÖ)” uygulanmıştır. Söz konusu ölçek, eleştirel pedagojinin temel ilkeleri ile eleştirel düşünme becerileri doğrultusunda yapılandırılmış ve öğretmenlerin bu alanlara yönelik eğilimlerini ölçmede kapsamlı bir yapı sunmaktadır. Alan yazında Yılmaz tarafından geliştirilen "Eleştirel Pedagoji Ölçeği" de bulunmaktadır.²⁸ Ancak bu çalışmada Kurt vd. tarafından geliştirilen ölçek; güncel olması, doğrudan öğretmen yönelimlerini ölçmeye yönelik hazırlanmış olması ve öğretmen örnekleme üzerinde geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapılmış olması nedeniyle tercih edilmiştir. Ayrıca çalışmanın amacı ile ölçek yapısı arasında doğrudan bir uyum bulunmaktadır. Araştırmada veri toplama sürecinde katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu” da kullanılmıştır. Bu formda katılımcıların

²⁷ Tuba Kurt vd., “Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (Ekim 2023), 665-678.

²⁸ Yılmaz, “Elementary School Teachers’ Views About the Critical Pedagogy”.

yaş, cinsiyet, eğitim durumu, mesleki kıdem, ailelerinin sosyo-ekonomik durumu, anne-baba eğitim durumu, mezun oldukları bölüm ve görev yaptıkları eğitim kademesi gibi bilgilere yer verilmiştir.

Kullanılan ölçek (ÖEPYÖ) 24 maddeden oluşan ve likert tipte hazırlanan tek boyutlu bir ölçektir. Yapılan analizler sonucunda ölçeğin güvenirlik bulguları AFA ve DFA için ayrı ayrı incelenmiştir. Birinci çalışma grubu için Cronbach Alpha değeri .96, Guttman splithalf katsayısı .95, McDonald's Omega (ω) değeri .96 olarak hesaplanmıştır. Madde toplam korelasyonlarının .56 ile .79 arasında değiştiği görülmüştür. İkinci grup için Cronbach Alpha değeri .95, Guttman split-half katsayısı .94, McDonald's Omega (ω) değeri .95 olarak hesaplanmıştır. Madde toplam korelasyonlarının .49 ile .75 arasında değiştiği görülmüştür. Yapılan analizlerde ölçeğin yeterli geçerlik ve güvenirliğe sahip olduğu görülerek öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerini ölçen tutarlı faktör yapısına sahip olduğu saptanmıştır.²⁹

1.4. Veri Toplama Süreci

Araştırmanın verilerinin toplanması uygulama izinlerinin alınması ile birlikte 2022-2023 eğitim öğretim yılının Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara Selçuklu, Meram ve Karatay ilçelerinin zümre başkanları ve okul müdürleri ile irtibat kurularak ve gönüllülük esasına dayanılarak ulaşılmıştır. İşlem kapsamında 421 Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmeninin verisi kullanılmıştır.

1.5. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen nicel veriler SPSS (Statistical Package for Social Sciences) 25.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimlerinin yaş, cinsiyet, eğitim durumu, içinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumu, anne-baba eğitim durumu, mezun oldukları bölüm değişkenleri ile olan olası ilişkisi araştırıldığı için oluşturulan program tercih edilmiştir. Verilerin analiz programına girilmesinin ardından kayıp veri ve uç değerlerin tespit edilip çıkartılması amacıyla veri kontrolü yapılmıştır. Örneklem grubunun kişisel bilgilerinin belirlenmesinde yüzde ve frekans değerlerine bakılmıştır. Öğretmenlerin ÖEPYÖ ölçeğine verdikleri yanıtların bulgularını ortaya koymak için betimsel analizler yapılarak sayı, yüzde, min-maks değerleri, ortalama ve standart sapma değerleri incelenmiştir. Ardından araştırmada parametrik ve parametrik olmayan fark testlerinden hangilerinin kullanılacağını belirlemek için verilerin normal dağılım gösterip göstermediği değerlendirilmiştir.

Araştırmanın nicel analiz kısmında verilerin tamamının normal dağılıp dağılmadığını kontrol etmek için öncelikle çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakılmıştır. Kullanılan verilerin normal dağılım göstermesi, çarpıklık ve basıklık değerlerinin ± 3 arasında olmasına bağlıdır. Burada katsayı değerlerinin sıfıra olan yakınlığı dağılımın normalliği hakkında fikir yürütebilmek için önemlidir.³⁰ Araştırmada kullanılan değişkenlerin normallik analizi sonuçlarının 0.084 - 0.698 arasında olduğu görülmüştür. Verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin ± 3 arasında olması, normal dağılıma sahip olduğunu göstermektedir.

Verilerin analizinde anlamlı farklılıkları belirlemek amacıyla parametrik testler kullanılmış, ikiden fazla bağımsız grubun karşılaştırılmasında tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve anlamlı farklılık tespit edilen durumlarda Bonferroni ve Tukey HSD gibi çoklu karşılaştırma testleri uygulanmıştır. Verilerin analizinde anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir.

1.6. Geçerlik ve Güvenirlik

Nicel geçerlik, örneklemden toplanan puanların ölçülen yapıyı anlamlı gösterip göstermediğini ifade etmek için kullanılır.³¹ Literatürde nicel geçerlik iç ve dış geçerlik olmak üzere iki şekilde incelenmiştir. İç geçerlikte, bağımlı ve bağımsız değişken arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığına yönelik çıkarımların doğruluğu tespit edilmeye çalışılır. Dış geçerlik ise örneklem grubundan elde edilen nicel sonuçların, diğer bireylere ve durumlara genellenebilirliğidir.³²

Araştırmanın iç geçerliğini sağlamak için geniş ve heterojen bir örneklem grubuna ulaşılmış, örneklem seçiminde evreni bilinen örneklem formülü ($N=743$, %95 güven aralığı, $\alpha=0.05$, $p=0.50$) esas alınmış ve minimum 254 katılımcı yeterli görülmüşken 421 katılımcıya ulaşılmıştır. Belirlenen merkez ilçelerde yer alan katılımcılar rastgele seçilmiştir. Katılımcılara uygulanan ölçekte açık bir yönerge izlenmiştir. Ölçeğin uygulama aşamasında ön test ve son testin uygulama aşamasında geçen zaman aralığının yeterli tutulmasına dikkat edilmiştir. Uç puanların etkisini azaltmak için veri setinde ön analiz

²⁹ Kurt vd., "Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 674.

³⁰ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 84.

³¹ Can Yolağiden - Serdar Varinlioğlu, "Karma Araştırma Yönteminde Geçerlik ve Güvenirlik", *Pragmatizmden Uygulamaya Karma Araştırma Yöntemi*, ed. Oktay Bektaş, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 147.

³² John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 174-175.

yapılmış, uç değer kontrolü sonucunda Mahalanobis mesafesine göre toplam 9 uç değer saptanmış ve analiz dışı bırakılmıştır.

Araştırmanın dış geçerliğini sağlamak amacıyla bağımsız değişkenler açık ve ölçülebilir biçimde tanımlanmış; yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, mesleki kıdem, sosyo-ekonomik durum, anne-baba eğitim durumu ve mezun olunan bölüm gibi değişkenler dikkate alınmıştır. Ayrıca kullanılan ölçek, uzman görüşleri alınarak Türkçe'ye ve araştırma bağlamına uygun hâle getirilmiş, yapı geçerliğini sağlamak üzere madde analizleri yapılmıştır.

Nicel güvenilirlik, aynı özelliğin birden fazla ölçüm yapıldığında tutarlı sonuçlar vermesi şeklinde ifade edilmektedir. Güvenirlik daha çok ölçme araçlarında bulunması gereken bir özellik olmakla birlikte ölçme araçlarından elde edilecek sonuçların da bir özelliğidir.³³ Yapılan araştırmanın nicel güvenilirliğini sağlamak için; belirli aralıkta uygulanan test-tekrar test güvenirliliğinin hesaplanması, madde toplam korelasyon düzeylerinin hesaplanması, Cronbach Alfa katsayısının belirlenmesi ve Guttman split-half katsayısının hesaplanması şeklinde önlemler alınmıştır.

2. Bulgular

Araştırmanın problemine cevap aramak adına yapılan analizlerden elde edilen bulgular bu başlık altında sunulmuştur.

Katılımcıların yaş ile ilgili dağılımı incelendiğinde %53,9'unun 40 yaş ve altı, %46,1'inin 40 yaş üzeri olduğu görülmektedir. Katılımcıların cinsiyet ile ilgili dağılımı incelendiğinde %45,4'ünün kadın, %54,6'sının erkek olduğu görülmektedir. Katılımcıların eğitim durumu ile ilgili dağılımı incelendiğinde %70,1'inin lisans, %27,6'sının yüksek lisans, %2,4'ünün doktora cevabını verdiği görülmektedir.

Katılımcıların ailelerinin sosyo-ekonomik durumu ile ilgili dağılımı incelendiğinde %15,7'sinin düşük, %80'inin orta, %4,3'ünün yüksek cevabını verdiği görülmektedir. Katılımcıların anne eğitim durumu ile ilgili dağılımı incelendiğinde %85,3'ünün ilkökul, %6,7'sinin ortaokul, %5,7'sinin lise, %2,4'ünün üniversite ve üstü cevabını verdiği görülmektedir.

Katılımcıların baba eğitim durumu ile ilgili dağılımı incelendiğinde %55,3'ünün ilkökul, %12,1'inin ortaokul, %13,8'inin lise ve %18,8'inin üniversite ve üstü cevabını verdiği görülmektedir. Katılımcıların mezun olunan bölüm ile ilgili dağılımı incelendiğinde %73,4'ünün ilahiyat fakültesi, %20'sinin eğitim fakültesi, %6,7'nin diğer fakülteler cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 2. Ölçekten Alınan Puanların Tanımlayıcı İstatistikleri

Ölçek	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeği	3.13	5.00	3.34	0.38

Araştırmada kullanılan ölçeğin tanımlayıcı istatistikleri Tablo 2'de verilmiştir. Öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimleri ölçeğinin ortalamasının 3.34 "Orta ve Üst" düzeyde olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Araştırmaya Katılan Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeğinden Alınan Puanların Karşılaştırılması

Değişkenler		Min	Maks	$\bar{X}$	SS	Test değeri	p
Yaş	40 yaş ve altı	3.13	5.00	4.35	0.39	0.517**	0.606
	40 yaş üzeri	3.42	5.00	4.34	0.36		
Cinsiyet	Kadın	3.42	5.00	4.39	0.38	2.223**	0.027*
	Erkek	3.13	5.00	4.31	0.37		
	Lisans	3.13	5.00	4.33	0.38	0.806***	0.447

33 Yolagiden- Varinlioğlu, Karma Araştırma Yönteminde Geçerlik ve Güvenirlik, 155.

Eğitim durumu	Yüksek lisans	3.67	5.00	4.38	0.37		
	Doktora	3.88	5.00	4.38	0.44		
Ailenin sosyo-ekonomik durumu	Düşük	3.13	5.00	4.26	0.42	2.781***	0.063
	Orta	3.42	5.00	4.36	0.37		
	Yüksek	3.92	5.00	4.46	0.38		
Anne eğitim durumu	İlkokul	3.13	5.00	4.34	0.38	1.305***	0.272
	Ortaokul	3.79	5.00	4.29	0.33		
	Lise	3.96	5.00	4.48	0.32		
	Üniversite ve üstü	3.92	4.96	4.37	0.40		
Baba eğitim durumu	İlkokul	3.13	5.00	4.33	0.38	0.272***	0.845
	Ortaokul	3.67	5.00	4.37	0.38		
	Lise	3.75	5.00	4.36	0.35		
	Üniversite ve üstü	3.63	5.00	4.36	0.38		
Mezun olunan bölüm	İlahiyat fakültesi	3.13	5.00	4.35	0.38	0.495***	0.610
	Eğitim fakültesi	3.42	5.00	4.31	0.36		
	Diğer fakülteler	3.75	5.00	4.36	0.41		

*p<0.05, **Bağımsız t testi, ***Tek yönlü varyans analizi

Araştırmaya katılan katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine göre öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimleri ölçeği puanlarını karşılaştırmak için iki bağımsız grup karşılaştırılmasında bağımsız t testi, ikiden fazla bağımsız grup karşılaştırılmasında ise ANOVA kullanılmıştır. Analizler sonucunda katılımcıların cinsiyetlerine göre öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimleri ölçeği puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu ortaya çıkmıştır (p<0.05). Kadın katılımcıların, öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimleri ölçeği puanları, erkek katılımcılara göre daha fazladır. Katılımcıların yaş, eğitim durumu, ailenin sosyo-ekonomik durumu, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu ve mezun olunan bölüm değişkenleri ile öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimleri ölçeği puanları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir (p<0.05).

3. Tartışma ve Sonuç

Araştırmanın temel problemini oluşturan “Din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri nasıldır?” sorusuna cevap verecek şekilde önce sonuçlar yazılmış, ardından alan yazın ile karşılaştırılarak elde edilen veriler tartışılmıştır.

3.1. Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesine İlişkin Tartışma ve Sonuç

Araştırmanın bu bölümünde din eğitimi öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri yaş, cinsiyet, eğitim durumu, içinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumu, anne-baba eğitim durumu, mezun olunan bölüm değişkenlerine göre incelenmiştir. Her değişkene ilişkin sonuç ve tartışma aşağıda sunulmuştur.

Elde edilen bulgulara göre Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye yönelik yönelimlerinin ortalaması 3.34 olarak belirlenmiştir. Bu değer “Orta” ile “Üst” düzey arasında bir konuma işaret etmektedir. Elde edilen sonuçlar öğretmenlerin eleştirel pedagojinin temel ilkelerine belirli bir düzeyde yakınlık gösterdiğini, ancak “Her Zaman” düzeyine ulaşmadıklarını ortaya koymaktadır. Öğretmenlerin eleştirel pedagojik farkındalıkları ile bu bağlamdaki tutum, düşünce ve yaklaşımlarının gelişime açık olduğu görülmektedir. Burada eleştirel pedagoji, mutlak ve değişmez bir ideal olarak değil özellikle çağdaş eğitim paradigmalarında ön plana çıkan sorgulayıcı, katılımcı ve dönüştürücü

öğrenme anlayışlarıyla örtüşen bir çerçeve olarak ele alınmaktadır. Din eğitimi gibi değer temelli alanlarda öğrencilerin pasif bilgi alıcıları yerine bilinçli, düşünen ve anlam inşa eden bireyler olmaları hedefleniyorsa bu tür pedagojik yaklaşımların dikkatle değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Öğretmenlerin bu ilkelere tam anlamıyla yönelmemiş olmalarının altında çeşitli etkenlerin yatabilir. Bunlar arasında öğretmen yetiştirme programlarında eleştirel pedagojik yaklaşımların yeterince yer bulmaması, mevcut müfredatın daha çok bilgi aktarımına odaklı olması, okul iklimi, yönetici tutumları ve öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyleri gibi yapısal ve kültürel etmenler sayılabilir. Dolayısıyla bu sonuç bireysel eğilimlerle birlikte sistemsal ve bağlamsal koşullara da işaret etmektedir. Bu bulgu öğretmenlerin eleştirel pedagojiye yönelik yönelimlerinin artırılması için hem hizmet öncesi hem de hizmet içi eğitimlerde bu yaklaşımın pedagojik temelleriyle birlikte tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Alan yazın incelendiğinde öğretmen ve öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine yönelik katılım düzeylerinin genellikle orta düzeyde seyrettiği görülmektedir. Düşük düzeyde katılım tespit edilen sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri Yılmaz'ın araştırmasıdır.³⁴ Bu çalışmada ilköğretim öğretmenlerinin eleştirel pedagoji ilkelerine katılım düzeyleri düşük bulunmuş ve bu durum öğretmenlerin eleştirel pedagojiyi tanıma ve uygulama konusundaki yetersizlikleriyle ilişkilendirilmiştir.

Orta düzeyde katılım bildiren çalışmalar ise alan yazında büyük bir ağırlığa sahiptir. Örneğin, Yılmaz ve Altınkurt'un öğretmen adaylarıyla yürüttüğü çalışmada, cinsiyet, program ve sınıf düzeyine göre farklılıklar gözlemlenmiş; genel eğilim ise orta düzeyde katılım olarak belirlenmiştir.³⁵ Benzer şekilde Balcı ve Kocabaş'ın sınıf öğretmenleriyle yaptığı çalışmada, katılım düzeyleri orta olarak tespit edilmiştir.³⁶ Aslan ve Kozikoğlu'nun pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarıyla yaptığı çalışmada da benzer şekilde orta düzeyde bir yönelim ortaya konmuştur.³⁷ Burak,³⁸ Şahin vd.,³⁹ Taşgın ve Küçüköğlu,⁴⁰ Kaya ve Acar⁴¹ ile Büyükgöze ve Fındık'ın⁴² çalışmaları da öğretmen ve öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine genellikle "orta düzeyde katılım" gösterdiğini ortaya koymuştur. Bu bulgular, öğretmenlerin eleştirel pedagojiye ilişkin tutum, düşünce ve algılarının gelişmekte olduğunu, ancak henüz ideal düzeye ulaşmadığını düşündürmektedir. Sarıgöz'ün çalışmasında katılımcıların eleştirel pedagojiye yönelik katılım düzeyinin "orta düzeyin biraz üzerinde" olduğu belirtilmiştir. Ancak bu seviyenin "Kesinlikle Katılıyorum" gibi yüksek bir içselleştirme düzeyine ulaşmadığı vurgulanmıştır.⁴³

Benzer şekilde bu çalışmanın bulgularında da DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye yönelik yönelimlerinin çoğunlukla orta düzeyde olduğu görülmüştür. Bu durum alandaki diğer araştırmalarla örtüşmekte ve eleştirel pedagojinin özellikle öğretmen yetiştirme sürecinde henüz yeterince yer bulamadığını göstermektedir. Bununla birlikte bazı demografik değişkenlerde (örneğin, mesleki kıdem ve mezun olunan bölüm) anlamlı farklılıkların olması, eleştirel pedagojiye yönelimin bireysel ve kurumsal faktörlerden etkilendiğini göstermektedir. Bu bağlamda bulgular hem literatürle tutarlıdır hem de eleştirel pedagojiye ilişkin mevcut eğilimlerin gelişmeye açık olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Yaş Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri yaş değişkenine göre incelendiğinde anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Buna göre yaş değişkeninin katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmadığı ve bu konuda benzer fikir ve düşüncede oldukları sonucuna ulaşılabılır.

Çalışmada eleştirel pedagoji yönelimlerinin yaş değişkenine göre farklılaşmamasında, örneklem grubundaki öğretmenlerin birbirine yakın yaş aralıklarında olmaları etkili olmuştur. Bu durum yaş değişkeninin bireysel öğrenme ve pedagojik yeniliklere açıklık üzerindeki etkisiyle ilişkilendirilebilir. Çetin yaptığı çalışmada ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin, geleneksel ve modern yaklaşımların birleşimiyle oluşan "bankacı eğitim anlayışına" dayandığını savunmaktadır. Bu anlayış nedeniyle eğitimin bilgi ve ezber odaklı, yaşamdan ve toplumun beklentilerinden kopuk olduğu belirtilmiştir. Çetin'e göre bu durum üst

³⁴ Yılmaz, "Elementary School Teachers' Views About the Critical Pedagogy", 139-149.

³⁵ Yılmaz - Altınkurt, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İle İlgili Görüşleri", 195-213.

³⁶ Balcı - Kocabaş, "Sınıf Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji İlkelerine Katılım Düzeyleri", 53-68.

³⁷ Aslan - Kozikoğlu, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri", 1-14.

³⁸ Ahmet Burak, *Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerin Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 157-163.

³⁹ Çavuş Şahin vd., "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İlkelerine Yönelik Yaklaşımlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2016), 1187-1205.

⁴⁰ Taşgın - Küçüköğlu, "Öğretmen Adayı Perspektifinden Eleştirel Pedagoji (Atatürk Üniversitesi Örneği)", 1189-1204.

⁴¹ Çağlar Kaya - Sinem Acar, "Prospective Teachers' Educational Beliefs and Their Views about the Principles of Critical Pedagogy", *Journal of Education and Learning* 6/4 (Temmuz 2017), 181-190.

⁴² Hilal Büyükgöze - Leyla Yılmaz Fındık, "Eleştirel Pedagojinin Eğitim Sistemindeki Görünümü: Öğretmenler Üzerine Bir Çalışma", *İlköğretim Online* 17/3 (Temmuz 2019), 1336-1352.

⁴³ Okan Sarıgöz, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ve İlkeleri Hakkındaki Görüşlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Journal of International Social Research* 8 (Ağustos 2015), 710.

düzey iletişim becerileri ve sosyal sorumluluk bilinci gelişmemiş ilahiyatçıların yetişmesine yol açmaktadır.⁴⁴

Alan yazın incelendiğinde araştırma sonucuna benzer bulguların yer aldığı çalışmalara rastlanmıştır. Burak tarafından yapılan çalışmada okul yöneticisi ve öğretmenlerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarının yaş değişkenine göre anlamlı şekilde farklılaşmadığı görülmüştür.⁴⁵ Sarıgöz tarafından yapılan çalışmada da yaş değişkenine bağlı olarak öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine katılım düzeylerinde benzer fikir ve düşüncede oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁶

Alan yazında araştırma bulgularıyla farklılık gösteren çalışmalar da bulunmaktadır. Yılmaz ve Altinkurt tarafından yapılan “Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ile İlgili Görüşleri” isimli çalışmada, mesleğin ilk yıllarında olan (1-5) öğretmenlerin eleştirel pedagoji ilkelerini deneyimli öğretmenlere göre daha fazla benimsedikleri sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁷ Ortaya çıkan bu sonuç yaş değişkeninin eleştirel pedagoji eğilimleri üzerinde etkili olmadığı sonucuya tezatlık oluşturmaktadır. Nitekim üniversiteden yeni mezun olmuş öğretmenlerin eleştirel pedagoji eğilimlerinin yüksek olması beklenen bir durumdur. Büyükgöze ve Fındık tarafından yapılan çalışmada öğretmenlik deneyimi değişkenine göre eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarında farklılaşmaların olduğuna yönelik sonuç bu hipotezi destekler niteliktedir.⁴⁸ Buna göre 1-10 yıl arasında değişen kıdeme sahip öğretmenlerin eleştirel pedagojiye yönelik tutumlarının, 11-20 yıl arasında ve 21 yıl ve üzerinde öğretmenlik deneyimine sahip olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bu durum genç öğretmenlerin kıdemli meslektaşlarına göre daha idealist bir yapıda olmasına bağlanmıştır. Bu sonuç eleştirel pedagoji yönelimlerinin yaşla birlikte otomatik olarak değişmediğini göstermektedir. Öğretmenlerin eleştirel pedagojik tutumlarının yaşa bağlı biyolojik olgunluktan ziyade ortak mesleki deneyim, eğitimsel altyapı ve pedagojik yaklaşımlar doğrultusunda şekillendiği söylenebilir. Bu da eleştirel pedagojinin yaşı ötesinde daha çok eğitim politikaları, öğretmen yetiştirme süreçleri ve mesleki farkındalıkla ilişkili olduğunu düşündürmektedir.

3.3. Cinsiyet Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri cinsiyet değişkenine göre incelendiğinde kadın öğretmenler lehine anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür. Buna göre cinsiyet değişkeninin katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu sonucun ortaya çıkmasında pedagojik tutumlar, toplumsal cinsiyet rolleri ve iletişim becerilerine ilişkin bazı farklılıkların etkili olabileceği düşünülmektedir.

Literatürde kadın öğretmenlerin mesleki yeterliklerini daha olumlu değerlendirdikleri, öğrenciyle kurdukları ilişkiyi daha nitelikli gördükleri ve mesleklerini daha fazla benimsedikleri yönünde bulgulara rastlanmaktadır. Örneğin Koç’un İHL Meslek Dersleri öğretmenleriyle gerçekleştirdiği çalışmada kadın öğretmenlerin mesleki sevgi ve bağlılık düzeylerinin daha yüksek olduğu ve öğrenciyle kurulan ilişkilerde kendilerini daha yeterli gördükleri belirtilmiştir.⁴⁹ Benzer şekilde Zengin’in çalışmasında kadın DKAB öğretmenlerinin öğrenme-öğretme süreci, mesleki gelişim ve ölçme-değerlendirme alanlarında kendilerini daha yeterli buldukları ortaya konmuştur.⁵⁰ Korkmaz’ın araştırmasında ise kadın bireylerin analitik düşünme eğilimlerinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu saptanmıştır.⁵¹ Bu tür bulgular doğrudan eleştirel pedagojiyi ölçmemekle birlikte eleştirel pedagojiyle ilişkili olabilecek bazı bireysel ve mesleki tutumlar açısından kadın öğretmenlerin daha avantajlı bir konumda olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada elde edilen bulgu, doğrudan olmasa da mevcut literatürle örtüşen eğilimler göstermektedir.

Alan yazın incelendiğinde araştırma sonucuna benzer az sayıda bulguya rastlanmıştır. Büyükgöze ve Fındık tarafından yapılan çalışmada cinsiyet değişkenine göre öğretmenlerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarında kadınlar lehine anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür.⁵² Kadınların erkeklere göre daha özgürlükçü bir eğilime sahip olmaları durumun gerekçesi olarak yorumlanmıştır. Balcı tarafından yapılan

⁴⁴ Mustafa Çetin, *Eleştirel Pedagoji Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Felsefi Analizi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 228-236.

⁴⁵ Burak, *Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerin Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri*, 157-163.

⁴⁶ Sarıgöz, “Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ve İlkeleri Hakkındaki Görüşlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 710.

⁴⁷ Yılmaz- Altinkurt, “Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ile İlgili Görüşleri”, 195-213.

⁴⁸ Büyükgöze- Fındık, “Eleştirel Pedagojinin Eğitim Sistemindeki Görünümü”, 1336-1352.

⁴⁹ Ahmet Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Aralık 2009), 131-174.

⁵⁰ Mahmut Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (Haziran 2013), 1-28.

⁵¹ Özgen Korkmaz, “Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Düzeyleri”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ocak 2009), 1-13.

⁵² Büyükgöze- Fındık, “Eleştirel Pedagojinin Eğitim Sistemindeki Görünümü”, 1336-1352.

çalışmada kadınların, erkeklere göre okulun işlevine ve eğitimin özgürleştirici boyutuna daha eleştirel baktıkları saptanmıştır.⁵³ Yapılan çalışmanın ulaşılan sonuçla paralellik gösterdiği söylenebilir.

Alan yazında araştırma bulgularıyla farklılık gösteren, özellikle de erkekler lehine anlamlı farklılığın olduğu sonucuna ulaşılan, öğretmen ya da öğretmen adaylarıyla yapılmış çok sayıda çalışmanın olduğu görülmüştür. Yılmaz ve Altinkurt'un yaptığı çalışmada kadın öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine katılım düzeyleri erkeklere oranla daha düşük olarak belirlenmiştir.⁵⁴ Türkiye'de eğitime erişim noktasında kadınların aleyhine bir durumun söz konusu olması nedeniyle ortaya çıkan sonuç "beklenmedik" olarak yorumlanmıştır. Aynı şekilde Balcı tarafından yapılan çalışmada erkeklerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılım düzeyleri kadınlara göre daha yüksek bulunmuştur.⁵⁵ Balcı ve Kocabaş tarafından sınıf öğretmenlerinin eleştirel pedagoji ilkelerine katılım düzeylerinin incelendiği bir çalışmada erkek öğretmenler lehine anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Taşgın ve Küçüköğlü tarafından yapılan çalışmada cinsiyet değişkenine göre öğretmenlerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarında erkekler lehine anlamlı bir farklılığın olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁷ Kadın öğretmen adaylarının toplumda eşitsizliğe daha fazla maruz kalmalarından ötürü ortaya çıkan bulgu "beklenmeyen bir sonuç" olarak yorumlanmıştır. Korkmaz tarafından yapılan çalışmada erkek öğretmen adaylarının kadın öğretmen adaylarından daha meraklı ve güven duygusuna sahip olmaları, onların sosyal hayatta daha dışa dönük ve daha etkin olmaları şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸ Aslan ve Kozikoğlu tarafından yapılan çalışmada sınıf öğretmeni adayı olan erkeklerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılımları kadınlara göre daha yüksek bulunmuştur.⁵⁹ Aliakbari ve Allahmoradi tarafından İranlı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin incelendiği çalışmada cinsiyet değişkenine göre erkek öğretmenler lehine anlamlı sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Bu durum İran toplumunda erkeklerin kadınlardan daha özgür olmaları şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁰

Alan yazında yapılan çalışmalarda erkek ve kadınlar arasında eleştirel pedagoji yönelimlerinde anlamlı bir farkın görülmediği çalışmalar da mevcuttur. Yılmaz⁶¹ ve Burak⁶² tarafından yapılan her iki çalışmada öğretmenlerin eleştirel pedagoji ile ilgili görüşlerinin cinsiyetlerine göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmüştür. Şahin vd. tarafından yapılan çalışmada öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarında cinsiyet değişkeninin etkili olmadığı görülmüştür.⁶³ Sarıgöz tarafından Hakkari Üniversitesi Eğitim Fakültesinde okuyan öğrencilerin eleştirel pedagoji hakkındaki bilgi, tutum, algı ve düşüncelerini araştırmak için yapılan çalışmada cinsiyete göre öğretmenlerin "Eleştirel Pedagoji İlkeleri Anketi"ne verdikleri yanıtlarda erkek ve kız öğrenciler arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁴ Yapılan çalışmaların ulaşılan sonuçla örtüşmediği söylenebilir. Bu bulgu eleştirel pedagoji yönelimlerinde cinsiyetin etkili bir değişken olabileceğini göstermektedir. Kadın öğretmenlerin pedagojik tutumları, iletişim becerileri ve mesleki bağlılıkları gibi faktörlerin, eleştirel pedagojiye daha açık bir yaklaşım geliştirmelerinde etkili olabileceği düşünülmektedir. Ancak alan yazında hem kadınlar hem de erkekler lehine ya da anlamlı fark bulunmayan çalışmalara da rastlanması, bu ilişkinin tek yönlü ve sabit olmadığını, bağlamsal faktörlerin belirleyici olabileceğini ortaya koymaktadır.

3.4. Eğitim Durumu Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri eğitim durumu değişkenine göre incelendiğinde anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Buna göre eğitim durumunun katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Çalışmada eleştirel pedagoji yönelimlerinin eğitim durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemesinde, özellikle lisans mezunu öğretmenlerin diğer eğitim seviyelerindeki katılımcılarla karşılaştırıldığında benzer sayılarda temsil edilmesinin etkili olduğu değerlendirilebilir. Nitekim lisansüstü eğitimde alınan derslerin eğitim sistemini ve eğitim politikalarını daha eleştirel ele alma, bunları bilimsel

⁵³ Ali Tansu Balcı, *Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 201-206.

⁵⁴ Yılmaz- Altinkurt, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ile İlgili Görüşleri", 195-213.

⁵⁵ Balcı, *Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi*, 201-206.

⁵⁶ Balcı- Kocabaş, "Sınıf Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji İlkelerine Katılım Düzeyleri", 53-68.

⁵⁷ Taşgın- Küçüköğlü, "Öğretmen Adayı Perspektifinden Eleştirel Pedagoji (Atatürk Üniversitesi Örneği)", 1189-1204.

⁵⁸ Korkmaz, "Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Düzeyleri", 1-13.

⁵⁹ Aslan- Kozikoğlu, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri", 1-14.

⁶⁰ Mohammad Aliakbari- Nazal Allahmoradi, "On Iranian School Teachers' Perceptions of the Principles of Critical Pedagogy", *International Journal of Critical Pedagogy* 4/1 (Ocak 2012), 154-171.

⁶¹ Yılmaz, "Elementary School Teachers' Views About the Critical Pedagogy", 139-149.

⁶² Burak, Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerin Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri, 157-163.

⁶³ Şahin vd., "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İlkelerine Yönelik Yaklaşımlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 1187-1205.

⁶⁴ Sarıgöz, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ve İlkeleri Hakkındaki Görüşlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 710.

veriler ışığında yorumlama ve değerlendirme imkânı sağlamasından ötürü durumun öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmasının beklenen bir durum olduğu söylenebilir.

Alan yazın incelendiğinde araştırma bulgularıyla farklılık gösteren çalışmaların olduğu görülmektedir. Cingöz'ün yaptığı araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin %25'i, aldıkları lisansüstü eğitimin eleştirel düşünme eğitimi ile ilgili uygulamalara olumlu yansıdığı yönünde görüş belirtmiştir.⁶⁵ Büyükgöze ve Fındık tarafından yapılan çalışmada öğretmenlerin eğitim durumları değişkenine göre eleştirel pedagoji algısının incelendiği çalışmada, lisansüstü eğitim mezunu olan öğretmenlerin lisans mezunu meslektaşlarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁶ Burak tarafından yapılan çalışmada okul yöneticisi ve öğretmenlerin eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarının eğitim durumlarına göre anlamlı biçimde farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁷ Farklılaşmanın lisansüstü eğitim mezunu olan öğretmenlerin lehine olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yılmaz tarafından 198 öğretmen ile yapılan çalışmada lisansüstü eğitim mezunu öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin lisans mezunu öğretmenlere göre anlamlı düzeyde farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁸ Sonuçta lisansüstü eğitimde felsefi yönü ağır basan ders içeriklerinin yoğunluğunun fazla olması, öğretmenlerin eğitim sistemine bakışlarında etkili olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Buradan yola çıkarak lisans döneminde alınan derslerin ve derslerin verilmiş biçiminin öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimine yeterince katkıda bulunmadığı görülebilir.

3.5. İçinde Büyüdükleri Ailenin Sosyo-Ekonomik Durumu Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri, içinde büyüdükleri ailenin sosyo-ekonomik durumları değişkenine göre incelendiğinde anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Ailenin sosyo-ekonomik durumunun katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Çalışmada eleştirel pedagoji yönelimlerinin ailenin sosyo-ekonomik durumu değişkenine göre farklılaşmamasında örneklem grubunun %80 oranında orta gelirli aileden gelmesi etkili olmuştur. Aksi taktirde düşük veya yüksek gelirli ailede büyüyen bireylerin içinde büyüdükleri bağlamı sorgulamaları eleştirel pedagoji açısından beklenen bir durumdur. Çünkü eleştirel pedagojide sınıfsal yapı ve eğitim arasındaki ilişki önemli bir yer tutmaktadır.⁶⁹

Alan yazın incelendiğinde araştırma bulgularıyla farklılık gösteren bir çalışmaya rastlanmıştır. Balcı tarafından öğretmen adaylarının aile aylık gelir düzeyleri ile eleştirel pedagojiye katılımlarının araştırıldığı çalışmada alt sosyo-ekonomik sınıfta yer alan bireylerin üst sosyo-ekonomik düzeyde yer alan bireylere göre eleştirel pedagoji ilkelerine katılımlarının daha yüksek olduğu görülmüştür.⁷⁰ Bu bulgu öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin, içinde yetiştikleri ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre anlamlı biçimde farklılaşmadığını göstermektedir. Bu durum örneklemin büyük çoğunluğunun benzer sosyo-ekonomik geçmişe sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak eleştirel pedagoji bağlamında özellikle alt sosyo-ekonomik gruplardan gelen bireylerin sistem eleştirisine daha açık olmaları beklenirken bu çalışmada böyle bir farkın görülmemesi dikkat çekicidir. İlgili hususun bağlamsal koşullarla açıklanabileceğini de belirtmek gerekmektedir.

3.6. Anne ve Baba Eğitim Durumu Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri anne ve baba eğitim durumu değişkenine göre incelendiğinde anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Anne ve babanın eğitim durumunun katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Eleştirel pedagojinin ezilenlerin eğitime verdiği önem göz önüne alındığında anne ve baba eğitim durumu düşük olan öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin daha yüksek düzeyde olması beklenirdi. Çünkü Yavuz'un kaleme aldığı bir çalışmada anne-baba eğitim düzeyinin düşük olduğu ülkelerde öğretmen eğitimi, yeterliği ve motivasyonu şeklindeki hususların öğrenci başarısı üzerinde oldukça önemli olduğu görülmüştür.⁷¹ Sonuçta anne-baba eğitim düzeyinin düşük çıkması, öğretmenlerin de eğitim sistemi açısından kendilerini öğrencilerine karşı sorumlu hissetmeleri açısından önemlidir. Elde edilen bulgulara göre katılımcıların annelerinin %85,3'ü, babalarının ise %55,3'ü ilköğretim mezunudur. Yapılan çalışmada anne ve baba eğitim durumu değişkenine göre eleştirel pedagoji yönelimlerinin farklılaşmamasında, öğretmenlerin anne ve babalarının eğitim durumlarına bağlı olmadan sosyal yaşamlarında kendilerini yetiştirmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca ilgili durum geleneksel bir aile yapısının devam ettiğinin de göstergesi olabilir.

⁶⁵ Osman Cingöz, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimi İlişkin Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 239-252.

⁶⁶ Büyükgöze- Fındık, "Eleştirel Pedagojinin Eğitim Sistemindeki Görünümü", 1336-1352.

⁶⁷ Burak, Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerin Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri, 157-163.

⁶⁸ Yılmaz, "Elementary School Teachers' Views About the Critical Pedagogy", 139-149.

⁶⁹ Balcı, Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi, 203.

⁷⁰ Balcı, Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi, 203.

⁷¹ Mustafa Yavuz, *Başımıza İcat Çıkarın Çocuklar ve Gençler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 37-57.

Alan yazın incelendiğinde öğretmenlerin veya öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji yönelimleri ile ebeveynlerinin eğitim durumları arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Balcı'nın öğretmen adaylarıyla yürüttüğü araştırmada, anne eğitim durumu ile eleştirel pedagojiye yönelik katılım düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Söz konusu çalışmada, annesi okur-yazar olmayan öğretmen adaylarının, eleştirel pedagoji ilkelerine en yüksek düzeyde katılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.⁷² Bu çalışmada ortaya çıkan sonuç, Balcı'nın çalışması kapsamında elde edilen sonuçtan farklılaşmaktadır. Ancak eleştirel düşünme ve anne-baba eğitim durumu değişkenini ele alan çalışmalara ise rastlanmıştır.

Karademir tarafından hazırlanan bir doktora tezinde öğretmen adaylarının sorgulama becerileri, eleştirel düşünceleri ve öz yeterlikleri anne-baba eğitim durumuna göre incelenmiştir.⁷³ Anne-baba eğitim durumu ile sorgulama becerileri ve öz yeterlikleri arasında anlamlı bir fark görülmezken eleştirel düşünceleri arasında anne-babası okur yazar olmayanlar lehine anlamlı bir sonuca ulaşılmıştır. Kürüm tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde de öğretmen adaylarının eleştirel düşünme, yorumlama ve çıkarsama becerilerinin anne-baba eğitim durumu üniversite mezunu olanlar lehine anlamlı derecede farklılaştığı görülmüştür.⁷⁴ Ay tarafından yapılan çalışmada da anne ve babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe öğrencilerdeki eleştirel düşünme gücünün de arttığı görülmüştür.⁷⁵ Çolak vd. tarafından hazırlanan çalışmada da anne-baba eğitim durumu değişkenlerinin öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimlerine etkisi çok düşük düzeyde bulunmuştur.⁷⁶ Bu bulgu öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin anne ve baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını ortaya koymaktadır. Beklenenin aksine ebeveynlerin eğitim seviyesinin öğretmenlerin eleştirel pedagojik tutumları üzerinde belirleyici olmadığı görülmüştür. Bu durum öğretmenlerin kendi bireysel gelişim süreçlerinin, aile geçmişinden bağımsız olarak şekillenebildiğini ve toplumsal-kültürel faktörlerin bu noktada daha etkili olabileceğini düşündürmektedir.

3.7. Mezun Olunan Bölüm Değişkenine İlişkin İnceleme

Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagoji yönelimleri mezun olunan bölüm değişkenine göre incelendiğinde anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Mezun olunan bölümün katılımcı öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinde etkili olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Çalışmada eleştirel pedagoji yönelimlerinin mezun olunan bölüm değişkenine göre farklılaşmamasında, katılımcıların büyük çoğunluğunun %73,4 oranında ilahiyat fakültesi mezunu olmaları etkili olmuş olabilir. Buna bağlı olarak ilahiyat fakültesi mezunu öğretmenler ile eğitim fakültesi mezunu öğretmenlerin eleştirel pedagoji konusunda benzer yönelimlere sahip oldukları sonucuna ulaşılabilir.

Alan yazın incelendiğinde araştırma sonucundan farklı olarak Sarıgöz tarafından yapılan çalışmada öğretmen adaylarının bölüm değişkenine göre "Eleştirel Pedagoji İlkeleri Anketi"ne verdikleri yanıtlarda sınıf öğretmenliği ile DKAB öğretmenleri arasında sınıf öğretmenliği lehine, Türkçe öğretmenliği ile DKAB öğretmenleri arasında Türkçe öğretmenleri lehine anlamlı sonuçlara ulaşılmıştır.⁷⁷ Aslan ve Kozikoğlu tarafından yapılan çalışmada bölümlere göre öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji ilkelerine katılımları da incelenmiştir. İngilizce bölümünde okuyan öğretmen adaylarının coğrafya, matematik, Türk dili ve edebiyatı, gıda mühendisliği ve ilahiyat bölümünde okuyan öğretmen adaylarına göre daha olumlu görüşe sahip oldukları görülmüştür.⁷⁸ İlahiyat bölümünden mezun olanların geleneksel ve muhafazakâr yaklaşımları, aldıkları eğitimle alakalı olarak beklenen bir durum şeklinde yorumlanmıştır.

Araştırma sonucuna benzer olarak Terzi vd. tarafından yapılan çalışmada ise bölümlere göre bir farklılaşmanın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁹ Aynı şekilde Şahin vd. tarafından yapılan çalışmada da öğretmen adaylarının eleştirel pedagoji yaklaşımlarının sınıf ve anabilim dalı değişkenine göre farklılaşmadığı görülmüştür.⁸⁰ Bu bulgu öğretmenlerin eleştirel pedagoji yönelimlerinin mezun oldukları

⁷² Balcı, Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi, 203.

⁷³ Çiğdem Aldan Karademir, *Öğretmen Adaylarının Sorgulama ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Öğretmen Öz Yeterlik Düzeyine Etkisi* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 144-149.

⁷⁴ Dilruba Kürüm, *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Gücü* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 125-129.

⁷⁵ Şule Ay, "Eleştirel Düşünme Gücü, Anne Babanın Öğrenim Durumu ve Ailenin Aylık Geliri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (Mart 2016), 176-186.

⁷⁶ İbrahim Çolak vd., "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimlerine Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, Anne ve Baba Eğitim Durumu Değişkenlerinin Etkisinin İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması.", *e-International Journal of Educational Research* 10/1 (Nisan 2019), 67-86.

⁷⁷ Sarıgöz, "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ve İlkeleri Hakkındaki Görüşlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 710.

⁷⁸ Aslan - Kozikoğlu, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişki Görüşleri", 1-14.

⁷⁹ Terzi vd., "Öğretmen Adaylarının Epistemolojik İnançları ile Eleştirel Pedagoji İlkeleri Arasındaki İlişki", 351-353.

⁸⁰ Şahin vd., "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İlkelerine Yönelik Yaklaşımlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 1187-1205.

bölüme göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını göstermektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ilahiyat fakültesi mezunu olması, bölümler arası farklılıkların belirginleşmesini engellemiş olabilir. Bu durum farklı fakültelerden mezun olan öğretmenlerin benzer pedagojik yönelimler geliştirdiğini ve bölüm temelli bir ayrışmanın gözlemlenmediğini düşündürmektedir.

Araştırma bulgularına göre Ortaöğretim DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin eleştirel pedagojiye yönelik yönelimleri orta ile üst düzey arasında yer almakta, bu da öğretmenlerin eleştirel pedagojik ilkelere belirli bir düzeyde yakınlık gösterdiğini ancak en üst düzeye ulaşmadıklarını ortaya koymaktadır. Yönelimlerin yaş, sosyo-ekonomik düzey, ebeveyn eğitim durumu ve mezun olunan bölüm gibi değişkenlere göre anlamlı bir farklılık göstermediği belirlenmiştir. Buna karşın cinsiyet değişkeninde kadın öğretmenlerin daha yüksek düzeyde eleştirel pedagojik yönelim sergiledikleri görülmüştür. Bu sonuçlar eleştirel pedagojik farkındalığın bireysel gelişim, mesleki deneyim ve bağlamsal faktörlerle şekillendiğini göstermektedir.

Çalışmanın bulgularına ve ulaşılan sonuçlara dayanarak din eğitimi politikalarının eleştirel pedagojiyi merkeze alan farklı pedagojik yaklaşımlarla arasında denge kurarak öğrenci merkezli, düşünmeye sevk eden ve demokratik öğrenme ortamlarını teşvik eden bir yapıda yeniden ele alınması gerektiği önerilmektedir. Bu öneri öğrencilerin kendi öğrenmelerinin sorumluluğunu üstlenmeleri, irade ve düşünme becerilerinin gelişmesi, ezbere dayalı öğrenme yerine anlamlı öğrenmenin teşvik edilmesi gibi çağdaş eğitim anlayışlarının genel ilkeleriyle de uyumludur. Eleştirel pedagoji ise bu amaçlara ulaşmada sunduğu kuramsal çerçeveye dikkat çekmekte; özellikle toplumsal farkındalık, öğrenciyle diyalog kurma ve eğitim sürecini dönüştürme hedefleriyle din eğitimi gibi değer aktarımına dayalı alanlarda farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda eğitim programlarının geliştirilme sürecinde özellikle kadın din eğitimi öğretmenlerinin gözlemlenen güçlü yönlerinden (iletişim becerileri, empatik yaklaşım, öğrenci merkezli tutumlar gibi) hareketle kapsayıcı düzenlemelerin yapılması faydalı olabilir. Bunun yanında öğretmenlerin mesleki gelişim süreçlerinde eleştirel pedagojiyi tanımlarına ve bu yaklaşımı diğer pedagojik kuramlarla karşılaştırarak değerlendirmelerine olanak sağlayacak içeriklere yer verilmesi, eğitim ortamlarının niteliğini artırma potansiyeline sahiptir. Çalışmanın sınırlılıkları dikkate alındığında eleştirel pedagojik yönelimin sadece din eğitimi öğretmenleriyle sınırlı kalmaksızın diğer branş öğretmenleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi de ilerleyen araştırmalar açısından anlamlı olacaktır. Bu tür karşılaştırmalar, hem din eğitimi öğretmenlerinin pedagojik konumunu daha sağlıklı analiz etme hem de disiplinler arası yaklaşımlar geliştirme imkânı sunacaktır.

Kaynakça

- Aksakallı, Ayhan. "Eleştirel Pedagojiye Yönelik Öğretmenlerin Eğitim İnançları". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Nisan 2019), 583-605. doi: 10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.6m
- Aliakbari, Mohammad - Allahmoradi, Nazal. "On Iranian School Teachers' Perceptions of the Principles of Critical Pedagogy". *International Journal of Critical Pedagogy* 4/1 (Ocak 2012), 154-171.
- Aslan, Mecit - Kozikoğlu, İshak. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (Temmuz 2015), 1-14. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2015.15.1-5000128591>
- Ay, Şule. "Eleştirel Düşünme Gücü, Anne Babanın Öğrenim Durumu ve Ailenin Aylık Geliri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (Mart 2016), 176-186.
- Balcı, Ali Tansu. *Eleştirel Pedagoji Algısının Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Balcı, Ali Tansu - Kocabaş, Ayfer. "Sınıf Öğretmenlerinin Eleştirel Pedagoji İlkelerine Katılım Düzeyleri". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 16/1 (Haziran 2020), 53-68. <https://doi.org/10.17244/eku.638268>
- Biesta, Gert J. J. *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*. London New York: Paradigm Publishers, 1st edition, 2011.
- Burak, Ahmet. *Okul Yöneticileri ve Öğretmenlerin Eleştirel Pedagojiye İlişkin Görüşleri*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Büyükgöze, Hilal - Fındık, Leyla Yılmaz. "Eleştirel Pedagojinin Eğitim Sistemindeki Görünümü: Öğretmenler Üzerine Bir Çalışma". *İlköğretim Online* 17/3 (Temmuz 2019), 1336-1352. <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2018.466355>
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Cingöz, Osman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimi İlişkin Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Coşkun, Seyit - Taneri, Pervin Oya. "Öğretmen Adaylarının Eğitim Yaklaşımlarının Eğitim Felsefeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Dört Öge* 19 (Haziran 2021), 29-49.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel Ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı - Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Yayın, 2021.
- Çelik, Abbas. "1960 Sonrasında Türkiye'de Din Eğitimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Haziran 2008), 71-84.
- Çetin, Mustafa. *Eleştirel Pedagoji Bağlamında Türkiye'de Din Eğitiminin Felsefi Analizi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çetin, Mustafa. *Özgür ve Kutsal*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024.
- Çetin, Mustafa - Nazıroğlu, Bayramali. "Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye'de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 201-226. <https://doi.org/10.17120/omuifd.991175>
- Çolak, İbrahim vd. "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimlerine Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, Anne ve Baba Eğitim Durumu Değişkenlerinin Etkisinin İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması." *e-International Journal of Educational Research* 10/1 (Nisan 2019), 67-86. <https://doi.org/10.19160/ijer.541861>
- Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 69-98.
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*. çev. Erol Özbek - Dilek Hattatoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Shurkamp, 3rd Ed., 1991.
- Giroux, Henry A. *Eleştirel Pedagojinin Vaadi*. çev. Umre Deniz Tuna. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- Giroux, Henry A. "Schooling and the Culture of Positivism: Notes on the Death of History". *Educational Theory* 29/4 (Ekim 1979), 263-284. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.1979.tb00859.x>
- Karademir, Çiğdem Aldan. *Öğretmen Adaylarının Sorgulama ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Öğretmen Öz Yeterlik Düzeyine Etkisi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Kaya, Çağlar - Acar, Sinem. "Prospective Teachers' Educational Beliefs and Their Views About The Principles of Critical Pedagogy". *Journal of Education and Learning* 6/4 (Temmuz 2017), 181-190. <https://doi.org/10.5539/jel.v6n4p181>
- Kayan, Mehmet Fatih - Kozikoğlu, İshak. "Eleştirel Pedagoji ve Eğitim Programlarına Yansımaları". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11 (Haziran 2023), 1-11. <https://doi.org/10.55089/yyuvasad.1261503>

- Kızılkapan, Oktay - Ağca, Ersan. "Karma Araştırma Yönteminde Evren ve Örneklem/çalışma Grubu". *Pragmatizmden Uygulamaya Karma Araştırma Yöntemi*. ed. Oktay Bektaş. 77-99. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Kincheloe, Joe L. *Critical Pedagogy Primer*. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 4th edition., 2008.
- Kincheloe, Joe L. *Eleştirel Pedagoji*. çev. Kemal İnal. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2018.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Aralık 2009), 131-174.
- Korkmaz, Özgen. "Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Düzeyleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ocak 2009), 1-13.
- Kurt, Tuba vd. "Öğretmenlerin Eleştirel Pedagoji Yönelimleri Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/3 (Ekim 2023), 665-678. <https://doi.org/10.38151/akef.2023.77>
- Kürüm, Dilruba. *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Gücü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Mckenzie, Leon. "Yetişkin Din Eğitiminin Konusu ve Gâyeleri". çev. İlhan Yıldız. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 1998), 285-300.
- Pishghadam, R. - Meidani, Elham Naji. "A Critical Look into Critical Pedagogy." *The Journal for Critical Education Policy Studies* 10/2 (Eylül 2012), 464-484.
- Sarıgöz, Okan. "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ve İlkeleri Hakkındaki Görüşlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Journal of International Social Research* 8 (Ağustos 2015), 710-710. <https://doi.org/10.17719/jisr.20153913791>
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Şahin, Çavuş vd. "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji İlkelerine Yönelik Yaklaşımlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2016), 1187-1205. <https://doi.org/10.17556/jef.46732>
- Taşgın, Adnan - Küçüköğlu, Adnan. "Öğretmen Adayı Perspektifinden Eleştirel Pedagoji (Atatürk Üniversitesi Örneği)". *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 6/6/2 (2017), 1189.
- Terzi, Ali vd. "Öğretmen Adaylarının Epistemolojik İnançları ile Eleştirel Pedagoji İlkeleri Arasındaki İlişki". *Eğitim Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4 (Ocak 2015), 344-356.
- Uçar, Recep - Kurt, Tuba. "Din Eğitiminde İnsanın Ontolojisine Kierkegaardcı Bir Bakış". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (Haziran 2024), 79-91. <https://doi.org/10.29288/ilted.1418340>
- Ural, Ayhan. "Eleştirel Pedagojinin Özelliklerine İlişkin Bir Envanter Çalışması". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2024), 467-496. <https://doi.org/10.17152/gefad.1328583>
- Yavuz, Mustafa. *Başımıza İcat Çıkaran Çocuklar ve Gençler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Yılmaz, Kürşad. "Elementary School Teachers' Views About the Critical Pedagogy". *The Asia-Pacific Education Researcher* 18/1 (2009), 139-149. <https://doi.org/10.3860/taper.v18i1.1042>
- Yılmaz, Kürşad - Altinkurt, Yahya. "Öğretmen Adaylarının Eleştirel Pedagoji ile İlgili Görüşleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (Ağustos 2011), 195-213.
- Yılmaz, Zafer. "Paulo Freire'nin Felsefesinde Özgürleşmenin Aracı Olarak Eğitim". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Eylül 2016), 299-313.
- Yolagiden, Can - Varinlioğlu, Serdar. "Karma Araştırma Yönteminde Geçerlik ve Güvenirlik". *Pragmatizmden Uygulamaya Karma Araştırma Yöntemi*. ed. Oktay Bektaş. 77-99. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (Haziran 2013), 1-28. <https://doi.org/10.17335/suifd.20568>

Hız. Peygamber'e Nispet Edilen Mekruh Nitelikli Fillerin Teşrî' ve Bağlayıcılık Değeri

Fatiha BOZBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Konya/Türkiye
fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7775-3869>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 14.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Fatiha BOZBAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

Hız. Peygamber'in fiil ve sözlerinin teşrî' niteliği ve bağlayıcılık değeri, İslâm hukuku literatüründe önemli bir tartışma konusudur. Fıkıh usulü eserlerinde, onun fiillerinin farz ile mubah arasındaki hükümlere delalet edeceği, haram nitelikli bir fiilin ise kendisinden sadır olmayacağı kabul edilmiştir. Mekruh olarak değerlendirilen bir fiilin Hız. Peygamber'e nispeti ise ihtilâflı bir meseledir. Burada nispetten kastedilen, işlenen fiilin Hız. Peygamber açısından mekruh olması değil, ittibâ açısından mekruhluk vasfını taşıması bir başka ifadeyle bu tür fiillerin teşrî' değeri açısından ne anlam ifade ettiği meselesidir. Bu çalışmada, Hız. Peygamber'in mekruh olarak değerlendirilen fiillerinin teşrî' bağlamında nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışma ele alınmıştır. Bu bağlamda konuyu ele alan usulcülerin, Hız. Peygamber'e nispet edilen bazı kavli ve fiilî rivayetler arasındaki zâhirî zıtlıkları, teâruzu giderme metotları olan cem', nesh veya tercih vb. yöntemlerle gidermedikleri, bunun yerine rivayetlerin bağlayıcılık değerini yeniden yorumladıkları tespit edilmiştir. Hız. Peygamber'in nehyettiği bir fiili bizzat işlemesi veya sünnet/müstehap bir fiile aykırı davranması gibi durumların, ilgili fiillerin şer'î bağlayıcılığı konusunda iki temel yoruma yol açtığı görülmüştür. Bir grup usulcü, bu tür fiillerin ümmet için "mubah" olduğunu savunurken, diğer bir grup ise bu durumların "mekruh" vasfı taşıdığı görüşünü benimsemiştir. Çalışmada her iki yaklaşımın da belirli bir mezhebe özgü olmadığı ve daha ziyade fıkıh usulündeki bireysel yorum farklılıklarından kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Makale, ayrıca bu ihtilâfın günlük hayatta abdest, ibadet ve temizlik gibi konular üzerindeki etkilerini de incelemektedir. Örneğin, cünüp iken abdest almadan uyumak, ayakta su içmek veya kedinin artığı ile abdest almak gibi meselelerde, mezhepler arasında farklı yorumlar geliştirilmiştir. Bu ihtilâflar, mekruh nitelikli fiillerin fikhî değerine dair mevcut usul görüşlerinin, fıkıh hükümlerinin tasnifine olan etkisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hız. Peygamber, Fiil, Hüküm, Mekruh, Ef'âl-i Nebî.

Atıf

Bozbaş, Fatiha. "Hız. Peygamber'e Nispet Edilen Mekruh Nitelikli Fillerin Teşrî' ve Bağlayıcılık Değeri". *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 162-178. <https://doi.org/10.52637/kiid.1619716>

The Legislative (Teşri') and Binding Value of Makrūh Acts Attributed to the Prophet

Fatiha BOZBAŞ

Assist. Prof., Selçuk University Faculty of Theology, Department of Fiqh, Konya/Türkiye
fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7775-3869>

Research Article

History

Received: 14.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Fatiha BOZBAŞ |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

The legislative nature and binding authority of the actions and statements of the Prophet Muhammad are significant topics of discussion in Islamic legal literature. In the field of uşul al-fiqh, it is generally accepted that his actions indicate legal rulings ranging from obligation to permissibility, while an act classified as forbidden (ḥarām) would not be attributed to him. However, the attribution of an act considered makrūh (discouraged) to the Prophet is a matter of scholarly dispute. This attribution does not imply that the act was makrūh for the Prophet himself but rather concerns whether such acts carry the quality of makrūh in terms of imitation (ittibā') and their legislative significance. This study examines how the Prophet's actions, which are deemed makrūh, should be understood in a legislative context. It is observed that scholars of uşul al-fiqh, when addressing the apparent contradictions between certain verbal and practical narrations attributed to the Prophet, did not resolve them using traditional methods of reconciliation such as combining (jam'), abrogation (naskh), or preference (tarjih). Instead, they reinterpreted the binding nature of these reports. The fact that the Prophet sometimes engaged in actions that he himself prohibited or acted contrary to recommended (sunnah/mustaḥabb) practices led to two main interpretations regarding the legal bindingness of such acts. One group of scholars argued that such actions indicate permissibility (mubāh) for the Muslim community, while another group held that these actions still retain a makrūh status. The study concludes that these differing perspectives are not confined to a particular school of thought but rather stem from individual methodological interpretations within uşul al-fiqh. Additionally, the article analyzes how this disagreement affects everyday practices such as ablution (wuḍū'), acts of worship, and purification. For instance, differing legal opinions have emerged among Islamic schools of thought concerning sleeping without performing ablution after major ritual impurity (janābah), drinking water while standing, or using water licked by a cat for ablution. These disputes highlight the influence of existing uşul perspectives on the classification of legal rulings regarding makrūh acts.

Keywords: Fiqh, Uşul of Fiqh, Prophet, Praktices, Hukm, Makrūh, Acts of the Prophet.

Cite as

Bozbaş, Fatiha. "The Legislative (Teşri') and Binding Value of Makrūh Acts Attributed to the Prophet". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 162-178. <https://doi.org/10.52637/kiid.1619716>

Giriş

Müslümanların dünya ve ahiret hayatı için hidayet kaynağı olarak gönderilen Kur'an'ın ahkâmını sözleriyle tebyîn ve tavih eden, fiilleriyle hayatına tatbik eden Hz. Peygamber, İslâm dininin anlaşılması ve yaşanmasında müslümanlar için en güzel rehber olmuştur. Kur'an-ı Kerim'deki pek çok âyette Hz. Peygamber'in müslümanlara güzel bir örnek ve uyarıcı olduğu,¹ Kur'an'ı tebyîn etme görevinin kendisine verildiği² hususen vurgulanmıştır. Fukaha, Hz. Peygamber'in rol model olma durumunu kendisine itaati emreden âyetlerle³ birlikte salt bir örneklik olmanın ötesinde teşrî' nitelikli bir vasıf olarak kabul etmiştir. Buna göre fikhî hükümlerin istinbat edildiği deliller hiyerarşisi içerisinde Sünnet Kitab'dan sonra ikinci aslı delil olarak benimsenmiştir. Sünnet delili genel manada Hz. Peygamber'in kavli hitabı, fiil ve takrirleri olarak tanımlanmıştır. Hz. Peygamber'in uyku, bayılma gibi hallerde ortaya çıkan fiilleriyle cibillî nitelik taşıyanlar hariç kastî ve irâdî olarak gerçekleştirdiği fiillere teşrî' nitelik nispet edilerek bunlar Sünnet deliline ilhak edilmiştir.⁴

Usul literatüründe Hz. Peygamber'in teşrî' nitelikli kavil ve fiillerinin mahiyeti ve bağlayıcılık değerine dair bazı sınıflandırmalar yapılmış, bu doğrultuda kavline farz/vâcip, sünnet/mendup, mubah ve haram, fiiline ise farz/vâcip, sünnet/mendup, mubah şeklinde şer'î hükümlerin terettüp ettiği kabul edilmiştir.⁵ Fûrû'-i fikhî kitaplarının farklı kısımlarında yer alan bazı meseleler bu usulî esaslar çerçevesinde izah edilmiştir. Kavli sünnetin talep ve muhayyerlik içeren bir lafız içermesi dolayısıyla şer'î hükümlere terettübünde tartışma yokken, lafza sahip olmayan fiilî sünnetin muayyen bir hükme delaleti, mahiyet ve bağlayıcılığı fikhî tekniği açısından belli noktalarda farklı değerlendirmelere yol açmıştır.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık değeri hususunda usulcüler arasında genel kabul; bunların farz ile mubah arasındaki hükümlere delalet edeceği, haram nitelikli bir fiilin ise kendisinden kesinlikle sadır olmayacağıdır. Mekruh olarak değerlendirilen bir fiilin Hz. Peygamber'e nispeti ise ihtilâflı bir meseledir. Burada nispetten kastedilen, işlenen fiilin Hz. Peygamber açısından mekruh olması değil, ittibâ açısından mekruhluk vasfını taşımasıdır. Usulcüler, Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiili kasıtlı ve irâdî olarak işlemesini veya tavsiye ettiği bir fiile aykırı davranmış olmasını teşrî' nitelik açısından mekruh ya da mubahlığa delalet etmesi hakkında farklı görüşler serdetmişlerdir.

Usul literatüründe bu mesele bağlamında müstakil olarak ele alınan bir diğer önemli mevzu ise Hz. Peygamber'in teşrî' değeri bağlamında sözleri ve fiillerindeki farklılıkların, zıtlıkların, teâruzun nasıl uzlaştırılacağı sorusudur. Usul eserlerinde teâruzu'l-edille (delillerin çelişmesi, zıtlaşması) başlığı altında aynı konuda birbirine zıt veya uyumsuz gibi gözüken rivayetlerin hangi yöntemlerle uzlaştırılabileceği incelenmiştir. Usulcülerin genel kanaatine göre Hz. Peygamber'in fiilî rivayetleri arasında teâruz bulunmaz. Hz. Peygamber'in aynı meseleye dair fiilleri farklılık arzetsen dahi bunlar birbirine muâriz değildir. Zira fiiller; nitelikleri, işleniş tarzı bakımından farklı olduğu ve bir halden başka bir hale göre değişmesi mümkün olduğu için umum ifade etmez. Hz. Peygamber'in işlediği bir fiil gelecekte de aynı şekilde davranması gerektiğine delâlet etmeyeceği gibi herhangi bir vakitte yapmış olduğu bir fiil, aksi yöndeki önceki fiilini de iptal etmez.⁶ Teâruz olabileceği kabul edilen rivayetler (kavlî-kavlî, kavli-fiilî) arasında görülen ihtilâf ile teâruzun tespiti, sebepleri ve çözümü için fukaha tarafından birçok yöntem geliştirilmiş, bu konuda özellikle fikhî mezheplerinin farklı yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Her mezhep kendi kabulleri ve anlayışı çerçevesinde hadisler hakkında hüküm beyanında bulunmuştur. Usul eserlerinde her ne kadar tatbik sıralamasına yönelik farklılıklar olsa da rivayetler arası teâruzun giderilmesinde aynı metotlar kabul edilmiştir. Bu bağlamda cumhur fukaha sırasıyla cem, nesih, tercih, tevakkuf metotlarını uygularken, Hanefilerin nesih, tercih ve cem' metotlarını uygulamayı tercih ettikleri bilinmektedir.⁷ Bu uzlaştırma sürecinde dikkat çeken mesele, birbirine muâriz kavli-fiilî rivayetlerin uzlaştırılması probleminin teâruz başlığı altında ele alınmasının⁸ yanı sıra bazı usul eserlerinde konunun farklı bir zeminde tartışılıyor olmasıdır. Literatürde tespit ettiğimiz kadarıyla "sünnet" bahsinde işlenen bu mesele, zıt hüküm içeren rivayetlerin teşrî' nitelik açısından ya mekruh ya da mubahlığa delalet ettiği kurgusu üzerinden usulî bir tartışmaya kapı aralamıştır.

¹ el-Ahzâb 33/21; Fâtır 35/23-24.

² en-Nahl 16/44.

³ Âl-i İmran 3/31; en-Nisâ 4/65-80; el-Ahzâb 33/36.

⁴ Ali el-Kârî, *Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdır, 1427/2006), 377.

⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), 1/233-234.

⁶ Muhammed el-Hafnâvî, *et-Te'âruz ve't-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1408/1987), 136-137; Muhammed Ali Ferkûs, *el-İrşâd ilâ mesâilî'l-usûl ve'l-ictihâd* (b.y: Dâru'l-Mevkî, 1432/2011), 104.

⁷ Üsâme Abdullah Hayyât, *Muhtelifü'l-hadis beyne'l-muhaddisîn ve'l-usuliyyîne'l-fukaha'* (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2001), 45-332.

⁸ Söz gelimi Şevkânî kavli ve fiilî rivayetlerin birbirine muâriz olma durumlarına dair 60 ihtimalin olabileceğini tespit etmiş ve buna ilişkin en meşhur durumları izah etmiştir. Bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-Usûl* (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000), 1/216-220. Âmidî'nin benzer bazı izahları için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/254-259.

Burada devreye giren “mekruh” kavramı, hem tarihsel hem kavramsal boyutuyla dikkat çekmektedir. Mekruh, genellikle “yapılmaması istenen ancak haramlık derecesine ulaşmayan fiil” olarak tanımlansa da, tarihsel süreçte delillerin kat’î/zannî ayrımına bağlı olarak şekillenmiş bir terimdir. Bu noktada, kavramın ilk dönemlerde henüz tam anlamıyla terimleşmemiş bir çerçevede Hz. Peygamber’in fiillerine uygulanması, sonradan oluşan teklifi hükümler tasnifinin geçmişe doğru işletilmesi riskini barındırdığı yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak ilgili ifadenin henüz kavramsallaşmamış oluşu yalnızca “mekruh” için değil, diğer teklifi hükümler açısından da geçerli bir durumdur. Ayrıca, bu türden bir gelişim süreci, ilimleşme sürecinde sınırları belirlenen tüm kavramlar açısından kaçınılmaz bir sonuç olarak değerlendirilmelidir.

Çalışmada, birbirine zıt kavli-fiilî rivayetlerin uzlaştırılması bağlamında, Hz. Peygamber’e nispet edilen “mekruh” nitelikli fiillerin teşri’ değeri ve bağlayıcılık düzeyi ele alınacaktır. Amaç, kelâmî bir zeminde Hz. Peygamber’in ismeti gereği mekruh fiil işlemesinin imkânsızlığını savunmak veya reddetmek değil, gerek usul-i fıkıh gerekse fûrû-i fıkıh kaynaklarında bu fiillerin nasıl değerlendirildiğini incelemektir. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber’in nehyettiği bir fiili kasıtlı ve irâdî olarak işlemesi veya tavsiye ettiği bir fiilin hilafına davranmış olması durumunda, bu zâhirî çelişkinin hangi tür usulî yorum yöntemleriyle nasıl çözüldüğü ele alınmaya çalışılacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber’in fiillerinin genel manada şer’î hükümlere delaletine ilişkin literatürde hayli çalışma⁹ olmasına rağmen söz konusu ihtilâf sınırlı sayıda usul eserinde birkaç satırı aşmayacak ölçüde oldukça kısa izah edilmiştir. Âmidî’nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*’ı, Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) *İrşâdü’l-fuhûl*’ü gibi bazı eserlerde ise aynı meseleye dair zıt rivayetler, daha ziyade “kavli-fiilî rivayetlerin teâruzu” başlığı altında ele alınmış ve klasik teâruzu giderme yolları olan nesih, cem’, tercih gibi metotlarla rivayetler arasında uzlaştırılma yoluna gidilmiştir. Konuya özel olarak odaklanan tek müstakil çalışma ise Fahrüddîn Zübeyr Alî’nin “Fi’lû’n-Nebî li’l-mekrûh teşri’an ve eseruhû fi’l-fürû’i’l-fikhiyye”¹⁰ isimli makalesidir. Ancak söz konusu çalışma, ilgili ihtilâfa dair görüşlerin kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi ve usul-fürû bağlantısının ortaya konulması açısından yeterli derinliği sunmamaktadır.

Konuyu gerek usul gerek fûrû literatürüne dayalı bilgilerle daha etraflı ele almayı hedefleyen bu çalışma ise, “mekruh” kavramının teklifi hükümler arasındaki konumunu, Hz. Peygamber’in kavli rivayetleri ile fiilleri arasında görülen ihtilâflar bağlamında nasıl yorumlandığını ve ilgili ihtilâflara dair usulcülerin değerlendirmelerini hangi örnekler üzerinden şekillendirdiğini analiz etmeyi hedeflemektedir. Böylece hem birbirine zıt veriler arasındaki uzlaştırma çabalarının metodolojik arka planı hem de mekruh nitelikli fiillerin bağlayıcılık değerinin teorik temelleri ortaya konacak, neticede bu yaklaşımın fûrû-i fıkıh hükümlerinin şekillenmesine nasıl bir etki yaptığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Konuya İlişkin Bazı Kavramlar

1.1. Mekruh

Sözlükte “buğzedilen, çirkin ve kötü görülen, sıkıntı ve zorluk bulunan” gibi anlamlara gelen mekruh kelimesi,¹¹ tarihsel açıdan bakıldığında fıkıhın teknik yönden sistemleşmesine paralel olarak muhtelif manalarda kullanılmıştır. Fıkıh usulü terminolojisinin henüz geniş bir çerçevede teşekkül etmediği ilk yüzyıllarda mütekaddimîn fukaha fikhî meselelerde helal veya haram gibi kesin hüküm ifade eden kavramlar yerine daha temkinli bir ifade olarak “bunda bir beis yoktur”, “mekruhtur”, “tercihe şayandır” gibi ifadeler kullanmışlar ve bu hassasiyeti göstermeyenleri şiddetle tenkit etmişlerdir. Bu minvalde haram yerine mekruh kavramını kullanmayı tercih eden fukahadan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855); “Mut’a nikahını ve kabir etrafında namaz kılınmasını kerih görüyorum.” derken onun haramlığını kastetmiştir.¹² Şeybânî’nin (ö. 189/805) mut’a nikahının yasaklığını mekruh lafzıyla ifade ettikten sonra Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olduğunu ileri sürmesi ise mekruh kavramını haram manasında kullandığını ortaya koymaktadır.¹³ Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798), İbrâhîm en-Nehaî’nin (ö. 96/714) helal-haram lafızlarının

⁹ Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Süleyman el-Aşkar, *Ef’âlû’r-rasûl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2003); Muhammed Abdülkâdir el-Arûsî, *Ef’âlû’r-rasûl ve delâletuhâ ‘ale’l-ahkâm* (Cidde: Dâru’l-Müctema’, 1411/1991); Muhammed Avvâme, *Hucciyetü ef’âlî’r-rasûl usûliyyen ve hadîsiyyen ve fihî ‘ismetuhû mine’l-hata’ ve’l-hatî’e* (Medine: Dâru’l-Yüsrâ, 1434/2013); Hayrettin Karaman, “Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah’ın Davranışları”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1989), 127-150; Mustafa Harun Kıyık, “Hz. Peygamber’in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri” *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/2 (2019), 153-194; İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Hz. Peygamber’in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/1 (2021), 275-292; Bekir Karadağ, “Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber’in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvazâbe)”, *Marife*, 19/2, (2019), 553-569.

¹⁰ Zübeyr Alî, “Fi’lû’n-Nebî li’l-mekrûh teşri’an ve eseruhû fi’l-fürû’i’l-fikhiyye”, *Mecelletu Usûl*, 4 (2020), 187-211.

¹¹ İbn Fâris, *Mücmelü’l-luga* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1406/1986), “kerihe”, 1/782; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “kerihe”, 13/535.

¹² Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr fî Usûli’l-fıkıh*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2000), 3/1008, Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’*, nşr. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî, Kahire: y.y. 1357), 73.

¹³ İmâm Mâlik, *el-Muvatta’ rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (b.y.: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 198.

kullanımına dair temkinli tavrını zikrettikten sonra “Bu helaldir veya bu haramdır şeklinde bir ifade ne büyük bir sözdür.”¹⁴ demesi, kesin değer yargılarının -özellikle helal-haram lafızlarının- kullanımının mütekaddimîn fukaha nezdinde bu kavramlardaki kat’îlik manası dolayısıyla bir nevi haddi aşmak olarak kabul edildiğini göstermektedir. Zira helal-haram gibi kesin hüküm bildiren kavramlar, doğrudan ilâhî iradeye atıf yapmakta ve yanılma payı olmadığını ima etmektedir. Bu durumda helal-haram demek yerine “mekruhtur” veya “beis yoktur” demek, fakihe bir manevra alanı ve hata payı bırakmaktaydı.

Müteahhirîn fukaha dönemine gelindiğinde mekruh kavramı diğer usulî kavramlarla birlikte ilk devirlerdeki tutuma nazaran daha teferruatlı bir şekilde ele alınmış, kerâhet lafzı tahrîm anlamına hamledilmeksizin haramın bir alt kategorisi olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda mekruh lafzı “yapılması kesin olarak yasak olduğu belirtilmemekle birlikte bir fiilin terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olması (tenzihen yasaklanması)”,¹⁵ “haramlığında şüphe ve tereddüt bulunan”,¹⁶ “yapılması tavsiye edilen hususların terkedilmesi (terkü’l-evlâ/hilâfu’l-evlâ)”¹⁷ gibi anlamlarda kullanılarak fukahanın elinde ince bir kriter haline gelmiştir.¹⁸ Bu tanımlarda haramın bir alt mertebesi olarak tanımlanan mekruh kavramının ilk asırlara kıyasla tesir gücü bakımından tali bir konuma indirgenmesi, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bazı fukaha tarafından aşırı bir davranış olarak tavsif edilerek şiddetle tenkit edilmiştir.¹⁹ Bu eleştiri, mekruh kavramının fikhî literatürdeki anlamının tarihî süreç içerisinde değiştiğine ve her dönemin fıkıh usulü anlayışının kavramlara yansıdığına işaret eder.

Mekruh lafzı fıkıh usulü eserlerinin sistemleşmesiyle birlikte teklifi hüküm anlayışı içerisinde en meşhur şekilde “bağlayıcı olmayan yasak” anlamıyla sınırlandırılarak mendubun mukabili şeklinde tarif edilmiştir.²⁰ Böylece mekruh, artık haram gibi kesin bir yasaklama değil, ancak mükellefin kaçınmasının daha faziletli olduğu fiilleri ifade eden bir kategori haline gelmiş, zamanla kendine özgü bir şer’î hüküm derecesi olarak fikhî hiyerarşideki yerini almıştır.

Mekruh kavramının tarihsel gelişimi, bu kavramın sabit bir anlamdan ziyade dönemsel ve usulî yaklaşım farklılıklarına göre şekillenen bir yapıda olduğunu göstermektedir. Erken dönemden müteahhirîn döneme kadar uzanan bu evrim, Hz. Peygamber’e nispet edilen fiillerin nasıl değerlendirileceği meselesinde önem taşımaktadır. Zira ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere, Hz. Peygamber’in fiillerine “mekruh” hükmünün nispeti, kavli-fiili rivayetler arasındaki çelişkileri uzlaştırma arayışında kritik bir rol oynayacak, mekruhun tarihsel bağlamı bu uzlaştırma çabalarında göz önüne alınması gereken bir parametre haline gelecektir.

1.2. Teşrîf

Mekruh kavramının tarihsel ve terminolojik gelişimi, fıkıh usulünün diğer temel kavramlarıyla etkileşim halindedir. Bu kavramlardan biri de teşrîf’dir. Hukukî bir kavram olarak “hüküm, yasa ve kanun koyma” gibi anlamlara gelen teşrîf kelimesi,²¹ fikhî literatüründe iki boyutta ele alınmıştır.²² İlk anlamı; doğrudan nasların ortaya koyduğu hükümler çerçevesinde Allah’ın hüküm koymasıdır.²³ Bu manada teşrîf, bizzat şâri’ olan Allah ile dini ümmetine izah ve tebyîn etmesi yönüyle Hz. Peygamber’in hüküm koymasını ifade eder.²⁴ İkinci anlamı ise nasların zannî olarak kaldığı veya boşluk bıraktığı alanlarda, şeriatın genel ilkeleri ve maksatlarına uygun biçimde hüküm istinbât etmeye yöneliktir. Bu anlamda teşrîf, Şâtibî (ö. 790/1388) gibi bazı usulcülerin ifadesiyle fukahanın ya da müctehidlerin usul-i fıkıh metodolojisini kullanarak yeni hükümler ortaya koyma çabasını yansıtır.²⁵

¹⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, 73.

¹⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1009, Âmidî, *el-İhkâm*, 1/164; İbnü’l-Hâcib, *el-Muhtaşar* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 1/325.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ fî ‘ilmi’l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (b.y.: Şeriketü’l-Medîneti’l-Münevvera, ts.), 1/216; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/164.

¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/164; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1413/1993), 1/420; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 1/74; Muhammed Ebû’l-Feth el-Beyânûnî, *el-Hukmu’t-teklîfî fî ş-şer’i’ati’l-İslâmiyye* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1409/1988), 222.

¹⁸ Mekruh lafzının fıkıh terminolojisindeki anlamlarına dair yapılan güzel bir çalışma için bk. Uğur Bekir Dilek, “Teklîfî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 211-242.

¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkîn ‘an rabbi’l-‘âlemin* (Dammâm: Dâru İbnî’l-Cevzî, 1423), 2/75.

²⁰ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1011-1012; Emîr Pâdişah, *Teysîrüt-tahrîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mekke: Dâru’l-Bâz, ts.), 2/225; 221. Mekruh kavramının Hanefî usul literatüründe genel yaklaşımdan farklı olarak tahrîmen-tenzihen mekruh tasnifi çerçevesinde ele alınmasına dair bk. Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fadile, ts.), 192; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, 1/418, dp. 1; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 1/257-258; Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri* (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi) (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 159-167.

²¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Kavlığü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “Teşrîf”, 574.

²² Mustafa Harun Kıyık, “Hz. Peygamber’in Teşrîf Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/2 (2019), 161.

²³ eş-Şûrâ, 42/13.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: y.y., 1399/1979), 1/163.

²⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, nşr. İbn Hasen âl-Süleyman (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5/255.

2. Mekruh Olarak Nitelendirilen Fiillerin Teşrî' Değerine İlişkin Usulî İhtilâflar

Kelam ilminde nübüvvetin şartlarından biri olarak kabul edilen ismet meselesi İslâm düşünce tarihinde hararetli tartışmalara konu olan önemli meselelerden biridir. Konu; peygamberlerin mâsumiyetinin dinî-dünyevî hangi alanlarda geçerli olduğu, kapsamı, mâsumiyetin nübüvvet öncesi dönemle ilgisi ve tebliğ ettikleri dine etkisi gibi ana hususlar etrafında irdelenmiş ve meseleye ilişkin farklı görüşler ortaya çıkmıştır.²⁶

Ehl-i sünnetin genel yaklaşımına göre peygamberlerin ismeti bi'setten sonra başlar. İsmet meselesinde çerçeveyi dar bir kapsamda ele alan Eş'arîlere göre bi'set öncesi peygamberlerin günah işlemesi câiz iken Mâtürîdîler bunun nadiren gerçekleştiğini kabul etmektedirler. Nübüvvetten sonra peygamberlerin yanılarak da olsa büyük günah işlemeleri câiz değildir. Nefreti celbetmeyecek bazı küçük hataların ortaya çıkması ise makuldür.²⁷ Fıkıh usulü literatüründe, Hz. Peygamber'den vâcip, mendup ve mübah türünden fiillerin sâdır olabileceği; buna karşılık, haramlığa delâlet eden bir fiili irtikâb etmeyeceği hususunda usûlcüler arasında genel bir ittifak bulunduğu ifade edilmiştir.²⁸

Fıkıh usulündeki tartışmalarda yer bulan, Hz. Peygamber'den mekruh bir fiilin sâdır olup olmadığı meselesi ise şüphesiz salt ilgili fiilin niteliğine odaklanmış değildir. Bilakis bu mesele bir yönüyle yukarıda zikredilen kelâmî bir ihtilâf meselesi olarak peygamberlerin ismet vasfıyla ilişkilidir. Kelâm ilminde peygamberlerin kasıtlı olarak işledikleri kerahet nitelikli fiillerin kendilerindeki ismet vasfını nehyetmediği irdelenirken fıkıh ilmi açısından bakıldığında ismet vasfının yanı sıra kerahet nitelikli fiillerin mahiyeti ve şer'î hükümlere taalluku açısından ne ifade ettiği problemi ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in kasıt ve iradeyi içeren bu tür fiilleri, mükellefler açısından örnek alınmaya elverişli olması nedeniyle, zelle kapsamında değerlendirilen fiillerden ya da uyku, bayılma gibi kastın bulunmadığı durumlarda gerçekleşen fiillerden farklı bir çerçevede ele alınmıştır.²⁹ Her ne kadar kelâmî ve fikhî zeminde meselenin farklı odak noktaları tartışılmış olsa da aynı meselenin ele alınmış olması fıkıh usulünün kelam ilmiyle olan yakın irtibatına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber'den mekruh nitelikli bir fiilin sâdır olması meselesinde ele alınan iki durum vardır: Birincisi Hz. Peygamber'in kavî olarak nehyettiği bir davranışın sonradan bizzat kendisinden sâdır olması, diğeri ise Hz. Peygamber'in yapılmasını teşvik veya tavsiye ettiği bir fiile aykırı davranmış olması. Teklîf hüküm tasnifi göz önünde bulundurulursa her iki durumun aynı muhtevanın farklı açılardan değerlendirmesini ifade ettiği söylenebilir. Nitekim söz gelimi Hanefî fıkıh literatürüne bakıldığında tekliîf hükümler tasnif edilirken farzın mukabilinde haram ifadesi kullanılırken vâcibin terkinin tahrîmen mekruh, müekked sünnetlerin terkinin tahrîmen mekruh ya da tahrîmen mekruha yakın, mendup/müstehap derecesindeki sünnetlerin terkinin ise tenzihen mekruh ya da hilâfu'l-evlâ olarak ifade edildiği görülmektedir.³⁰ Bu doğrultuda usûlcülerin Hz. Peygamber'in işlediği fiillerin ittibâ açısından mekruhluk ifade etmesini terminolojide kullanılan yaygın manada kullanmadıkları görülmektedir. Bir başka ifadeyle mekruh ifadesi bu usulî tartışmada tekliîf hüküm silsilesinde yer alan delillerin kat'î-zannî ayırımına bağlı olarak şekillenmiş "yapılmaması kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istenen fiil" anlamını ifade etmemektedir.

Bu usulî tartışmada Hz. Peygamber'in yapılmasını teşvik veya tavsiye ettiği bir fiile aykırı davranmış olmasının bazen mekruh bazen ise hilâfu'l-evlâ olarak kabul edildiği görülecektir. Burada hâkim eğilime göre hilâfu'l-evlâ olan durumların her zaman mutlak mekruh denildiğinde kastedilen şey olmadığı, mekruhun alt derece mertebelerinden biri olarak kabul edildiği hususen belirtilmelidir. Sünnetin nasıl ki müekked ve gayr-i müekked şeklinde birtakım dereceleri varsa mekruhun da vardır. Hilâfu'l-evlâ durumlar da bu mertebelerden biridir.³¹ Bu minvalde Hanefîlere göre hilâfu'l-evlâ tenzihen mekruh ile eş anlamda

²⁶ Mahmut Çınar, "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7/8 (2018), 333.

²⁷ Genel yaklaşıma aykırı bazı görüşler için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (b.y.: Vizâretü's-Şüûnî'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâdî's-Suûdiyye, 1425/2004), 15/148; a.mlf., *el-Müsvedde fî Usûli'l-fikh* (Kahire: Matbabatu'l-Medenî, 1384/1964), 77; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî Usûli'l-fikh* (Hurgada: Dâru's-Safve, 1413/1992), 4/169-171; Muhammed Süleymân el-Aşkar, *Ef'alü'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmî's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 144-164; Galip Türkan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2003/2), 91-123; Çınar, "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi", 327-344.

²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/176, Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1490.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Matbaatu's-Şeriketi's-Sihâfiyye, 1308), 3/199. Bu arada visal orucu (iftar etmeksizin aralıksız oruc) gibi Hz. Peygamber için farziyyet özelliği bulunmakla birlikte ümmete mekruh olan bazı hasâsin mevcut olduğunu da ifade etmek gerekir (Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallak (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Savm", 1922; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Nazar b. Muhammed Feryâbî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), "Siyam", 1102.

³⁰ Bu konuda yapılmış tafsilatlı bir çalışma için bk. Abdurrahman Bulut, "Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Tekliîf Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler", *Tasavvur*, 8/1 (2022), 413-443; Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tekliîf Hüküm Terimleri*, 150.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/302.

iken,³² Şâfiî ve Hanbelîler bu kavramı nehy-i tenzîh/istihbâb kavramıyla ifade etmişlerdir.³³ Mâlikîler ise müekked sünnet gibi talebi şiddetli olanın terk edilmesine mekruh, talebi şiddetli olmayanın terk edilmesine hilâfu'l-evlâ demişlerdir.³⁴

Çalışmanın bundan sonraki kısmında ilgili usulî tartışmaya dair literatürde zikredilen görüşler ve delillerine yer verilecektir.

2.1. Hz. Peygamber'in Nehyettiği veya Hilâfu'l-Evlâ Nitelikli Fiillerinin Câizliği

Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Hanbelî (ö. 458/1066), müctehid âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Hanbelî fakih İbn Müflih (ö. 763/1362), Şâfiîlerden Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423), Birmâvî (ö. 831/1428), Hanbelîlerden Merdâvî (ö.885/1480) İbnü'n-Neccâr el-Fütühî (ö. 972/1564) ve Cezayirli muasır İslâm hukukçusu Muhammed Abdülkadir el-Arûsî'nin eserlerinde yer bulan bu görüşe göre Hz. Peygamber mekruh olan bir fiili işlemez. Hz. Peygamber'den nehyettiği bir fiilin sadır olması; bu fiilin müslümanlara câiz olduğunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamberin fiillerinin hüküm açısından en alt düzeyi mubahlıktır. Buna göre kavlen daha önce hoş görmediği bir fiili işlemiş olması o fiile yönelik cevazı tebyîn etme amacına matuftur. Zaten peygamber olması gereği bu ona vâciptir. Nihai noktada fiilin kerahet hükmü son bulur. Hz. Peygamber'in ismet vasfından ötürü haram işlemesi söz konusu olamayacağı gibi üsve-i hasene vasfı dolayısıyla mekruh veya hilâf-i evlâ nitelikli biri fiil işlemesi de düşünülemez. Faziletinden ötürü genel olarak yapmaya devam ettiği fiilleri terk etmesi de bu kabildendir.³⁵

Hz. Peygamber'in fiillerinin ittibâ açısından mekruh nitelikli olamayacağı görüşünü savunanların onun genel nitelikli fiillerini esas aldıkları görülmektedir. Bu bakış açısına göre hasâisten olmadığı sürece onun bütün fiilleri ümmet için cevaz ifade eder ve ittibâi gerekli kılar.³⁶ İlgili görüşün istidlâl edildiği bazı rivayetler ise şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd'in eski eşi Zeynep bint. Cahş ile evlenme sürecinin anlatıldığı "Zeyd onunla evlenip ayrıldıktan sonra müminlere, evlatlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir."³⁷ âyetinde zikredilen durum Hz. Peygamber'e ilişkin olsa da hükmün belirtilen hikmetinden de (müminlerden zorluğun giderilmesi) anlaşıldığı üzere hüküm umumu ifade etmektedir. Âyet evlatlıkların eski hanımlarıyla evlenilmesine dair haram şüphesini hem lafzî olarak hem de Hz. Peygamber'in fiili üzerinden izale etmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in bir fiilinin bağlayıcılık açısından mekruh olması düşünülemez.³⁸ Görüldüğü üzere bu âyeti delil getirenler, evlatlığın boşadığı kadınla evlenmenin yasak olduğu yönündeki câhiliye anlayışından kaynaklanan haramlık şüphesinin, ilahî hüküm ve Hz. Peygamber'in bu hükme uygun fiilî tatbikatıyla ortadan kaldırıldığını ileri sürmektedir. Ancak bu örnek, önceden mekruh kabul edilen bir durumun doğrudan Hz. Peygamber'in uygulamasıyla câiz hâle geldiğini gösteren açık bir delil niteliği taşımamaktadır. Diğer yandan, Hz. Peygamber'in fiillerinin genel anlamda müminler için câiz olduğuna işaret eden dolaylı bir delil olarak değerlendirilmesi mümkündür.

2. Hz. Âişe'den gelen şu rivayet Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin müslümanlar için mubah olduğuna, dolayısıyla tatbîkinin imkânına açık bir şekilde delâlet etmektedir.³⁹ Nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e "Sabah namazı vakti girdiğinde cünüp olursam oruç tutayım mı?" diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ben de cünüp olduğum hâlde sabah namazı vakti girdikten sonra guslederek oruç tuttarım". Adam bu defa "Yâ Resûlallah, sen bizim gibi değilsin. Allah Teâlâ senin geçmiş gelecek bütün günahlarını affetmiştir." deyince Hz. Peygamber ona şöyle cevap vermiştir: "Vallahi, ben sizden daha fazla Allah'tan korktuğumu ve nelerden sakınmam gerektiğini daha iyi bildiğimi umuyorum."⁴⁰ Ayrıca Ömer b.

³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 1/257-258.

³³ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 16/56; Abdülkâdir Bedran, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Kahire: İdâretü't-Tibâa el-Müniriyye, ts.), 63-64.

³⁴ Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekerîyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/56.

³⁵ İbn Teymiyye, *el-Müsvedde*, 189; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999), 1/347; Tâceddîn es-Sübki, *Cem'u'l-Cevâmi fi Usûli'l-fikh*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 12/2003), 61; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/176; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1486-1490; aml.f., *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu 'ilmi Usûli'l-fikh* (b.y.: el-Mektebetü'l-Vakfiyye, 1434/2013), 140; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 2/192; İbnü'l-İrâkî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 387; Birmâvî, *el-Fevâ'idü's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullâh Ramazan Mûsa (Medine: Dâru'n-Nasîha, 1436/2015), 385; Ahmed b. Abdullah el-Ba'î, *ez-Zehrü'l-harîr bi-şerhi Muhtasarı Tahrîr* (Kahire: Dâru'z-Zehâir, 1441/2020), 295; Aşkar, *Ef'alü'r-rasûl*, 167; Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâ'il fi şerhi's-Şemâ'il* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 251; Arûsî, *Ef'âli'r-rasûl*, 188-189.

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/176; Birmâvî, *el-Fevâ'idü's-seniyye*, 385.

³⁷ el-Ahzâb, 33/37.

³⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, 4/93, dip. 3-4.

³⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, 4/93.

⁴⁰ Buhârî "Savm", 22; Müslim, "Siyam", 13.

Ebî Seleme'den gelen benzer bir rivayet de⁴¹ ilgili görüşü destekleyici bir delil olarak zikredilmektedir.⁴² Bu delil de, ilk maddede zikredilen örnekte olduğu gibi, mekruh kabul edilen bir fiilin Hz. Peygamber'in tatbikatıyla câiz hâle geldiğine dair doğrudan bir dayanak oluşturmaz; zira cünûp olarak sabahlamak, mekruh değildir.

3. Hz. Âişe'den gelen şu rivayet de Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber ruhsat kabilinden bir fiil işlemiş, sahâbeden bir grup ilgili davranıştan hoşlanmayıp bunu yapmaktan kaçınmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'e bildirilince bir hutbe irad edip şöyle buyurmuştur: "Ne oluyor da bir topluluk, benim yaptığım şeyi yapmaktan kaçınıyor? Allah'a yemin ederim ki, ben Allah'tan daha çok korkarım ve O'ndan sakındığım konuda sizden daha bilgiliyim."⁴³ Rivayetten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber yaptığı fiillerden kaçınılmasını kınamıştır. Bu da onun yaptığı bir fiilin ümmetine mekruh olmadığını göstermektedir.⁴⁴

2.2. Hz. Peygamber'in Nehyettiği veya Hilâfu'l-Evlâ Nitelikli Fiillerinin Mekruh Oluşu

Şâfiilerden Nevevî (ö. 676/1277), Mâlikî fakih Şâtıbî (ö. 790/1388), Moritanyalı Mâlikî fakih Abdullah b. İbrahim eş-Şinkîti (ö. 1818) gibi bu meseleye eserlerinde yer veren bazı fukahaya göre Hz. Peygamber'in kavlen nehyettiği ancak nehyin haramlığa nispetinde şüphe bulunan dolayısıyla şer'î hükmü tam olarak bilinmeyen bir meselede Hz. Peygamber'in fiili beyan amacı taşımaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber'in nehye muhalif veya hilâfu'l-evlâ bir fiilli gerçekleştirmiş olması o fiilin ümmet için haram değil mekruh olduğunu beyan etme amacını taşır. Şâtıbî'nin ifadesiyle Hz. Peygamber haram olduğuna inanılma durumu olan bir fiilin ümmetine mekruh olduğunu göstermek amacıyla bu fiili işlemektedir. Mekruh olan bir şeyin açıklanması, o şeyin haram zannedilmesini engellemek içindir. Nitekim bir şeyin fiilen yapılması sözle açıklamaktan daha etkili bir yoldur. Bu durumda o fiil, Hz. Peygamber'e nispetle mekruh olarak tavsif edilemese de müslümanlar için mekruh olma vasfını taşımaktadır.⁴⁵

Şâtıbî bu tür bir fiilin Hz. Peygamber'den sadır olmasını fiilin sürekli gerçekleşen, tekrarlanan bir fiil olmaması şartına bağlar. Zira sürekli tekrarlanması, o fiilin mubah veya hoş görülen (istihbâb) bir fiil olduğuna işaret eder.⁴⁶ Şâtıbî'nin dile getirdiği bu husus oldukça önemlidir. Zira Hz. Peygamber'in defalarca yaptığı bir fiilin mekruh olduğunu iddia etmek zordur. Ancak bu durumda da nehye muhalif gerçekleşen fiilin tekrarlanıp tekrarlanmadığını tespit etme problemi ortaya çıkacaktır.

Bu görüşü savunanlar genel olarak aşağıda yer alan bazı izahlar ile görüşlerini desteklemeye gayret etmişlerdir:

1. Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiili icra etmesi, beyan yükümlülüğünü yerine getirmesi anlamına gelir; zira bu görev, yalnızca söz konusu fiilin fiilen gerçekleşmesiyle yerine getirilmiş olur. Bununla birlikte, bu durum, o fiilin ümmet için nehyedilmiş olmasını, yani mekruh niteliği taşımasını ortadan kaldırmaz.⁴⁷

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Hz. Peygamber'in, iddia edildiği gibi mekruh nitelikli fiilleri haram değil de mekruh olduğunu beyan etmek amacıyla gerçekleştirdiğine dair bir delile ihtiyaç vardır. Bu noktada Hz. Peygamber'in kastının ne olduğuna dair bir delil olmadığına ilgili fiilin ümmet açısından mekruhluk ifade ettiği ilişkin bir tercihte bulunmanın isabetli olduğuna dair açık bir karine yoktur.⁴⁸

2. Hz. Peygamber'den mekruh nitelikli bir fiilin sadır olmasında iki durum ortaya çıkar: Birinci durum bu tür bir fiilin "haram olmadığının tebyîn edilmesine yönelik maslahatı" içermesidir. Diğer durum ise "nehyedilmiş bir hususa muhalefet etmekten kaynaklı mefsedetın ortaya çıkması"dır. Buna göre Hz. Peygamber'in mekruh nitelikli bir fiil işlemesi maslahat ile mefsedetın teâruzu kabilinden sayılması mümkündür. Bu durumda maslahatın mefsedete takdim edilmesi uygun olmalıdır.⁴⁹

Bu delile yapılan itiraz şöyledir: Hz. Peygamber'den bu nevi fiillerin sadır olmasının, iddia edildiği gibi beyan maslahatının gerekliliği olarak kabul edilmesi bu düşünceyi isabetli kılmaz. Zira ilgili fiil mubah kabul edildiği takdirde de bu fiil tebyînden başka bir şey değildir.⁵⁰

⁴¹ Mezkûr rivayete göre Ömer b. Ebî Seleme Hz. Peygamber'e "Oruçlu kişi (eşini) öpebilir mi?" şeklinde bir soru sormuş, Hz. Peygamber de Ümmü Seleme'yi kastederek "Ona sor" demiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme Hz. Peygamber'in oruçluyken bunu yaptığını söylemiştir. Ömer b. Ebî Seleme: "Yâ Resûlallâh! Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmiştir." deyince Hz. Peygamber şöyle yanıt vermiştir: "Vallâhi, Allah'ın cezalandırmasından en çok korkanınız ve Allah'ın emirlerine karşı gelmekten en çok sakınanız benim." (Müslim, "Siyam", 13).

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/94.

⁴³ Buhârî, "İ'tisâm", 5; Müslim, "Fedâil", 35.

⁴⁴ Aşkar, *Ef'âlü'r-rasûl*, 167.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/176; Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/92, dp. 2; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 1/255; Şinkîti, *Neşru'l-bünûd 'alâ merâki's-suûd* (b.y: y.y., ts.), 2/13.

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/93, dp. 2.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/176.

⁴⁸ Alî, "Fi'lu'n-Nebî li'l-mekrûh", 200.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/92, dp. 2.

⁵⁰ Alî, "Fi'lu'n-Nebî li'l-mekrûh", 200.

3. Bir fiilin ümmete haram değil de mekruh olduğunu tebyîn etme amacıyla Hz. Peygamber'in mekruh fiili işlemesine ne şer'an ne de aklen engel vardır.

Bu delile şu şekilde itiraz edilmiştir: Bu meselede göz önünde bulundurulması gereken temel prensip; sahip olduğu ismet sıfatının da gerekliliği olarak Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin gerekliliğidir. Herhangi bir delil olmadan bu ana ölçütün göz ardı edilerek Hz. Peygamber'in bazı fiillerinin ittibâ edenler açısından kerâhete hamledilmesi uygun değildir. Nitekim hasâisten olmadığı sürece Hz. Peygamber'in bütün fiilleri müslümanlar için örneklik vasfı taşır.⁵¹

2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bazı usûl eserlerinde, Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiili icra etmesi veya hilâfu'l-evlâ mahiyetinde bir fiil yapmasının, teşrî' açısından ibâha veya kerâhet temelinde tartışılması dikkat çekicidir. Zira söz konusu mesele, esasen kavî ve fiilî rivayetler arasındaki teâruz sorunuyla bağlantılı olmakla birlikte, bu tartışmalara dahil olan usûlcüler, rivayetlerdeki zıtlıkları cem', nesih, tercih gibi klasik teâruzu giderme yöntemleriyle çözmeye gitmemişlerdir. Aksine, Hz. Peygamber'in nehyettiği fiilleri icra etmesini veya hilâfu'l-evlâ nitelikli bir fiilde bulunmasını, ittibâ bağlamında mekruh veya mubah olarak değerlendirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiili bilahare işlemiş olduğuna dair rivayetler veya hilâfu'l-evlâ bir fiilde bulunmasına ilişkin kayıtlar karşısında usûlcüler, teâruzu giderme metotlarına başvurmak yerine hükmün mertebesini yeniden yorumlayarak zıtlık algısını ortadan kaldırmışlardır. Bir başka ifadeyle usûlcüler, rivayetlerdeki zıtlığı bir teâruz problemi olarak değil, hükmün derecesiyle ilgili bir nüans olarak ele alma eğilimindedirler. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kavî nehiy ve fiilî uygulaması arasındaki farklılığı mekruh veya mubah olarak değerlendirmek suretiyle hüküm mertebelerini kademelendirmişlerdir. Her iki görüş sahipleri de Hz. Peygamber'in hayatından bizzat örnekler vermeksizin delillerini teorik birtakım iddialar üzerinden kurgulamışlardır. Bu tarz bir yaklaşım, meseleye tutarlı ve net bir çözüm sunamamış olsa da İslâm hukuk düşüncesinin incelikli yapısını ve rivayetler arasındaki ilişkileri değerlendiren hüküm derecelerinin değişme esnekliğini göstermesi bakımından farklı bir bakış açısı ortaya koyduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, Hz. Peygamber tarafından icra edilen bir fiilin mubah veya mekruh olduğu yönünde bir açıklama yapabilmesi için, Nâsiruddîn Elbânî'nin (ö. 1999) de isabetle ifade ettiği üzere,⁵² belirli şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Bu şartlar çerçevesinde, öncelikle fiilin, yasaklamadan sonra gerçekleştirildiğinin kesin olarak bilinmesi gerekir. Eğer fiil, yasaklama öncesinde yapılmışsa, o fiilin mubah veya mekruh olduğuna dair bir açıklamanın yapılmış olması herhangi bir anlam taşımayacaktır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in o fiili kendine has bir özür veya özel bir durum nedeniyle yapmamış olması gerekir. Zira özel bir mazeretle yapılan fiilin "ibâha" ya da "kerahet" içerdiğine dair genelleyici bir mesaj vermesi güçtür. Ancak bir fiilin özür durumunda gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespiti gerçekten zor bir husustur. Ayrıca eğer bu fiil yasaklamadan sonra yapılmışsa bunun Hz. Peygamber'in özel bir durumu ya da mazeretiyle ilintili olmaması gerekir. Zira özne binâen yapılan bir fiilin beyan amacı taşıdığını söylemek isabetli olmayabilir. Son olarak, nehye muhalif bir fiilin mubahlık veya mekruh olduğuna dair bir değerlendirme yapılırken, Şâtıbî'nin de belirttiği üzere, söz konusu fiilin Hz. Peygamber tarafından tekrarlanıp tekrarlanmadığının göz önünde bulundurulması gerekir. Zira bir fiilin yalnızca bir kez yapılmış olması, o fiilin mekruh olduğunu beyan etme amacı taşıyor olabileceken, aynı fiilin sıkça tekrarlanması, o fiilin mubah veya hoş görülen (istihbâb) bir davranış olarak değerlendirilmesine yol açabilir.

3. Mekruh Nitelikli Fiillerin Teşrî' Değerine Dair İhtilafın Hükümlerdeki Yansıması

Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiili kasıtlı ve irâdî olarak işlemesi veya tavsiye ettiği bir fiile aykırı davranmış olması meselesini ismet vasfını göz önünde bulundurarak ele alan usûlcüler, bu tür fiillerin teşrî' açısından mekruh ya da mubahlığa delaleti hakkında farklı görüşler serdetmişlerdir.

Fıkıh literatüründe kavî ve takrîrî rivayetlerde yer alan nehyedici lafız veya onaylamama/reddedici îmalar çerçevesinde bazı fiiller mekruh kabul edilirken, Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle mendup, müstehap veya sünnet kabul edilen bazı fiillerin hilâfının da mekruh olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu noktada kerahet arzeden fiillerin Hz. Peygamber'den bizzat sadır olduğuna ilişkin sair rivayetler fıkıh usulünde farklı bir bakış açısıyla ihtilâflı bir alana kapı aralamış, fikhî meselelerin değerlendirilmesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Daha önceden de ifade edildiği gibi temel fıkıh usulü eserlerinde bu usulî ihtilâfa dair bir bilgiye ulaşamadık. Çalışmanın bundan sonraki kısmında İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, Merdâvî'nin *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-fikh* ve *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu 'ilmi Usûli'l-fikh*, İbn Teymiyye'nin *el-Müsvedde fî Usûli'l-fikh*, İbn Müflih'in *Usûlü'l-fikh*,

⁵¹ Alî, "Fi'lu'n-Nebî li'l-mekrûh", 200.

⁵² el-Alûka, "Hel sebete enne resûlallah fe'ale hukmen mekrûhen kerâheten tenzîhiyye" (Erişim 22 Aralık 2024).

Muhammed el-Mahallî'nin *Hâşiyetü'l-Bennânî*'si gibi usul eserlerinde zikredilen örneklerden hareketle bu usuli ihtilâfın fûrû'-i fıkıh hükümlerine nasıl yansıdığı izah edilmeye gayret edilecektir.

3.1. Cenâbet Halinde Namaz Abdesti Almaksızın Yemek, İçmek, Uyumak, Cinsel İlişkiye Girmek

Cenabet hali süresince yeme-içme, uyuma veya ikinci cinsel birliktelik için abdestin gerekliliği hakkında zâhîren çelişen rivayetler bulunmaktadır.⁵³ Bazı rivayetlerde, cünüp kişinin yeme-içme, uyuma veya ikinci cinsel ilişkiden önce abdest almasının gerekli olduğunu belirten emir (nehy) sigası bulunur.⁵⁴ Diğer rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in cünüp iken bu fiilleri abdest almadan gerçekleştirdiği ifade edilir.⁵⁵

Mâlikîler (Zâhirîler gibi), rivayetlerdeki "emir" ifadelerini literal (zâhirî) bir gereklilik olarak yorumlayarak cünüp iken bu fiilleri gerçekleştirmeden önce abdest almanın vâcip olduğunu savunmuşlardır.⁵⁶

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise "emir" rivayetlerini, abdest alınmazsa fiilin mekruh olduğunu gösterecek derecede bağlayıcı kabul etmiştir. Onlara göre cünüp bir kişinin abdest almadan yeme-içme, uyuma veya ikinci cinsel birliktelik yaşaması, haram olmamakla birlikte mekruhtur.⁵⁷

Hanefîler ise cumhurun aksine bu fiilleri abdest almadan yapmanın haram veya mekruh olmadığını, sadece abdest almanın efdal olduğunu, en azından yeme-içme öncesi ağzı yıkamanın yerinde olacağını belirtmişlerdir. Onlara göre, ilgili rivayetler kerahetten ziyade hijyen veya edep kaygılarıyla ilişkilidir.⁵⁸ Hanefî âlimi Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Peygamber'in cünüp iken abdest aldığına dair rivayetlerin "şer'î mekruh" değil, "irşâdî mekruh" hükmünü yansıttığını ifade eder. Bu tavrın, nehiy rivayetlerinin bizzat "mekruh" manasına gelmeyip dünyevî maslahat (temizlik, sağlık vb.) güden bir uyarı niteliğinde de olabileceğine işaret eder.⁵⁹ Şâfiî İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Hanefîlerin delil olarak zikrettikleri "Resûlullah cünüp iken suya dokunmadan uyurdu."⁶⁰ şeklindeki Hz. Aişe (ö. 58/678) rivayetinin "gusûl almak için suya dokunmazdı" manasına hamledilebileceğini, nitekim farklı bir tarîkte geçen "Resûlullah cünüp olurdu. Namaz abdesti gibi abdest alırdı. Sabaha kadar suya dokunmazdı."⁶¹ ifadesinin de bu manayı teyit ettiğini söyler.⁶²

Konuyla ilgili delilleri birlikte ele alan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise Hz. Peygamber'in farklı uygulamalarının her iki görüşün de geçerliliğini gösterme amacı taşıdığını belirtir.⁶³

Görüldüğü üzere cumhur (Şâfiî ve Hanbelîler başta olmak üzere), Hz. Peygamber'in cünüp iken abdest almadan bu fiilleri gerçekleştirdiğini nakleden rivayetleri, "hükümün haram olmadığına, ancak mekruh olduğuna" delil saymaktadır.

Hanefîler ise aynı rivayetlerin "kerahet" değil, doğrudan "ibâha" (cevaz) hükmüne delalet ettiğini öne sürmüşlerdir. Ancak hijyen veya sağlık gerekçesiyle abdest alınmasının efdal olduğu görüşündedirler. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in kavli nehiy ve fiilî uygulaması arasındaki zâhirî zıtlığın, doğrudan bir teâruz olarak değil, hüküm mertebesinin farklılaşması şeklinde yorumlanması çizgisini ifade etmektedir.

3.2. Ayakta Su İçmek

Ayakta su içmek ile ilgili rivayetlere bakıldığında bunların bir kısmında nehyedici ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Tarîkleri içinde merfû olarak gelen tek rivayette Hz. Peygamber'in "Biriniz sakın ayakta bir şey içmesin, kim unutarak içerse istifra etsin."⁶⁴ ifadesi geçerken, mevkuf bazı rivayetlerde⁶⁵ de ayakta bir şey içilmesinin hoş karşılanmadığına yönelik ifadeler yer almaktadır. Bu nakiller isnad açısından zayıf

⁵³ Bu mesele ile ilgili rivayetlerin hadisi açısından değerlendirmesi için bk. Muhammed el-Ammâr, "Nevmü'l-cünüb bi-dûni vudû", *Mecelletü Külliyyetü's-şer'î'a ve'l-kânûn bi-tefehna'l-esrâf-Dekahliya*, 23/2 (2021), 985-1056.

⁵⁴ Hz. Aişe'nin ifadesine göre Resûlullah cünüp iken uyumak veya yemek yemek istediğinde namaz abdesti gibi abdest alırdı. Ömer b. el-Hattâb'ın rivayetine göre Hz. Peygamber geceleyin cünüp olan kişi için "Tenasül organını yıka ve uyu." buyurmuştur. Bu doğrultudaki pek çok rivayet için bk. Buhârî, "Gusûl", 27; Ebû Dâvud, "Tahâret", 84-86.

⁵⁵ "Resûlullah cünüp iken suya dokunmadan uyurdu." (Ebû Dâvud, "Tahâret", 87). Ebû Dâvud bu rivayeti izah ederken "suya dokunmadan" ifadesi haricindeki kısmının sahih olduğunu zikrettikten sonra hadis şarihlerinin bu yöndeki değerlendirmelerine yer verir.

⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdurrahmân el-Ahgar (Beyrut: el-Yemâme li't-Tibâa, 1419/1998), 62; Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasen Hallak (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 2/286.

⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/177-180, 182; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/285-288.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1409/1989), 1/73; Nevevî, *el-Mecmû*, 2/182.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/73.

⁶⁰ Ebû Dâvud, "Tahâret", 87.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/63.

⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i'l-kebîr*, (b.y: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 245-246.

⁶³ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 1/163.

⁶⁴ Müslim, "Eşribe", 14.

⁶⁵ Müslim, "Eşribe", 14; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Eşribe", 21; İbn Ebû Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429/2008), 8/149.

olmakla birlikte cumhur fukaha nezdinde ayakta su içilmesinin mekruh olduğuna dair genel bir kanaatin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁶⁶

Anlaşıldığı üzere cumhur ayakta su içmenin yasaklanmasına dair rivayetleri “tamamen haram” şeklinde anlamayıp, Hz. Peygamber’in ayakta su içmiş olmasını da haramlık hükmünün kat’î olmadığını gösteren bir fiilî beyan olarak değerlendirmişlerdir. Bu durumda, ayakta su içme yasağı mutlak bir haram değil, yapılmaması tavsiye edilen, yani en iyi ihtimalle mekruh sayılabilecek bir fiil olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki, aynı konuda Hz. Peygamber’in bizzat ayakta su içtiğini veya sahâbenin bu şekilde su içtiğini gösteren rivayetler de⁶⁷ bulunmaktadır. Bu rivayetler göz önüne alarak ayakta su içmenin mekruh olmadığını düşünen bazı fakihler, söz konusu nehiylerin “tavsiye edilen terk”e işaret eden uyarılar olarak anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. İlgili rivayetlerdeki nehiy, haram veya mekruh kılmayı değil, kişiyi sağlık veya edep gibi dünyevî bir maslahat sebebiyle uyarmayı amaçlamış olabilir. Dolayısıyla ayakta su içme yasağı, “terkinde sevap bulunan” veya “yapılmaması sağlık açısından daha faydalı görülen” bir tavsiyeyi yansıtır.

Bu bakış açısını benimseyenler arasında özellikle Tahâvî (ö. 321/933), zaruret veya zarar endişesi bulunmadığında ayakta su içmenin bir sakınca oluşturmadığını belirtmiştir.⁶⁸ Yine Nevevî (ö. 676/1277), İbn Müflih (ö. 763/1362) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber’in söz konusu fiilî uygulamasını esas alarak ayakta su içmenin cevaz hükmüne hamledilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹ Onlara göre, mevcut kerahet ifade eden rivayetlerdeki yasaklama, “şer’î mekruh” anlamına değil, daha çok “irşâdî mekruh” düzeyine işaret etmektedir. Yani bu rivayetler, ayakta su içmenin dinen doğrudan yasak veya günah olduğunu değil; sağlık, temizlik veya edep açısından tercih edilmeyen bir davranış olduğunu göstermektedir.⁷⁰

Bu örnek, Hz. Peygamber’in sözlü nehiyelerinin fiilî uygulamalarıyla nasıl bağdaştırılabileceğini ve bu uyumun hükmün derecesi üzerinde nasıl bir etki doğurduğunu ortaya koymaktadır. Ayakta su içmeyi açık biçimde yasaklayan rivayetler bulunsun da Hz. Peygamber’in pratikteki davranışları dikkate alındığında, fıkıh usûlü bağlamında söz konusu fiilin ‘haram’ değil, ‘mekruh’ ya da ‘mubah’ olarak değerlendirilmesi mümkündür.

3.3. Kedinin Artığı Olan Su İle Abdest Alma

İttibâ açısından Hz. Peygamber’in mekruh nitelikli fiilleriyle ilgili usul eserlerinde yer alan en meşhur örneklerden biri kedinin artığı olan su ile abdest alma meselesidir. Bu konuda “Kedi de yırtıcı bir hayvandır.”⁷¹ ve “Kedi bir kabı yaladığında o kabı yıka.”⁷² gibi sahîh kabul edilen bazı rivayetlerle istidlâl eden Hanefîler, diğer yırtıcı hayvanlara kıyasla kedinin artığını necis kabul etmişlerdir. Bununla birlikte necaset hükmü Hz. Peygamber’e nispetle kedinin necis olmadığını ifade edildiği “Doğrusu kedi necis değildir. O sizin çevrenizde çokça dolaşan [bir hayvan]dır.” rivayetiyle tahfif edilmek suretiyle kedinin artığı olan suyun abdestte kullanılması kerahetle câiz kabul edilmiştir.⁷³

Anlaşıldığı üzere Hanefîlere göre kedinin artığına dair nehyin Hz. Peygamber tarafından fiilî olarak ihlâl edilmiş olması, önceki yasağın “haram” seviyesinde olmadığını, en fazla “mekruh” mertebesine indirgenebileceğini göstermiştir. Dolayısıyla, Hanefî mezhebinde kedinin artığı suyla abdest almak “tahrîm” hükmünden “kerahet” hükmüne dönüşmüştür. Elbânî Hanefîlerin “kerahetle câiz” ifadesinin fiilî açıdan “cevaz” hükmüne karşılık geldiğini, pratikte abdest almayı engellemediğini özellikle vurgulamaktadır.⁷⁴

Bu hususta cumhur, kedinin artığı hakkındaki nehyedici rivayetleri, cevaz hükmüne mesned teşkil edebilecek başka rivayetlerle birlikte değerlendirmiştir. Bu bağlamda Katâde’nin abdest için hazırlanan sudan kediye içirmesi ve ardından “Kedi necis değildir; o çevrenizde dolaşan bir hayvandır.”⁷⁵ şeklindeki

⁶⁶ Merdâvî, *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf ‘alâ mezhebi’l-İmâmî’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (b.y: Matbaatu’s-Sünneti’l-Mahmûdiyye, 1374/1955), 8/330; Haskefî, *ed-Dürü’l-Muhtâr*, nşr. Abdülmün’im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), 23.

⁶⁷ Buhârî, “Eşribe”, 16; Müslim, “Eşribe”, 14; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Eşribe”, 21.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 1/255.

⁶⁹ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (b.y: Müessesetü Kurtuba, 1412/1991), 13/283-284; İbn Müflih, *el-Âdâbü’s-Ser’iyye*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1419/1999), 3/160; Ali el-Kârî, *Cem’u’l-vesâ’il*, 251. Ayakta su içme ilgili rivayetleri hadis tekniği açısından değerlendiren ve nitelikli olduğu düşünülen bir çalışma için bk. Osman Oruçan, “Ayakta Su İçmekle İlgili Hadisler Bağlamında Hadis Tasnif ve Yorumunda Yanlış Algılar ve Bunun Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 58 (2017), 251-270.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 1/255.

⁷¹ Dârimî, *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1422/2001), “Tahâret”, 23.

⁷² Dârimî, *es-Sünen*, “Tahâret”, 23.

⁷³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd*, 4/176; İbnü’l-Hümâm, *el-Fethu’l-kadîr li’l-âcizi’l-fakîr*, nşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 5/468; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1488; İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 1/384.

⁷⁴ Arûsî, *Ef’âlü’l-rasûl*, 189.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid* (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1421/2002), 37/272-273; İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, ts.), “Tahâret”, 32; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Tahâret”, 36.

Hz. Peygamber'in kavline atıf yapması, cumhur nezdinde kedinin artığının tamamen mubah olduğunu gösteren güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe'den nakledilen, Hz. Peygamber'in kediye su içirdikten sonra o sudan abdest aldığı rivayeti,⁷⁶ kedinin artığı suyun temiz kabul edildiğini teyit eden başka bir örnek olarak zikredilmektedir.⁷⁷

Cumhurun yaklaşımında, Hz. Peygamber'in kediler için söylediği kolaylaştırıcı hüküm ifadesi ve kedilerin artığını içtiğine dair uygulaması, önceki nehiy ifade eden rivayetleri geçersiz kılmak yerine, bu rivayetlerdeki yasağın aslında bağlayıcı olmadığına ve kedinin insan çevresinde sıkça bulunduğu için kolaylık getiren bir uygulama olduğuna işaret etmektedir.

3.4. Ayakta Bevletme

Ayakta idrar yapılmasıyla ilgili rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in ilgili davranışı yasakladığı, hoş görmediği⁷⁸ ve kendisinin çömelerek idrarını yaptığı⁷⁹ ifade edilirken, bir kısmında ise bizzat Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiği⁸⁰ zikredilmektedir.

Konuyla ilgili sahâbe görüş ve uygulamaları da farklılık arz etmektedir. Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), İbn Ömer (ö. 73/693), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665?), Sehl b. Sa'd (ö. 91/712), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Yezîd b. Esam (ö. 103/721), İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi sahâbe ve tâbiünden pek çok kişinin ayakta bevlettikleriyle ilgili rivayetlerin yanı sıra Hz. Aişe, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Şa'bî (ö. 104/722), Sa'd b. İbrahim'in (ö. 125/742) ayakta bevledilmesini hoş görmediklerine (ﻻ) dair rivayetler de bulunmaktadır.⁸¹

Kavlî ve fiilî olarak birbirine muâzır görünen merfû ve mevkuf rivayetler ile sahâbe uygulamasını bir arada değerlendiren Hanefî ve Şâfiîlere göre özür olmaksızın ayakta bevletmek tenzihen mekruhtur.⁸² Hanbelîlere göre oturarak bevletmek müstehabdır.⁸³ Buna göre cumhurun ayakta bevletmenin mutlak haram yerine mekruh hükmünde olabileceğini düşündükleri söylenebilir. Burada ayakta bevledilmesi durumunda özrün bulunmasına hususen değinilmesi önemlidir. Nitekim literatürde Hz. Peygamber'in ayakta bevletmesiyle ilgili olarak avret mahallinin görünme endişesi, hasta oluşu, câiz olduğunu beyan etmesi, oturacak uygun bir mekân bulamaması, dübürden gaz çıkışına mahal vermek istememesi, müslümanların işleriyle meşgul olduğu için onlardan uzaklaşmaya imkân bulamaması gibi sebepler zikredilmektedir. Bu durum kanaatimizce fukahânın Hz. Peygamber'in ayakta bevletmesini zaruret çerçevesinde değerlendirdiğini ve zorunluluk teşkil eden hallerde ayakta bevledilmesine dair kerahet hükmünün cevaza hamledilebileceğini düşündüklerini gösterebilir.⁸⁴ Nitekim Hanefî fakih Halebî'nin hastalık, avret mahallinin görünmesi, idrarın bedene sıçramasının önlenmesi gibi ihtiyaç hallerinde ayakta bevledilebileceğini zikretmesi bunu doğrulamaktadır.⁸⁵

Mâlikîler⁸⁶ ve erken dönem müctehidlerinden İbn Münzir (ö. 318/930)⁸⁷ ise Hz. Peygamber'in ayakta bevletmesini bizzat fiilî delil olarak kabul edip bu fiile cevaz hükmü vermiştir. Bununla birlikte, Mâlikî mezhebinde bu cevaz, idrar sıçramasını önleyebilecek kum gibi bir zemin bulunması koşuluna bağlanmıştır. Hadis âlimi Tirmizî (ö. 279/892) de ayakta bevletmenin "haramlık içeren değil, edebe aykırı" oluşu sebebiyle nehyedildiğini dile getirerek bu rivayetlerin mutlak bir yasak sayılmaması gerektiğine işaret

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 36. Benzer rivayetler için bk. Dârimî, "Tahâret", 23.

⁷⁷ Sadece İmam Mâlik "kedinin ağzında necaset görülmediği takdirde" şeklinde ibâha hükmünü tahdid etmiştir. Bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukâhâ'il-emsâr*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1414/1993), 2/112; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/343-344.

⁷⁸ Söz gelimi Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayette şöyle geçer: "Resûlullah beni ayakta idrar yaparken gördü ve 'Ömer! Ayakta idrar yapma!' dedi. Ben de ondan sonra ayakta hiç idrar yapmadım." Cabir b. Abdullah'tan gelen bir rivayete göre de Hz. Peygamber ayakta bevleden bir adama bunu yasaklamıştır. Bk. Tirmizî, *el-Câmi'u's-sâhih*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tahâret", 8; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 165-166.

⁷⁹ Hz. Aişe'ye nispet edilen bazı rivayetlerde "Furkan Suresi indirildiğinden beri Resûlullahı hiç ayakta bevlederken görmedim." ifadesi geçerken, bazı rivayetlerde bizzat kimi sahâbenin Hz. Peygamber'in çömelerek bevlettiğine şahitlik ettiği zikredilmektedir. Bk. Tirmizî, "Tahâret", 8; Beyhakî, *Sünen*, 2/164-165.

⁸⁰ Huzeyfe b. el-Yemân'dan gelen rivayete göre Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne gelerek ayakta idrarını yapmıştır. Bk. Buhârî, "Vudû", 60; Tirmizî, "Tahâret", 9; Beyhakî, *Sünen*, 2/163.

⁸¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/362-365; İbn Huzeyme, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru't-Te'sil, 1435/2014), 1/149-150; Beyhakî, *Sünen*, 1/165.

⁸² Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîp el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 2/100; Bedreddîn Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/171-172.

⁸³ İbn Kudâme, *Mugnî*, 1/223.

⁸⁴ Aynî, *el-Binâye* 1/171.

⁸⁵ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleymân el-Albânî (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1426/2005), 53-54.

⁸⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene* (b.y: Matbaatu's-Sâade, 1324), 1/24.

⁸⁷ Aynî, *el-Binâye* 1/172.

etmiştir.⁸⁸ Yine Elbânî, ayakta bevletmenin nehyedildiği rivayetlerde asıl amacın pozisyonla ilgili mutlak bir yasak değil, idrar sıçramasından sakınılmasının istenmesi olduğunu ifade eder.⁸⁹

“Kedinin artığıyla abdest alma” ya da “ayakta su içme.” konusunda nehiy rivayetlerinin, Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasıyla mekruh/mubah düzeyine çekildiği gibi burada da benzer bir durum görülmektedir. Bazı sahâbe ve tâbiîn, ayakta bevletmeyi mekruh sayarken, diğer bazıları bunu mubah görmüştür. Neticede cumhur (Hanefî, Şâfiî ve bir kısım Hanbelî) ayakta bevletmeyi genellikle “tenzîhen mekruh” kabul etmiş; Mâlikîler ve İbn Münzir gibi bazı âlimler ise Hz. Peygamber’in ayakta bevletmesi yönündeki rivayetleri esas alarak bu fiile cevaz hükmü vermişlerdir. Önceki örneklerde vurgulandığı üzere, usulcüler burada da kavli ve fiilî rivayetleri teâruz çerçevesinde çözmek yerine, “nehyin kat’î olmadığını gösteren fiilî beyan” anlayışını devreye sokarak rivayetlerin bağlayıcılık derecesini yeniden yorumlamışlardır.

3.5. Abdestte Uzuvarın Tek veya Çift Yıkınması

Hadis literatüründe, Hz. Peygamber’in abdest uzuvlarını bir, iki veya üç kez yıkadığına dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı vecihlerde Hz. Peygamber’in uzuvların bir kez yıkınmasını yeterli gördüğü, iki kez yıkamanın sevabını iki kat artırdığını bildirdiği, üç kez yıkamayı ise şu ifadeyle övdüğü kaydedilmektedir: “Bu benim ve benden önceki peygamberlerin, özellikle Hz. İbrahim’in abdestidir. Artık kim daha fazlasını yapar veya eksik yaparsa, o gerçekten sınırı aşmış olur.”⁹⁰ Fiilî rivayetlerin bir kısmında ise Hz. Peygamber’in abdest esnasında uzuvlarını bir veya iki kez yıkadığı ifade edilmektedir.⁹¹ Rivayetler arasındaki bu çeşitlilik, fukahannın hüküm istinbatında farklı yorumlar geliştirmesine yol açmıştır.

Hz. Peygamber’in genel uygulamasını (uzuvların üç kez yıkınması) esas alan Şâfiîler, uzuvların bir veya iki kez yıkınmasını mekruh olarak değerlendirmişlerdir.⁹² Şâfiîlerden Nevevî (ö. 676/1277); İbn Mace (ö. 273/887) ile Beyhakî (ö. 458/1066) gibi hadis şârihlerinden nakille bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmekle birlikte ihticâc açısından bunun problem teşkil etmeyeceğini, zira başka sahih nakillerin bu rivayeti desteklediğini söyler.⁹³ Anlaşıldığı üzere Şâfiî mezhebinde Hz. Peygamber’in abdest esnasında uzuvlarını bir veya iki kez yıkadığına dair rivayetler ittibâ açısından mekruhluk hükmünün oluşmasına mesned teşkil etmiştir.

Şâfiîlere göre, abdest uzuvlarının üç yerine bir veya iki kez yıkınması “sünnetin mukabili” şeklinde mekruh hükmünü gerektirir. Yani Hz. Peygamber’in üç kez yıkamayı açıkça takdir etmesi, daha azıyla yetinmeyi sünnete aykırı bir davranış hâline getirmiştir. Şâfiî âlimleri, “vaîd (uyarı) ifadesi taşıyan rivayetleri” bu noktada delil sayarak, söz konusu fiili “haram” değil ama “mekruh” derecesine yerleştirmişlerdir.⁹⁴

Cumhur ise, Hz. Peygamber’in genel teamülünde üç kez yıkamayı övmesinin, sadece “efdaliyet” anlamına geldiğini savunmaktadır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğu, bir veya iki kere yıkama rivayetlerini esas alarak, bunun “mekruh” değil “mubah” hükmüne işaret ettiğini belirtir.⁹⁵ Meselâ Hanefî âlimi Kâsânî (ö. 587/1191), “Üç kere yıkamak sünnet olduğuna inanmak kaydıyla, uzuvları bir veya iki kez yıkamakta sakınca yoktur.” diyerek, söz konusu fiilin itikad boyutuyla amelî boyutu arasında ayırım yapar. Ona göre burada esas mesele, üç kere yıkamanın sünnet oluşunu inkâr etmemek ve mümkünse bu faziletli davranışı benimsemektir. Bir veya iki kere yıkamak ise amelî açıdan yasak değildir.⁹⁶

Önceki örneklerde olduğu gibi burada da farklı hadisler arasında zâhirî bir çelişki sezilebilir. Bir rivayette Hz. Peygamber’in abdest uzuvlarını üçer kez yıkamayı övgüyle anlatması, bunu yapmayanlara yönelik uyarı ifadeleri, başka rivayetlerde ise bir ya da iki kez yıkadığına dair beyanlar yer almaktadır. Şâfiîler, bu zıtlığı “sünnetle çelişen eylem mekruhtur” yaklaşımıyla uzlaştıırken, cumhur ise “bu fiil haram veya mekruh değildir; üç kere yıkamak efdal, bir ya da iki kere yıkamak ise mubahtır” yorumunu yapar. Dolayısıyla, “haram” ile “mekruh” veya “mubah” arasındaki hüküm farklılığı, erken dönem usul eserlerinde de görülen “nehiy” ve fiilî beyan tartışmasının tipik bir yansımasıdır. Kavli beyan “üç kere yıkamak fazilettir” şeklinde okunurken, fiilî beyan “iki defayla da yetinilebilir” sonucu doğurabilir. Bu noktada Şâfiîler, bu iki

⁸⁸ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sağîh*, 1/62.

⁸⁹ Elbânî, Nâsruddîn. *İrvâ’ü’l-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri’s-sebîl* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 139/1979), 1/95.

⁹⁰ Bu meseleye dair çeşitli vecihlerden gelen rivayetler için bk. Buhârî, “Vudû”, 24; Müslim, “Tahâret”, 3; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1430/2009)), “Vudû”, 49; Beyhakî, *Sünen*, 1/127-128.

⁹¹ Buhârî, “Vudû”, 22-23; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 50-51; Beyhakî, *Sünen*, 1/129.

⁹² Nevevî, *el-Mecmû*, 1/460-461; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 4/176; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, 2/194.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmû*, 1/460-461.

⁹⁴ Nevevî, *el-Mecmû*, 1/460-461; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 4/176; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, 2/194.

⁹⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2-3; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/211-212; Muvaftakuddîn İbn Kudâme, *Muğnî*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 1/192-194.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 1/212.

kanadı "mekruhluk" mertebesinde uzlaştıırken, diğerleri "bu, sadece efdal ve az efdal arasındaki bir farktır" diyerek pratikte cevaz hükmünü benimser.

Sonuç

Bu çalışmada; Sünnet'in fıkıh usulü literatüründe bir delil olarak kabul edilişi çerçevesinde, Hz. Peygamber'e nispet edilen ve "mekruh" kategorisinde değerlendirilen fiiller ele alınmıştır. Ele alınan rivayetlerin, kelâmî (ismet ilkesi) ve fikhî (bağlayıcılık ve hüküm mertebeleri) boyutlardaki yansımaları, İslâm hukuk düşüncesinin çok katmanlı ve esnek yapısını ortaya koymaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in kavî nehiy ile fiilî uygulama arasında görünürdeki zıtlığın, klasik teâruz çözümleme yöntemleri (cem', nesih, tercih vb.) yerine, "hüküm mertebesi" (haram, mekruh, mubah vb.) ölçeğinde yorumlanmak suretiyle giderildiği tespit edilmiştir. Her iki görüş delillerini daha ziyade mücerred teorik iddialar üzerinde temellendirmiş olsa da, ortaya konan yaklaşımlar usul âlimlerinin teorik düzeyde nasları nasıl değerlendirdiğine dair önemli bir perspektif sunmaktadır.

Mekruh kavramının bir hüküm kategorisi olarak tarihsel süreçte şekillendiği göz önünde bulundurulursa, bu kavramın henüz terimleşmemiş bir döneme, Hz. Peygamber'in fiillerine doğrudan uygulanması sonradan oluşan teklifi hükümler tasnifini geriye doğru işletme (anakronizm) riskini taşıdığı düşünülebilir. Ancak Hz. Peygamber'e atfedilen fiillerin anlaşılmasında sonradan teşekkül eden teklifi hükümlerin geriye doğru işletilmesinin kaçınılmaz bir yöntem olarak gözüktüğü bir gerçektir. Bu durumun ilimleşme sürecinde çerçevesi belirlenen bütün kavramlar için kaçınılmaz bir sonuç olduğu belirtilmelidir.

Bir fiilin teşrî' açıdan mekruh ya da mubahlığının ele alınabilmesi için öncelikle bazı kriterlerin belirlenmesi oldukça önemlidir. Elbânî ve Şâtıbî'nin ifade ettiği, ilgili fiilin yasaklamadan sonra gerçekleşmesi, yapılışında Hz. Peygamber için özür ve zaruret bulunmaması, tekrarlanan bir fiil olup olmadığına yönelik tespitler teşrî' niteliğin açığa çıkmasında oldukça önemlidir.

Çalışmada mekruh nitelikli fiillerin teşrî' değerine dair var olan ihtilâfın ana usul eserlerinde açıkça yer almadığı, ileri sürülen görüşlerin belli fıkıh mezheplerine nispetinin mümkün olmadığı, bu meselede farklı mezhepler ve usulcüler arasında uygulama ve yorum farklarının bulunduğu tespit edilmiştir. Özellikle fikhî açıdan bağlayıcılık taşıyan rivayetlerin ilgili usulî ihtilâfın yanı sıra bağlam, maksat ve muhtemel mazeretler (zaruret, hastalık, vb.) dikkate alınarak yeniden kademelendirildiği; böylece "haram" hükmüyle değil, "mekruh" veya "mubah" düzeyinde hüküm verilmek suretiyle fikhî istinbat sisteminin esnek kılındığı müşahade edilmiştir.

Öte yandan literatürde ilgili ihtilâfın ilişkilendirildiği günlük hayata yansıyan örnekler -örneğin ayakta su içme, cünüp iken abdest almaksızın uyuma, kedinin artığı ile abdest alma gibi -Hz. Peygamber'e nispet edilen fiillerin, mezheplerin hüküm tasnifinde ne ölçüde belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu örnekler üzerinden mezheplerin aynı rivayetleri nasıl farklı hükümlerle ilişkilendirdiği açıkça gözlenmiştir. Böylece teorik düzeydeki metodolojik esneklik, pratik düzeyde farklı hükümlere kaynaklık ettiği; rivayetlerin dinî yaşantıya etki etme biçiminde önemli rol oynadığı tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla; teşrî' açısından mekruh olarak nitelendirilen fiiller meselesinin hem usul-i fikhın teorik tartışmalarında hem de fîrû'-i fikhın günlük hayata dönük hükümlerinde kendine yer bulduğu, böylelikle İslâm hukuk düşüncesinin canlı ve çok yönlü karakterine vurgu yaptığı söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatu's-Sheriketi's-Sihâfiyye, 1308.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsne'd*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2002.
- Ali el-Kârî, Alî b. Sultan. *Cem'u'l-vesâ'il fî şerhi's-Şemâ'il*. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Ali el-Kârî, Alî b. Sultan. *Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdir, 1427/2006.
- Alî, Fahrüddîn Zübeyr. "Fi'lu'n-Nebî li'l-mekrûh teşrî'an ve eseruhû fi'l-fürû'î'l-fikhiyye". *Mecelletu Usûl* 4 (2020), 187-211. https://drive.uqu.edu.sa/_/osol/files/Journal_Issues/osol_2020-4.pdf
- Alûka: el-Meclisu'l-İlmî. "Hel sebete enne rasûlallah fe'ale hukmen mekrûhen kerâheten tenzîhiyye". Erişim 22 Aralık 2024. <https://majles.alukah.net/showthread.php?t=138585>
- Ammâr, Muhammed b. Abdullah. "Nevmü'l-cünûb bi-dûni vudû". *Mecelletü Külliyyetü's-şerî'a ve'l-kânûn bi-tefehna'l-eşrâf-Dekahliya* 23/2 (2021), 985-1056.
- Arûsî, Muhammed Abdülkâdir. *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâm*. Cidde: Dâru'l-Müctema', 1411/1991.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Avvâme, Muhammed. *Hucciyyetü ef'âlî'r-rasûl usûliyyen ve hadîsiyyen ve fihi 'ismetuhû mine'l-hata' ve'l-hatî'e*. Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 1434/2013.
- Ba'li, Ahmed b. Abdullah. *ez-Zehrû'l-harîr bi-şerhi Muhtasari Tahrîr*. Kahire: Dâru'z-Zehâir, 1441/2020.
- Bedran, Abdülkâdir. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Kahire: İdâretü't-Tıbbâ el-Münîriyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Beyânûnî, Muhammed Ebû'l-Feth. *el-Hukmu't-teklîfî fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdiddâim. *el-Fevâ'idü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullâh Ramazan Mûsa. Medine: Dâru'n-Nasîha, 1436/2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallak. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Abdurrahman. "Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifî Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler". *Tasavvur* 8/1 (2022), 413-443. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1087153>
- Cürcânî, Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadile, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: b.y., 1399/1979.
- Çınar, Mahmut. "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 7/8 (2018), 327-344.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1422/2001.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri* (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Dilek, Uğur Bekir. "Teklifî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 211-242.
- Ebû Dâvûd. Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahîm. *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Kahire: y.y., 1357.
- Elbânî, Nâsruddîn. *İrvâ'ü'l-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979.
- Emîr Pâdişah. *Teysîrüt-tahrîr*. nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Kavlığü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ferkûs, Muhammed Ali. *el-İrşâd ilâ mesâilî'l-usûl ve'l-ictihâd*. b.y: Dâru'l-Mevkî, 1432/2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ fî 'ilmi'l-Usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hafız. 4 Cilt. b.y.: Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevverâ, ts.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *et-Te'âruz ve't-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1408/1987.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleymân el-Albânî. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1426/2005.

- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî. *ed-Dürü'l-Muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. nşr. Zekerîyya Umeyrat. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Hayyât, Üsâme Abdullah. *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-usulîyyîne'l-fukaha'*. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2001.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukâhâ'i'l-emsâr*. nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 30 Cilt. Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm. 15 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429/2008.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mücmelü'l-luğa*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i'l-kebîr*. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *es-Sahîh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkîn 'an rabbi'l-âlemîn*. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.
- İbn Müflih Muhammed b. Müflih. *el-Âdâbü's-Şer'iyye*. thk. Şuayb Arnaûd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 Cilt. b.y.: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye, 1425/2004.
- İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Müsvedde fi Usûli'l-fikh*. Kahire: Matbabatu'l-Medenî, 1384/1964.
- İbnü'l-Hâcib, Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar. Beyrut: el-Yemâme li't-Tibâa, 1419/1998.
- İbnü'l-Hâcib, Osmân b. Ömer. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. nşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf. 2. Baskı. b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Karadağ, Bekir. "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzebe)". *Marife* 19/2 (2019), 553-569. <https://doi.org/10.33420/marife.621624>
- Karaman, Hayrettin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları". *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. 127-150. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1989.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kıyık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 153-194. <https://doi.org/10.33718/tid.567370>
- Kur'an Yolu*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Matrafi, Uveyd b. Ayyâd. *Âyâtü'l-İtibâ Mustafa fi dav'i'l-isme ve'l-ictihâd*. Mekke: b.y., 3. Basım, 1426/2005.
- Mâverdi, Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Merdâvî, Alî b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. 12 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Mahmûdiyye, 1374/1955.
- Merdâvî, Alî b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi Usûli'l-fikh*. nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Merdâvî, Alî b. Süleyman. *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu 'ilmi Usûli'l-fikh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Vakfiyye, 1434/2013.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Muğnî*. thk. Abdullah Abdülhusin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- Müslim. Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Nazar b. Muhammed Feryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.

- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîp el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. b.y: Müessesetü Kurtuba, 1412/1991.
- Oruçhan, Osman. "Ayakta Su İçmekle İlgili Hadisler Bağlamında Hadis Tasnif ve Yorumunda Yanlış Algılar ve Bunun Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 58 (2017), 251-270. <https://doi.org/10.9761/JASSS7151>
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 Cilt. b.y: Matbaatu's-Sâade, 1324.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1409/1989.
- Seyfüddîn el-Âmidî, Alî b. Muhammed *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. İbn Hasen âl-Süleyman. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. nşr. Muhammed Subhî b. Hasen Hallak. 16 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hâk min 'ilmi'l-Usûl*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000.
- Şinkîtî, Abdullâh b. el-Hac. *Neşru'l-bünûd 'alâ merâki's-suûd*. 2 Cilt. b.y: y.y., ts.
- Tâceddîn es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-Cevâmi fî Usûli'l-fikh*. nşr. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 12/2003.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türçan, Galip. "Peygamberlerin İsmeti Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(2003/2), 91-123.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 275-292. <https://doi.org/10.18505/cuid.870089>
- Zerkeşi, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîd fî Usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Hurgada: Dâru's-Safve, 2. Basım, 1413/1992.

Ömer en-Neseî ile Mâtürîdî'nin Rivayet ve Tasavvuf Anlayışlarının *et-Teysîr fi't-Tefsîr* Özelinde Karşılaştırmalı Analizi*

Muhammet ÇOL

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Aydın/Türkiye
muhammet.col@uludag.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025
Kabul Tarihi: 05.05.2025
Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Muhammet ÇOL |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Öz

Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), *et-Teysîr* adlı eserinde Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin kurucularından Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlât*'ından çok yönlü istifade etmektedir. Neseî, *et-Teysîr*'in yazımında Mâtürîdî'nin müfessir kimliğine özel ilgi göstermekle birlikte onun yanı sıra Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi çeşitli gelenek ve bölgelerden müfessirlerle de irtibat halindedir. Neseî, *Te'vîlât*'ı sıklıkla kullanmasına rağmen *et-Teysîr*'i yapısal olarak Mâtürîdî'nin eserine dayandırmamıştır. Bu durum aralarındaki ilişkinin mahiyeti ve Neseî'nin Mâtürîdî geleneğine bağlılığı hakkında soru işaretleri doğurmaktadır. Günümüzde Neseî üzerine yapılan araştırmalar, onun Mâtürîdî ile birlikte farklı isimlerle kurduğu ilişkileri, kaynak havuzunu ve tefsir sistematığını ayrıntılı biçimde incelememişlerdir. Ayrıca müellifin kendisi de bu konuda doğrudan bir beyanda bulunmamıştır. Bu sebeple çalışmanın amacı, Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneği içinde yer alan Neseî'nin Mâtürîdî'ye bağlılık düzeyini tespit etmek ve onun farklı gelenek müfessirleri ile ilişkilerinin zeminini araştırmaktır. İki müfessirin pek çok yönüyle karşılaştırılması mümkün olsa da çalışmada sınırlandırmaya gidilerek rivayet ve tasavvuf anlayışları karşılaştırmalı analiz edilmiştir. Her iki ismin rivayet ve tasavvuf konularındaki örtüşen ve ayrışan yaklaşımları, nitel araştırma yöntemi ile ele alınmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın temel gayesi, Neseî'nin Mâtürîdî ile birlikte rivayet ve tasavvuf ekseninde farklı gelenek müfessirleriyle kurduğu ilişkinin sebeplerini irdelemektir. Aynı zamanda bu mesele, araştırmanın problemini oluşturmaktadır. Çalışmada Neseî'nin Hanefî-Mâtürîdî geleneği içindeki konumundan yola çıkılarak gelenekler arası sentezci anlayışı analiz edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, Neseî'nin önemli bir Mâtürîdî takipçisi olduğu, fakat *et-Teysîr*'de yöntemini yalnızca Mâtürîdî ile sınırlı tutmayıp Sa'lebî çizgisinde inşa ettiği ve geleneğin tasavvufla irtibatını Kuşeyrî üzerinden yeniden kurduğu ortaya konulmuştur. Sentezci anlayışa sahip olan Neseî'nin bu ilişkileriyle hem Mâtürîdî'yi hem de Hanefî-Mâtürîdî geleneği İslâm düşüncesi içinde görünür kıldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ömer en-Neseî, Mâtürîdî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, *Te'vîlât*'l-Kur'ân.

Atıf

Çol, Muhammet. "Ömer en-Neseî ile Mâtürîdî'nin Rivayet ve Tasavvuf Anlayışlarının *et-Teysîr fi't-Tefsîr* Özelinde Karşılaştırmalı Analizi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 179-193. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611287>

* Bu makale Prof. Dr. Remzi KAYA danışmanlığında hazırladığımız "Ömer en-Neseî ve *et-Teysîr fi't-Tefsîr*" isimli doktora tezimizden üretilmiş ve "SGA-2023-1237" numarasıyla Bursa Uludağ Üniversitesi proje birimi (BAP-ADEP) tarafından desteklenmiştir. Desteklerinden dolayı proje birimine teşekkür ediyoruz.

A Comparative Analysis of 'Umar al-Nasafî and al-Mâtürîdî's Approaches to Narration and Sufism in *al-Taysîr fî'l-Tafsîr**

Muhammet ÇOL

Assist. Prof., University of Aydın Adnan Menderes, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsîr, Aydın/Türkiye
muhammet.col@uludag.edu.tr; <https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Muhammet ÇOL |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Cite as

Çol, Muhammet. "A Comparative Analysis of 'Umar al-Nasafî and al-Mâtürîdî's Approaches to Narration and Sufism in *al-Taysîr fî'l-Tafsîr*". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 179-193. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611287>

Abstract

'Umar al-Nasafî (d. 537/1142), in his exegesis *al-Taysîr*, draws extensively on *Ta'wîlât* by al-Mâtürîdî (d. 333/944), one of the founders of the Hanafî-Mâtürîdî exegetical tradition. While Nasafî pays particular attention to Mâtürîdî's role as a mufasssîr, he does not restrict himself to this single influence. Instead, he also engages with exegetes from various intellectual traditions and regions, including al-Tabarî (d. 310/923), al-Tha'labî (d. 427/1035), and al-Qushayrî (d. 465/1072). Despite his frequent use of *Ta'wîlât*, Nasafî does not structurally base *al-Taysîr* on Mâtürîdî's work, which raises questions about the nature of their relationship and the extent of Nasafî's adherence to the Mâtürîdî tradition. Current studies on al-Nasafî have not examined in detail his relations with al-Mâtürîdî and other figures, his sources, and his exegetical systematics. Furthermore, Nasafî himself provides no explicit commentary on his methodological preferences. This study, therefore, aims to determine Nasafî's level of commitment to Mâtürîdî and to explore the foundation of his intellectual engagement with exegetes from other traditions. While many aspects of comparison between Nasafî and Mâtürîdî could be explored, this research focuses specifically on their approaches to narrative transmission and sufism. Through a qualitative analysis, the study examines areas of convergence and divergence in their interpretive approaches. Accordingly, the main purpose of this study is to examine the reasons for al-Nasafî's relationship with Mâtürîdî and the commentators of different traditions on the axis of narration and sufism. At the same time, this issue constitutes the problem of the study. Based on his position within the Hanafî-Mâtürîdî tradition, the study analyzes al-Nasafî's understanding of synthesis between traditions. According to the results, it was revealed that al-Nasafî was an important Mâtürîdî follower, but in *al-Taysîr*, he did not limit his method to Mâtürîdî but built it on the Sa'lebî line and reconstructed the tradition's connection with sufism through al-Qushayrî. It is understood that al-Nasafî, who had a synthesist understanding, made both al-Mâtürîdî and the Hanafî-Mâtürîdî tradition visible in Islamic thought through these relations.

Keywords: Tafsîr, 'Umar al-Nasafî, al-Mâtürîdî, *al-Taysîr fî al-Tafsîr*, *al-Ta'wîlât al-Qur'ân*.

* This article was produced from the thesis titled 'Umar al-Nasafî and *al-Taysîr fî al-Tafsîr*, which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Remzi Kaya at the Institute of Social Sciences, Bursa Uludağ University. It was supported by the Project Unit of Bursa Uludağ University (BAP-ADEP) under the project number "SGA-2023-1237." We extend our gratitude to the Project Unit for their support.

Giriş

Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî tefsir geleneğinde Ömer en-Neseffî'den (ö. 537/1142) önce Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Abdüssamed el-Gaznevî (ö. 487/1094'ten sonra), Ebû'l-Mu'în en-Neseffî (ö. 508/1115) ve Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144)¹ gibi âlimler tefsir eserleri kaleme almışlardır. Bu müfessirlerden Ebû'l-Leys² ve Gaznevî,³ Mâtürîdî'den ziyade Ebû Hanîfe'yi merkeze almışlardır. Ebû'l-Mu'în, Alâeddin es-Semerkandî ve Ömer en-Neseffî ise Ebû Hanîfe ile birlikte Mâtürîdî'ye de öncelik tanımışlardır. Bu isimlerden Ömer en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserinde Mâtürîdî'yi güçlü bir otorite kabul etmiş ve tefsirinde ona birçok atıfta bulunmuştur. Ancak buna rağmen *et-Teysîr*'in yapısını doğrudan *Te'vilât*'a dayandırmamış, Mâtürîdî dışındaki bazı âlimlerle de temas kurmuştur. Neseffî'nin bu tercihi yapmasında açıklığa kavuşmamış bir yön bulunmaktadır. Çalışmada söz konusu belirsizlik, iki müfessir arasındaki ilişki temelinde ele alınacak ve her iki müfessirin birbirlerine yönelik konumları analitik biçimde incelenecektir. Ayrıca Neseffî'nin Mâtürîdî dışında Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) faydalanma gerekçesi araştırılacaktır. Hanefî-Mâtürîdî bir müfessir olarak Neseffî'nin rivayet ve tasavvuf gelenekleriyle kurduğu ilişkinin niteliği irdelenecektir. İki isim arasındaki ilişkinin kapsamı daha geniş ele alınabilecek olsa da, çalışmanın yapısı gereği sınırlamaya gidilmiş ve öncelikle tefsir ile te'vil kavramları çerçevesinde rivayet anlayışları incelenecektir. Ardından, tasavvufun İslâm ilimleri içindeki yeri dikkate alınarak müfessirlerin tasavvufa bakışları karşılaştırılacaktır. Böylece, Neseffî'nin Mâtürîdî'ye bağlılığına rağmen bu iki alanda farklı geleneklerden müfessirlerle kurduğu ilişkinin arka planı analiz edilecektir.

Neseffî ile Mâtürîdî arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla yapılan literatür taramasında, Ömer Dinç, te'vil örnekliliği üzerinden Neseffî'nin Mâtürîdî'ye güçlü şekilde bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁴ Benzer biçimde Şeyma Akıncı da, *et-Teysîr*'deki Mâtürîdî atıflarını esas alarak Neseffî'nin Mâtürîdî'yi yakından izlediğini dile getirmiştir.⁵ Öte yandan Ali Karataş ve Veysel Gengil, Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğini Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Neseffî merkezinde değerlendirmişler, ancak Neseffî'nin Taberî, Sa'lebî ve Kuşeyrî gibi gelenek dışı müfessirlerle ilişkisini doğrudan konu edinmemişlerdir.⁶ Bu araştırmanın farkı, Neseffî'nin Mâtürîdî'ye bağlılığına rağmen *et-Teysîr*'in yapı ve içerik açısından *Te'vilât*'tan ayrıldığını ortaya koymak ve Neseffî'nin gelenek dışı isimlerle kurduğu ilişkilere dikkat çekerek literatüre özgün bir katkı sağlamaktır.

Bu araştırma, Ömer en-Neseffî'nin Mâtürîdî'yi merkeze alarak farklı tefsir gelenekleriyle kurduğu ilişkilerin gerekçelerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada sosyal bilimlerin nitel veri analizi, doküman incelemesi, bilgi toplama ve belge çözümleme yöntemlerinden yararlanılacaktır. Çalışma sürecinde, betimleyici bir yöntem eşliğinde tahlil ve karşılaştırmalar yapılacak; tümevarımcı yaklaşımla çok boyutlu analitik değerlendirmeler gerçekleştirilecektir. Böylece Neseffî'nin farklı geleneklerle kurduğu etkileşimlerin sebepleri ile bu unsurları özgün bir sistematikte birleştirme biçimi ortaya konacaktır. Aynı zamanda Neseffî'nin tefsir anlayışının günümüze yansıyan etkileri de somut biçimde belirlenmiş olacaktır.

1. Ömer en-Neseffî ile Mâtürîdî'nin Rivayet ve Tasavvuf Anlayışları

1.1. Rivayet Anlayışları

Ömer en-Neseffî'nin Mâtürîdî ile olan entelektüel bağlantısı, özellikle tefsir ve te'vil konusundaki rivayet kullanımlarında belirginleşir. Her iki müfessir, bu meselelerde benzer görüşler ortaya koysa da yöntemsel açıdan farklılıklar taşır. Bu farklılık, büyük ölçüde rivayetlere yaklaşımlarından kaynaklanır ve her iki tefsirin yapısını şekillendirir. Neseffî, kavramsal düzeyde tefsir ve te'vili tanımlarken, çok anlamlılık taşıyan Kur'anî ifadelerin akıl ve usulle çelişmediği sürece farklı yorumlanabileceğini savunur. Te'vilin fakihlerin görüşleri olup birden fazla mananın bulunabileceğini, nas ve akla ters düşmediği sürece de câiz olduğunu ileri sürer. Örneğin, “إِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا” (et-Tevbe 9/41) âyetindeki “hafif ve ağır” kelimelerinin “genç/yaşlı, fakir/zengin, evli/bekâr, hasta/sıhhatli, sakin/hareketli” anlamlarına gelebileceğini ve

¹ Alâeddin es-Semerkandî'nin vefatının Ömer en-Neseffî'den sonra olması, *Şerhü't-Te'vilât*'ın *et-Teysîr*'den sonra telif edildiğini akla getirebilir. *Şerhü't-Te'vilât*, Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin takrirlerini öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî'nin imla etmesiyle oluşan bir eser olduğundan ortada bir sorun yoktur. Çünkü Ebû'l-Mu'în'in vefatı, Ömer en-Neseffî'den çok daha öncedir.

² Ebû'l-Leys, Mâverâünnehir Hanefî geleneği içinde kelamla mesafeli oldukları bilinen Buhâra ekolüne mensup bir âlimdir. Mâtürîdî ile çağdaş olmasına rağmen bakış açısı ondan farklıdır. Ömer Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseffî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 343-344.

³ Gaznevî'nin kelâmî görüşleri Mâtürîdî'yle uyuşsa da o, bunları Hanefî anlayış doğrultusunda aktarmaktadır. Ancak genel yaklaşımından hareketle Mâtürîdî ile benzer düşüncelere yer vermesi ve Mâtürîdî'yi kaynakları arasında zikretmesi onu otorite saydığına işaret eder. Ferihan Özmen, *Abdüssamed el-Gaznevî ve "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm"* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 75, 79-82, 88, 101, 138-142, 180, 196, 201, 203-204, 207.

⁴ Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur?”, 341-364.

⁵ Şeyma Akıncı, *Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 26-82.

⁶ Ali Karataş - Veysel Gengil, “Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü”, *Mütefekkir* 11/21 (Haziran 2024), 55-82.

bunlardan her birinin asıllarına uygun ve akla ters düşmediği sürece geçerli tevili örnekleri olduğunu belirtir. Diğer taraftan naklin esas alınması gereken durumlarda tefsir kapsamındaki bilgilerin vahye dayalı olan bilgiler olduğunu ve bu tür bilgilerin âyetin nüzûlüne şahitlik eden sahâbe rivayetleriyle anlaşılması gerektiğini, tefsir kapsamında değerlendirilen âyetin nüzûl bilgisi olmadan tefsir edilemeyeceğini vurgular. Mesela, “سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ” (el-Hucurât 49/9) âyetinde Evs-Hazrec'in; “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” (el-Fetih 48/16) ifadesinde Farslar ve Yemâme savaşındaki düşmanların; “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ” (el-Bakara 2/204) kavlinde Ahnes b. Şerîk'in; “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” (el-Bakara 2/207) kısmında Suheyb'in kastedildiğini belirtir. Buralardaki tarihsel bağlamın, ancak sahâbe nakliyle bilinebileceğini ve bu tür yorumların tefsir kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁷

Neseff'nin kavramlara dair bu yaklaşımında temel referansı Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî de tefsiri sahâbeye, te'vili ise âlimlere hasreder ve tefsirin tek yönlü (zû vech), te'vilin ise çok yönlü (zû vücûh) olduğunu savunur.⁸ Ancak Neseff, Mâtürîdî'den farklı olarak, te'vilin kapsamını daha geniş tutar ve lafızların anlam zenginliğini öne çıkarır. Mâtürîdî ise tefsir-te'vil ayrımında daha katı bir metodoloji izleyerek bunu tefsir sisteminde uygular. Neseff ise yorumlarında tefsir-te'vil birlikteliğiyle daha esnek hareket eder. Her iki âlim tefsir ve te'vil konusunda ortak bir zemine sahip olsa da Neseff'nin yorumlama pratiği, Mâtürîdî'ye kıyasla daha kapsayıcı ve çoğulcu bir karakter taşır. Bu durum, *et-Teysîr*'in yapısal olarak daha çeşitli yorumlara açık olmasının bir sonucudur.

Tefsir ve te'vil kavramları arasındaki ayrım, yalnızca Mâtürîdî'ye özgü bir tasnif değildir. Bu iki kavramın tarihsel süreç içerisindeki kullanımına bakıldığında, söz konusu ayrımın Mâtürîdî'den önce de bilindiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî'nin tefsirine *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adını vermesi, İbn Kuteybe'nin eserini *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirmesi ve Mâtürîdî'nin de tefsirine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ismini vermesi ve kavramları ele alırken *hüve mâ kîle*⁹ ifadesini kullanması söz konusu ayrımın önceden gündeme geldiğini ortaya koymaktadır. Hatta sahâbe ve tâbiîn devrinde te'vil faaliyetinin varlığı,¹⁰ bu tasnifin kökenlerinin erken dönemlere dayandığını gösterir. Dolayısıyla, tefsir ve te'vil ayrımının sistematik hâle gelmesinde ve yaygınlaşmasında Mâtürîdî'nin önemli katkıları bulunsun da,¹¹ bu ayrımın kökeni ona indirgenemez.¹² Öte yandan Ömer en-Neseff, Mâtürîdî'nin açıklamalarından faydalanmakla birlikte,¹³ onun rivayet anlayışını doğrudan benimsememiştir. Her iki müfessirin tefsir ve te'vil kavramlarına dair yaklaşımları birbirine yakın görünse de, Neseff'nin *et-Teysîr* adlı eserindeki rivayet anlayışı, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ındaki sistemden farklıdır. Mâtürîdî, te'vil kavramı çerçevesinde daha serbest ve aklî yorumlara açık bir alan oluştururken; Neseff, tefsir ve te'vil birlikteliğini esas almış, rivayetleri (Kur'an, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleri) daha geniş bir şekilde kullanmıştır. Bu durum, Neseff'nin Mâtürîdî'den etkilenmesine rağmen, kendi tefsir yöntemini Mâtürîdî'nin metodolojisi üzerine inşa etmediğini ve özgün bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Onun bu tercihi, dönemin tarihsel ve ilmi şartları içerisinde, tefsir ve te'vil ayrımında daha çok tefsir yönünü öne çıkararak, Mâtürîdî'de yer almayan bir alanı doldurma çabası şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim *Te'vîlât*'ı kaynak olarak kullanmakla birlikte,¹⁴ farklı bir sistematikte hareket etmesi, bu yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır.

Ömer en-Neseff'nin, te'vile yer vermekle birlikte tefsir yönü ağır basan ve selefin rivayet merkezli görüşlerini esas alan bir yorum tarzı benimsemesi, onun Hanefî-Mâtürîdî çizgiden uzaklaştığı izlenimini

⁷ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseff, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 1/8-18.

⁸ Ebû Mansûr es-Semerikandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/3-4. Ayrıca bk. Ali Karataş, “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı”, *EKEV Akademi Dergisi* 15/47 (Bahar 2010), 161-174.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

¹⁰ Mesut Kaya, “Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mucâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (Ocak 2021), 3, 6-7.

¹¹ Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 40.

¹² Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 85-89, 157; Saliha Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 70-71; Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 111-116.

¹³ Neseff'nin tefsir ve te'vile yönelik açıklamaları, sonraki dönem âlimleri için önemli bir referans kaynağı teşkil etmiştir. Molla Fenârî (ö. 834/1431), Neseff'e atıfla müfessirlerin çoğu görüşünün tefsir değil te'vil kategorisine girdiğini söylemiş; Habîb b. Ali ise Neseff'nin bu konudaki tespitlerini aynen tekrarlamıştır. Bu metodolojik ayrım, Zerkeşî (ö. 794/1392), Kâfiyeci (ö. 879/1474), Süyûtî (ö. 911/1505), Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi sonraki dönem usul âlimleri tarafından da benimsenerek sürdürülmüştür. Şemsüddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *'Aynu'l-a'yân: Tefsîru sûrati'l-Fâtiha* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1326), 6; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 415-416; Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 54; Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1436/2015), 691-893; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 1/423-426; Muhammed Küçükbaltaçioğlu, *Habîb b. Ali'nin Miftâhu'l-Fâtiha Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-33 (Tahkik kısmı). Bunların tamamı, Neseff'nin tefsir literatüründe etki gücünün birer göstergesidir.

¹⁴ Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur?”, 360.

doğurabilir. Ancak bu durum, Neseffî'nin kelâm ve fıkıh başta olmak üzere bağlı olduğu gelenekle ve Mâtürîdî çizgisiyle olan irtibatını zayıflatmaz. Nitekim Neseffî, Mâtürîdî'ye atıflarını sıklıkla "el-İmâm" ifadesiyle yaparak, hem onun ilmî otoritesini teslim etmekte hem de kendi geleneği içindeki konumuna vurgu yapmaktadır.¹⁵ Bu ifade tercihi, Mâtürîdî'ye duyduğu saygının ve bağlılığın açık bir göstergesidir.¹⁶ Bununla birlikte Neseffî, Mâtürîdî'den farklı olarak dönemin ilmî taleplerini dikkate alarak ve tefsir geleneğinde hissedilen bir boşluğu doldurma gayesiyle, Kur'an'ın yorumlanmasında erken dönem tefsir kaynaklarında yer alan rivayet malzemelerini geniş biçimde kullanmıştır. Tefsir yöntemi bazı açılardan Mâtürîdî'den ayrılsa da, ona olan ilgisi tamamen kopmuş değildir. Zira sadece eserinde yer verdiği yoğun Mâtürîdî atıfları dahi bu bağlılığın açık göstergelerindendir. Tefsir tarihinde benzeri görülmeyen yoğunlukta Mâtürîdî referanslarına *et-Teysîr*'de yer verilmiş olması, Neseffî'nin Mâtürîdî takipçiliğinin somut bir kanıtıdır.¹⁷

Ömer en-Neseffî ile Mâtürîdî arasındaki temel farklılıklardan biri, erken dönem tefsir rivayetlerinin kullanımında ortaya çıkmaktadır. Bu farkın ve aynı zamanda aralarındaki paralelliklerin daha net biçimde anlaşılabilmesi için söz konusu rivayet malzemesinin nasıl istihdam edildiğinin somut biçimde ortaya konması önem arz etmektedir. Mâtürîdî'ye rivayet perspektifinden bakıldığında, Ehl-i hadis düşüncesinin baskın olduğu bir dönemde, Ebû Hanîfe geleneğine mensup bir müfessir olarak Ehl-i re'y çizgisinin öncü temsilcilerinden biri olduğu görülmektedir. Tefsir disiplininde hâkim olan rivayet merkezli anlayışa karşılık, aklî muhakemeyi esas alan farklı bir yorum tarzı geliştirmiştir. Bu doğrultuda, erken dönem rivayet malzemesini bütünüyle dışlamamakla birlikte, bu nakilleri ihtiyatla ve seçici biçimde ele almıştır. Âyetlerin yorumunda sınırlı sayıda senede yer vermiş, nakilleri çoğunlukla özetlemiş, esbâb-ı nüzûl başta olmak üzere, Kur'an'ın genel söylemiyle çelişen veya aktarılmasını gerekli görmediği rivayetleri eserine dâhil etmemiştir. Neseffî ile aynı rivayet kaynaklarına ulaşmasına rağmen, bu malzemeyi nakletmektense, onu tahlil, tenkit ve tercih süzgecinden geçirmeyi tercih etmiştir. Bilgi anlayışı çerçevesinde, âyetleri hikmet eksenli yorumlamış; Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri gibi mezhebî kabuller dışında kalan ayrıntıların bilinmesinin gerekli olmadığını belirtmiştir. Özellikle kıssalar, gaybî meseleler, çok rivayetli esbâb-ı nüzûl haberleri ve lafızların semantik çözümlemeleri gibi yaklaşık yüz yerde "Bu konunun detaylarını bilmeye ihtiyacımız yoktur."¹⁸ diyerek bu türden rivayetleri bilinçli olarak dışarda bırakmıştır. Bu tavır, onun tefsirde rivayet malzemesine yaklaşımındaki seçiciliği ve yönetime dair farklılığını açık biçimde göstermektedir.

Ömer en-Neseffî, örneğin dağlar, yeryüzü ve gökyüzünün yüklenmekten çekindiği, ancak insanın üstlendiği "emanet" (el-Ahzâb 33/72) kavramına dair bilgi vermektedir. "Emanetin te'vili hakkında ihtilâf

¹⁵ Benzer vurgular, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Mu'în ve Alâeddin es-Semerkandî gibi Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli temsilcilerinde de gözlemlenmektedir. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlû'd-dîn* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü, 1424/2003), 14; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed Neseffî, *Tebssiratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dimeşk: el-Ma'hadü'l-İlmiyyü'l-Firansiyî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1993), 1/11; Alâeddîn Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl* Katar: Matâbi'u'd-Doha, 1404/1984), 85. Neseffî, "el-İmâm" nitelemesinin yanında "eş-Şeyh" ve "ez-Zâhid" şeklinde de Mâtürîdî'den övgüyle bahsetmektedir. Neseffî, *et-Teysîr*, 3/348, 4/26, 42, 290, 5/364, 8/19, 30, 46, 62, 89, 101, 107, 227, 401.

¹⁶ Ömer en-Neseffî'nin Mâtürîdî'yi "el-İmâm" şeklinde nitelendirmesine rağmen, bu ifadeyi onun bir mezhep kurucusu olarak konumlandırmak amacıyla kullanmadığı görülmektedir. Zira Neseffî döneminde, günümüzde Eş'arîlikte olduğu gibi kurumsallaşmış bir Mâtürîdîlik yapısı mevcut değildi (Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdî'nin Otoritesi Yetkin Bir Âlimden Mezhep İmâmına Mâtürîdî Algısının Dönüşümü* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 65-284, 408). Neseffî'nin terminolojik tercihi, "Mâtürîdiyye" yerine "Ehl-i sünnet" kavramını kullanmak yönünde olmuştur ki bu durum, Mâtürîdîlik tabirinin ancak XIV. yüzyılda İbn Fadlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi gelenek dışı âlimlerce kullanılmaya başlandığı gerçeğiyle örtüşmektedir (Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi* (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/20-21). Bununla birlikte, Neseffî ve çağdaşlarının Ehl-i sünnet vurguları ile kelâmî meselelere yaklaşımları, esas itibarıyla Mâtürîdî paradigmasıyla uyumludur. Dolayısıyla tefsir metodolojilerindeki farklılıklara rağmen Neseffî'nin Mâtürîdî atıfları, onun otoritesini öne çıkarma çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim Neseffî ve çağdaşları, Mâtürîdî'nin yetkin bir âlim kimliğinden mezhep imâmı statüsüne yükseltilmesi yönünde önemli bir zemin hazırlamışlardır.

¹⁷ Neseffî'nin *et-Teysîr*'de *Te'vilât*'a yaptığı doğrudan atıflar yaklaşık 632 adettir. [Neseffî, *et-Teysîr*, 15/640-642 (Nâşirin fihristi)]. Bu atıfların metodolojik dağılımı incelendiğinde 68'inin kelâmî, 40'ının fikhî, 524'ünün ise genel tefsir konularına yönelik olduğu görülmektedir. Kelâm alanındaki atıfların nispeten az olmasına rağmen, Neseffî'nin mesâile yaklaşımı Mâtürîdî ile temelde örtüşmektedir. Her iki âlimin de Semerkand Hanefî geleneğinden gelmeleri, fikhî ve kelâmî konularda atıf yapılmaksızın dahi benzer sonuçlara ulaşmalarını açıklamaktadır. Ancak atıfların büyük çoğunluğunun genel tefsir meselelerine odaklanması, Neseffî'nin öncelikli olarak müfessir kimliğini yansıtmaktadır. Bu durumun bir göstergesi olarak Neseffî, *Te'vilât* dışında Mâtürîdî'nin diğer eserlerine atıfta bulunmamıştır. Benzer şekilde Kuşeyrî'den *Letâifü'l-işârât*'ı kullanmakla birlikte diğer çalışmalarına, aynı şekilde Ebû'l-Mu'în ve Alâeddîn es-Semerkandî'ye de hiçbir atıf yapmamıştır. Bu tutum, Neseffî'nin kaynak kullanımında bilinçli bir metodoloji izlediğini ortaya koymaktadır. Teknik açıdan bakıldığında, Mâtürîdî atıflarının çoğunun isimli olmakla birlikte isimsiz referanslar da mevcuttur (Neseffî, *et-Teysîr*, 4/234, 5/426, 6/527, 15/397). Bazı yerlerde sadece eser ismiyle yetinirken (Neseffî, *et-Teysîr*, 5/311, 364, 6/95, 102, 7/434, 11/390), bazılarında tasarrufa gitmiştir (Neseffî, *et-Teysîr*, 1/17, 2/324, 393, 3/435, 4/436, 5/24, 5/35, 55, 6/317, 366, 8/237, 9/106, 351, 7/493). Atıf yoğunluğunun eserin başlarında daha fazla, sonlarında ise azalması, Neseffî'nin mushaf tertibine uygun olarak başlarda konuları daha derinlemesine incelemesi, sonlarda ise daha çok rivayet kullanımı ve dilsel açıklamalarla yetinmesiyle açıklanabilir.

¹⁸ Fethi Ahmet Polat, "Te'vilâtü Ehl-i Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 255-256; Soner Aksoy, "Rivayetlere Yaklaşımı Bağlamında Mâtürîdî'nin Tefsirinde Bilmeye İhtiyaç Duymadığı Hususlara Dair Bir İnceleme", *Bir Müfessir Olarak İmâm Mâtürîdî*, ed. Ali Karataş vd. (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022), 248-249, 269-273.

edildi.” ifadesiyle müfessirlerin bu âyet hakkındaki görüş ayrılıklarını nakletmektedir. Mâtürîdî ise âyeti ele alırken bu yorumları özetlemekle yetinmiş, emanetin mahiyeti hakkında söz söylemenin gerekli olmadığını belirtmiş ve âyetteki belirsizliğin yalnızca Resûlullah’tan gelen sahih bir rivayetle açıklığa kavuşabileceğini ifade etmiştir.¹⁹ Bu örnek, Neseff’in Mâtürîdî’ye atıfta bulunmasına rağmen onun yaklaşımını aşan bir yönetime yöneldiğini göstermektedir. Benzer şekilde “وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ” (el-Bakara 2/35) âyeti bağlamında da Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’ya yasaklanan ağacın mahiyeti konusunda Neseff, içinde Mâtürîdî’nin görüşünün de yer aldığı çeşitli yorumları bir araya getirmiştir. Mâtürîdî ise bu konuda açık ve kesin bir nas bulunmadığını, böyle bir bilginin yalnızca vahiyle öğrenilebileceğini ve bu ayrıntıya sahip olmanın zorunlu olmadığını savunmuştur. Ona göre, yasaklanan bir ağacın bulunduğunu bilmek yeterli olup, ağacın türünün akıl yoluyla belirlenmesi mümkün değildir. Buna karşılık Neseff, tefsir faaliyetinin ana hedeflerinden birinin selefî görüşlerini derlemek olduğundan ilgili âyet bağlamında farklı rivayetleri arka arkaya sıralamıştır.²⁰

Her iki örnekte de Mâtürîdî’nin bilgi değeri taşımadığını düşündüğü rivayetleri aktarmamış olması, buna mukabil Neseff’in söz konusu malzemeyi derleme yönündeki gayreti, onların rivayet anlayışları arasındaki biçimsel ayrımın en belirgin göstergelerinden biridir. Dahası, Neseff’in Mâtürîdî’nin “*Bu konunun ayrıntılarını bilmeye ihtiyacımız yoktur.*” dediği yerlerde Taberî, Sa’lebî ve Vâhidî gibi Mâtürîdî geleneği dışında kalan tefsir otoriteleriyle irtibat kurduğu görülmektedir. Bundan sonraki aşamada, söz konusu müfessirlerle Neseff’in ilişkisi ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Ömer en-Neseff’in rivayet malzemesini kullanma noktasında başvurduğu önemli otoritelerin başında Taberî gelmektedir. Neseff, Taberî’ye doğrudan 18 defa atıfta bulunmuştur;²¹ dolaylı atıfların sayısı ise bu sayının oldukça üzerindedir. Nitekim Dâru’l-Lübâb neşrinde yapılan incelemeye göre, *et-Teysîr*’deki yaklaşık 3850 rivayetin kaynağı olarak Taberî gösterilmiştir.²² Bunun yanı sıra, Neseff’in Taberî’yi esas aldığı bazı özgün meseleler de dikkat çekicidir. Örneğin, “Cumartesi yasağı”nı ihlâl eden yahudilere yönelik cezanın fiziksel olmadığı yönündeki Mücâhid’e (ö. 103/721) ait görüşü aktaran Taberî, bu yaklaşımı Kur’an’ın zahirine aykırı bularak, çeşitli delillerle Mücâhid’in bu noktada hatalı olduğunu savunmuştur. Neseff de genellikle Mücâhid’in görüşlerini eleştirmemekle birlikte, ilk kez bu meselede Taberî’nin eleştirisini paylaşarak benzer bir tutum sergilemiştir.²³ Bu durum, Neseff’in Taberî’yi doğrudan takip ettiğine işaret eden önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ayrıca her iki müfessirin bütüncül yaklaşımı benimsemeleri,²⁴ şâz kıraatlere dikkat çekmeleri,²⁵ iltifat sanatını kullanmaları,²⁶ rivayetler üzerinde tasarrufta bulunmaları²⁷ ve kıraatler arasında tercihte bulunmaları²⁸ gibi birçok metodolojik benzerlikleri bulunmaktadır. Ayrıca Taberî’nin “te’vil” ifadesiyle selefî görüşlerine yer vermesi ve bu yorumlarda ictihat ve nazara kapı aralaması, onun rivayetle birlikte aklî değerlendirmeye de alan tanıdığını göstermektedir.²⁹ Bu yaklaşımın benzeri, Neseff’in tefsirinde de gözlemlenmektedir. Netice itibarıyla Neseff, rivayet merkezli tefsir anlayışında Taberî’den hem yapısal hem de “cumartesi yasağı” örneğindeki gibi özel meselelerde etkilenmiştir. Bu anlamda, Cumartesi yasağı konusundaki tavrı Mâtürîdî³⁰ ve Sa’lebî’de³¹ görülmeyen bir biçimde yalnızca Taberî ile örtüşmüştür.

Ömer en-Neseff’in *et-Teysîr*’in yazımında geleneğinin tefsir anlayışını geliştirme noktasında etkileşimde bulunduğu kişilerden bir diğeri Sa’lebî’dir. *et-Teysîr*’de Sa’lebî etkisi, başından sonuna metne içkin haldedir. Sa’lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân*’ındaki parçalı açıklama tarzı, dilsel analizlerle zenginleştirilmiş rivayet aktarımı, kıraat bilgileri, tasavvufî ve mev’iza unsurların nakil mantığıyla sunumu, kelâmî ve fikhî vurgular gibi birçok yöntembilimsel unsur Neseff’de de görülmektedir. Sûre girişlerindeki müstakil besmele yorumları ve münasebat haricindeki sistemleri benzemektedir. Hatta sûre faziletlerinin tamamına

¹⁹ Neseff, *et-Teysîr*, 12/213-217; Mâtürîdî, *Te’vilâtî’l-Kur’ân*, 11/393-396.

²⁰ Neseff, *et-Teysîr*, 2/103-105; Mâtürîdî, *Te’vilâtî’l-Kur’ân*, 1/100.

²¹ Neseff, *et-Teysîr*, 1/274, 4/486, 6/133, 7/423, 10/63, 95, 141, 176, 11/127, 149, 238, 242, 12/488, 14/526, 15/228, 235, 418, 549.

²² Rivayetlerin sayısına dair tahrir faaliyetinde eksikliğe veya fazlalığa gidilmiş olabile ihtimali ve rivayetlerin ortak kullanım ağına sahip olup diğer bir kaynaktan bulunan malzemenin Taberî’ye atfedilme olasılığı da dikkate alındığında kesin bir şey söylemek zordur. Fakat söz konusu rakam ile isnadsız rivayetlerin Taberî’de bulunması, *Câmi’u’l-beyân*’ın Neseff’in temel bir kaynağı olduğunun delilidir. Ayrıca dolaylı atıflarını gösteren rakam PDF (XChange Editor) programıyla metin taranarak elde edildi. Buradaki hedef, net rakam vermekten öte dikkat çekmektir.

²³ Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Türâs, t.y), 2/65-66; Neseff, *et-Teysîr*, 2/240-241.

²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/158.

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/182.

²⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/156.

²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/115, 127, 160, 171, 176, 180.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/151, 152, 185.

²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/116, 121, 129, 138, 158, 159, 172.

³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtî’l-Kur’ân*, 1/150-152.

³¹ Bu konuda Sa’lebî, Mücâhid’in görüşüne yer vermiş fakat yorum yapmamıştır. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşur (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, 1422/2002), 1/212-213.

yakınının kaynağı Sa'lebî'dir. Her ne kadar Neseffî yalnızca iki yerde³² Sa'lebî'ye ismen atıfta bulunsa da, rivayet malzemesinin önemli bir kısmı *el-Keşf* ile ortaklık arz eder. Nitekim Dâru'l-Lübâb tahririne göre her iki tefsirde yer alan ortak rivayet sayısı yaklaşık 2119'dur.³³ Bu veri, tahrirdeki olası eksiklikler ve diğer kaynaklardan gelen ortak rivayetlerin Sa'lebî'ye nispet edilme ihtimali göz önüne alındığında kesin bir sayı vermese de, Sa'lebî'nin Neseffî üzerindeki etkisini güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca Sa'lebî'nin: "İlgili meselede ihtilâf edildi."³⁴ diyerek erken dönem tefsir görüşlerini sistematik şekilde sıralaması, *et-Teysîr*'deki benzer yapı ile paralellik göstermektedir. Bunların yanında Neseffî, döneminde isnadlı nakilcilik devam etmesine ve kendisi de *es-Seb'îyyât* risalesinde bunu sürdürmesine rağmen³⁵ *et-Teysîr*'de rivayetleri vicâde yöntemiyle hazır almış ve bunları aldığı kaynaklarından bahsetmemiştir. *et-Teysîr*'deki rivayetlerin önemli bir kısmının *el-Keşf ve'l-beyân*'da bulunması dikkat çekicidir. Hatta metinde kullandığı geneli yarım olan az sayıdaki isnadlar takip edildiğinde karşımıza Sa'lebî çıkmaktadır.³⁶ Örneğin Sa'lebî, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid, İkrime (ö. 105/723), Kelbî (ö. 146/763), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Kurazî (ö. 108/726 [?]), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerin nakillerinin rivayet zincirlerini tekrar olmaması hasebiyle mukaddimede zikretmiş, metin içinde ise söz konusu isimlerden gelen rivayetlerin isnadlarını hazfetmiştir. Neseffî, *et-Teysîr*'in girişinde Sa'lebî gibi bilgi vermemekle birlikte³⁷ metindeki yarım isnadlı rivayetlerin takibi yapıldığında karşımıza Sa'lebî çıkmaktadır. Burası Sa'lebî-Neseffî irtibatının kayda değer somut göstergelerinden biridir. Dolayısıyla Sa'lebî, Neseffî'nin rivayet temelli tefsir anlayışında yalnızca bir kaynak değil, aynı zamanda yapısal bir örneklik teşkil etmiştir.

Sa'lebî ve takipçisi Ömer en-Neseffî'nin, Ehl-i hadîs çevresince sened kullanımı ve sıhhat problemi nedeniyle eleştirilen³⁸ Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman'a itibar etmeleri, aralarındaki bir diğer dikkate değer ortaklıktır. Mukâtil, senedli rivayet aktarmadığı gerekçesiyle ciddi eleştirilere maruz kalmış, Ehl-i hadîs'in sistematik dışlayıcılığına konu olmuştur.³⁹ Ancak bu dışlama, Sa'lebî nezdinde aşılmış,⁴⁰ benzer şekilde Neseffî de Mukâtil'i eserinde sıkça kullanarak bu tavrı sürdürmüştür.⁴¹ Öte yandan, hadis otoriteleri Kelbî'yi güvenilir saymamış; onu rivayet açısından "en zayıf râvîlerden biri" olarak değerlendirmiş ve yalancılıkla itham etmişlerdir. Bu eleştiriler sadece hadis sahasıyla sınırlı kalmamış, onun tefsir görüşleri için de geçerli olmuştur. Nitekim Taberî dahi Kelbî'den doğrudan rivayet vermekten kaçınmış, yalnızca sahih isnad zinciri içinde yer aldığı nadir rivayetlere yer vermiştir.⁴² Bunlara rağmen Sa'lebî, Kelbî'nin rivayetlerini aktarmış; Neseffî de onu izleyerek Kelbî'ye ait yaklaşık 435 rivayeti tefsirine almış,⁴³ bunların büyük çoğunluğuna herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.⁴⁴ Hatta bazı yerlerde "rahimehullâh" diyerek Kelbî'ye hayır-dua etmesi, olumlu yaklaşımının bir tezahürüdür.⁴⁵

Bu iki müfessir arasında dikkat çeken başka ortaklıklar da bulunmaktadır. Örneğin Mücâhid'in, Fâtiha sûresinin nüzûlünün Medenî olduğu yönündeki cumhurun dışında kalan görüşü, her iki müfessir tarafından: "Hz. Peygamber'in Mekke'de 13 yıl boyunca Fâtiha'sız namaz kıldığı düşünülemez." gerekçesiyle makul bulunmamış ve: "Bu, akılların kabul edemeyeceği bir sürçmedir." denilerek reddedilmiştir.⁴⁶ Ayrıca "نَزَاعَةُ لِلشَّوَى" (el-Meâric 70/16) ifadesine dair kıraat değerlendirmelerinde de iki müfessirin yorumları benzerlik arz eder. Neseffî, kelimenin merfû' okunduğunu (*nezzê'atün*), diğer kıraatte ise marife olarak nitelendirilen nekre bir kelime olduğu için kat' kâidesi gereği nasb okunduğunu (*nezzê'aten*) söylemiştir. Sa'lebî, *nezzê'aten* kelimesinde umumun kıraatinin bir önceki âyetteki *lezâ* kelimesinden sıfat olarak merfû' olduğunu (*nezzê'atün*), Âsım'ın (ö. 127/745) öğrencisi Haf'sın (ö. 180/796) ise hal ve kât' kâidesi üzerine nasb okuduklarını (*nezzê'aten*) belirtmiştir.⁴⁷ Görüldüğü üzere yaklaşımları aynıdır. Yine Fîl sûresi

³² Neseffî, *et-Teysîr*, 1/58, 59.

³³ Rakam, PDF XChange Editor programıyla metin taranarak elde edildi. Hedef, net rakam vermekten öte dikkat çekmektir.

³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/89, 136, 139, 142, 169.

³⁵ Ömer Neseffî, *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ülûm* nşr. Seyyid Ekber Muhammed Aminov (Taşkent: Dâru Câmi'âti Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tibâ'a, 2015), 200a-216b.

³⁶ Örnek için bk. Neseffî, *et-Teysîr*, 1/39, 41-42.

³⁷ Neseffî'nin kullandığı rivayetlerin kaynaklarını söylememesi, dönemsal anlamda normal olmasına rağmen ilmî bir gereklilik olarak bunlardan bahsetmesi gerekirdi.

³⁸ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 15-21, 27, 95-101; Mustafa Yasin Akbaş, "Muhaddislerin Hicrî İkinci Asır Müfessirleri Hakkındaki Eleştirileri: Gereçekler ve Etkiler", *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-3* (Ankara: İKSAD Yayınları, 2022), 46, 53.

³⁹ Haklarındaki eleştirilerin müfessir ve muhaddislerin rivayet politikalarından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim müfessirlerin nakilleri bilgi maksatlı aktarıp muhaddisler kadar isnad kullanımına önem vermedikleri bilinmektedir.

⁴⁰ Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 316-317.

⁴¹ Neseffî'nin Mukâtil atıfları 494 tanedir. Neseffî, *et-Teysîr*, 714-715 (Nâşirin fihristi).

⁴² Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 315.

⁴³ Neseffî, *et-Teysîr*, 15/663-664 (Nâşirin fihristi).

⁴⁴ İstisna eleştiriler için bk. Neseffî, *et-Teysîr*, 5/86-87, 7/97-100, 281.

⁴⁵ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/11, 110, 222.

⁴⁶ Neseffî, *et-Teysîr*, 1/75; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/90.

⁴⁷ Neseffî, *et-Teysîr*, 15/12; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/38.

örneğinde, sûreyle ilgili Mekki-Medenî tartışmaları, harf, kelime ve âyet sayıları ile fezâ'ilü'l-Kur'ân rivayetleri de büyük oranda örtüşmektedir.⁴⁸ Tüm bu örnekler, Neseff'nin ilk dönem rivayet malzemesini temin ederken Sa'lebî'nin yaklaşımından ciddi anlamda faydalandığını gösterir. Bununla birlikte, Neseff'nin tamamen Sa'lebî'ye bağlı kaldığı ileri sürülemez. Zira her ne kadar rivayetlerin aktarımı ve tefsirlerinin yapısı bakımından benzerlik bulunsa da, *et-Teysîr*, içerdiği fikhî, kelâmî ve dilsel çözümlemeler açısından *el-Kesf ve'l-beyân*'dan daha yoğun ve sistematiktir. Gelenek dışındaki kaynaklarının başında Sa'lebî gelse de o, bu hususta tek kaynağı olmamıştır. Zira *et-Teysîr*'deki bazı rivayetlerin kaynakları diğer eserlerdir. Bu da VI/XII. yüzyılda tefsir disiplininin geçirdiği dönüşüme işaret etmekte, Neseff'nin özgünlüğünü ve kendi yorum düzenini muhafaza ettiğini göstermektedir.

Ömer en-Neseff'nin Mâtürîdî varken ve ona çok fazla önem göstermişken *et-Teysîr*'i Nîşâbur tefsir çevresinin önemli müfessirlerinden Sa'lebî'ye benzer şekilde telif etmesinin açıklanabilir nedenleri bulunmaktadır. Bu çerçevede Nîşâbur tefsir çevresi, tefsir yazımında geliştirdiği metot ve içerik anlayışıyla, dönemin müfessirlerini derinden etkilemiş ve tefsir ilminde yeni bir yönelişin öncüsü olmuştur.⁴⁹ Nîşâbur havzasında yetişen Sa'lebî gibi müfessirler, sahip oldukları ilmî birikimi tefsirlerine yansıtmışlardır. Neseff de doğrudan Mâtürîdî'ye yaptığı atıfların yanında, Sa'lebî aracılığıyla dolaylı biçimde bu entelektüel çevreyle ilişkili bir duruş sergilemiştir. Nîşâbur ekolünün belirgin özelliklerinden biri, rivayet merkezli tefsir anlayışının yanı sıra te'vil geleneğini sistematik biçimde yerleştirme çabasıdır. Bu yönüyle tefsir ve te'vil birlikteliği, bu çevrenin özgün katkılarından biri olarak değerlendirilebilir. Sa'lebî'nin mukaddimesinde, farklı tefsirlerin kaleme alındığını, kendisinden ise tüm bu birikimi veciz ve derli toplu şekilde sunan bir eser yazmasının talep edildiğini ifade etmesi, Nîşâbur tefsir zihniyetinin açık bir yansımasıdır.⁵⁰ Bir başka deyişle, Nîşâbur'da Mâtürîdî düşüncenin kurumsal düzeyde yaygın olmamasına rağmen, bu çevreye mensup âlimlerin akıl-nakil birlikteliğine dayanan yaklaşımları, onları Mâtürîdî'ye benzer bir metodolojiye yöneltmiştir. Böylelikle, Ehl-i hadîs çizgisinin Ehl-i re'y ile uzlaştırılmaya çalışıldığı bir ilmî zemin inşa edilmiştir. Bu noktada, Şâfiî ekolüne mensup müfessirlerin, Ehl-i hadîs geleneklerini Eş'arî kelâmı ve sûfî düşünce ile harmanlayarak, Irak merkezli katı Hanbelî söylemin yerine, Horasan'a özgü daha mutedil ve kapsayıcı bir Eş'arî kimlik oluşturdukları görülmektedir.⁵¹ Bu veriler doğrultusunda, Neseff'nin Sa'lebî üzerinden kurduğu ilmî temas, onu Nîşâbur tefsir çevresiyle epistemolojik açıdan uyumlu bir konuma taşımıştır. Söz konusu irtibat, onun tefsir anlayışına yön veren sentezci tahkik yaklaşımını desteklemiş, Mâtürîdî çizgiden belirli ölçüde farklılaşmasına ve Nîşâbur merkezli bir tefsir telif tarzını benimsemesine imkân tanımıştır. Bununla birlikte, Sa'lebî üzerinden Nîşâbur'un ilmî derinliğini, Taberî üzerinden ise Bağdat tefsir geleneğinin zenginliğini tefsirinde bir araya getiren Neseff, Mâverâünnehir'de yetişmiş bir Hanefî-Mâtürîdî müfessir olarak, entelektüel bakımdan sentezci bir zihniyeti temsil etmiştir. Ayrıca onun tasavvufî referans olarak Kuşeyrî ismine yönelmesi de, Nîşâbur tefsir çevresiyle kurduğu çok katmanlı ilişkiyi teyit eden bir diğer göstergedir.

Ömer en-Neseff'nin kaynaklarından bir diğeri Sa'lebî'nin öğrencilerinden olan Vâhidî'dir. Her ne kadar doğrudan Vâhidî atfı bir yerde geçse de⁵² Dâru'l-Lübâb neşrindeki tahrice göre, *et-Teysîr*'de Vâhidî'nin tüm eserlerine yönelik toplam 871 atıf bulunur.⁵³ Bu durum, Neseff'nin Vâhidî ile kurduğu ilişkinin yalnızca rivayet malzemesiyle sınırlı olmadığını, özellikle dilsel analizlerde derinleştiğini göstermektedir. Yani *et-Teysîr*'deki dil bilimsel zenginliğin şablon benzeri, Vâhidî'dir. Nitekim Vâhidî'nin "ihtilâf ettiler" sözünün bağlamı genellikle dâimîlerdir.⁵⁴ Vâhidî'nin nakiller üzerinde yer yer tercih, tasarruf ve değerlendirmeleri⁵⁵ olsa da, buralarda lügat merkezli yaklaşım söz konusudur.⁵⁶ Nitekim Vâhidî, selevin tefsir farklılıklarını dil temelli çözümleme yoluyla yorumlamaya çalışmıştır.⁵⁷ Bu bağlamda, Mâtürîdî gelenekten gelen Neseff'nin dilsel yönüyle Vâhidî'yi; erken dönem rivayet malzemesinin kullanımıyla ise Sa'lebî'yi çağrıştırdığı ifade edilebilir. Zira Vâhidî, âyetin belirli pasajlarına dair selevin görüşlerini naklederken, bu nakilleri filoloji merkezli bir sistematige oturtmuş, böylece tefsirinde dilsel analize öncelik tanımıştır. Ayrıca bir sonraki başlıkta detaylı incelenecek olan tasavvufî anlayış Vâhidî'de yoktur. Neseff, Sa'lebî gibileri Kur'an'ın zâhirî

⁴⁸ Neseff, *et-Teysîr*, 15/479-486; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 10/38.

⁴⁹ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004), 4; Muhammed Coşkun, "Çağdaşları ve Kaynak Havuzu Ekseninde el-Kesşâf'ın Özgünlüğü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, ed. Ömer Aslan, Abdullah Pakoğlu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), 3/172.

⁵⁰ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/73-87.

⁵¹ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 113-140, 249-284.

⁵² Neseff, *et-Teysîr*, 1/74.

⁵³ Rakam PDF XChange Editor programıyla metnin taranmasıyla elde edildi. Burada hedef, net rakam vermekten öte dikkat çekmektir. Rivayetlerin çoğu müteselsildir.

⁵⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-besît*, nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 1/433, 489, 492, 505.

⁵⁵ Vâhidî, *el-Besît*, 1/467.

⁵⁶ Vâhidî, *el-Besît*, 1/433, 440, 442, 458, 535, 2/35.

⁵⁷ Vâhidî, *el-Besît*, 1/491.

ve işârî yorumunu sentezlemeye çalışırken Vâhidî, dil bilimsel yaklaşımı öne çıkararak tefsiri zâhirî konumunda tutmaya çalışmıştır.

Rivayet anlayışları ekseninde Ömer en-Neseffî'nin Mâtürîdî ile olan ilişkisi değerlendirildiğinde, her ne kadar kaynaklarının başında Mâtürîdî yer alsa da, onun tefsir yaklaşımı doğrudan Mâtürîdî çizgisinde şekillenmemiştir. Neseffî, Mâtürîdî'den istifade etmiş, ancak onun etkisiyle sınırlı kalmamış; Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneği içerisinde özgün bir yöntem geliştirme arayışına yönelmiştir. Bu bağlamda, katı bir Mâtürîdî bağlılığı yerine, Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî gibi farklı tefsir otoriteleriyle irtibat kurarak, yeni bir etkileşim ağı örmüştür. Bu irtibatlar, Neseffî'nin erken dönem rivayet malzemelerine yoğun biçimde yer vermesini sağlamış; böylece hem kendi geleneğini korumuş hem de diğer tefsir anlayışlarıyla sentez kurarak Mâtürîdî'nin tanınırlığını desteklemiştir. Mâtürîdî'yi dışlamadan, hatta onu öne çıkararak geleneğin tefsir anlayışını geliştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, *et-Teysîr* ile *Te'vilât* karşılaştırıldığında, *et-Teysîr*'in rivayet ve dil temelli yapısıyla *Te'vilât*'tan önemli ölçüde ayrıldığı görülür. Mâtürîdî, eseri boyunca sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde te'vilî yorumlara ağırlık verirken, Neseffî ise hem te'vile yer vermiş hem de tefsirinin ana omurgasını naklî veriler ve filolojik çözümlemeler üzerine inşa etmiştir. Mâtürîdî, selef görüşlerini özetleyerek aktarmayı tercih ederken, Neseffî bu görüşleri doğrudan ve tafsilatlı biçimde nakletmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, dil ve tarihsel malzemeyi kısmen kullansa da, Neseffî gibi bunları sistematik biçimde derlemeyi amaç edinmemiştir. Bu noktada *Te'vilât*'ın medrese meclislerinde yapılan derslerin bir ürünü olması ve *et-Teysîr*'in doğrudan imla yöntemiyle kaleme alınması, her iki müfessirin üslup farklılığının temellerini oluşturur. Birincisinde sözlü sunuma dayalı anlatım tarzı hâkimken, ikincisinde planlı yazım düzeni öne çıkmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin, "*Başarı Allah'tandır; tüm kudret ve yardım O'na aittir.*"⁵⁸ şeklindeki ifadeleri, yorumlarının te'vil boyutuna dayandığını gösteren ihtiyatlı bir dil barındırırken, bu tür temkinli söylemler *et-Teysîr*'de gözlemlenmemektedir.

1.2. Tasavvuf Anlayışları

Ömer en-Neseffî ile Mâtürîdî arasındaki irtibatın tespitinde irdelenmesi gereken önemli noktalardan biri de tasavvuf konusudur. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin tasavvuf anlayışına dair elimizdeki bilgiler yeterli değildir. Özellikle keşfe dayalı bilgi olarak sunulan "ilhâm" konusundaki⁵⁹ ihtiyatlı yaklaşımı nedeniyle, onun tasavvufa karşı olduğu iddia edilmektedir.⁶⁰ Ancak *Kitâbü't-tevhîd*'deki ilhâmı alakaı yaklaşımının *Te'vilât*'taki yansımaları takip edildiğinde, onun tasavvufa yönelik kökten bir eleştirisinin olmadığı görülmektedir. Var gibi görünen eleştiriler ise daha çok tasavvufun özüne değil, *et-Teysîr*'de de rastlanan belli uygulamalara yöneliktir.⁶¹ Diğer taraftan, bazı araştırmacılar *Te'vilât*'ta işârî örneklerin olmadığını öne sürmüşlerdir.⁶² Oysaki eserde işârî tefsirin imkânını oluşturacak kavram ve yorumlar mevcuttur.⁶³ Nitekim Mâtürîdî, Nahl sûresinin 89. âyetinde rumuz ve işaret kavramlarından bahsetmektedir.⁶⁴ Ayrıca Mâtürîdî'ye atfedilen Hızır ve rüya menkıbesi⁶⁵ ile keramet sahibi⁶⁶ olduğuna dair rivayetler de konu açısından önem taşımaktadır.⁶⁷ Buradan hareketle, literatürdeki çelişkili bilgiler Mâtürîdî'nin tasavvufa karşı olmasından ziyade, şeyh-mürît ilişkisine dayalı ve tarikat merkezli tasavvuf anlayışına sahip olmadığıyla giderilebilir. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Neseffî dönemindeki gibi gelişmiş bir tasavvuf anlayışının henüz oluşmamış olması da, onun tasavvufa ilişkisinin sonraki dönemlerde belirsiz kalmasına yol açmış olabilir.

Mâtürîdî ve Ömer en-Neseffî'nin tasavvuf anlayışlarını anlamak için ilhâm konusunun detaylıca incelenmesi önem taşımaktadır. Mâtürîdî'nin ilhâmı objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi,⁶⁸ tasavvuf karşıtlığından ziyade Şîî/Bâtinî fırkalar olan mücadelesinden kaynaklanmış olabilir. Zira

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtî'l-Kur'ân*, 1/7-9, 11, 15, 26.

⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 9-17.

⁶⁰ Mâtürîdî'nin tasavvuf karşıtı olduğuna dair bk. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî", *Dini Araştırmalar* 5/15 (Haziran 2003), 10-11; Ömer Özgül, "İmâm Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Eylül 2019), 904. Mâtürîdî'nin salt tasavvuf karşıtı olmadığına dair bk. Şükrü Özen, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005), 415-416; Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Zühud ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 2009), 53-64; Veysel Gencil, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtî'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020), 314; Yunus Eraslan, *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf (Erken Dönem)* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 89-90, 375.

⁶¹ Bunlar benzeri Neseffî'de bulunan Mütakaşşife/Mütezehide eleştirileridir. Neseffî, *et-Teysîr*, 2/102, 6/195; Mâtürîdî, *Te'vilâtî'l-Kur'ân*, 1/91, 5/193.

⁶² Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 38.

⁶³ Polat, "Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", 250-251; Mualla Bazlama, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında İşârî Tefsirin İmkânı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 34-73.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtî'l-Kur'ân*, 8/174.

⁶⁵ Neseffî, *el-Kand*'da Mâtürîdî'nin Hızır'ı gördüğünü nakleder. (Ömer b. Muhammed en-Neseffî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, thk. Muhammed Yahya İsmail vd. (İstanbul: Hâşimi Yayınevi, 1443/2021), 1/256.) Ancak Mâtürîdî'nin *el-Kand*'da biyografisinin anlatıldığı kısım günümüze ulaşmadığı için Mâtürîdî'nin tasavvufî kişiliğine yönelik bilgilere ilk ağızdan ulaşmak mümkün değildir.

⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

⁶⁷ Mâtürîdî'nin keramet sahibi olarak anılması ve Hızır'la görüştüğüne dair rivayetler, gerçekliğinden bağımsız olarak, ona menkıbevi bir kimlik kazandırmıştır. Bu durum, onun toplum nezdindeki saygın konumunun ve gönüllerde yer edişinin bir göstergesidir.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 9-17.

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'deki ilhâm konusundaki asıl muhatap kitlesi tasavvuf ehli değil, ilhâmı vahiyle eş değer tutan Bâtînîlerdir. Bu bağlamda, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da işârî tefsirin varlığına zemin hazırlayan tasavvufî kavramların bulunması ve kendisinin Hâkim es-Semerkindî (ö. 342/953) gibi mutasavvıflarla irtibatlı olması, önemli bir veridir. Bu durum, Mâtürîdî'nin kelâmî açıdan bilgi kaynağı saymadığı ilhâmın, tasavvufî çevrelerdeki veya vahyin kontrollündeki ilhâmı değil, Şîî/Bâtînî fırkalarca öne çıkarılan ve vahiyle eş değer tutulan ilhâmı hedef aldığını göstermektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî, yaşadığı coğrafyada kadim mistik anlayış üzerine temellenen Şîî/Bâtînî yaklaşıma karşı bir tepki olarak, ilhâmı dinin temel bilgi kaynakları arasında saymamış olmalıdır.⁶⁹ Bu nedenle tasavvufta önem verilen ve bireyi bağlayıcı nitelikteki ilhâm anlayışına dair Mâtürîdî'nin herhangi bir eleştirisinin bulunmaması dikkat çekicidir. Konuya ilişkin bir diğer önemli nokta, sıkı bir Mâtürîdî takipçisi olan Neseî'nin akaid risalesinde ilhâmı bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle birlikte, tefsirinde keşf ve ilhâma dair bol miktarda bilgi kullanmasıdır. Bu durum, söz konusu mesele hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır.

Te'vîlât'ta işârî tefsirin kavramsal düzeyde yer alması,⁷⁰ Ömer en-Neseî'nin elini güçlendirmiş ve onun Kuşeyrî merkezli tasavvuf anlayışını benimsemesinde etkili olmuş gibi görünmektedir. Özellikle Neseî'nin yaşadığı zaman ve coğrafyada tasavvufun önemli bir akım haline gelmesi, Neseî'yi Mâtürîdî'ye kıyasla tasavvufta daha yakın bir konuma taşıması benzerdir. Bu farklılığın temelinde, ikisi arasındaki zaman diliminde tasavvuf anlayışının geçirdiği dönüşüm ve tasavvufun toplumsal yaygınlık kazanması yatmaktadır. Neseî'nin bu dönüşümü gerçekleştirirken keskin bir kopuş yerine, tarihsel sürecin doğal akışı içerisinde ve radikal bir kırılmaya başvurmaksızın hareket ettiği gözlemlenmektedir. Ayrıca Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Gaznevî, Hücûvîrî (ö. 465/1072 [?]) gibi Hanefîler, tasavvufî düşüncüyü bilen züht ve takva sahibi kişilerdir.⁷¹ Neseî'yi bu isimlerden ayıran temel özellik ise, Kuşeyrî ismini özellikle ön plana çıkarmasıdır. Neseî'nin tasavvufta olan ilgisi ve yakınlığı, doğal tarihsel gelişim içerisinde seyreden etkileşimin bilinçli bir şekilde Kuşeyrî çizgisine yönlendirilmesi temelinde şekillenmiştir.

Mâtürîdî ve Ömer en-Neseî örneğinde görüldüğü üzere, Hanefî-Mâtürîdî düşüncede tasavvuf dikkate alınmıştır. Tasavvufun dikkate alınmasının arka planında, geleneğin başlangıçta tasavvufta arasına Mu'tezile'nin yaptığı gibi keskin ayrımlar koymamasının etkili olduğu söylenebilir. Zira mezhebin ana ilkelerinde tasavvuf karşıtlığı söz konusu olsaydı, sonraki süreçte gelenekler arasında ciddi etkileşim meydana gelmeyebilirdi. Diğer taraftan, Pezdevî (ö. 493/1100), Mâtürîdî'den "sâhibü'l-kerâmât" olarak bahsetmiştir.⁷² Mâtürîdî de, her ne kadar kerametleri gerçekte peygamberlere ait mucize olarak vasıflandırsa da, Tâlût komutasındaki İsrâilîoğullarına verilen tâbûtun, evliyaya verilen harikulade olaylara delil sayılabileceğini ifade etmiştir.⁷³ Neseî'nin de evliyanın kerametini, Mu'tezile karşıtlığı bağlamında ele alması ve tasavvufî meselelerde Ehl-i sünnet'e göre keramet hak olduğunu vurgulaması, geleneğin tasavvufta ilişkisini gösteren önemli ipuçlarıdır.⁷⁴ Bu doğrultuda evliyanın kerametinin hak olduğunu iddia eden Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tasavvufta irtibatlı olması tabii karşılanmalıdır.

Ömer en-Neseî ve Mâtürîdî arasındaki tasavvufî irtibatı daha şeffaf biçimde ortaya koymak için, Neseî'nin tasavvuf anlayışının kapsamlı incelenmesi gerekmektedir. Neseî, Kuşeyrî gibi tasavvuf ehlini "hakikat ve tahkik ehli" olarak niteleyerek,⁷⁵ zühd ve takvaya dayalı yorumların yanında hâl, makam, keşf/ilhâma dayalı rivayetleri *et-Teysîr*'de nakleder.⁷⁶ Mutasavvıfların görüşlerini derlemesi, *et-Teysîr*'de erken dönem tasavvuf mirasının bulunduğu alandır. Bunların yanında Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî gibileri referans alması; tasavvufî kavramlar kullanması; Sünnî sülûlîğin öneminden bahsederek şer'î tasavvuf anlayışını övdüğü ve uygun olmayanları eleştirdiği işârî fırak risalesi,⁷⁷ Farsça tasavvuf âdâb ve erkânını açıkladığı *Risâle der tasavvuf* adındaki eseri,⁷⁸ oğlunu tasavvufta çağırarak cahil

⁶⁹ Eraslan, *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf (Erken Dönem)*, 3-9, 65, 71, 74, 76-77, 80-81, 85-87, 89-90; Yunus Eraslan - Mahmut Çınar, "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufta İlişkisi", *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 364.

⁷⁰ Bir araştırmada Mâtürîdî'nin "rızâ, şükür/sabır, nefis mücahadesi/riyâzet, sekr ve muhabbetullah, cûd ve şehâvet" gibi kavramlar hakkındaki düşünceleri incelenmiş ve buralardaki yorumlarından hareketle sûfî kültüre yabancı olmadığı, *Te'vîlât*'ta tasavvufî unsurlara kendine has üslupla değindiği, salt tasavvuf karşıtı iddiasının yanlışlığı, buna karşın zühd ve nefis terbiyesine yönelik açıklamalarının genel tasavvufî anlayıştan farklılık taşımasıyla adının tasavvuf literatüründe yer almadığı sonucuna ulaşılmıştır. Tasavvufî gelenekte ismine yer verilmemesinin keşf-ilhâm meselesindeki düşüncelerinden çok entelektüel söylemlerinden kaynaklandığı ve mutasavvıfların kullandığı kaynaklardan hareketle özgün yaklaşım sergilediği vurgulanmıştır. Gengil, "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", 61-86.

⁷¹ Gaznevî, tefsirinde Ebû'l-Leys ve Hâkim et-Tirmizî gibilere atıf yapmıştır. Özmen, *Abdüssamed el-Gaznevî ve "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm"*, 87-88.

⁷² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/142.

⁷⁴ Neseî, *et-Teysîr*, 4/22, 39-40, 51, 10/39, 272, 438, 11/360.

⁷⁵ Neseî, *et-Teysîr*, 1/147, 235, 2/32.

⁷⁶ Neseî, *et-Teysîr*, 1/135-136, 147-148.

⁷⁷ Ömer Neseî, "Kitâbü'nî Mezahibü'l-Mutasavvıf", trc. Süleyman Uludağ, *Diyanet İlmî Dergi* 18/3 (Mayıs Haziran 1979), 167-173.

⁷⁸ Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Neseî, *Risâle der tasavvuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1295/24), 144b-146a.

sofulara karşı dikkatli olmasını tavsiye ettiği risalesi,⁷⁹ *Matla'û'n-nücûm*'daki tasavvufî bölümler,⁸⁰ *el-Kand*'da⁸¹ zühd ve takva sahibi kişilerden aktarımlar yapması, onun Mâtürîdî'den farklı tasavvufî yönünü gösteren hususlardır. Kuşeyrî başta olmak üzere sûfî şahsiyetlerden yararlanması, *et-Teysîr*'deki sûfiyâne tavrının en büyük göstergesidir. Ancak şeyh-mürît vâfina haiz olduğuna dair kaynaklarda ve eserlerinde herhangi bir bilgi yoktur. Diğer yandan geleneğin tasavvuf anlayışının şeyh-mürît ilişkisine varılmadan farklı noktaya taşınması, tasavvufun tarikatlara hasredilemeyecek boyutuyla alakalı olmalıdır.

Ömer en-Neseffî, tasavvufî kimliğine rağmen, dönemin İslâm'ın özüne aykırı sûfî akımları hem *et-Teysîr* adlı eserinde ve hem de *Kitâbün fî mezâhibi'l-mutasavvıfa* isimli tasavvufî fırkalara dair⁸² risalesinde eleştirmiştir. Söz konusu risalede, sûfî fırkaları sembolik bir tasnifle "Habîbiyye, Evliyâiyye, Şumrâhiyye, İbâhiyye, Mâtiyye, Hulûliyye, Hûriyye, Vâkifiyye, Mütecâhiliyye, Mütেকâsiliyye, İlhamiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" şeklinde sıralamış; bunlardan on birini heretik/sapkın kabul ederken, yalnızca Ehl-i sünnet itikadını benimseyenleri meşru saymış, böylece Sünnî sûfîleri meşru, diğerlerini ise gayrimeşru olarak değerlendirmiştir.⁸³ Ancak Neseffî, bu risaledeki içerik ve sistematığı *et-Teysîr*'de sürdürmemiş, her iki eserde İbâhiyye'yi⁸⁴ eleştirmekle birlikte, tefsirinde risalede yer almayan sadece Mütেকâşşife⁸⁵ fırkasını tenkit etmiştir. Tam da bu noktada *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki benzer eleştirilerin⁸⁶ *et-Teysîr*'de yer alması, Neseffî'nin burada Mâtürîdî'yi takip etmesiyle alakalıdır. Zira tefsirinde diğer fırkalara dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Öte yandan müellif, tasavvufî fırkalara dair risalesinde Pezdevî'yi örnek almış, Şumrâhiyye ve Mâtiyye ilavesiyle eleştirdiği fırkalar büyük ölçüde Pezdevî'nin listesiyle aynıdır.⁸⁷

Ömer en-Neseffî'nin geleneği ile tasavvuf geleneği arasında Kuşeyrî çizgisinde bağ kurarken sapkın addettiği sûfî fırkaları dışlaması, hem Mâtürîdî ve Pezdevî gibi kendi geleneğinin önderleriyle hem de yaşadığı dönemde Sünnî tasavvufu yayma çabası güden ve bu sebeple belirli fırkaları hatalı gören Kuşeyrî ile de temellendirilebilir. Kuşeyrî, Neseffî gibi sistematik bir sınıflandırmaya gitmemekle birlikte, kendi dönemindeki sapkın sûfîleri eleştirmiş,⁸⁸ onları şekilcilikle itham ederek tasavvufî olan bağlarının zayıflığına dikkat çekmiştir.⁸⁹ Kuşeyrî'nin Ehl-i sünnet'e aykırı sûfîleri tenkit etmesi ve Râfizîler ile Mu'tezile'ye dil uzatması, Sünnî dünyada itibar görmesine katkı sağladığı söylenebilir. Nitekim Sülemî'nin tefsiri pek çok yönden eleştirilirken, Kuşeyrî başta Neseffî olmak üzere âlimlerce takdir edilmiştir. Bu takdirin arkasında, zâhir ile bâtını ve tasavvuf ile şeriatı ustalıkla uzlaştırma çabasının yattığı söylenebilir.⁹⁰

⁷⁹ Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Neseffî, *Risâletü Ömer en-Neseffî li-veledihi'l-kerîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 251/52), 259b-260b.

⁸⁰ Neseffî, *Matla'û'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm*, 3b-9b.

⁸¹ Neseffî, *el-Kand*, 1/123, 134, 143, 283, 778, 797, 801-802, 818, 2/48-49, 51, 90, 112, 146, 147, 225. Neseffî'nin aktardığı şahsiyetlerin tamamının sûfî olduğu kesin olmamakla birlikte -zira erken dönemde zühd hayatı yalnızca mutasavvıflara özgü değildir- Şakîk el-Belhî, Fudayl b. İyâz ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi tasavvuf büyüklerinden bahsetmesi ve Semerkand'taki keramet ve marifet ehlinin isimlerini zikretmesi, onun tasavvufa olan ilgisini ve bu alana dair bakış açısını yansıtmaktadır. Neseffî, *el-Kand*, 1/119, 2/195-196, 173.

⁸² Fırka kelimesi genelde siyasi ve itikadi mezhepler için kullanılmaktadır. Ancak Neseffî, bu ıstılahı sûfî gruplar için de kullanmıştır. Bu sebeple çalışmada Neseffî'nin kullanımı dikkate alınmıştır.

⁸³ Neseffî, "Kitâbün fî Bezâhibi'l-Mutasavvıfa", 167-173. Risale, yapı ve muhtevasıyla öncesi ve sonrası arasında köprü vazifesi görmüştür. Öncesinin birikimine haiz olması ve ele aldığı fırkaları eğitime elverişli biçimde incelemesi gibi etkenlerden ötürü tasavvuf literatüründe sahiplenilmiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) ve Bursevî (ö. 1137/1725) tasnifi kullanmışlardır. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* (İstanbul: KİT-SAN Matbaacılık, 1984), 541-544; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhu'l-beyân* (Beyrut: İhyâ'ü't-Türâsi'l-Arabî, ts), 7/36.

⁸⁴ Neseffî, *et-Teysîr*'de İbâhiyye fırkasını, "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (el-Bakara 2/29) âyetindeki "لَكُمْ" ifadesindeki lââm harfini mutlak anlamda yorumlamaları sebebiyle eleştirmekte ve bunu yapan sûfîlerin cahilane bir tavır sergilediklerini vurgulamaktadır. Onların bu yorumla mutlak bir serbestlik anlayışına kapıldıklarını, "Mâni, engel, emir ve nehiy yoktur. Marifet ve muhabbet oluşunca ibadet ve yasaklar kalkar. Âşık, maşukunu külfetle mükellef tutmaz, arzu ve isteklerini reddetmez." şeklindeki görüşleriyle hataya düştüklerini, bu sözleri nedeniyle açık küfre girerek imandan çıktıklarını ifade etmektedir. Hatta âyeti mutlak mübahlığa yoran kişinin, birden fazla delil göz önüne alındığında dinden çıkacağını kesin bir dille belirtmektedir. Neseffî, *et-Teysîr*, 2/37; Neseffî, "Kitâbün fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa", 167-173. Neseffî'nin İbâhiyye ile alakalı yaklaşımı *Rûhu'l-beyân*'da yer bulmuştur. Bursevî, *Tefsîru rûhu'l-beyân*, 7/36.

⁸⁵ Neseffî, lezzetli yemekleri ve güzel giyinmeyi haram addeden Mütেকâşşife'ye karşı "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" (el-Bakara 2/35) ile "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" (el-A'râf 7/32) âyetlerinin reddiyesini dile getirmiş; En'âm sûresinin 118. âyetinde ise Mütেকâşşife ve Müttezahhide'nin dünya nimetlerinin kötülüğüne dair görüşlerini eleştirmiştir. Neseffî'nin tenkit ettiği Mütেকâşşife ile Müttezahhide aslında aynı zümreyi teşkil etmektedir. Neseffî, *et-Teysîr*, 2/102, 6/194-195.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/91, 5/193-194.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 259-261; Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 61-64.

⁸⁸ Abdülbaki Turan, "Kuşeyri ve 'Letâifu'l-İşârât' İsimli Tefsiri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1991), 36.

⁸⁹ Kuşeyrî'nin yaşadığı dönem sahte sûfîlerle doludur. Ancak İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi tasavvuf tarihinin Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Sülemî (ö. 412/1021), Hucvirî (ö. 465/1072) ve Herevî (ö. 481/1088) gibi önemli simaları bu asırda yetiştirmiştir. Kuşeyrî'nin bu vurguyu bilinçli yaptığı anlaşılmaktadır. Neseffî için de benzer bir durum söz konusudur.

⁹⁰ Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 42.

Dolayısıyla Neseff'nin Kuşeyrî'ye yaptığı atıflar sıradan bir tercihin ötesinde anlam taşır; zira bu girişimin ardında, kendi geleneği ile tasavvuf geleneğini kaynaştırma gayesi yatmaktadır.⁹¹

Ömer en-Neseff, Hanefî-Mâtürîdî bir müfessir olarak erken dönem sûfilere arasında özellikle Kuşeyrî'yi tercih ederek, fıkıh ve kelâmı uyumlu -dolayısıyla kontrol altında tutulabilen- bir tasavvuf anlayışını benimsediğini ortaya koymuştur.⁹² Nitekim *et-Teysîr* ve *Mezâhibi'l-mutasavvıfa* adlı eserlerinde kontrolsüz tasavvufî grupları eleştirmesi de bu yaklaşımıyla bağlantılıdır. Bu çerçevede, Sünnî-kelâmî tasavvuf anlayışını kendi geleneğinde yeniden canlandırmaya çalışmış ve Kelâbâzî (ö. 380/990) ile Kuşeyrî çizgisini sürdürmüştür.⁹³ Neseff'nin *et-Teysîr*'de Kuşeyrî'ye 758 atıfta⁹⁴ bulunması, bunun bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Bu nakiller, tefsirdeki züht ve takvaya dair işârî manaların yanı sıra, Sünnî tasavvuf anlayışını geleneğinde yerleştirme ve pekiştirme amacına matuf olmalıdır. Kuşeyrî'nin Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) gibi isimleri etkilemesi ve tasavvufu Sünnileştirme çabası, Neseff'nin onu çıkarmasının nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim Neseff, Kuşeyrî'den "el-İmâm" diye söz etmiş, hatta bir pasajda Müşebbihe ve Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını tahrif etmekle mühlid olduklarına dair görüşlerini ondan aktararak bu bağlılığını daha da pekiştirmiştir.⁹⁵ Ömer en-Neseff'nin tasavvufun şer'î bir ilim olarak tedvin edilmesine katkı sunan Kuşeyrî atıflarına teknik açıdan bakıldığında, onun bilinçli bir metod izlediği görülmektedir. Nakillerinde herhangi bir tasarrufa gitmeyerek genellikle doğrudan iktibas yöntemini benimsemiş ve 758 adet⁹⁶ doğrudan alıntının yanı sıra dolaylı atıflarda da bulunmuştur.⁹⁷ Bu atıflar, *et-Teysîr*'in son bölümlerinde azalmakla birlikte eserin tamamına yayılmış durumdadır.

Özellikle keşf, müşâhede ve ilhâma dayalı bilgilerin çoğunun kaynağı Kuşeyrî olup,⁹⁸ hâl ve makamlara dair yorumlar da büyük ölçüde onun görüşlerine dayanmaktadır.⁹⁹ Daha önce de vurgulandığı üzere Neseff'nin Kuşeyrî'den bu derece yoğun şekilde yararlanması, şer'î Sünnî tasavvuf anlayışını Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde kurumsallaştırma çabasıyla açıklanabilir. Onun Kuşeyrî vasıtasıyla Hanefî-Mâtürîdî geleneği ile tasavvuf geleneği arasında kurduğu bağ, esasında tasavvufa normatif bir değer kazandırma teşebbüsüdür. Erken dönem sûfliliğinin karmaşık yapısı ve sonrasında tasavvufun yaygınlaşması, Kuşeyrî çizgisindeki tasavvufun benimsenmesini ve Neseff'nin bu ekolde yer almasını anlamlı kılmaktadır. Ayrıca erken dönem tasavvuf geleneğinde, özellikle merkez Irak coğrafyasında Eş'arî düşüncenin hâkimiyeti dikkat çekmektedir. Dönemin önemli sûfilerinin desteği, Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamış olup, bu isimlerin başında Kuşeyrî gelmektedir. Kuşeyrî gibi âlimler, Sünnî-Eş'arî perspektifiyle tasavvufî tefsirler kaleme almışlardır.¹⁰⁰ Dolayısıyla Şîî-Bâtınî tasavvufî oluşumlar karşısında Sünnî tasavvuf anlayışının Kelâbâzî ve Kuşeyrî üzerinden inşası düşüncesi, Neseff'nin *et-Teysîr*'deki bilinçli Kuşeyrî tercihinin makul gerekçeleri arasındadır. Neseff, Kuşeyrî'den "el-İmâm" şeklinde bahsederek onu aynı vasfı atfettiği Mâtürîdî seviyesine yükseltmiş olup, bu niteleme kurucu âlimler için kullandığı özel bir övgü ifadesidir. Ancak Neseff, tefsir anlayışını sadece *Letâîf* üzerine bina etmemiş, dönemin tefsir birikimini yansıtan özgün bir yöntem geliştirmiştir. Bu bağlamda Kuşeyrî'den yararlanmakla birlikte ondan farklılaşan yönleri bulunmaktadır. Kuşeyrî, "işâret" lafzıyla veya bu lafız olmaksızın ilgili âyetleri tasavvufî açıdan ele almış; dil, fıkıh ve kelâm gibi temel tefsir disiplinlerinden uzak durarak ahlâkî mesajları öne çıkaran bir yöntem benimsemiştir. Neseff ise tasavvufî bilgilere tali unsur olarak yer vererek daha kapsamlı bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur.

Tasavvuf anlayışları ekseninde Neseff'nin Mâtürîdî ile olan ilişkisi değerlendirildiğinde, tasavvufa yaklaşımlarındaki nüans farklılıklarına rağmen, her iki âlimin temelde tasavvufî alt yapıya sahip oldukları görülmektedir. Hatta Neseff'nin tasavvufî anlayışının şekillenmesinde Mâtürîdî'nin dolaylı katkılarının bulunduğu dahi söylenebilir. Nitekim Mâtürîdî'nin tasavvufa mutlak anlamda karşı çıkmayışı, katı bir Mâtürîdî takipçisi olan Neseff'nin bu alandaki çalışmalarını daha rahat sürdürmesine imkân tanımış gibidir.

⁹¹ Neseff'nin Kuşeyrî atıflarına yönelik yapılan bir çalışmada, onun yöre halkına bölgede yayılmaya başlayan İslâm'ı sevdirmek amaçlı Kuşeyrî'yi bilinçli tercih ettiği söylenmiştir. Bu çıkarıma katılmak mümkün değildir. Zira bölgenin İslâm'la tanışması çok daha öncedir ve Neseff zamanında Mâverâünnehir coğrafyası önemli bir İslâm yurduudur. Ahmet Nair, "Ömer Neseff'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Haziran 2023), 23, 27.

⁹² Bu; Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlip el-Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibilerin tasavvuf anlayışıdır. Bu zamandaki tasavvuf, İbâhîlik gibi akımlara karşı Kur'an ve sünnet ile şekillenerek dinî ilimlerden bir ilim olmuştur. Zira Sünnî tasavvuf anlayışının karakteristik özelliği fıkıh ve hadis ilimlerindeki gibi kendini Kur'an ve sünnetle temellendirme üzerine kuruludur. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 11-69.

⁹³ Kuşeyrî merkezli tasavvuf anlayışının Ehl-i sünnet ile uyumuna dair bk. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 89, 127, 131-132, 216-217.

⁹⁴ Neseff, *et-Teysîr*, 15/658-661 (Nâşirin fihristi).

⁹⁵ Neseff, *et-Teysîr*, 7/84-85. Diğerleri için bk. Neseff, *et-Teysîr*, 2/134, 8/265.

⁹⁶ Neseff, *et-Teysîr*, 15/658-661 (Nâşirin fihristi).

⁹⁷ Neseff, *et-Teysîr*, 10/513.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî ile sistemleşecek vahdet-i vücûd nazariyesi Kuşeyrî'de mevcut olmamakla birlikte kökeni onun fikirlerinde vardır. Bunlar Neseff'nin Kuşeyrî atıflarına da yansımıştır. Neseff, *et-Teysîr*, 5/180, 181, 224, 7/285, 296, 307, 9/48, 102, 139, 187.

⁹⁹ Örnek için bk. Neseff, *et-Teysîr*, 7/289; Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/412.

¹⁰⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 107-109.

Sonuç

Hanefî-Mâtürîdî müfessiri Ömer en-Neseffî, *et-Teysîr* adlı tefsirinde yalnızca Mâtürîdî'ye yaptığı atıflarla yetinmemiş, farklı tefsir geleneklerine mensup müfessirlerle de irtibat kurarak geleneğin tefsir anlayışına yeni bir perspektif kazandırmıştır. *et-Teysîr*'de geleneğinin kurucu ismi Mâtürîdî'den önemli ölçüde faydalanmakla birlikte, onunla sınırlı kalmamış, İslâm ilim ve kültür çevrelerinde oluşan birikimden de istifade etmiştir. Bu bağlamda Taberî, Sa'lebî, Vâhidî ve Kuşeyrî gibi farklı entelektüel çevrelerin temsilcileriyle etkileşimde bulunmuştur. Bu etkileşimin bir sonucu olarak eserde rivayet malzemesi kullanımı ve işârî yorumlar yoğun biçimde yer almıştır. Sa'lebî ve Vâhidî ile Nîşâbur tefsir birikimi, Taberî ile Bağdat ilim havzası ve Kuşeyrî ile Sünnî tasavvuf birikimi metne yansıtılmıştır.

Ömer en-Neseffî, *et-Teysîr*'in telifinde farklı tefsir geleneklerine mensup müfessirlerle etkileşim kurmuş olmakla birlikte, Mâtürîdî çizgisinden uzaklaşmamış; aksine Mâtürîdî'nin etkisini ve müfessir kimliğini ön plana çıkarmıştır. Zira yalnızca kendisinde bulunan Mâtürîdî atıfları bu hususu açıkça göstermektedir. Ancak özellikle rivayet malzemesinin kullanımı ve tasavvuf anlayışı noktasında ikisi arasında düşünsel farklılıklar gözlemlenmektedir. Bu durum, Ömer en-Neseffî'nin tefsir anlayışının Mâtürîdî çizgisinde bir dönüşümü ve aynı zamanda diğer geleneklerle etkileşim arayışını ortaya koymaktadır. Nitekim Hanefî-Mâtürîdî geleneği ile tasavvuf mirasını, fıkıh ve kelâm merkezli dirayet esasları ile rivayet içerikli bilgileri mezceden yapısı, sentezci bir yaklaşıma işaret etmektedir. Ayrıca etkileşimde bulunduğu gelenek dışı unsurlar, mezhebî ayrışmaların yaşandığı temel meselelerde değil; rivayet temelli yorum biçimi ve Mâtürîdî kökenli tasavvuf anlayışının Kuşeyrî çizgisine yönelmesinde görülmektedir.

Çalışmanın bulgularına göre, Ömer en-Neseffî'nin farklı tefsir geleneklerine mensup müfessirlerle kurduğu etkileşim, onun sentezci düşünce yapısıyla doğrudan ilişkilidir. *et-Teysîr*'de, önceki âlimlerin birikimini aktarmanın ötesinde, yaşadığı dönemin ilmî ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap verecek özgün bir tefsir yaklaşımı geliştirdiği; bu çerçevede rivayet ve tasavvuf gelenekleriyle yakın temas kurduğu tespit edilmiştir. Selefleri ve çağdaşlarıyla kurduğu irtibatlar dikkate alındığında, VI/XII. yüzyılda ideal bir tefsirin nasıl olması gerektiğine dair çok yönlü ve disiplinlerarası bir örneklik sunduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Mâtürîdî'ye bağlılığı güçlü olsa da, onu birebir takip etmeyişinin arka planında dönemin şartlarının doğurduğu ihtiyaçlar yer almaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'yi hem kendi geleneğinde hem de diğer gelenekler nezdinde güçlü bir ilmî otorite hâline getirme çabasında olduğu; farklı gelenek müfessirleriyle kurduğu ilişki sayesinde Mâtürîdî'nin farklı geleneklerde tanınırlığını artırdığı görülmektedir. Bunların yanında Neseffî'nin temsil ettiği Mâtürîdî geleneğinin tarihsel süreçte tasavvufla irtibatlı bir dönüşüme uğradığı, Mâtürîdî ile başlayan tasavvufî eğilimlerin Neseffî'de Kuşeyrî çizgisine evrildiği tespit edilmiştir. Neseffî'nin geleneğe katkısı, Mâtürîdî, Ebü'l-Mu'în ve Ebü'l-Leys'ten farklı olarak döneminin ilmî ruhunu yansıtmayı ve erken dönem rivayet merkezli tefsir mirasını kapsamlı biçimde işlemesinde yatmaktadır. Kanaatimizce, *et-Teysîr*'in literatürdeki etkisinin temelinde, onun rivayet ve tasavvuf anlayışlarıyla kurduğu bütüncül ilişki yer almaktadır. Nitekim günümüzde Hanefî-Mâtürîdî çizginin tasavvufla güçlü ilişkisinde Neseffî'nin bu katkısı belirleyici olmuştur.

Kaynakça

- Akbaş, Mustafa Yasin. "Muhaddislerin Hicrî İkinci Asır Müfessirleri Hakkındaki Eleştirileri: Gerekçeler ve Etkiler". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler -3*. Ankara: İKSAD Yayınları, 2022.
- Akıncı, Şeyma. *Ömer en-Neseî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aksoy, Soner. "Rivayetlere Yaklaşımı Bağlamında Mâtürîdî'nin Tefsirinde Bilmeye İhtiyaç Duymadığı Hususlara Dair Bir İnceleme". *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî*. ed. Ali Karataş vd. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022.
- Bazlama, Mualla. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında İşârî Tefsirin İmkânı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhu'l-beyân*. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Büyük, Enes. *Tefsîr İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Coşkun, Muhammed. "Çağdaşları ve Kaynak Havuzu Ekseninde el-Keşşâf'ın Özgünlüğü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. ed. Ömer Aslan - Abdullah Pakoğlu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023, 3/171-177.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 341-364. <https://doi.org/10.31121/tader.1072522>
- Eraslan, Yunus. *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf (Erken Dönem)*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Eraslan, Yunus - Çınar, Mahmut. "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 348-379. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.603869>
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. İstanbul: KİT-SAN Matbaacılık, 1984.
- Gengil, Veysel. *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı". *Diyanet İlmi Dergi* 56/2 (Haziran 2020), 61-86. <https://doi.org/10.61304/did.686013>
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Kahraman, Hüseyin. *Mâtürîdî'nin Otoritesi Yetkin Bir Âlimden Mezhep İmâmına Mâtürîdî Algısının Dönüşümü*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Karamustafa, Ahmet. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Karataş, Ali. "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı". *EKEV Akademi Dergisi* 15/47 (Bahar 2010), 161-174.
- Karataş, Ali - Gengil, Veysel. "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü". *Mütefekkir* 11/21 (Haziran 2024), 55-82.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Kaya, Mesut. "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (Ocak 2021), 1-35. <https://doi.org/10.26570/isad.846674>
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî". *Dini Araştırmalar* 5/15 (Haziran 2003), 5-28.
- Küçükbaltacıoğlu, Muhammet. *Habib b. Ali'nin Miftâhu'l-Fâtiha Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr es-Semerikandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yay., 2005.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza. *'Aynu'l-a'yân: Tefsîru sûrati'l-Fâtiha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1326.
- Nair, Ahmet. "Ömer Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Haziran 2023), 21-41. <https://doi.org/10.51605/mesned.1285887>
- Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer. *Risâletü Ömer en-Neseî li-veledihi'l-kerîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 251/52, 259b-260b.

- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *Risâle der tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1295/24, 144b-146a.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fıransiyü'l-Dirâsâtî'l-Arabîyye, 1993.
- Nesefî, Ömer. "Kitabün fi Mezahibi'l-Mutasavvıfa". trc. Süleyman Uludağ. *Diyanet İlmi Dergi* 18/3 (Mayıs - Haziran 1979), 167-173.
- Nesefî, Ömer. *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-'ulûm*. nşr. Seyyid Ekber Muhammed Aminov. Taşkent: Dâru Câmi'âti Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tibâ'a, 2015.
- Nesefî, Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. thk. Muhammed Yahya İsmail vd. İstanbul: Hâşimi Yayınevi, 1443/2021.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005), 411-424.
- Özgül, Ömer. "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (Eylül 2019), 893-907. <https://doi.org/10.61304/did.585899>
- Özmen, Ferihan. *Abdüssamed el-Gaznevî ve "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm"*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü, 1424/2003.
- Polat, Fethi Ahmet. "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği". *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, 230-271.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed İbn Âşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004.
- Semerkandî, Alâeddîn. *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. Katar: Matâbi'u'd-Doha, 1404/1984.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1436/2015.
- Şekeroğlu, Sami. "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 2009), 53-64.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, t.y.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyri ve "Letâifu'l-İşarât" İsimli Tefsiri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1991), 35-54.
- Türçan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-besît*. nşr. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yavuz, Yusuf Şevki. 18 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yıldırım, Arif. "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 59-75.
- Zerkeşi, Bedreddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.

The Issue of Greek and Syriac Influence on the Emergence of the Science of Nahw

Muhammed Mahmut OLÇUN

Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Burdur/Türkiye
molcun@mehmetakif.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>

Research Article

History

Received: 06.01.2025

Accepted: 16.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Muhammed Mahmut OLÇUN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Abstract

Before the science of grammar became a systematic branch of science in the Arabic language, the foundations of this science began to be laid. In order to protect the Arabic language from linguistic errors and most importantly to read and understand the Holy Qur'an correctly, Arabic language grammar studies started in the Sadr al-Islamic period. In the following periods, these studies began to be put forward systematically and grammatical schools emerged. With the Basra school of grammar, which was the first school of grammar to emerge, grammar studies became systematized. Important studies on Arabic grammar in Basra led to the development of this science and its spread to different cities. The language scholars trained in Basra were instrumental in the birth of the madrasas of Kūfah and Baghdad in the Eastern Arab world and the Andalusian grammar school in the Western Arab world. These grammatical schools, which carried out studies on the science of grammar, endeavored to determine the rules of language by following different paths. There are some claims put forward by some western orientalists about these studies that started in the early periods of Islam. These orientalists claim that Syriac and Greek grammars were influential on the birth of Arabic grammatical studies. There are also observers who disagree with and oppose the orientalists who put forward this claim. Scholars in the Arab world and in our country have written various studies on this issue raised by Western Orientalists. The most important feature of our study, which distinguishes it from other previous studies on this subject, is that it evaluates the issue in the context of istishhād from the verses, hadīths and Arabic poetry, which are extremely important in determining the rules of grammar. This is because witnessing from classical Arabic poetry and verses is of great importance in determining the rules of grammar. The data we have obtained in this study are extracted and presented using the interpretive research technique and qualitative research technique.

Keywords: Arabic Language, Nahw (Arabic Grammar), Istishhād, Shahid (Attester), Lahn (Solecism).

Cite As

Olçun, Muhammed Mahmut. "The Issue of Greek and Syriac Influence on the Emergence of the Science of Nahw". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 194-205. <https://doi.org/10.52637/kiid.1614418>

Nahiv İlminin Doğuşuna Yunan ve Süryani Etkisi Meselesi

Muhammed Mahmut OLÇUN

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Burdur/Türkiye
molcun@mehmetakif.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 06.01.2025

Kabul Tarihi: 16.05.2025

Yayın Tarihi: 15.05.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Muhammed Mahmut OLÇUN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

Arap dilinde nahiv ilmi sistematik bir ilim dalı haline gelmeden önce bu ilmin temelleri atılmaya başlanmıştır. Arapçayı dil hatalarından korumak ve en önemlisi Kur'an-ı Kerim'i doğru okuyup doğru anlamak maksadıyla Sadru'l-İslam Döneminde Arap dili gramer çalışmaları başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise bu çalışmalar sistemli bir biçimde ortaya konmaya başlamış olup gramer ekolleri ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan ilk gramer ekolü olan Basra nahiv ekolü ile nahiv çalışmaları sistematik hale gelmiştir. Basra'da Arap grameri üzerine yapılan önemli çalışmalar bu ilmin gelişmesine ve farklı şehirlere yayılmasına neden olmuştur. Basra'da yetişen dil alimleri Doğu Arap dünyasında Küfe ve Bağdat medreselerinin, Batı Arap dünyasında ise Endülüs gramer ekolünün doğmasına vesile olmuşlardır. Nahiv ilmi üzerine çalışmalar yürüten bu gramer ekolleri, farklı yollar izleyerek dil kurallarını belirlemeye gayret etmişlerdir. İslamiyet'in erken dönemlerinde başlayan bu çalışmalar hakkında batılı bazı oryantalistlerin ortaya attıkları birtakım iddialar mevcuttur. Bu oryantalistler, Süryani ve Yunan gramerlerinin Arap gramer çalışmalarının doğuşu üzerinde etkili olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiayı ortaya atan oryantalistler ile aynı fikirde olmayan, onlara karşı çıkan müsteşrikler de mevcuttur. Arap dünyasında ve ülkemizde Batılı oryantalistlerin ortaya attığı bu konuyu ele alan ve tartışan bilim adamları çeşitli çalışmalar kaleme almışlardır. Bizim çalışmamızı bu konu hakkında kaleme alınmış olan diğer öncül çalışmalardan ayıran en önemli özelliği; meseleyi nahiv kurallarının belirlenmesinde son derece önem arz eden âyet-i kerime, hadîs-i şerif ve Arap şiirinden yapılan istişhâdlar bağlamında değerlendiriyor olmasıdır. Zira nahiv kurallarının belirlenmesinde klasik Arap şiirinden ve âyet-i kerîmelerden yapılan şâhid gösterme son derece büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmamızda elde etmiş olduğumuz veriler, yorumlayıcı araştırma tekniği ve nitel araştırma tekniği kullanılarak çıkarılmış ve sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, İstîşhâd, Şâhid, Lahn.

Atıf

Olçun, Muhammed Mahmut. "Nahiv İlminin Doğuşuna Yunan ve Süryani Etkisi Meselesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 194-205. <https://doi.org/10.52637/kiid.1614418>

Introduction

In order to be able to correctly understand and interpret the works written in Arabic language, especially the Qur'an and the words that carry literary content such as poetry, akhbar, rare sayings, proverbs belonging to the Jahiliyya period, certain language studies were carried out by language scholars in time after the advent of Islam. The basis for these studies was mostly the misreading of the Qur'an. Later on, these language studies were advanced and developed as a systematic science under the name of the science of *nahw*. During this development, different views emerged and from time to time there were alliances and from time-to-time disagreements. As a result, different schools of language were born. Each grammatical school has tried to determine the rules of Arabic language by following different paths.¹

The scholars of grammar divided Arabic grammar into two parts and called the first part "ilm al-sarf". The science of *sarf* deals with the roots of verbs and some nouns, their masculinity, femininity, singular, dual and plural forms. This part mainly deals with the structure of the word. The second part is called "ilm al-nahw". The science of *nahw*, deals with the arrangement of words in sentences and their *i'rab* so their final movements.² If we make a generalization, we can say that the science of *sarf* deals with words and the science of *nahw* deals with sentences.

The first systematic study of Arabic grammar was initiated in Basra by Abū al-Aswad al-Du'ālī (d. 69/688), and his students and the greats of the tabi'in, such as Nasser ibn Asim al-Laysi (d. 89/708), Yahya b. Ya'mer (d. 89/708), 'Anbeset al-Fil (d. 100/719), Maimon b. al-Akran and 'Abd al-Rahman b. Hormuz (d. 117/735). These scholars transmitted the science of grammar to the generations that came after them, drew attention to this science, and paved the way for the widespread study of Arabic grammar. These scholars were the first representatives of the Basra school of grammar.³

Language studies, the foundations of which were laid in Basra and became systematized, began to be addressed in Kūfah from the second century onwards. Language scholars such as 'Abd al-Rahman al-Tamīmī (d. 164/781), Abū Ja'far al-Ru'āsī (d. 187/803), Zuhayr b. Meymūn (d. 155/781), who took lessons from Basra language scholars, stand out as the first people who started the Kūfah grammar school.⁴ Some of the important figures of the grammatical school of Kūfah are Ali b. Hamza al-Kisā'ī (d. 189/805), Yahyā b. Ziyād al-Farrā (d. 207/822), Ahmad b. Yahyā Sa'leb (d. 291/904), and Abū Bakr al-Anbārī (d. 328/940).⁵

The linguists who took lessons from the scholars of Basra and Kūfah started language studies in Baghdad from the 4th century onwards. Although the method of the scholars who carried out linguistic activities in Baghdad was initially based on choosing among the knowledge they learned in Basra and Kūfah, they later developed a method of their own.⁶ Some of the important figures of the Baghdad grammatical school are al-Zajjāj (d. 311/923), Ibn al-Sarraj (d. 316/929), Ibn Durustawayh (d. 347/958), Abū Saïd al-Sirāfi (d. 368/979), Abū 'Alī al-Fārisī (d. 377/987), al-Rummānī (d. 384/994), Ibn Jinnī (d. 392/1002).⁷

After the conquest of al-Andalus in 93/711, linguistic activities began in al-Andalus as a result of efforts to read the Qur'an correctly, to explain obscure words, and to answer grammatical questions. The foundations of the Andalusian grammatical school were laid by al-Jūdī b. 'Uthmān al-Mawūrī (d. 198/814), who went to the East to study. al-Mawūrī took lessons from linguistic scholars from Kūfah, such as al-Kisā'ī and al-Farrā, and as a result, when he returned to Andalusia, he followed the path of the linguistic scholars from Kūfah.⁸ Some of the important figures of the Andalusian grammatical school are Muhammad b. Yahyā al-Rabāhī (d. 358/969), Abū Bakr al-Zubaydī (d. 379/989), Ibn Sīda (d. 458/1066), al-'Alām al-Shantamari (d. 476/1084), Ibn Mālik al-Tā'ī (d. 672/1274), Ibn Hishām al-Hadrāwī (d. 761/1360).⁹

¹ For detailed information, see here: Ignace Goldziher, *On the History of Grammar Among the Arabs*, trans. Kinga Devenyi – Tamas Ivanyi (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1994), 3-35; Cornelis Henricus Maria Versteegh, *Arabic Grammar & Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 2-16; Mahmut Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1994), 101-115; Sevim Özdemir, "Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Kûfe Ekollerinin Temel Prensipleri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 14/39 (Aralık 2014), 47-56.

² Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, trans. Azmi Yüksel - Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 72; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınevi, 2001), 14.

³ Abū Sa'īd al-Hasen b. 'Abd Allah al-Sirāfi, *Akhbār al-nahwiyyin al-basriyyin* (Cairo: Matba'atu Mustafa al-Bābī 1375/1955), 17-19; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 73; Abū Bekr Muhammed b. al-Hasen al-Zebīdī, *Tabaqāt al-lughaviyyin va'n-nahwiyyin* (Cairo: Dār al-Me'ārif, 1405/1984), 26-30.

⁴ Zebīdī, *Tabaqāt al-lughaviyyin va'n-nahwiyyin*, 125; Shevki Dayf, *al-Medāris al-nahwiyya* (Cairo: Dār al-Me'ārif, 2008), 154-159; Carl Brockelmann, *Tārīkh al-adab al-'Arabī*, trans. 'Abd al-Halīm al-Nejjār (Cairo: Dār al-Me'ārif, 1379/1959), 2/196-197.

⁵ Brockelmann, *Tārīkh al-adab al-'Arabī*, 2/197-220; Zebīdī, *Tabaqāt al-lughaviyyin va'n-nahwiyyin*, 125; Dayf, *al-Medāris al-nahwiyya*, 154-159; Mahmūd Fehmī Hijāzī, *İlm al-lughat al-'Arabiyye* (Cairo: Mektebetu Gharīb, n.d.), 87-88.

⁶ Brockelmann, *Tārīkh al-adab al-'Arabī*, 2/221-222; 'Abduh al-Rājihi, *Durūs fī medhāhib al-nahwiyya* (Beyrūt: Dār al-Nahdati al-'Arabiyye, 1401/1980), 159-160.

⁷ Hijāzī, *İlm al-lughat al-'Arabiyye*, 88-91.

⁸ Zebīdī, *Tabaqāt al-lughaviyyin va'n-nahwiyyin*, 256-257; Dayf, *al-Medāris al-nahwiyya*, 288-289.

⁹ Rājihi, *Durūs fī medhāhib al-nahwiyya*, 216.

In our country, in the Arab world and in the Western countries, there are many studies on the birth of Arabic grammar and Arabic grammatical schools, or in other words, grammar madrasas. For this reason, we have briefly summarized this subject here. Researchers can benefit from the studies mentioned in the footnotes in the previous paragraphs.

In previous studies in Turkey, the issue of Greek and Syriac influence on Arabic grammar has been mentioned in some scientific studies, but these studies are not directly related to the subject. One of these studies that we were able to identify is the article titled *Arap Nahvinin Doğuşu*.¹⁰ The other studies are the master's theses of *Muhammed Hayr el-Hulvânî'nin Nahivde Yenilikçi Yaklaşımları*¹¹ and *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*.¹² It is seen that the topic we are studying is also mentioned in these previous studies, but the main topics they focus on are different topics. In our country, one published doctoral dissertation that is directly related to our subject has been identified. This study is a book titled *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*.¹³ Apart from the studies we have mentioned above, a translation article titled *Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi*¹⁴ which is indirectly related to our subject, has also been identified.

What distinguishes this research from previous studies is that it focuses directly on the issue of Greek and Syriac influence on the emergence of the science of grammar, and the issue will be examined in a more general context and the issue will be handled from a different perspective by presenting examples from the *shahids* who played an important role in determining the rules in the science of grammar. The aim of this article is to investigate whether Greek and Syriac grammars influenced Arabic grammar in the process of its emergence, and if there was an influence, in which subjects and situations.

1. The Issue of Foreign Influence on the Birth of Arabic Nahw

The fact that the science of grammar became a systematic branch of science with al-Sibawayhi (d. 180/796) led to debates on whether there was foreign influence in these studies. The idea that foreign cultures were active in the early period of the activities on Arabic grammar was first brought up by the obscurantists. Later on, Arabs also participated in these debates and some of them supported the views of the orientalist while others opposed them. The emergence of the aforementioned issue was influenced by the scarcity of information about the beginning of language studies. The fact that the first work we have about Arabic grammar is al-Sibawayhi's "al-Kitâb" and that we do not have any written texts about the periods before this work leaves this time period ambiguous, and this has paved the way for these discussions.¹⁵

It is reported that the claim of foreign influence on Arabic grammar was first put forward by Hesse in 1788. According to another view, this claim was first put forward in the late 19th century by the German scholar Albert Merx (d. 1909), who argued that the formation of the Arabic grammatical tradition had borrowed some terms from the Greek logical tradition.¹⁶

According to Merx, a grammar must have a methodology, be based on logic, and use concepts related to these.¹⁷ According to Carl Brockelmann (d. 1956), the linguistic studies of Abū al-Aswad al-Du'alī and his disciples are nothing but myth and conjecture. For these reasons, they do not take into account the language studies conducted before al-Sibawayhi.¹⁸

According to Carl Brockelmann, the initial period of Arabic grammatical studies is closed and dark due to the lack of sufficient sources. For this reason, it is not possible to clearly claim the influence of foreign cultures on Arabic grammar in this period. In this regard, he refers to Erich Braunlich's (d. 1945) claim that "the foreign influence on Arabic grammatical studies began with Sibawayhi, who was a Persian." Although

¹⁰ Mehmet Cevat Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 119-121.

¹¹ Ahmet Şen, *Muhammed Hayr el-Hulvânî'nin Nahivde Yenilikçi Yaklaşımları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹² Ali Benli, *Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹³ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017).

¹⁴ Lenn E. Goodman, "Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi", trans. Esat Ayyıldız, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (2018), 15-44.

¹⁵ 'Abdu al-'Âl Sâlim Mekrem, *al-Halqat al-mefkûde fî târîkh al-nahw al-'Arabî* (Cairo: Muessesetu al-Risâle, 1398/1977), 5-7; Rafael Talmon, *Eighth-Century Iraqi Grammar* (Indiana: Eisenbrauns, 2003), 3; Benli, *Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 36-37.

¹⁶ Michael Carter, "Sibawayhi", *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: s.n., 1986), 9/525; Gerard Troupeau, "Sibeveyhi'nin 'el-Kitâb' Adlı Eseri Işığında Arap Gramer İlminin Doğuşu", trans. Mazhar Dede, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6 (2017), 117; Gerard Troupeau, "Nahw", *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: s.n., 1986), 7/913; Simona Olivieri, "Traditions Blending in: Contributions to the Arabic Linguistic Thinking", *Folia Orientalia* 61/12 (2024), 21.

¹⁷ Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Nahv İlminin Kaynağına İlişkin Şüpheli Söylem – Albert Merx Örneği", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/16, (2003), 148.

¹⁸ Brockelmann, *Târîkh al-adab al-'Arabî*, 2/123.

al-Sibawayhi's teacher was an Arab, Khalil b. Ahmad (d. 175/791), these observers do not accept him as the founder of the science of grammar.¹⁹

Brockelmann actually contradicts himself at the beginning of his *Tārīkh al-Adabī al-‘Arabī* for the grammatical studies before al-Sibawayhi, which he calls myth and conjecture, by using the statement “Although the science of grammar was the work of pure Arabs at its birth, many of the great grammarians were Persians.”²⁰ How can works that are myths and conjectures, and a period that was closed and dark, be accepted as the work of the pure Arabs?

In the periods following the initial stage of Arabic grammatical studies, relations were established between sciences such as logic and philosophy and grammatical studies, and some interactions may have occurred as a result of these relations. It is also inevitable that there will be an interaction between different language groups in the same geography. There may be some similarities between the grammatical studies of various nations and the reasons why these nations started their language studies may be the same. As a matter of fact, it is stated that the Greeks, Syrians and Hebrews, just like the Arabs, started to put punctuation marks on the letters as a result of their efforts to read their holy books correctly. However, such similarities do not show that a nation is completely influenced by another nation in its grammatical structure.²¹

2. The Issue of Greek Influence

It is stated that the ancient Greek society was the first to introduce grammatical rules in a systematic way. It is reported that the study of language in the Ancient Greeks began with philosophy and attracted a great deal of attention from philosophers. The first problem the Greeks addressed was the problem of the origin of language. The study of language in ancient Greece began by examining whether language was natural (*physis*) or conceptual (*nomos*) and the relationship between the object and the name given to it.²²

Dionysios Thraks, who was born in Alexandria, Egypt in 170 BC and died in Rhodes, Greece in 90 BC, wrote the first grammar book in ancient Greece under the title *Τέχνη γραμματική*. This work was translated into English as *The Grammar of Dionysios Thraks and Art of Grammar*. It was translated into Turkish as *The Art of Grammar*. This work of Dionysios Thraks reflects the language studies of the period in ancient Greece. As the first grammar book written in ancient Greece, the work forms the basis of Greek grammar studies.²³

Greek sciences entered Arab-Islamic culture in the 9th and 10th centuries with the translation of Greek works of logic and philosophy into Arabic. However, the first translators were not Arabic-speaking Muslims, but Syriac-speaking Christians such as Hunayn b. Ishāq (d. 260/873) and his son Ishāq b. Hunayn (d. 298/910). The widely accepted view regarding the translation of Aristotle's (d. 322 BC) logic from Greek into Arabic is that Hunayn b. Ishaq and his disciples translated the entire *Organon* into Arabic.²⁴

With the translation of this work of Aristotle into Arabic, it is thought that Arabic grammar studies were influenced by Greek grammar. Because according to Aristotle, a noun is: “It is a set of sounds that has nothing to do with time, has an agreed meaning, and has no meaning when its elements are considered separately.”²⁵ These and similar definitions of Aristotle were used as a basis for later grammatical studies. The fact that Arabic linguists made similar definitions suggests that Arabic grammar was influenced by Greek logic in later periods, rather than in its infancy.²⁶

There is no evidence that the initiators of Arabic grammatical studies were directly related to Aristotelian logic. However, it is claimed that there was a relationship with Aristotelian logic in the systematic beginning of language studies. Such a relationship could only have been formed as a result of the

¹⁹ Brockelmann, *Tārīkh al-adab al-‘Arabī*, 2/123.

²⁰ Brockelmann, *Tārīkh al-adab al-‘Arabī*, 2/8.

²¹ Ismā‘il Ahmed ‘Amāyira, *al-Musteshriqūn ve nazāriyyātuhum fī neshe’ti al-dirāsāti al-lughaviyye* (‘Amman: Dāru Hazīn, 1413/1992), 42-44.; Muhammed Hüseyin ‘Āl Yāsīn, *al-Dirāsātu al-lughaviyye ‘ind al-‘Arab ilā nihāyeti al-qarni al-thālis* (Beyrūt: Dāru Mektebeti al-Hayāt, 1401/1980), 85; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 23; Benli, *Sibeveyhi’nin el-Kitāb’i Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 39-40.

²² Ahmed Mukhtār ‘Omar, *al-Bahthu al-lughavī ‘inde al-‘Arab* (Cairo: ‘Alema al-Kutub, 1409/1988), 61; Platon, *Diyaloglar I*, trans. Komisyon (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 257; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 23-24.

²³ Dionysios Thraks, *The Grammar of Dionysios Thrax*, trans. Thomas Davidson (s.l.: Studley Company, 1874), 3; Dionysios Thraks, *Gramer Sanatı*, trans. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2006), 7-10; Margherita Farina, “Diathesis and Middle Voice in the Syriac Ancient Grammatical Tradition: The Translations and Adaptations of the *Téchne Grammatiké* and the Arabic Model”, *Aramaic Studies* 6/2 (2008), 176-177.

²⁴ Wout van Bekkum vd., *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic* (Amsterdam: John Benjamins, 1996), 252-253; Gerard Troupeau, “Neshe’tu al-Nahw al-‘Arabī fī Dav’i Kitābi Sibeveyh”, *Mejellethu Mecme’at al-Lughaviyyet al-‘Arabiyet al-Urdunī* 1 (1978), 127; Benli, *Sibeveyhi’nin el-Kitāb’i Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 40-41.

²⁵ Aristoteles, *Organon II Önerme*, trans. Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınevi, 1989), 5.

²⁶ Faruk Z. Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları (Gramerin Doğuşu)* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961), 16.

works of Syriac linguists and the translation of Greek logic books or the study of their works in their language by Arab linguists.²⁷

Orientalists' views that the Arabs were influenced by the Greeks in their grammatical studies are divided into three parts. Scholars such as the German Merx and the French Henri Fleisch (d. 1985), who are in the first part, are of the opinion that the Arabs completely borrowed grammar from the Greeks. Contrary to the views of the scholars in the first section, the British Michael Carter in the second section argues that most of the terms used by al-Sibawayhi in his *al-Kitāb* were taken from the science of fiqh and that Arabic grammar is original. Orientalist scholars in the third section, such as the German Enno Littmann (d. 1958), take a more moderate stance and argue that the Arabs produced their own linguistics but were influenced by Greek logic through the Syriacs.²⁸

It seems to be an unfounded claim to say that there was an influence from Greek grammar at the stage of the birth of Arabic grammar. The fact that the jury members in the Jahiliyyah period paid attention to some language rules while evaluating the poems of the poets in the fairs, and the fact that the poets of the period wrote their poems in perfect Arabic shows that even in that period, certain language rules were applied.²⁹ There are no sources indicating that the poets who lived in the Jahiliyyah period either knew Greek or had any scientific contact with the Greeks.

The fact that the Arabs living in the Jahiliyyah period sent their children to the bedouins who lived in the deserts and protected their language from *lahn* in order to learn Arabic³⁰ shows that the bedouins preserved their language by observing some rules of grammar. There is no evidence that the bedouins living in the deserts had contact with the Greeks.

In the Sadr al-Islamic period that followed the Jahiliyya period, the Arabic language was tried to be preserved by people like the Prophet (pbuh) who used the language fluently and paid attention to language mistakes. The Prophet (pbuh) once said to his companions when a person speaking in his presence made a linguistic mistake: "Correct your brother because he has made a mistake."³¹ Abu Bakr (d. 13/634): "I would rather skip a word in the qiraat than recite it with a linguistic error."³² 'Umar (d. 23/644), when he was the caliph, was angered by the language mistakes in the letter sent to him by Abū Mūsā al-Ash'arī (d. 42/662), who was the governor, and demanded that he punish his scribe.³³ When we look at the Sadr al-Islamic period, the fact that the Prophet (pbuh) and the Khulafa al-Rashīdīn warned people about *lahn* shows that some rules of grammar were applied and paid attention to in this period.³⁴

In addition to this, some basic terms in the field of grammar studies began to be named in the aforementioned period. The person who initiated these studies was Ali (d. 40/661). When Ali ordered Abū al-Aswad al-Du'alī to work on the subject of grammar, he handed him a piece of paper on which he wrote that kalam consisted of noun, verb and letter and the definition of these concepts.³⁵ There is no narration that Ali discussed grammatical issues with the Greeks. At the same time, the fact that translation activities did not start during the time of Ali leads us to believe that there was no Greek influence on the emergence of the science of grammar in this period.³⁶

3. The Issue of Syriac Influence

Syriacs have an important place in the history of grammatical studies. Being neighbors of the Greeks and living under their sovereignty for a period, they translated Greek grammar into Syriac and transferred

²⁷ 'Abduh al-Rājihī, *al-Nahwu al-'Arabī ve al-dersu al-hadīth* (Beyrūt: Dār al-Nahdati al-'Arabiyye, 1400/1979), 62; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 161-162.

²⁸ Khadiçe al-Hadīsī, *al-Medāris al-nahwiyya* (Irbid: Dār al-Emel, 2001), 31-32; Michael Carter, "The Origins of Arabic Grammar", *The Early Islamic Grammatical Tradition*, ed. Ramzi Baalbaki (London: Routledge, 2007), 1-26; Şen, *Muhammed Hayr el-Hulvānī'nin Nahivde Yenilikçi Yaklaşımları*, 4-5; Daniel King, "Grammar and Logic in Syriac (and Arabic)", *Journal of Semitic Studies* 58/1 (Spring 2013), 101-110.

²⁹ Abū al-Ferej al-Isfehānī, *Kitāb al-eghānī* (Beyrūt: Dāru Sādir, 1430/2008), 11/6-7; Hanna al-Fākhūrī, *al-Jāmi' fī tārikh al-adabi al-'Arabī al-adab al-qadīm* (Beyrūt: Dār al-Jīl, 1406/1985), 49-50.

³⁰ Turan Bahşi, "Arapça'da "Lahn"ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review* 5/4 (Aralık 2020), 600.

³¹ İbn Jinnī, *al-Khasāis* (Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyye, 1377/1957), 2/8.

³² Jelāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Muzhir fī 'ulūm al-lughā ve envāihā* (Mısır: Mektebetu al-Me'arif, n.d.), 2/397.

³³ Suyūti, *al-Muzhir*, 2/397.

³⁴ İbn Jinnī, *al-Khasāis*, 2/8; Bahşi, "Arapça'da "Lahn"ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi", 600.

³⁵ Muhammed al-Tantāwī, *Neshe'tu al-nahw ve tārikhu eshheri al-nuhāt* (Cairo: Dār al-Me'arif, 1416/1995), 24; Simona Olivieri, "Classification of the Parts of Speech in Arabic A Discussion on Origins, Theories, and Definitions", *Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia* 24/1 (2021), 11-12.

³⁶ For detailed information on translation activities please see here: Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2011), 40/498-504.

many concepts to their own language studies. However, in addition to being so influenced by the Greeks, the Syriacs also introduced their own original rules such as punctuation and capitalization of letters.³⁷

One of the claims about the influence of Syriac in the determination of Arabic grammatical rules is that Abū al-Aswad al-Du'alī, who is considered to be the founder of Arabic grammar, borrowed from Syriac while determining the rules of grammar. The reason for this is that Basra, the city where Abū al-Aswad al-Du'alī lived, was a place where Persian, Syriac, and Indian linguistic scholars met, and al-Du'alī may have been influenced by them. Yakub al-Ruhāwī, who was a contemporary of al-Du'alī, learned Syriac and received a detailed education in grammar and wrote a work on Syriac grammar. It is also claimed that Abū al-Aswad al-Du'alī may have been influenced by Ya'qub al-Ruhāwī since the two were contemporaries and lived in the same environment.³⁸

It is understood that these allegations about al-Du'alī are mere assumptions. This is because there is no concrete evidence on this issue. Even if we accept that these claims about al-Du'alī, who systematically initiated the study of Arabic grammar, are true, we should not ignore the fact that it is known that he continued these studies based on the notes he took from Ali.³⁹ However, there is no evidence that Ali and Abū al-Aswad al-Du'alī knew Syriac or had direct contact with Syriacs.

Another point suggesting Syriac influence on the emergence of Arabic grammar is the claim that Khalil b. Ahmad al-Farāhidī, who initiated alphabetic lexicography in Arabic, was related to the Syriac Hunayn b. Ishaq, who initiated translation activities.⁴⁰ However, this claim is refuted by the fact that the birth and death dates of Khalil b. Ahmad al-Farāhidī and Hunayn b. Ishaq (b. 194/810 d. 260/873) show that they did not live in the same time period.⁴¹

In addition to these, there is also the claim that various translation activities were carried out through Syriac translators in the early Abbasid period and that there was an influence in this way. However, there is no clear information that these translators translated related to the science of grammar.⁴²

The fact that Syriac grammar and Arabic grammar resemble each other in some structures and idioms is thought to bring up the claim that there may have been an influence between them. However, despite such similarities between the two languages, their grammatical traditions are different from each other. Another striking claim put forward in this regard is that there was an influence in the opposite direction, that is, Arabic grammar had an influence on Syriac grammar.⁴³

When we examine the systematization process of Arabic grammar, we see that unlike Greek and Syriac grammars, it was organized on the basis of certain sources. These sources are verses, hadiths and classical Arabic poetry. When the early language scholars determined a grammatical rule, they took into account the usage of the bedouins who lived in the past or lived in the same period with them, whose language was not corrupted. In particular, they accepted the poetry of poets who lived during the period of Jahiliyyah as evidence.⁴⁴

4. Examples of Attesters Used in Determining the Rules of Nahw

The method of *istishhād* is accepted as a solid basis for determining the rules of the science of *nahw*. The sources subject to *istishhād* are the Qur'an, hadiths, Arabic poetry and prose. Among these sources, the Qur'an and poems are cited as attester more than the other two sources.⁴⁵ So much so that 'Abd al-Qādir al-

³⁷ Ibrahim al-Sāmerrāi, *Dirāsāt fī al-lughateyni al-Suryāniyye ve al-'Arabiyye* (Beyrūt: Dār al-Jil, 1406/1985), 7-30; 'Omer, *al-Baḥthu al-lughavī*, 65; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 26.

³⁸ Fevzi 'Abd al-'Aziz Mes'ūd, *Sıbeveyh: jāmī' al-nahwi al-'Arabī* (Mısır: Heye't al-Mısıriyye al-'Āmme li al-Kitāb, 1407/1986), 13; Simona Olivieri, "Pathways of Knowledge Transmission: From the Greek to the Arabic Tradition", *Histoire Épistémologie Langage* 46/2 (December 2024), 75-77.

³⁹ Tantāwī, *Neshe'tu al-nahv ve tārikhu esheri al-nuhāt*, 24.

⁴⁰ Bekkum vd., *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, 252-253; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 164; Rafael Talmon, *Arabic Grammar in its Formative Age Kitāb al-'Ayn and its Attribution to Halil b. Ahmad* (Leiden: Brill, 1997), 36-38.

⁴¹ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 164; Benli, *Sıbeveyhi'nin el-Kitāb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 49.

⁴² Sihām Fureyh, "al-Suryān ve Devruhum fī Nakl al-Theqāfeti al-Yunāniyye ilā al-'Arabiyye", *Mejellethu Kulliyāt al-Ādāb Jāmī'atu 'Ayn Shems*, 2/23 (1995), 72; Benli, *Sıbeveyhi'nin el-Kitāb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 49.

⁴³ Troupeau, "Neshe'tu al-Nahw al-'Arabī fī Dav'i Kitābi Sıbeveyh", 133; Zakiye Rāshid, "Tārikhu al-lughati al-Suryāniyye", *Mejellethu Kulliyeti al-Ādāb Jāmī'atu al-Qāhire* 23 (1961), 134; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 164; Benli, *Sıbeveyhi'nin el-Kitāb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 49.

⁴⁴ Jelāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Iqtirāh fī 'ilmi 'usūli al-nahw* (İskenderiye: Dār al-Ma'rife al-Jāmī'iyye 1427/2006), 15; 'Abd al-Qādir b. 'Umar al-Baghdādī, *Khizānetu al-adab ve lubbu lubābi lisāni al-'Arab* (Cairo: Mektebet al-Khānjī, 1418/1997), 1/15; Bahşi, "Arapça'da 'Lahn'ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi", 600.

⁴⁵ Suyūti, *al-Iqtirāh*, 15.

Baghdādī emphasizes the importance of poetic evidence by using the expression “poetry and others” for the evidence presented as attester.⁴⁶

4.1. Examples from the Verses

It is stated that the verb muzari following the word “حَتَّى” in a verse that is used as an attester in determining the rules of Arabic grammar should be nounced by the grammarians. According to the Basrites, it is “أَنْ” which is hidden as wajib after “حَتَّى”. According to the Kūfahites, it is “حَتَّى” itself that nounizes this verb.⁴⁷The verse cited as an attester is as follows:

فَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ غَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى⁴⁸

While the Kūfahites did not consider it permissible to present “لَيْسَ” in front of its news and its ma'mūl, the Basrites considered it permissible and presented the following verse as evidence. According to them, the sentence “يَوْمَ يَأْتِيهِمْ” in the verse is the ma'mūl of “مَضْرُوفًا” and did not cancel the action of “لَيْسَ”. If the presentation of the ma'mūl of the news does not cancel the deed of “لَيْسَ”, then the presentation of the news does not cancel the deed at all.⁴⁹

أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَضْرُوفًا عَنْهُمْ⁵⁰

According to the Basrites, it is not permissible to present the ma'mūl of the words of ijra, but according to the Kūfahites, it is permissible. According to them, the phrase “كِتَابَ اللَّهِ” in the verse preceded its imperative “عَلَيْكُمْ” and “عَلَيْكُمْ” acted despite this.⁵¹

كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ⁵²

It is known that the Qur'ān al-Kerīm was immobilized by Abū al-Aswad al-Du'alī⁵³ and that translation activities had not yet begun at that time.⁵⁴This information and the *istishhād* with the verses show us that there is no possibility that there was any influence from Greek and Syriac grammars during the birth of Arabic grammar.

4.2. Examples from the Hadiths

The Basrites claimed that “لَا”, which nullifies the genus, acts when it appears at the beginning of the nouns in nakra, but not when it appears at the beginning of the noun in ma'rifa. The Kūfahites opposed this claim and argued that it works in the mufrad realm and cited the following hadīth as an attester to this.⁵⁵The words “كَسْرَى” and “فَيْصَر” in the hadīth, which are ma'rifa because they are mufrad realms, came as the name of “لَا” which negates its genus, and “لَا” which negates its genus acted on these words.

إِذَا هَلَكَ كَسْرَى فَلَا كَسْرَى بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ فَيْصَرُ فَلَا فَيْصَرُ بَعْدَهُ.⁵⁶

The Kūfahites said that the attribution of the letter “أَوْ” after nafī or nahī means “و” and cited the following hadīth as an attester.⁵⁷

أَشْكُرُ جِرًا فَمَا عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ.⁵⁸

While dealing with the subject of adjective-mawsūf, linguists have stated that the adjective is used in the meanings of praise, reproach, remembrance with mercy, explanation, reinforcement, generalization, particularization and elaboration. They brought the following hadīth as an attester to its use in the sense of

⁴⁶ Baghdādī, *Khizānetu al-adab*, 1/15.

⁴⁷ Ibn Hishām, *Sherhu qatru al-nedā ve bellu al-sadē* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1425/2004), 77.

⁴⁸ Tāhā 20/91.

⁴⁹ Abū al-Barakāt al-Anbārī, *al-Insāf* (Beyrūt: Dār al-Fikir n.d.), 1/162.

⁵⁰ Hūd 11/8.

⁵¹ Abū al-Beqā al-'Ukberī, *al-Tabyīn 'an medhāhibi al-nahwiyyīn al-basriyyīn va'l-kūfiyyīn* (Beyrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1407/1986), 374.

⁵² al-Nisā 4/24.

⁵³ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 34-35.

⁵⁴ Muhammed 'Abd al-Qādir Hureysāt, “Hālid b. Yezīd b. Muāviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/292-293.

⁵⁵ Jelāl al-Dīn al-Suyūtī, *Hem' al-hevāmi' fī sherhi jem' al-jevāmi'* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1419/1998), 1/463.

⁵⁶ Suyūtī, *Hem' al-hevāmi'*, 1/463.

⁵⁷ Suyūtī, *Hem' al-hevāmi'*, 3/174-175.

⁵⁸ Suyūtī, *Hem' al-hevāmi'*, 3/174-175.

generalization.⁵⁹ The words “الأُولَيْنِ” and “الآخِرَيْنِ” in the hadith come as adjectives of the word “النَّاسُ” and generalize the meaning of the word “النَّاسُ”.

إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ الْأُولَيْنِ وَالْآخِرَيْنِ.⁶⁰

The fact that the Messenger of Allah (pbuh) warned people about *lahn* shows us that the foundations of grammatical studies were laid at that time, even if they were not named.⁶¹ The fact that the Prophet's words were accepted as direct evidence in determining the rules of grammar shows that there was no influence on the birth of Arabic grammar. This is because the Prophet's hadiths were not later on romanized and were narrated in the way he spoke.

4.3. Examples from Poems

While the Kūfahites claimed that the letter “ن” at the beginning of “لَعْلُ” is the original letter of “لَعْلُ”, the Basrites argued that this letter is zāid. They stated that the use of the form “عَلْ” in Arabic poetry is extremely high and that there can be no tasrif in letters. One of the poems they cited as a witness to prove that this letter is dhāid is the following couplet by al-Adbat al-Sa'dī, one of the poets of the Jahiliyyah period.⁶²

وَلَا تُهَيِّنِ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَزْكَعَ يَوْمًا وَالِدَهُ قَدْ رَفَعَهُ⁶³

The Kūfahites claimed that the form “أَفْعُلُ” used for taajjub is a noun. The Basrites, on the other hand, claimed that this phrase denotes both the ma'rifa and the nakra, whereas the noun “أَفْعُلُ” denotes only the nakra and is a verb. In support of this claim, they brought the following poem of al-Nābīqa al-Zubaynī as a witness. The word “أَجَبَ” in the couplet nounizes the word “الظَّهْرُ” which is a ma'rifa.⁶⁴

وَنَأْخُذُ بَعْدَهُ بِذَنَابِ عَيْشٍ أَجَبَ الظَّهْرَ لَيْسَ لَهُ سَنَامٌ⁶⁵

The Basrites claimed that “مِنْ” can only be used for the beginning in space, but not for the beginning in time. The Kūfahites, on the other hand, argued that it is permissible to use “مِنْ” for the beginning in both space and time and cited the following poem by Zuheir b. Abī Sulmā as a witness. The two letters “مِنْ” used in the poem both signify a beginning in time.⁶⁶

لِمَنِ الدِّيَارُ بَقِيَّةُ الْحَجَرِ أَقْوَيْنِ مِنْ حَجَجٍ وَمِنْ دَهْرٍ⁶⁷

It is known that in the Jahiliyyah period, poets wrote their poems very meticulously and with linguistic rules in order to be liked by the juries in the fairs they participated in. It is also known that the jury members evaluated these poems by paying attention to the rules of language.⁶⁸ In the light of this information, it is understood that the poets in the examples used some grammatical rules while writing their poems. The poets of two of the poems in the examples are mu'allāqa poets. In other words, they were among the poets whose poems were selected as the best poems by the jury members at the fairs. There is no source to suggest that these poets had any connection with either Greek or Syriac grammar. This shows us that poetry's *istishhād* did not have a foreign influence on the emergence of Arabic grammar.

Conclusion

Language studies, which initially started as efforts to understand the Holy Qur'an correctly, were later called the science of nahw and were systematized and continued in a discipline.

According to the sources on the birth of Arabic grammar, some of the linguistic rules observed by the judges in the poetry competitions held at the fairs in the Jahiliyyah period allow us to infer that some grammatical rules were already established at that time.

⁵⁹ Suyūṭī, *Hem' al-hevāmi'*, 3/117.

⁶⁰ Suyūṭī, *Hem' al-hevāmi'*, 3/117.

⁶¹ Ibn Jinnī, *al-Khasā'is*, 2/8.

⁶² Anbārī, *al-Insāf*, 1/219.

⁶³ Anbārī, *al-Insāf*, 1/221.

⁶⁴ 'Ukberī, *al-Tabyīn*, 287.

⁶⁵ al-Nābigha al-Zubaynī, *Divān al-Nābigha al-Zubaynī* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1417/1996), 157.; Anbārī, *al-Insāf*, 1/134.; 'Ukberī, *al-Tabyīn*, 287.

⁶⁶ Anbārī, *el-Insāf*, 1/370.

⁶⁷ The expression “وَمِنْ دَهْرٍ” at the end of the couplet appears as “وَمِنْ شَهْرٍ” in the poet's divan. Look here: Zuheyr b. Abī Sulmā, *Divān Zuheyr b. Abī Sulmā* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1409/1988), 54; In *al-Insāf*, it is mentioned as we have written in the text. Look here: Anbārī, *al-Insāf*, 1/371.

⁶⁸ Isfehānī, *al-Eghānī*, 11/6-7; Fākhūrī, *al-Jāmi' fī tārikhi al-adab al-'Arabī*, 49-50.

When we come to the Sadr al-Islamic period, the Prophet's (pbuh) warning people about *lahn*, which no one disputes that the Prophet (pbuh) used the language in accordance with the rules of language and spoke with eloquence, shows that various grammatical rules were applied in this period. The fact that Khulafā' al-Rashīdīn warned people about language mistakes in their dialogues with the people they encountered in the aforementioned period shows that in this period, the application of the rules of the science of grammar, even if it was not named, was treated with sensitivity.

The fact that Ali systematically wrote down some language rules in the Sadr al-Islamic period and gave these works to Abū al-Aswad al-Du'alī and advised him to follow his method paved the way for the science of grammar to become a systematic branch of science in this period. There are no sources indicating that neither Ali nor Abū al-Aswad al-Du'alī had any educational contact with Greek grammar or Syriac grammar.

As can be seen in the examples given on the subject of *istishhād* with verses, hadīths, and poetry, the debates between the grammatical schools generally took place over the determined glosses and the status of the words in the position of āmil and ma'mūl.

It is stated in the sources that during the Jahiliyyah and Sadr al-Islamic periods, people whose language was fasīh warned people who made linguistic mistakes about the issues discussed by the grammatical schools. In other words, the fact that the jury members evaluated the poems in the fairs by including the rules of language encouraged other people to pay attention to the rules of grammar.

In the light of these data, to talk about the influence of Greek and Syriac grammar on the emergence of Arabic grammar would be to blindly adhere to a claim put forward by Western obscurantists and to be a Western wannabe. There is no dispute among the later grammarians about the accuracy of the sources used in the method of *istishhād*, which is of great importance in determining the rules of grammar. The fact that the language scholars of later periods accepted these sources themselves as evidence for the rules of grammar is an admission that they are correct. In fact, it is obvious that these *shawāhīd* used in the science of grammar were not written or read by applying Greek and Syriac grammatical rules or inspired by them.

References

- 'Amāyira, Ismā'il Ahmed. *al-Musteshriqūn ve nazāriyyātuhum fī neshe'ti al-dirāsati al-lughaviyye*. 'Amman: Dāru Hazīn, 1413/1992.
- Anbārī, Abū al-Barakāt. *al-Insāf*. Beyrūt: Dār al-Fikir, n.d..
- Aristoteles. *Organon II Önerme*. trans. Ragıp Atademir. İstanbul: Meb. Yayınları, 1989.
- Baghdādī, 'Abd al-Qādir b. 'Umar. *Khizānetu al-adab ve lubbu lubābi lisāni al-'Arab*. Cairo: Mektebet al-Khānjī, 1418/1997.
- Bahşi, Turan. "Arapça'da "Lahn"ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi". *Turkish Academic Research Review* 5/4 (Aralık 2020), 595-606. <https://doi.org/10.30622/tarr.818519>
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Bekkum, Wout van, HOUBEN. vd. *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. Amsterdam: John Benjamins, 1996.
- Benli, Ali. *Sibeveyhi'nin el-Kitāb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Brockelmann, Carl. *Tārīkh al-adab al-'Arabī*. trans. 'Abd al-Halīm al-Nejjār. Cairo: Dār al-Me'ārif, 1379/1959.
- Carter, Michael. "Sibawayhi", *Encyclopedia of Islam* 9/525. Leiden: s.n., 1986.
- Carter, Michael. "The Origins of Arabic Grammar". *The Early Islamic Grammatical Tradition*. ed. Ramzi Baalbaki. 1-27. London: Routledge, 2007.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Nahv İlminin Kaynağına İlişkin Şüpheli Söylem – Albert Merx Örneği". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/17 (2003), 147-157.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Dayf, Shevkī. *al-Medāris al-nahwiyya*. Cairo: Dār al-Me'ārif, 2008.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 119-121.
- Fākhūrī, Hanna. *al-Fākhūrī, al-Jāmi' fī tārīkh al-adabi al-'Arabī al-adab al-qadīm*. Beyrūt: Dār al-Jil, 1406/1985.
- Farina, Margherita. "Diathesis and Middle Voice in the Syriac Ancient Grammatical Tradition: The Translations and Adaptations of the *Téchne Grammatiké* and the Arabic Model", *Aramaic Studies* 6/2 (2008), 175-193.
- Fureyh, Sihām. "al-Suryān ve Devruhum fī Naql al-Theqāfeti al-Yunāniyye ilā al-'Arabiyye". *Mejelletu Kulliyāt al-Ādāb Jāmi'atu 'Ayn Shems* 2/23 (1995), 64-87.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. trans. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1. ed., 1993.
- Goldziher, Ignace. *On the History of Grammar Among the Arabs*, trans. Kinga Devenyi – Tamas Ivanyi. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1994.
- Goodman, Lenn E. "Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi". trans. Esat Ayyıldız. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (2018), 15-44. <https://doi.org/10.32330/nusha.437301>
- Hadīsī, Khadīce. *al-Medāris al-nahwiyya*. Irbid: Dār al-Emel, 2001.
- Hijāzī, Mahmūd Fehmī. *İlm al-lughat al-'Arabiyye*. Cairo: Mektebetu Gharīb, n.d..
- Hureysāt, Muhammed 'Abd al-Qādir. "Hālid b. Yezid b. Muāviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Isfehānī, Abū al-Ferej. *Kitāb al-eghānī*. Beyrūt: Dāru Sādir, 1430/2008.
- İbn Hishām. *Sherhu qatru al-nedā ve bellu al-sadē*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Jinnī. *al-Khasāis*. Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyye, 1377/1957.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", *S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1994), 101-115.
- King, Daniel. "Grammar and Logic in Syriac (and Arabic)", *Journal of Semitic Studies* 58/1 (Spring 2013), 101-120. <https://doi.org/10.1093/jss/fgs040>
- Mekrem, 'Abdu al-'Āl Sālim. *al-Halqat al-mefkūde fī tārīkh al-nahw al-'Arabī*. Cairo: Muessesetu al-Risāle, 1398/1977.
- Mes'ūd, Fevzī 'Abd al-'Azīz. *Sibeveyh: jāmi' al-nahwi al-'Arabī*. Mısır: Heye't al-Misriyye al-'Āmme li al-Kitāb, 1407/1986.
- Olivieri, Simona. "Classification of the Parts of Speech in Arabic A Discussion on Origins, Theories, and Definitions", *Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia* 24/1 (2021), 1-24. <https://doi.org/10.1163/26670755-01010005>
- Olivieri, Simona. "Pathways of Knowledge Transmission: From the Greek to the Arabic Tradition", *Histoire Épistémologie Langage* 46/2 (December 2024), 73-89. <https://doi.org/10.4000/12v66>

- Olivieri, Simona. "Traditions Blending in: Contributions to the Arabic Linguistic Thinking", *Folia Orientalia* 61/12 (2024), 21-44. <https://doi.org/10.24425/for.2024.152385>
- 'Omar, Ahmed Mukhtār. *al-Bahthu al-lughavī 'inde al-'Arab*. Cairo: 'Alemu al-Kutub, 1409/1988.
- Özdemir, Sevim. "Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Kûfe Ekollerinin Temel Prensipleri", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 14/39 (2014), 47-56.
- Perek, Faruk Z. *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları (Gramerin Doğuşu)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.
- Platon. *Diyaloglar I*. trans. Komisyon. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Rājiḥī, 'Abduḥ. *al-Nahwu al-'Arabī ve al-dersu al-hadīth*. Beyrūt: Dār al-Nahdati al-'Arabiyye, 1400/1979.
- Rājiḥī, 'Abduḥ. *Durūs fī medhāhib al-nahwiyya*. Beyrūt: Dār al-Nahdati al-'Arabiyye, 1401/1980.
- Rāshid, Zākīye. "Tārīkhu al-Lughati al-Suryāniyye", *Mejelletu Kulliyeti al-Ādāb Jāmi'atu al-Qāhire* 23 (1961), 129-142.
- Sāmerrāī, Ibrahīm. *Dirāsāt fī al-lughateyni al-Suryāniyye ve al-'Arabiyye*. Beyrūt: Dār al-Jil, 1406/1985.
- Sīrāfī, Abū Sa'īd al-Hasen b. 'Abd Allah. *Akhbār al-nahwiyyīn al-basriyyīn*. Cairo: Matba'at'u Mustafa al-Bābī, 1. ed., 1375/1955.
- Suyūtī, Jelāl al-Dīn. *al-Iqtirāḥ fī 'ilmi 'usūli al-nahw*. Iskenderiye: Dār al-Ma'rife al-Jāmi'iyye, 1427/2006.
- Suyūtī, Jelāl al-Dīn. *al-Muzḥir fī 'ulūmi al-lugha ve envāihā*. Mısır: Mektebetu al-Me'ārif, n.d..
- Suyūtī, Jelāl al-Dīn. *Hem' al-hevāmī' fī sherhi jem' al-jevāmī'*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1419/1998.
- Şen, Ahmet. *Muhammed Ḥayr el-Hulvānī'nin Nahivde Yenilikçi Yaklaşımları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Talmon, Rafael. *Arabic Grammar in its Formative Age Kitāb al-'Ayn and its Attribution to Halīl b. Aḥmad*. Leiden: Brill, 1997.
- Talmon, Rafael. *Eighth-Century Iraqi Grammar*. Indiana: Eisenbrauns, 2003.
- Tantāwī, Muhammed. *Neshe'tu al-nahw ve tārīkhu esheri al-nuhāt*. Cairo: Dār al-Me'ārif, 1416/1995.
- Thraks, Dionysios. *Gramer Sanatı*. trans. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.
- Thraks, Dionysios. *The Grammar of Dionysios Thrax*. trans. Thomas Davidson. s.l.: Studley Company, 1874.
- Troupeau, Gerard, "Nahw", *Encyclopedia of Islam*, 7/913. Leiden: s.n., 1986.
- Troupeau, Gerard. "Neshe't al-Nahw al-'Arabī fī Dav'i Kitābi Sibeveyh", *Mejelletu Mecme'at al-Lughaviyyet al-'Arabiyyet al-Urdunī* 1 (1978), 115-134.
- Troupeau, Gerard. "Sibeveyhi'nin "el-Kitab" Adlı Eseri Işığında Arap Gramer İlminin Doğuşu". trans. Mazhar Dede. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017), 117.
- 'Ukberī, Abū al-Beqā. *al-Tabyīn 'an medhāhibi al-nahwiyyīn al-basriyyīn va'l-kūfiyyīn*. Beyrūt: Dār al-Gharbi al-Islāmī, 1986.
- Versteegh, Cornelis Henricus Maria. *Arabic Grammar & Qur'ānic Exegesis in Early Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Yāsīn, Muhammed Hüseyin 'Āl. *al-Dirāsātu al-lughaviyye 'ind al-'Arab ilā nihāyeti al-qarni al-thālīs*. Beyrūt: Dāru Mektebeti al-Hayāt, 1401/1980.
- Zebīdī, Abū Bekr Muhammed b. al-Hasen. *Tabaqāt al-lughaviyyīn va'n-nahwiyyīn*. Cairo: Dār al-Me'ārif, 2. ed., 1405/1984.
- Zubyānī, al-Nābigha. *Dīvān al-Nābigha al-Zubyānī*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1417/1996.
- Zuheyr b. Abī Sulmā. *Dīvān Zuheyr b. Abī Sulmā*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, 1409/1988.

Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali*

Saffet Kurt

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye
kurts@29mayis.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0001-4280-6550>

Levent Öztürk

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye
leventozturk@outlook.com, <https://orcid.org/0000-0002-4741-0125>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Yazar Katkıları:

Çalışmanın
Tasarlanması: SK (%70),
LÖ (%30) Veri
toplanması: SK (%70) LÖ
(%30) Veri Analizi: SK
(%50), LÖ (%50)
Makalenin Yazımı: SK
(%70) LÖ (%30) Makale
Gönderimi ve Revizyonu:
SK (%50), LÖ (%50).

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Saffet KURT - Levent
ÖZTÜRK | Creative
Commons Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Atıf

Kurt, Saffet - Öztürk, Levent. "Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 206-222.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1611295>

Öz

Çalışma, fıkıh eserlerinde siyer rivayetlerine niçin yer verildiğini ve Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) *Kitâbü'l-Emvâl*'inde bulunan Urve b. Zübeyr'e (öl. 94/713) ait siyer rivayetlerinin aktarım sürecini analiz etmektedir. Hadislerin en erken 100/719 yılına tarihlendiği görüşü, bazı araştırmacılar tarafından fıkıh eserlerindeki siyer malzemesi için de geçerli kabul edilmektedir. Bu bağlamda iki farklı görüş öne çıkmaktadır. Joseph Schacht'ın (öl. 1969) öncülüğünü yaptığı grup, bu verilerin en erken hicrî ilk asra tarihlendiğini ve sahih olmadıklarını öne sürmektedir. İkinci grupta yer alan Andreas Görke ve Marco Schöller, söz konusu rivayetlerin ilk râvilerine ait olmalarından dolayı güvenilir olduklarını ifade etmekle birlikte sonraki aktarım süreçlerinin titiz olmadığını ileri sürerek metinlerin değişime uğramış olabileceğini iddia etmektedirler. Bu makalenin amacı ise Urve'den Ebû Ubeyd'e kadar her bir râvinin verilerini nerede ve hangi edâ yöntemiyle elde ettiğini *cerh-ta'dîl* ile *tabakât* eserlerindeki biyografilerinden hareketle tespit etmektir. Araştırma, Urve'nin 18 siyer rivayetini mercek altına almaktadır. Söz konusu rivayetlerden dördü oğlu Hişâm (öl. 146/763), onun evlatlığı Ebû'l-Esved (öl. ?) ve geriye kalan dördü, öğrencisi İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) tarikiyle Ebû Ubeyd'e ulaşmaktadır. Çalışma, Urve'nin ve Urve'den sonraki her bir râvinin hangi edâ yöntemiyle bilgi edindiğini ve öğrencilerin hocalarıyla nerede karşılaştığını tespit eder. Siyer malzemesini kıraat yöntemiyle elde eden Urve'nin öğrencilerinin söz konusu verileri öğrencilerine münâvele, icâzetli kitâbet ve semâ yöntemleriyle aktardıklarını belirlemeye çalışmaktadır. Açıkça edâ yönteminin belirtilmediği fakat hoca-talebe karşılaşmasının gerçekleştiği aktarımlarda semâ veya kıraat metodunun olabileceğini varsaymaktadır. Makale, Ebû Ubeyd'in ise ilgili verileri Bağdat, Kûfe ve Mısır'da semâ veya kıraat yöntemiyle elde ettiğini saptamaktadır. Netice itibarıyla araştırma, Urve'nin siyer rivayetlerinin Ebû Ubeyd'e kadar hangi yöntemlerle nakledildiğini takip etme ve ilgili verilerin tutarlı bir nakil sürecinden geçtiğini ortaya koyma amacındadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Fıkıh Literatürü, İsnad, Urve b. Zübeyr, Ebû Ubeyd.

* Bu çalışmayı değerlendirerek kıymetli görüş ve önerileriyle katkı sunan Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. Halit Özkan ve Arş. Gör. Ömer Faruk Maden'e teşekkür ederiz. Ayrıca Almanca kaynaklara ulaşmamıza vesile olan Dr. Ahmet Aytepe'ye ve yazım sürecinde desteğini esirgemeyen Zekeriya Sarı'ya müteşekkirimiz.

The Reliability Problem of Sīrah Narrations in Fiqh Literature: The Transmission of Sīrah from ‘Urwah to Abū ‘Ubayd*

Saffet Kurt

Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, Sakarya/Türkiye
kurts@29mayis.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0001-4280-6550>

Levent Öztürk

Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Sakarya/Türkiye
levantozturk@outlook.com, <https://orcid.org/0000-0002-4741-0125>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Author Contributions:

Conceiving the Study: SK (%70), LÖ (%30) Data collection: SK (%70) LÖ (%30) Data Analysis: SK (%50), LÖ (%50) Writing up: SK (%70) LÖ (%30) Submission and Revision: SK (%50), LÖ (%50).

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Saffet KURT - Levent ÖZTÜRK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Cite as

Kurt, Saffet - Öztürk, Levent. "The Reliability Problem of Sīrah Narrations in Fiqh Literature: The Transmission of Sīrah from ‘Urwah to Abū ‘Ubayd." *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 206–222.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1611295>

Abstract

This study investigates why Sīrah narrations are included in fiqh literature and analyzes the transmission process of narrations attributed to ‘Urwah ibn al-Zubayr (d. 94/713) as found in Abū ‘Ubayd’s (d. 224/838) *Kitāb al-Amwāl*. The view that hadiths can be dated no earlier than the first century AH is extended by some researchers to Sīrah material in fiqh texts. Two main perspectives shape this discussion. The first, led by Joseph Schacht (d. 1969), argues that these narrations can be dated to the first century AH at the earliest and considers them inauthentic. The second, represented by Andreas Görke and Marco Schöller, suggests that while these narrations are reliable due to their attribution to early transmitters, subsequent transmission processes may not have been meticulous. This study aims to determine where and how each narrator from ‘Urwah to Abū ‘Ubayd acquired these narrations and the methods they used, relying on biographical information from *jarḥ wa-ta’dīl* and *ṭabaqāt* literature. It focuses on 18 narrations attributed to ‘Urwah, of which 4 were transmitted through his son Hishām (d. 146/763), 10 through his adopted son Abū al-Aswad (d. ?), and 4 through his student Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742). The study finds that these narrators used methods such as *qirā’ah*, *samā’*, and *munāwala* to transmit ‘Urwah’s narrations. In cases where explicit methods are not stated but teacher-student interactions are recorded, the use of *samā’* or *qirā’ah* is presumed. The findings also show that Abū ‘Ubayd likely obtained these narrations through *samā’* or *qirā’ah* in Baghdad, Kūfa, and Egypt. In conclusion, the research traces the transmission process of ‘Urwah’s narrations to Abū ‘Ubayd and demonstrates that they followed a consistent and reliable transmission process.

Keywords: Islamic History, Fiqh Literature, Isnād, ‘Urwah b. al-Zubayr, Abū ‘Ubayd.

* We would like to express our sincere gratitude to Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. Halit Özkan, and Research Assistant Ömer Faruk Maden for their valuable feedback and contributions to this study. We are also thankful to Dr. Ahmet Aytepe for facilitating access to German sources, and to Zekeriya Sari for his unwavering support during the writing process.

Giriş

Müslüman ulemâ, mevzû rivayetleri tespit edip sahih olanları ayırt etmek için henüz hicrî birinci asrın ortalarında isnad olarak ifade edilen râvî zincirinin oluşturulmasını önerir.¹ Bu tekniğin kabul görmesi neticesinde râvîlerin güvenilirliğine dair çeşitli bilgiler vermeyi amaçlayan *cerh ve ta'dîl*² ile biyografileri hakkında veri sunan *tabakât*³ literatürü teşekkül eder.

Ortaya konan bu sistem, 2/8. asırdan itibaren çeşitli zümrelerce eleştirilir. Mesela sûfler, senedde yer alan râvîler hakkında konuşmanın dinin yasak kıldığı gıybet alanına girdiğini öne sürerlerken⁴ Mu'tezile ekolü muhaddislerin, cerh ettikleri râvîlerden hadis almalarının çelişki içerdiğini söyler.⁵ Batıda ise sened ve metin analizinden hareketle müsterek râvî teorisi öne sürülür.⁶ Bu teori, isnadın kendisinden sonra çoğaldığını, râvînin metni uydurduğunu ve sahte bir isnadla Hz. Peygamber'e ulaştırdığını kanıtlamaya çalışır.⁷ Bununla birlikte isnadla aktarılan bilginin herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığını savunan ve "revizyonist" olarak isimlendirilen araştırmacılar da vardır. Bu ekol, sadece rivayet malzemesi dışındaki kaynakları kullanarak yeni bir tarihî kurgu inşa etmeyi hedeflemektedir.⁸

Söz konusu tartışmalar çerçevesinde Hz. Peygamber'in eylemlerine dair bilgi sunan siyer rivayetleri de mercek altına alınır. Araştırmacıların bu hususta ikiye ayrıldığı görülmektedir. Aşağıda ele alınacağı üzere bir grup, söz konusu rivayetlerin sahih olmadığını savunurken diğer grup ise bu malzemenin hicrî ilk asırdan sonra uydurulmadığını ve metinlerin ilk râvisine ait olduğunu ifade eder. Ancak onlar, bu metinlerin tutarlı bir aktarım sürecinden geçmediğini, sadece ilk râviye ait olmalarından dolayı otantik/sahihsiz olarak ifade edebileceklerini söylemektedirler. Dolayısıyla tartışma, rivayet malzemesinin ilk râviden itibaren nasıl ve kimler aracılığıyla nakledildiğiyle ilişkilidir.

Makalede Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) tarafından kamu maliyesi alanında bir fıkıh kitabı olarak telif edilen *Kitâbü'l-Emvâl*'de yer alan Urve b. Zübeyr'in (öl. 94/713) siyer rivayetlerini niçin kullandığı ve bu malzemenin Ebû Ubeyd'e kadar nasıl yaygınlık kazandığı üzerinde durulacaktır. İncelemeye senedin sonundan yani Hz. Peygamber'e yakın olan taraftaki esas kaynak olan hocadan başlanılacak, ilk önce hocanın bilgiyi nasıl elde ettiği ortaya konacak, sonrasında bu malzemeyi öğrencisine nerede ve hangi edâ yöntemiyle aktardığı tespit edilecektir. Böylece ilgili rivayetin İslâm dünyasında nasıl yaygınlık kazandığı da ortaya çıkmış olacaktır. Hoca ve talebe arasındaki iletişimin nasıl geliştiğini takip etmek için *tabakât* ve *cerh-ta'dîl* eserleri taranacak, sonrasında kendi açıklamalarından, eğer yoksa üçüncü şahısların ifadelerinden hareketle yorum yapılacaktır.

1. Fıkıh İlminde Siyer Rivayetlerinin Yeri

Sahihsiz rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in yaşantısından hüküm istinbat etmeyi amaçlayan fıkıh ilmi, dolaylı olarak siyer sahasının inceleme alanına girebilecek rivayetleri kullanır. Bundan dolayı söz konusu iki ilmi bir araya getiren ortak noktanın "sünnet" kavramı olduğu söylenir.⁹ Sünnetin burada oynadığı rol hakkında ise iki farklı iddia öne sürülmektedir. Bunlardan birincisi müslüman ulemâ tarafından benimsenmektedir. Buna göre sahâbe devrinden itibaren karşılaşılan herhangi bir hukuki problemin çözümü, ilk önce Kur'an'daki âyetlere, daha sonra Hz. Peygamber'in sünnetine bakılarak çözülmeye çalışılmıştır.¹⁰ Bu sebeple erken dönemde fakihler, hataya düşmekten korunduğu için Hz. Peygamber'den

¹ bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü (Şekil ve Örneklerle)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 29-34. Rivayetlerin senedlerinin sorgulamasının ne zaman başladığı hakkında üç farklı iddia öne sürülmektedir. Bu kaynak soruşturması, ilk iddiaya göre Hz. Peygamber henüz vefat etmeden, ikincisine göre Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci yarısında (29-35/650-656) ve üçüncüsüne göre ise 41/661 yılı civarında başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2020), 42-47.

² bk. Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 394; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 46-47.

³ Adnan Demircan, "Biyografik Eserler", *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 69.

⁴ Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019), 37.

⁵ Topgöl, *Rivayetten Râviye*, 39. Yazar, söz konusu iddiaların "mesleki anlamda hadis ilmiyle ileri düzeyde meşgul olmayan kimseler tarafından dile getirildiğini" düşünür. Ayrıntılı bilgi için bk. Topgöl, *Rivayetten Râviye*, 50-55.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri: G.H.A. Juynboll, Joseph Schacht, Herald Motzki* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

⁷ Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihçesi ve Metotları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 124-125; Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, 31; Fatma Kızıl, *Oryantalistiklerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 65.

⁸ bk. Patricia Crone - Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University; Cambridge: Cambridge University (London: Cambridge University Press, 1977), 3-34. Ayrıca bk. Robert Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions", *History Compass* 5/2 (Mart 2007), 590-596.

⁹ Nuri Kahveci, *İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER, 2019), 81.

¹⁰ *Muâz hadisi* olarak bilinen rivayette da anlatıldığı üzere Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken: "Sana gelen bir davanın çözümünü Kur'an'da bulamazsan neye göre hüküm vereceksin?" diye sorduğunda Muâz'ın: "Rasûlullah'ın sünnetine göre hüküm veririm."

sâdır olan sözlerin kesin bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla sözlerine uymanın ümmete farz olduğunu söylemişler.¹¹ Dolayısıyla yeri geldikçe Hz. Peygamber hakkında nakledilen malzemeyi kronolojik olarak inceleyen siyer ilminin inceleme sahasına başvurmuşlardır. Nitekim Ebû Ubeyd'in ya isnadlarda ismen anarak ya da *ehlü'l-ma'rifeti bi'l-meğâzi*,¹² *ehlü'l-ilmî bi'l-meğâzi*,¹³ *fi'l-meğâzi*¹⁴ ifadeleriyle siyer âlimlerine atıfta bulunması bu durumu açıklar.

Öne sürülen ikinci iddia ise birtakım oryantalist araştırmacılara ait olup buna göre rivayetler “geriye yansıtma” yöntemi neticesinde suni bir şekilde gelişim göstermiştir. Bu tezi ilk olarak Ignaz Goldziher (öl. 1921) öne sürmüştü,¹⁵ onun çalışmalarından esinlenen Henri Lammens (öl. 1937) ise devam ettirmiştir. Lammens'e göre siyer malzemesi hadislerden türetilmiş, Kur'an'dan gelen imalar hikayelere dönüştürülmüş, dogmatik ve fıkhi hadisler toplanmış ve kronolojik olarak sıralanmıştır. Böylece “tarihî hakikat paketleri” şeklinde bir araya getirilip Hz. Peygamber'in biyografisi oluşturulmuştur.¹⁶

Goldziher'in düşüncelerini benimseyen Joseph Schacht (öl. 1969), iddiaları daha ileriye taşımış ve ahkâm hadislerini mercek altına almıştır.¹⁷ Schacht'a göre Hz. Peygamber'in hukuki davranışını içeren metinler daha sonraları uydurulmuş olup en erkeni ancak 100/719 tarihine kadar geriye götürülebilir.¹⁸ Erken devirde kullanılan “sünnet” kavramının Hz. Peygamber'le bir anlam bağı yoktur. Siyasi olup Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ile Hz. Ömer'in (öl. 23/644) bilhassa iktisadi politikaları manasını taşımaktadır.¹⁹ Onun başlıca iddiasına göre İslâm öncesinde var olan uygulamalar metinleştirilip Hz. Peygamber ve sahâbilerine dayandırılarak “ahkâm hadisleri” meydana getirilmiş,²⁰ sened zincirleri de devam eden süreçte geliştirilmiştir.²¹ Schacht, İslâm'dan önce var olan uygulamaların İslâmîleşme sürecinde tarihî rivayetlerle ahkâm hadisleri arasında bir bağ olduğunu söyler. Bu ilişkinin karşılıklı ilerlediğini, tarihî haberlerin ahkâma arka plan sunarken hukuki hadislerin de siyer rivayetlerine dahil olduğunu iddia eder.²² Schacht'ın “On Mûsâ ibn Uqba's Kitâb al-Maghâzî” adlı makalesinde aşırı şüpheli yaklaşımlarının siyer rivayetleri için de geçerli olduğunu açıkça belirttiği söylenir.²³ Siyer rivayetlerinin çoğunluğunun tefsir kaynaklı olduğunu düşünen Patricia Crone (öl. 2015), tefsir kaynaklı olmayan diğer siyer rivayetlerinin sonraki neslin dinî eğilimlerini yansıtan hukuki hadisler olduğunu ifade ederek Schacht'a atıfta bulunur.²⁴

Siyer rivayetlerinin geriye yansıtılarak uydurulmadığını düşünen Batılı araştırmacılar da vardır. Mesela John Edward Wansbrough (öl. 2002), siyer ilmini “genişletilmiş Kur'an tefsiri” olarak niteler²⁵ ve sünnet kavramını “erken müslüman toplumun uygulaması” olarak tanımlar.²⁶ Wansbrough, üslup açısından siyerden sünnete geçişi, Hz. Peygamber'in hayatının anlatılmasından örnekliğinin vurgulanmasına geçiş

demesi üzerine Hz. Peygamber: “Allah'ın elçisinin elçisini başarılı kılan Allah'a hamd olsun.” ifadesini kullanarak onu tasdik etmesi bu durumu teyit eder. bk. Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 3/453.

¹¹ bk. Mustafa es-Sibâi, *es-Sünnetü ve Mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-İslâmiyyi* (Kahire: Dâru's-Selâme, 2017), 434.

¹² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halîl Herrâs (Mısır: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye; Darü'l-Fikr, 1981/1401), 129, 240, 279.

¹³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 175, 181.

¹⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 115.

¹⁵ Goldziher'in en temel iddiasına göre Hz. Peygamber'den sonra cereyan eden olaylarda tarafların propagandaları rivayet formatına getirilir ve metin güvenilir râviler silsilesine eklenerek Hz. Peygamber'e nispet edilir. Böylece siyasi erk/ler dinin nüfuzunu kullanarak politik kararlarının meşruluğunu temin eder. bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 2/56–69. Bir başka ifadeyle hadisler, İslâm'ın erken tarihine dair sahih bilgi sunmaktan ziyade sonraki dönemlerde toplum içerisinde çıkmış temayüllerin birer şahitleridir. bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/20.

¹⁶ Hoyland, “Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions”, 3. Ayrıntılı bilgi için bk. Henri Lammens, “Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomed”, *Recherches de science religieuse* 1/1 (1910), 27–28.

¹⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (İngiltere: Clarendon Press, 1950), 4.

¹⁸ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 5.

¹⁹ Joseph Schacht, “Peygamberin Sünneti” Tabiri Hakkında”, çev. Mehmet Said Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1970), 81, 83–84.

²⁰ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 63.

²¹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 164. Bu düşüncesinden dolayı Schacht'ın metinlerindeki “living tradition” ifadesinin “yaşayan sünnet” değil, “yaşayan gelenek” olarak tercüme edilmesinin daha doğru olabileceği ifade edilir. bk. Fatma Kızıl, “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Aralık 2015), 9.

²² Kızıl, “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, 12–13.

²³ Andreas Görke - Gregor Schoeler, “En Erken Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası 'Urve b. ez-Zubeyr Külliyyatında Hicret”, çev. Öznur Özdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 166. Görke ve Schoeler, Schacht'ın bu makalesinin *Acta Orientalia* dergisinin 1953 basımında yayımlandığını belirtir. Ancak yapılan incelemede derginin ilgili yıldaki basımında Schacht'ın böyle bir makalesine rastlanılmamıştır.

²⁴ Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987), 214–215. Robert Hoyland bir makalesinde Patricia Crone'un Henri Lammens'i tekrarlamakla yetindiğini belirtir ancak Patricia kitabının ilgili bölümünde Lammens'e değil, Schacht'ı referans gösterir. bk. Hoyland, “Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions”, 583.

²⁵ John E. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (İngiltere: Oxford University Press, 1978), 2.

²⁶ Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 33.

olarak niteler.²⁷ Çağdaş araştırmacı Andreas Görke, siyer rivayetlerinin fıkha bağlam olması için üretilmediğini; en baştan beri siyer, hadis ve sünnet ilimlerinin farklı disiplinler olduğunu söyler. Ayrıca o, ulemânın farklı amaç ve önceliklere sahip olmasından dolayı siyer kitaplarında yer almayan Hz. Peygamber’le ilgili bir verinin fıkıh kaynaklarında bulunmasının ilgili rivayetin uydurulduğu anlamına gelmediğini iddia eder.²⁸ Yine bir başka muasır araştırmacı Marco Schöller’e göre ilk önce hadis ve siyer malzemesi bir araya getirilir ve fıkıh ilmi bu malzemenin yorumlanması neticesinde teşekkül eder.²⁹ O, sünnetin erken dönemde Hz. Peygamber’in tasdik ettiği uygulama, hadisin bu uygulamayı da kapsayan Hz. Peygamber’in çeşitli söz, fiil ve takrirlerinin belgesi, fıkıhın ise bu malzemelerden hüküm çıkarma ameliyesi olduğunu düşünür.³⁰ Ancak bu iki araştırmacı Urve’nin rivayetleri üzerine ortak olarak hazırladıkları bir projede “otantik” kelimesini metnin gerçeği yansıttığı anlamında değil, bu metnin kaynağına/ilk râviye ait olduğunu ifade etmek üzere kullandıklarını belirtirler.³¹ Ayrıca bu verilerin 150–250 yıl boyunca bir aktarım sürecinden geçtiğini ve ulemânın hadis aktarım yöntemlerinin eski Arap şiirinin aktarımıyla ilgilenen râvilerinkinden bile daha zayıf olduğunu dile getirirler.³² Bununla birlikte rivayetin her yönünü eksiksiz olarak yansıtan bir aktarım yönteminin amaçlanmamış olabileceğini iddia ederler.³³

Yukarıda fikirlerine yer verilen Batılı araştırmacıların ileri sürdükleri iddiaların çözüme kavuşması için Görke’nin de işaret ettiği üzere farklı literatür türlerinde yer alan rivayetlerin esas kaynağının neresi olduğunu tespit etmek gerekir.³⁴ Ancak bir rivayetin ilk râviye ait olduğunu ortaya koymakla birlikte sonraki süreçte nasıl bir nakil süreci yaşandığının da incelenmesi lazımdır. Böylece isnad yoluyla aktarılan metnin sahih olduğu kesin olarak söylenilemese de sahih olarak aktarılması için ne tür bir işleminden geçtiği ortaya koyulabilecektir.

2. Ebû Ubeyd’in Siyer Rivayetleriyle İrtibatı

Ebû Ubeyd’in siyer rivayetlerinin sened zincirine bakıldığında birçok siyer ulemâsının yer aldığı görülür. Bu çalışmada sadece ilk siyer âlimi olarak tanınan Urve b. Zübeyr’in rivayetleri incelenecektir. Burada rivayetin esas kaynağının neresi olduğu tespit edilmeye çalışıldığından isnadın sonundan yani Hz. Peygamber’e yakın olan taraftan Ebû Ubeyd’e doğru hareket edilecektir. İlk hocanın bu rivayeti nasıl elde ettiği ve nasıl aktardığı incelenecektir. Ayrıca bu aktarımının keyfiyetinin belirlenmesi için söz konusu dönemde yazının rolü de vurgulanacaktır.

2.1. Urve b. Zübeyr ve Erken Dönemde Yazı

Urve b. Zübeyr, Benî Esed kabilesine müntesip olup 23 (643) yılında Medine’de doğmuştur. Babası Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656), Hz. Peygamber’in halası Safiyye bint Abdülmuttalib’in oğludur. Baba tarafından Hz. Peygamber’in akrabası olan Urve, anne tarafından da aileye yakındır. Onun annesi, Hz. Ebû Bekir’in kızı Esmâ bint Ebû Bekir’dir (öl. 73/692). Dolayısıyla o, Hz. Peygamber’in eşi Âişe bint Ebû Bekir’in (öl. 58/678) yeğenidir.³⁵ Söz konusu yakınlık sebebiyle Hz. Peygamber’in hayatına dair naklettikleri, kendi gözlemi veya en yakınındakilerinin şahitlikleri olmasından dolayı siyer ilmi açısından değerlidir. Ebû Ubeyd de eserinde başta Hz. Peygamber’in mektupları olmak üzere siyer ilminin inceleme sahasına girebilecek pek çok konu hakkında bilgi veren 18 adet rivayeti bu ilmin öncü âlimi Urve aracılığıyla aktarır. Dolayısıyla öncelikle Urve’nin malzemesini elde etme sürecinin bilinmesi lazımdır.

Urve’nin rivayetleriyle ilgili farklı fikirler öne sürülmüştür. Mesela Schacht, Urve’nin Hz. Osman zamanında doğmasından dolayı kendinden önce gerçekleşen olayları birinci tekil kişi ağzıyla anlatamayacağını vurgulayarak rivayet uydurduğunu iddia eder.³⁶ Bu iddiaya karşı Andreas Görke ve Gregor Schoeler, Urve’nin rivayetlerinin sadece bir değil, çok daha fazla öğrencisi tarafından aktarıldığını dile getirerek bu metinlerin farklı varyantları arasında bir karşılaştırma yaparlar. Sonuç olarak Urve’nin Hz.

²⁷ Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 71, 78.

²⁸ Andreas Görke, “İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki”, çev. Kevser Özdoğan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2019), 694, 701, 703. Ayrıca bk. Andreas Görke, “The Relationship Between Maghâzî and Hadîth in Early Islamic Scholarship”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 74/2 (Haziran 2011), 177, 183, 185.

²⁹ Marco Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, Eine quellenkritische Analyse der Sîra-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 140-141.

³⁰ Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, 141.

³¹ James E. Montgomery (ed.), *The Biography of Muhammad*, Routledge studies in classical Islam, çev. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge, 2011), 1.

³² Montgomery, *The Biography of Muhammad*, 2.

³³ Montgomery, *The Biography of Muhammad*, 3.

³⁴ Görke, “İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki”, 689. Ayrıca bk. Görke, “The Relationship Between Maghâzî and Hadîth in Early Islamic Scholarship”, 173.

³⁵ İrfan Aycan, “Urve b. Zübeyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/183-184. Ayrıntılı bilgi için bk. Josef Horowitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 88-106; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR, 2008), 115-122.

³⁶ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 164.

Peygamber'in hayatı hakkındaki rivayetleri ilk yüzyılda topladığını ve öğrencilerine naklettiğini tespit ederler.³⁷ Ancak onlar, bu rivayetlerin yazılı olarak bir araya getirilmelerine rağmen manipüle edilmiş olabileceğini ve yazılı materyalin sözlü aktarımında olduğu gibi kolay bir şekilde değişikliğe maruz kalabileceğini belirtirler.³⁸ Yukarıda da belirtildiği üzere söz konusu araştırmacılar, verilerin belirli bir nakil yöntemiyle aktarılmadığını düşünmekteledir. Nakil sürecinin takip edilmesi, metnin sahlılığı hakkında kesin bir fikre ulaştırmayabilir. Ancak bu sürecin titiz bir şekilde veya tam tersi şekilde işlediğini göstermek, rivayetin sahlı olduğu hipotezini zayıflatabilir veya kuvvetlendirebilir.

Urve'nin rivayetlerini yazdığını ve ne kadarını öğrencilerine bırakabildiğiyle ilgili farklı iddialar vardır. Söz gelimi Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) yer verdiğine göre Urve: "Allah'ın kitabıyla beraber başka bir kitap edinilmez, derdik. Ben de kitaplarımı sildim. Fakat kitaplarımın [şu an] yanımda olmasını isterdim. Hâlbuki Allah'ın kitabı varlığını devam ettirecektir." ifadesini kullanır.³⁹ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) de Urve'nin yazdıklarını yok etmesinden hareketle rivayet yazma işleminin ezberlemeye göre ikinci planda olduğunu öne sürer.⁴⁰ Bu açıklamaları yorumlayan Michael Cook, Urve'nin ilim hayatında yazıya karşı olumsuz bir tutum sergilediğini dile getirir.⁴¹ Ayrıca Cook, bu pasajın erken dönemde bir verinin ezber pratiğinin yapılmasına olanak sağlaması için yazıldığını ve hıfzın gerçekleştirilmesi akabinde yazının silindiğinin bir örneği olduğunu düşünür.⁴² Bu ifadelerden Urve'nin malzemesini yazdığını ve çeşitli sebeplerden dolayı sildiğini için geriye bir şey kalmadığını çıkmaktadır.

Öte yandan aksini belirten nakiller de vardır. Söz gelimi Hatîb el-Bağdâdî, bir başka eserinde Urve ve teyzesi Hz. Âişe arasında geçen diyalogu nakleder. Burada Hz. Âişe'nin: "Evladım, duydum ki benden hadis yazdıktan sonra gidip [aynı hadisi] tekrar yazıyormuşsun?" diye sorduğu, Urve'nin: "Senden hadisi duyuyorum, sonra aynı hadisi başka bir şekilde işitiyorum." karşılığını verdiğini ve bunun üzerine Hz. Âişe'nin: "Mana açısından farklı bir şey duydun mu?" sorusunu sorduğu, Urve'nin de: "Hayır." dediğini nakledilir.⁴³ Bu pasajdan ise Urve'nin elde ettiğı bilgileri kaydettiğini anlaşılmaktadır.

Urve'nin kayda geçirdiklerini sildiğine dair anekdotları açıklayabilmek için rivayetlerin yazılıp yazılmamasına yönelik dönemin siyasi tutumunun bilinmesi lazımdır. Zira burada yazıya dair dönemsel bir endişenin var olduğu görülmektedir. Şöyle ki Urve'nin 23/643 yılında doğduğu kabul edilir.⁴⁴ Bu dönemde Kur'an-ı Kerim dışındaki bilgilerin kayda alınmaması gerektiğiyle ilgili genel bir temayülün olduğu rivayetlere yansımaktadır. Nitekim Hz. Ömer insanların ellerinde kitapların yaygınlaştığını görmesiyle hepsinin kendisine getirilmesini ister. Toplanan kitapları yakar ve: "Ehl-i kitâbın arzuladığını mı arzuluyorsunuz?!" der.⁴⁵ Ayrıca Hz. Ömer'den nakledildiğine göre kendisinin bir sünen kitabı yazma isteğı vardır. Fakat müslümanların önceki Ehl-i kitâb mensuplarının yaptığı gibi Allah'ın kitabı varken başka bir kitap yazıp ve bu eseri de diğeriyle karıştırmalarından endişe duymasından dolayı fikrinden vazgeçer.⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî'nin aşağıdaki açıklaması, ilgili yasaklamanın sebeplerinin anlaşılması için oldukça önemlidir:

"Başka malzemelerin Allah'ın kitabıyla karıştırılmaması veya Kur'an'ın bırakılıp başka şeyle uğraşılması için İslâm'ın ilk döneminde [bilginin] yazılmasına izin verilmedi... Bedevîlerin çoğu ne dine fakihtiler ne de âlimlerin meclislerine katılmışlardı. [Alelâde] Sahifelerde bulduklarını Kur'an'a dahil edip-etmeyeceklerinden emin olunmuyordu."⁴⁷

Diğer taraftan Urve'nin çocukluğuna tekabül eden söz konusu endişenin zaman içerisinde kaybolmasıyla kitap telifine izin verildiği dile getirilebilir. Muhtemelen bu tehlike, Urve kırk yaşına gelmeden önce ortadan kalkar. Zira 23/643 yılında doğan Urve, kırk yaşındayken meydana gelen Harre Savaşı (63/683) sırasında fıkıh kitaplarını yaktığını ve bundan dolayı pişmanlık duyduğunu dile getirir.⁴⁸ Buna göre Urve kırk yaşına kadar yazdıklarını silmiş ya da yakmıştır. Fakat yazdıklarını yok etmesinden hareketle rivayet yazma işleminin ezberlemeye göre ikinci planda olduğunu söylemek isabetli bir çıkarım olmayabilir. Çünkü Urve: "Sildim." derken sebep bildirmez, duyduklarını yazmaya yetecek kadar fazla malzemeye (parşömen, kemik vs.) sahip olmamasından veya kendisinin belirttiğı gibi Kur'an'a yönelik dönemsel bir endişeden dolayı yazdıklarının bir kısmını silmiş olabilir. Nitekim Harre Savaşı gününe kadar,

³⁷ Görke - Schoeler, "En Erken Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası 'Urve b. ez-Zubeyr Külliyyatında Hicret", 168.

³⁸ Montgomery, *The Biography of Muhammad*, 3.

³⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974), 2/176.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm* (Beyrüt: İhyâ'ü's-Sünneti'n-Nebeviyye), 60.

⁴¹ Michael Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica* 44/4 (1997), 487.

⁴² Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", 463.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432/2011), 1/442.

⁴⁴ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 116; Halil İbrahim Yılmaz, *Urve b. Zübeyr (öl. 94/713)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 22.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 52.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 49-50.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 57. Ayrıca bk. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 4-5.

⁴⁸ Ebû Abdullâh İbn Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 7/178.

bir başka ifadeyle kırk yaşına gelinceye kadar birçok eser yazdığını kendisi belirtir. İddia edildiği gibi yazı, sadece ezberi kolaylaştırmak için kullanılan ara enstrüman olarak işlev görseydi müellif, yaktığı kitapları hiç kaleme almazdı. Ayrıca eserlerin yakılma sebebi ise müellif tarafından açıkça belirtilmediği için henüz netliğe kavuşmuş değildir. Sonuç olarak Urve'nin yazıya yönelik olumsuz bir tutumunun olmadığı, yaşamının bir döneminde kaydettiği rivayetlerin bir kısmını çeşitli sebeplerden dolayı sildiği veya yaktığı söylenebilir.

Urve'nin bilgi birikimini bu şekilde yazdığı ortaya konduğuna göre şimdi ilgili verileri *Kitâbü'l-Emvâl*'deki öğrencilerine yani Ebû Ubeyd'in hocalarına nasıl naklettiği ve onların da söz konusu rivayetleri Ebû Ubeyd'e kadar hangi edâ yöntemini kullanarak aktardıkları sorgulanmalıdır.

2.2. Urve b. Zübeyr'in *Kitâbü'l-Emvâl*'deki Öğrencileri

Ebû Ubeyd'in Urve'den naklettiği 18 rivayetin senedlerine bakıldığında öz oğlu Hişâm'ın (öl. 146/763) 4, evlatlığı Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'ın (öl. ?) 10, öğrencisi İbn Şihâb ez-Zührî'nin (öl. 124/742) 4 nakilde bulunduğu görülmektedir. Araştırmacıardan Âdil Abdülğâfûr Abdülğânî, Urve'nin eserlerinin Ebû'l-Esved dışında herhangi bir öğrencisi tarafından nakledilmediğini iddia etmektedir.⁴⁹ Fakat Urve kaynaklı rivayetlerin başta Hişâm'dan sonraki nakil sürecinin takip edilmesi halinde öğrencilerinin yazılı materyale sahip olduğu ve rivayetlerin hocayla birlikte nasıl aktarıldığı deşifre edilebilir.

2.2.1. Oğlu Hişâm b. Urve

Hişâm'ın babasından duyduğu rivayetleri yazdığı ve kayıtlarını isteyenlere verdiği aktarılır. Burada ilk önce babasının rivayetlerinin ne kadarına sahip olduğu ve bunları nasıl elde ettiği bilinmelidir. Zira verileri hatalı olarak kayda geçirme ihtimali de söz konusu olabilir. Bu noktada Urve'nin oğluna verdiği: "Yazdıklarını hocana arz et." şeklindeki tavsiye oldukça önemlidir.⁵⁰ Muhtemelen Hişâm babasından duyduklarının çoğunu, belki hepsini yazıya geçirmiş, sonra da bunları babasına okumuştur. Yani edâ olarak "kıraat" yöntemini tatbik ederek elde ettiği rivayetlerin sağlamasını yapmış olabilir.⁵¹ Nitekim Yahyâ b. Zübeyr b. Abbâd'ın (öl. ?) ifadeleri meseleyi daha açık hale getirmektedir. Yahyâ, Hişâm'dan babası Urve'nin hadislerini ister. Hişâm da bir defter çıkartır ve: "Burada babamın hadisleri var. Tashih edip içerisinde olanları öğrendim. Bunu benden rivayet et." der.⁵² Ayrıca bu rivayetin devamında Hişâm, Yahyâ'ya "Şunların dediği gibi 'önce hocama arz edeyim' demeden benden nakilde bulunabilirsin." der. Bir başka ifadeyle Hişâm "icâzetli münâvele" yöntemine başvurur.⁵³ Muhtemelen Hişâm, kendi birikimine güvendiği için Yahyâ'ya icâzet vermez, eserini babasına okuyup sahihliğinden emin olduğundan icâzet verir. Zira bu cevabı nakleden İbn Ebû Hayseme (öl. 279/892-93), Hişâm'ın "... onu tashih ettim ve [babama/hocama] arz ettim." dediğini de aktarır.⁵⁴ Sonuç olarak Urve'nin rivayetlerinin, oğlu Hişâm tarafından kayda alındığı ve kendisinin de bu rivayetlerin yazıya geçirilmesinden haberdar olduğu görülmektedir. Bu konuya dair Schoeler'in Urve'nin sahip olduğu rivayetlerin elimize ulaşanlarla aynı olmadığı ve "oral history/sözlü tarih"in Urve'den sonraki nesilde "oral tradition/sözlü gelenek" haline geldiği yönündeki iddiasının daha fazla sorgulanmaya muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Zira Urve birincil kaynaktan yani teyzesi Hz. Âişe'den duyduklarını yazmış, bir başka ifadeyle sözlü tarihi yazılı doküman haline getirmiştir. Sonrasında derlediği rivayetleri oğluna ilk önce yazdırmış, doğru bir şekilde yazdığından emin olmak için kendisine okumasını istemiştir. Böylece sözlü tarihin sözlü gelenek haline gelip dönüşüme uğrama riskini ortadan kaldırmıştır. Ayrıca yukarıda bahsedildiği üzere o, Görke'yle beraber yaptıkları çalışmada Hz. Peygamber hakkında bilgi içeren rivayetler aktarılırken metnin her yönünü doğru şekilde yansıtan eksiksiz bir aktarım amaçlanmadığını ileri sürmektedir.⁵⁶ Bu iddia kısmî olarak geçerli olsa da tam anlamıyla isabetli değildir. Râvilerin bilgi alış-verişleri takip edildiğinde birbirlerinden haberdar oldukları ve gerek fizikî olarak gerekse mektuplaşma yoluyla bir araya geldikleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu makalenin de esas amacı *Kitâbü'l-Emvâl*'deki siyer rivayetlerini nakleden râvilerin birbirleriyle ilişkilerini ortaya koymaktır. Şimdi Hişâm'ın, babasından edindiği bu verileri öğrencilerine nasıl aktardığı incelenecektir.

Hişâm'dan nakilde bulunan râviler, Ebû Ubeyd'in hocası veya hocasının hocasıdır. *Kitâbü'l-Emvâl*'de Hişâm tarikiyle 4 adet siyer rivayeti bulunur:

⁴⁹ Âdil Abdülğâfûr Abdülğânî, *Marviyâtü 'Urve bin ez-Zübeyr fi's-Siyeri ve'l-Meğâzî* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Hadîsi's-Şerîf, Doktora Tezi, 1413/1992), 50-51.

⁵⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ'*, thk. Marx Weisweiler (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401/1981), 79.

⁵¹ Kıraat yöntemi için bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 52-53.

⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 2/90.

⁵³ İcâzetli münavele için bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 54.

⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fettî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006), 3/252; 4/306, 312.

⁵⁵ Montgomery, *The Biography of Muhammad*, 36.

⁵⁶ Montgomery, *The Biography of Muhammad*, 2.

Tablo 1. Ebû Ubeyd'in Hişâm'ın öğrencisi Leys b. Sa'd Tarikiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Vedâ Haccı'nda insanların Hz. Peygamber'den zekât talep etmeleri	Urve>Hişâm b. Urve>Leys b. Sa'd>Abdullah b. Sâlih>Ebû Ubeyd ⁵⁷

Bunlardan ilki Hişâm'dan nakilde bulunan Ebû Ubeyd'in Mısırlı hocası Leys b. Sa'd'dır (öl. 175/791). Onun Hişâm ile karşılaşmadığı bilinmektedir. Ancak Leys: "Hişâm bana babasından naklettiklerini yazdı." ifadesini kullanır.⁵⁸ Bu hususta yorum yapan Zehebî, Leys'in Hişâm'ın babasından aktardığı rivayetleri icâzet yöntemini kullanarak elde ettiğini belirtir.⁵⁹ Hişâm, Mısır'da bulunmadan rivayetleri gönderdiğine göre bu, yukarıda belirtilen icâzetli münâvelenin değil, "icâzetli kitâbet" in bir örneğidir.⁶⁰ Leys'in öğrencisi Ebû Ubeyd'in hocası Abdullah b. Sâlih'in (öl. 223/838) Leys'in kâtibi olduğu, hatta "kâtibü'l-Leys" olarak tanındığı nakledilir. İbn Abdülhakem (öl. 257/870), Abdullah b. Sâlih'in Leys'in yanından hiçbir zaman ayrılmadığını belirtir.⁶¹ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) Abdullah'ın Leys'den edindiği kitapları hocasına okuduğunu, Leys'in de öğrencisine icâzet verdiğini ifade eder.⁶² Sonuç olarak Abdullah'ın "kıraat" yöntemiyle Leys'in kitaplarını edindiği söylenebilir.

el-Emvâl'in müellifi Ebû Ubeyd'in, hocası Abdullah'ın verilerini nasıl edindiği kaynaklara yansımamıştır. Ancak Ebû Ubeyd'in 213/828 yılında Yahyâ b. Maîn ile Mısır'a gittiği ve burada edindiği rivayetleri yazdığı açıkça nakledilir.⁶³ Ayrıca Abdullah b. Sâlih'ten nakilde bulunanlar zikredilirken Yahyâ ile Ebû Ubeyd'in isimlerinin arka arkaya sıralanması da Abdullah b. Sâlih'in rivayetlerini beraber edindiklerine bir işaret olabilir.⁶⁴ Sonuç olarak Ebû Ubeyd'in Mısır seyahatindeyken Abdullah'ın derslerine katılıp bu rivayetleri "semâ"⁶⁵ veya "kıraat" yoluyla aldığı düşünülebilir.

Tablo 2. Ebû Ubeyd'in Hişâm'ın öğrencisi İbn Ebû Zâide Tarikiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Benî Kureyza'ya Sa'd b. Muâz tarafından verilen ceza	Urve>Hişâm b. Urve>İbn Ebû Zâide>Ebû Ubeyd ⁶⁶

Hişâm'ın diğer talebesi Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide el-Kûffî'dir (öl. 182/798). Kûfe'de ilk kitap tasnif eden kişi olarak tanınan⁶⁷ İbn Ebû Zâide'nin Hişâm'la arasında geçen herhangi bir diyalog kaynaklarda geçmemektedir. Ancak İbn Ebû Zâide birçok esere sahip, hadis alanında "hüccet" ve "hâfız" olarak bilinir.⁶⁸ Bununla birlikte İbn Ebû Zâide'nin hocası Hişâm'dan bilgileri işiterek aldığı açık bir şekilde ifade edilir.⁶⁹ Bu bilgi aktarımının Kûfe'de gerçekleştiği söylenebilir. Zira Hişâm'ın önce Kûfe'ye, sonra Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) ile görüşmek için Bağdat'a gittiği ve orada vefat ettiği nakledilir.⁷⁰ Dolayısıyla Kûfeli İbn Ebû Zâide'nin hocası Hişâm'ın verilerini Kûfe'de "semâ" metoduyla elde ettiği dile getirilebilir.

Ebû Ubeyd'in yakın arkadaşı olan Yahyâ b. Maîn, kitabında İbn Ebû Zâide hakkında: "Zekiydi ve sadece bir hadiste hata ettiğini biliyorum." ifadesini kullanır.⁷¹ Ebû Ubeyd'in, rivayetleri Yahyâ b. Maîn'den edinip *tedlîs*⁷² yaparak hadisi İbn Ebû Zâide'ye isnad etmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak Ebû Ubeyd'in Kûfe'ye gittiği tespit edilebilmektedir. Söz gelimi Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî'nin (öl. 385/995) Kûfe

⁵⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 489.

⁵⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1407/1987), 5/47.

⁵⁹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 7/206.

⁶⁰ İcâzetli kitâbet için bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 54-55.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Tab'atu Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Oşmâniyye, Dâr-u İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1371/1952), 5/86.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/87.

⁶³ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir Alî b. el-Hasen, *Târîhu Dimâşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 49/61.

⁶⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 29/189.

⁶⁵ Semâ için bk. Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 51-52.

⁶⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 130.

⁶⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân v.d. (Dimâşk: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), 5/115.

⁶⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Şerefü'd-dîn Ahmed (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 7/615; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/336.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 16/172.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/323.

⁷¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn – Rivâyetu'd-Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dimâşk: Dâru'l-Me'mûn, 1399 /1979), 3/203.

⁷² Tedlis için bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 118.

mescidinin imamı Nadr b. İsmâîl el-Becelî'den hadis aktaranlar arasında Ebû Ubeyd'in de adını geçirmesi,⁷³ Ebû Ubeyd'in: "Velîd b. Abdurrahmân'a (öl. 125/641) ait Kûfe'de bir kütüphane vardı." demesi,⁷⁴ bazı Kûfeli hocaların öğrencilerinin arasında Ebû Ubeyd'in de belirtilmesi⁷⁵ ve nahiv alanında Kûfe ekolüne müntesip olduğunun söylenmesi,⁷⁶ onun Kûfe'de belirli bir süre bulunduğunu göstermektedir. Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'de yazmış olduğu bu rivayetleri "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle elde ettiği dile getirilebilir.

Tablo 3. Ebû Ubeyd'in Hişâm'ın Öğrencisi Ebû Muâviye Tarikiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayetleri

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Zübeyr b. Avvâm'a Hayber'den verilen iktâ	Urve>Hişâm b. Urve>Ebû Muâviye>Ebû Ubeyd ⁷⁷
2.	Hiz. Peygamber'in zekât âmillerine verdiği emirler	Urve>Hişâm b. Urve>Ebû Muâviye>Ebû Ubeyd ⁷⁸

Hişâm'ın diğer talebesi Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim el-Kûfî'nin (öl. 195/711) ise sekiz yaşından iken gözlerini kaybettiği nakledilir. Onun, edindiği bilgileri yazdığını anlaşılmaktadır. Nitekim Hişâm'ın Kûfeli öğrencisi Ukbe b. Hâlid (öl. 188/704): "Ben Ebû Muâviye'yi beraberinde yazı yazan bir adamla birlikte Hişâm b. Urve'nin yanında gördüm." ifadesini kullanır.⁷⁹ Bu cümleden hareketle Ebû Muâviye'nin Hişâm'ın verilerini kendi adına yazması için kâtip tuttuğu dile getirebilir. Dolayısıyla Ebû Muâviye'nin Hişâm'ın rivayetlerini Kûfe'de "semâ" yöntemiyle elde etmesinin yanı sıra "kitâbet" metodunu tercih ettiği de söylenebilir. Ebû Muâviye ile Ebû Ubeyd'in herhangi bir konuşması kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak Ebû Ubeyd'in Kûfe'de bulunduğu sırada Ebû Muâviye'nin derslerine katılıp söz konusu rivayetleri "semâ" yöntemiyle edinip verilerini yazdıktan sonra hocasına okumak suretiyle "kıraat" metodunu tercih ettiği ifade edilebilir.

2.2.2. Evlatlığı Ebû'l-Esved

Urve'nin diğer öğrencisi Ebû'l-Esved'e gelince; *Kitâbü'l-Emvâl*'in müellifi Ebû Ubeyd, bu sened silsilesiyle Hiz. Peygamber'in 10 adet mektubunu nakleder:

Tablo 4. Ebû Ubeyd'in Ebû'l-Esved Tarikiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayetleri

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Abdû Külâl ailesine gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>İbn Lehîa>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁰
2.	Münzir b. Sâvâ'ya gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸¹
3.	Yemen halkına gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸²
4.	Hudeybiye Anlaşması	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸³
5.	Necrân kabilesine gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁴
6.	Sakîf kabilesine gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁵
7.	Hecer kabilesine gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁶
8.	Eyle halkına ve başkanlarına gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁷

⁷³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 4/2216.

⁷⁴ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 31/41.

⁷⁵ İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908.), 7/384, 405, 8/33, 161, 10/28, 434, 12/182.

⁷⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 49/72-73.

⁷⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 253.

⁷⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 364-365.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/246-247.

⁸⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 18.

⁸¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 25.

⁸² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 25, 31, 47.

⁸³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 156.

⁸⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 183.

⁸⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 184.

⁸⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 191.

⁸⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 191-192.

9.	Huzâa kabilesine gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁸
10.	Züra' b. Zîyezen'e gönderilen mektup	Urve>Ebû'l-Esved>Abdullah>Osman>Ebû Ubeyd ⁸⁹

Ebû'l-Esved'in asıl adının Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel (öl. ?) olduğu, babasının onu Urve b. Zübeyr'e emanet etmesinden dolayı "yetîmu Urve" olarak bilindiği ve hayatının sonlarına doğru gittiği Mısır'da vefat ettiği nakledilir.⁹⁰ Esasında müellifin Urve'nin rivayetlerini Ebû'l-Esved aracılığıyla nakletmesi önemlidir. Zira Zehebî'nin açıklamasına göre Ebû'l-Esved, Mısır'da Urve b. Zübeyr'in *el-Meğâzî* adında bir eserini nakleder.⁹¹ Urve, öz oğlu Hişâm'a verdiği rivayetleri kıraat yöntemiyle edinmesine yönelik tavsiyeyi küçüklüğünden itibaren yetiştirdiği Ebû'l-Esved'e de vermiş olabilir. Nitekim Yahyâ b. Maîn, Ebû'l-Esved'in Hişâm'dan daha sika olduğunu düşünür.⁹² Dolayısıyla Ebû'l-Esved'in "kıraat" yöntemiyle bu rivayetleri edindiği ifade edilebilir.

Ebû'l-Esved'in öğrencisi Abdullah b. Lehîa'nın (öl. 174/790) hocasıyla karşılaştığı kendi ifadelerinde geçer. O: "131/748 yılında Ebû'l-Esved yanımıza geldi." cümlesini kurar.⁹³ İbn Lehîa'nın duyduklarını yazdığı, kitap sahibi olduğu ve hocası Ebû'l-Esved'den aldığı verileri Mısır'da öğrencilerine yazdırdığı bilinmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla İbn Lehîa'nın da "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle bu rivayetleri edindiği dile getirilebilir. İbn Lehîa'nın öğrencisi ve aynı zamanda Ebû Ubeyd'in hocası Osmân b. Sâlih (öl. 219/834) ise "kâtibu İbn Lehîa" olarak tanınır.⁹⁵ Osmân: "İbn Lehîa'nın eserlerinin bir kısmı 170/786 yılında yandı ama bana okuduğu *asıl*⁹⁶ eserleri nüsha içerisinde yanmadan kaldı." ifadesini kullanır.⁹⁷ Neticede Osmân'ın hocası İbn Lehîa'nın eserlerini "semâ" veya "kıraat" yoluyla aldığı ifade edilebilir.

Ebû Ubeyd'in ise Mısır'da bulunduğu sırada (213/828) bu eseri Mısırlı hocası Osmân b. Sâlih'ten "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle aldığı söylenebilir. Nitekim Mustafa el-A'zamî (öl. 2017) Urve'nin Ebû'l-Esved aracılığıyla nakledilen siyer rivayetleri üzerine yaptığı çalışmasında Osmân b. Sâlih'in bu eserin râvileri arasında yer aldığını göstermek için Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'ine atıf yapar.⁹⁸

2.2.3. Öğrencisi İbn Şihâb ez-Zührî

Ebû Ubeyd, İbn Şihâb ez-Zührî tarikiyle Urve'nin 4 adet rivayetini aktarır. Yukarıdaki Urve isnadlarından farklı olarak buradakilerin sonunda yani Hz. Peygamber'e yakın olan tarafta, Urve'nin bazı hocalarının adı geçmektedir. Bunlar, Amr b. Avf (öl. ?) ve Misver b. Mahreme (öl. 64/683)'dir.

Tablo 5. Ebû Ubeyd'in Zührî'nin Öğrencisi Yûnus b. Yezîd Tarikiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın cizye toplamaları için Bahreyn'e gönderilmesi	Amr>Misver>Urve>Zührî>Yûnus>Leys>Abdullah>Ebû Ubeyd ⁹⁹

Zührî'nin hocası Urve'nin rivayetlerini nasıl elde ettiği sorgulanmadan önce Urve'nin rivayette bulunduğu hocalarıyla ilim alış-verişlerinin nasıl olduğunun tespit edilmesi gerekir. Sahâbîlerden Amr b. Avf'ın sadece cizyeyle ilgili bir hadis rivayet ettiğinden bahsedilir.¹⁰⁰ Urve'nin aktardığı bu rivayetin de cizye

⁸⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 192.

⁸⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 193.

⁹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 25/646.

⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/292. Ayrıca bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 5/34; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, *et-Tuhfetu'l-latife fî târihi'l-Medîneti's-şerife* (Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/519. Urve b. Zübeyr'in eserinin Ebû'l-Esved rivayeti M. Mustafa el-A'zamî tarafından derlenerek basılmıştır. bk. Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureşî Urve b. Zübeyr b. Avvam, *Meğâzî Rasûlillâh li-Urve b. Zübeyr*, Muhammed Mustafa el-A'zamî (Riyad: Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc, 1401/1981).

⁹² Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Maîn, *Suâlâtü İbni'l-Cuneyd*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 1428/2007), 1/135.

⁹³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ fî fedâ'îli's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1350/1931), 1/46.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/129; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 15/496-497.

⁹⁵ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *Esâmî men ravâ 'anhum Muhammed b. İsmâil el-Buhârî min meşâyihîhi*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993), 162.

⁹⁶ Asl; kavram olarak "hadis rivayet eden kimsenin yani şeyhin/hocanın kendisine has olan hadis kitabı" vb. anlamlara gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 31.

⁹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 32/148-149.

⁹⁸ Urve b. Zübeyr, *Meğâzî Rasûlillâh li-Urve b. ez-Zübeyr*, 60.

⁹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 36.

¹⁰⁰ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/274.

hakkında olduğu görülmektedir. Muhtemelen Amr'ın naklettiği tek rivayet *el-Emvâl*'de bulunan söz konusu metindir. Amr'ın öğrencisi Misver ile Urve'nin yakın ilişkisi olduğu söylenebilir. Zira Misver, Emevî halifesi Yezid'e (60-64/680-683) biat etmez ve Urve'nin ağabeyi Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) yanında yer almak için Medine'den Mekke'ye geçer. Mekke'yi kuşatan Husayn b. Nümejr'in (öl. 67/686) ilk mancınık atışları esnasında hayatını kaybeder.¹⁰¹ Öte yandan Hz. Peygamber vefat ettiğinde Misver'in sekiz yaşında olduğu ve ondan hadis işittiği aktarılmaktadır ama rivayetlerini kayda aldığı henüz bilinmemektedir.¹⁰² Fakat Misver'in yazmayı bildiği dile getirilebilir. Çünkü Iraklıların çağrılarına güvenmemesi için Hüseyin b. Ali'ye (öl. 61/680) mektup yazdığı¹⁰³ ve Medine'den Mekke'ye gitmeden önce vasiyetini yazıp Benî Zühre'den bazı adamlara mühürlü bir şekilde verdiği¹⁰⁴ nakledilmektedir. Sonuç olarak Misver'in sahâbî Amr'dan rivayeti "semâ" yoluyla aldığı, Urve'nin ise "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle Misver'den Mekke'de nakilde bulunduğu dile getirilebilir.

Amr b. Avf'ın bulunduğu isnadı incelersek: Misver aracılığıyla Urve'ye ulaşan bu rivayet Zührî kanalıyla nakledilir. Zührî'nin Urve'nin rivayetlerini yazdığına dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak Zührî'nin: "Urve'nin kapısında oturdum."¹⁰⁵ "Urve'yi gördüm."¹⁰⁶ "Urve'nin yanına gittim, o kovalarla boşaltılamayacak bir denizdir."¹⁰⁷ vb. açıklamalarda bulunması, onunla belirli bir süre vakit geçirdiğini gösterir. Hatta Zührî'nin Amre bint Abdurrahman'ın (öl. 106/724) rivayetleri ile Urve'ninkileri mukayese etmesi ve Urve'nin daha bilgili olduğunu vurgulamasından dolayı Urve'nin önemli bir bilgi birikimine sahip olduğu dile getirilebilir.¹⁰⁸ Bununla birlikte arkadaşları sadece Hz. Peygamber'in rivayetlerini yazarken onun sahâbîlerin ifadelerini de yazdığının söylenmesi,¹⁰⁹ Medineli âlim Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân el-Kureşî'nin (öl. 130/748): "İbn Şihâb ile birlikte dolaşırdık, onun yanında sahîfe ve levhalar vardı."¹¹⁰ açıklamasını yapması, Zührî'nin duyduklarını yazdığına işaret eder. Öğrencilerinin: "Velîd b. Yezîd [ö. 126/744] öldürüldüğünde saray kütüphanesinde yer alan Zührî'nin kitapları katırlarla taşındı."¹¹¹ ifadesini kullanmaları, yazdıklarını kaybetmeyip sonraki jenerasyonun istifade etmesi için saklayabildiğini gösterir. Dolayısıyla İbn Şihâb ez-Zührî'nin yazıya önem verdiği, diğer hocalarından işittiklerini kayda geçirdiği gibi Urve'nin rivayetlerini de "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle edinip yazdığı ifade edilebilir.

Yukarıdaki rivayette Zührî'nin adı geçen öğrencisi Mısırlı Yûnus b. Yezîd el-Eylî'dir. (öl. 159/775). Yûnus'un nakil yönteminin anlaşılmasında Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) ifadeleri önemlidir. Abdullah: "Ukayl [b. Hâlid el-Eylî (öl. 144/761)]'den sonra Zührî'den en çok Yûnus b. Yezîd'in rivayette bulunduğunu gördüm. Çünkü o, her şeyi yazardı." ifadesini kullanır.¹¹² Abdullah, bir başka yerde: "Yûnus b. Yezîd, İbn Şihâb'ın eserlerini onun huzurunda yazdı." bilgisini verir.¹¹³ Bu ifadelerden Yûnus'un Zührî'nin haberlerini kaydedip "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle rivayetleri almış olabileceği anlaşılmaktadır.

Yûnus'un öğrencisi Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) Zührî'nin rivayetlerini edinme biçimi, isnad sisteminin nasıl işlediğinin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Zira Leys'in: "Yirmili yaşlarımdayken 113 yılında İbn Şihâb'ı Mekke'de işittim." demesi¹¹⁴ ve doğrudan İbn Şihâb'dan nakilde bulunduğu rivayetlerin olmasına rağmen¹¹⁵ *el-Emvâl*'de Yûnus aracılığıyla İbn Şihâb'dan nakilde bulunuyor olması dikkat çekicidir. Bu noktada İbn Ebû Zî'b'in (öl. 159/776) Leys hakkında yaptığı: "Zührî'den pek çok hadisi [huzurunda] işitmesine rağmen duymadığı rivayetleri Yûnus b. Yezîd ve Ukayl aracılığıyla aktarması, dindarlığının güzelliğindendir."¹¹⁶ şeklindeki açıklaması, Leys'in isnad ile nakilde bulunmanın ehemmiyetine vâkıf olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda, Leys'in Mısır'a yerleştikten sonra Yûnus ve Ukayl'in belgelerinde Mekke'de kaldığı süre boyunca işitmediği Zührî rivayetlerini fark etmesi üzerine "kıraat" veya "semâ" yoluyla onlardan bu verileri aldığı düşünülebilir.

¹⁰¹ İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/455-456.

¹⁰² İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/455.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/426.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/527.

¹⁰⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 55/315.

¹⁰⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/251.

¹⁰⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/252.

¹⁰⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/252.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/334.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/433.

¹¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 55/333-334.

¹¹² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 41/41.

¹¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/391.

¹¹⁴ Ebü'l-Velîd Suleymân b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace lehû'l-Buhâriyyu fî'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986), 2/615; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/710.

¹¹⁵ bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 47/490, 509, 50/342, 55/325; Tirmizî, *es-Sünen*, 11/356, 1/374, 1/376, 1/502, 2/7, 2/88.

¹¹⁶ Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'il-hadîs*, thk. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1988), 1/201.

Ebû Ubeyd'in bu verilere ulaşmak için kendisine başvurduğu hocası Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih'in (öl. 223/838) ise Leys'in kâtibi olduğu bilinir.¹¹⁷ Yani Abdullah'ın da "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle Leys'den rivayet aldığı söylenebilir. *el-Emvâl*'in müellifi Ebû Ubeyd'in Mısır'a gittiğinden yukarıda bahsedilmişti. Dolayısıyla bu seyahat sırasında söz konusu rivayetleri Ebû Sâlih'ten "semâ" veya "kıraat" metoduyla aldığı dile getirilebilir.

Tablo 6. Ebû Ubeyd'in Zührî'nin Öğrencisi Ukayl b. Hâlid Tarihiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Hevâzin esirlerinin durumu	Urve>Zührî>Ukayl>Leys>Abdullah>Ebû Ubeyd ¹¹⁸

Ebû Ubeyd, Hevâzin esirleri hakkında bilgi veren Urve'nin rivayetini Zührî'nin öğrencisi Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 144/761) tarihiyle aktarır. Ukayl'in Mısır'da dört yıl boyunca Zührî'ye eşlik ettiği ve bundan dolayı "sâhibu kitâb" olarak nitelenmesi, Zührî'nin Eyle'deki arazisindeyken yanına gidip hadis yazdığının nakledilmesi,¹¹⁹ Ukayl'in hocasının rivayetlerini Mısır'da "semâ" veya "kıraat" ile aldığını gösterir. Ukayl'in öğrencisi Leys'e gelince; yukarıda belirtildiği üzere o, Mekke'de Zührî ile görüşüp Mısır'a döner. Ancak Mekke'de işitmediği bazı hadisleri Ukayl'den duyması üzerine Ukayl ile arasında hoca-talebe ilişkisi gerçekleşir. Nitekim bu hususa dikkat etmesinden dolayı İbn Ebû Zî'b, onun dindarlığının güzel olduğuna vurgu yapar. Öte yandan Nabia Abbott (öl. 1981) tarafından incelenen bir papirüsün Zührî'den, Ukayl aracılığıyla Leys tarafından nakledildiğinin tespit edilmesi, bu kanalla gelen verilerin uzun yıllar Mısır'da korunduğunu gösterir.¹²⁰ Hoca ve talebenin bu münasebetinden dolayı Leys'in söz konusu verileri "semâ" veya "kıraat" yöntemiyle aldığı ifade edilebilir. Yukarıda belirtildiği üzere Ebû Ubeyd de bu verileri hocası kâtibü'l-Leys Ebû Sâlih'ten "semâ" veya "kıraat" metoduyla Mısır'da almış olabilir.

Tablo 7. Ebû Ubeyd'in Zührî'nin Öğrencisi Muhammed b. İshak Tarihiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Hudeybiye Antlaşması'nın maddeleri	Misver>Urve>Zührî>İbn İshak>Yezîd>Ebû Ubeyd ¹²¹

Ebû Ubeyd'in Hudeybiye Antlaşması'nın maddelerini içeren Urve kaynaklı rivayetleri edinmek için kendisinden nakilde bulunduğu Zührî'nin tarikiinde Muhammed b. İshak (öl. 151/768) yer alır. Zührî ile İbn İshak'ın Mekke ve Medine'de beraber vakit geçirdikleri, hatta bir keresinde Zührî'nin genç yaştaki İbn İshak'ı işaret ederek: "Bu adam Medine'de kaldığı sürece ilim burada kaybolmaz." dediği, İbn İshak'ın geç kaldığı bir gün Zührî'nin kapıcısını çağırıp: "İbn İshak geldiğinde engel olma. [Sorgusuz bir şekilde içeriye girmesine izin ver.] dediği nakledilir.¹²² Öte yandan İbn Sa'd, İbn İshak'ın Medine'den çıkmadan önce gazveler veya savaşlar hakkında bir eser yazdığını ve Medineli İbrâhim b. Sa'd tarafından bu eserin nakledildiğini söyler.¹²³ Buradan İbn İshak'ın Hicaz'dan çıkmadan önce Zührî'den duyduklarını yazdığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İbn İshak'ın, hocası Zührî'den duyduğu rivayetleri "semâ" ve "kıraat" yöntemiyle elde ettiği söylenebilir.

İbn İshak'ın öğrencisi Yezîd b. Hârûn'un (öl. 206/821) İbn İshak ile herhangi bir diyalogu kaynaklara yansımamıştır. Ancak İbn İshak'ın Hicaz'dan çıkıp Kûfe, Rey ve Bağdat'a gittiği bilinmektedir.¹²⁴ Yezîd'in de Bağdat'ta ilim meclislerine katıldığı¹²⁵ ve Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) çok fazla hürmet gösterdiği¹²⁶ nakledilir. Dolayısıyla Yezîd'in İbn İshak'tan Bağdat'ta ders aldığı söylenebilir. Yezîd'in, hocası hakkında: "Eğer elimde bir güç olsa İbn İshak'ı muhaddislerin başkanı (emîri) tayin ederdim." ifadesini kullandığı¹²⁷ ve Medine'de İbn İshak'ın rivayetlerini yazdığını¹²⁸ nakledilir. Dolayısıyla Yezîd'in İbn İshak'ın rivayetlerini Bağdat'ta "semâ" yöntemiyle edindiği söylenebilir. Ayrıca görme yetisi zayıfladığı zamanlarda kendisine bilmediği bir hadisin sorulması üzerine kitabından kontrol etmesi için câriyesine emirde

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 86.

¹¹⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 117, 118.

¹¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/41, 46; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 3/1038.

¹²⁰ bk. Hüseyin Akgün, "İbn Şihâb ez-Zührî'ye (öl. 124/742) Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 651-687.

¹²¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 157.

¹²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/191-92.

¹²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/401.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/323.

¹²⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 35/20.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/297.

¹²⁷ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/505.

¹²⁸ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Şeybe es-Sedûsî, *Mulahhas min müsnedi Ya'kûb b. Şeybe*, thk. Alî b. Abdullâh es-Sayyâh (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430/2008), 42.

bulunması¹²⁹ ve hafızasına yardımcı olması için verilerini yazdığı bir kitabının olduğunun söylenmesi¹³⁰ kitap sahibi olduğunu gösterir. Yazdığı rivayetleri İbn İshak'a okumuş olabileceğinden "kıraat" yöntemini tercih ettiği de dile getirilebilir.

Ebû Ubeyd ile hocası Yezîd arasında gerçekleşen bir diyalog açık bir şekilde kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak Ebû Ubeyd'in rivayetleri Yezîd'den "semâ" yöntemiyle aldığı muhtelif kaynaklarda belirtilmiştir.¹³¹ Öte yandan Ebû Ubeyd'in de Bağdat'ta bulunup Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine katıldığı nakledilir.¹³² Sonuç olarak Ebû Ubeyd'in, rivayetleri hocası Yezîd'den Bağdat'ta aldığı ifade edilebilir. Ayrıca Ebû Ubeyd'in burada da "semâ"nın yanı sıra "kıraat" yöntemiyle rivayet edindiği dile getirilebilir.

Tablo 8. Ebû Ubeyd'in Zührî'nin Öğrencisi İbn Cüreyc Tarihiyle Naklettiği Urve b. Zübeyr Rivayeti

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Hayber gelirlerinin toplanma usulü	Âişe>Urve>Zührî>İbn Cüreyc>Haccâc>Ebû Ubeyd ¹³³

Ebû Ubeyd, Hayber gelirleri ile ilgili rivayeti Zührî'nin Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî el-Mekkî (öl. 150/767) adlı öğrencisinin tarihiyle aktarır. İbn Cüreyc, 80/699 yılında Mekke'de doğar.¹³⁴ Mekkeli âlim Atâ b. Ebî Rebâh'ın (öl. 114/732) yanında 17-18 yıl talebelik yapar.¹³⁵ Atâ vefat ettikten sonra 7 yıl da bir başka Mekkeli âlim Amr b. Dînâr'ın (öl. 126/744 [?]) yanında bulunur.¹³⁶ Sonrasında ilk olarak İbrâhim b. Abdullah'ın isyanından önce, yani 145/763 yılından önce Basra'ya gider.¹³⁷ Devamında Ahmed b. Hanbel'in anlattığına göre Bağdat'a gidip Abdullah b. Abbas'ın (öl. 68/687-88) rivayetlerini topladığı bir eserini Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (öl. 158/775) takdim eder.¹³⁸ Onun Mekke ve Medine'de bulunmasına, hatta Zührî ile karşılaşmasına¹³⁹ rağmen rivayetlerini işiterek almadığı görülmektedir. Zira kendisi: "Ben Zührî'den bir şey duymadım, o bana bir cüz verdi." şeklinde bir açıklama yapar. Nitekim yukarıdaki rivayeti İbn Cüreyc, Zührî'nin diğer öğrencilerinden farklı olarak meçhul bir sigayla: "Haber edildiğime göre İbn Şihâb şöyle rivayet etmiştir." kalıbıyla aktarır. İbn Cüreyc, Hişâm b. Urve'nin rivayetlerini de benzer şekilde elde eder. Nakledildiğine göre o, Hişâm'ın yanına gidip: "Falana verdiğin sahîfe senin hadislerini mi içeriyor?" diye sorar, o da: "Evet." der. Bunun üzerine onun eserinden nakilde bulunmaya başlar.¹⁴⁰ O, yöntem olarak kıraat ile kitaptan nakli eşit gördüğünü söyler.¹⁴¹ Dolayısıyla İbn Cüreyc'in "icâzetli münâvele" yöntemiyle Zührî'den rivayet aldığı görülmektedir.

Ebû Ubeyd'in nakilde bulunduğu Haccâc b. Muhammed'in (öl. 206/821) *Kitâbü't-Tefsîr* dışındaki bütün eserlerini hocası İbn Cüreyc'e okuduğu, yani "kıraat" yöntemini tercih ettiği nakledilir.¹⁴² Haccâc'ın ise hayatının bir kısmını Bağdat ve Misis'te geçirdiği ama Bağdat'ta vefat ettiği nakledilir.¹⁴³ Dolayısıyla İbn Cüreyc ile Haccâc'ın Bağdat'ta hoca-talebe ilişkisi kurdukları dile getirilebilir. *el-Emvâl*'in müellifi Ebû Ubeyd'in Haccâc hakkında herhangi bir sözü kaynaklarda bulunmamaktadır. Ancak Ebû Ubeyd'in Misis'e gitmediği bilindiğinden dolayı uzun yıllar kaldığı Bağdat'ta Haccâc ile karşılaşp ders aldığı ifade edilebilir. Nitekim İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) Ebû Ubeyd'in "kıraat" yöntemiyle Haccâc'dan nakilde bulunduğunu söyler.¹⁴⁴

Sonuç

Bu makalede Ebû Ubeyd'in fıkıh kitabı olarak hazırladığı *Kitâbü'l-Emvâl* adlı eserindeki Urve'ye ait siyer rivayetlerinin nasıl bir nakil sürecinden geçtiği takip edilmiştir. Yapılan bu çalışmada Urve'nin başta teyzesi Hz. Âişe olmak üzere muhtelif sahâbîlerden duyduğu rivayetleri yazdığı ortaya konmuştur. Kaleme aldığı bu verileri oğlu Hişâm'a önce yazdırıp akabinde doğru yazdığından emin olmak için kendisine

¹²⁹ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 3/1235.

¹³⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/476.

¹³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 49/62; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/392; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/501.

¹³² İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1371/1952), 1/259; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/111.

¹³³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 442.

¹³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/53.

¹³⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/145.

¹³⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/146.

¹³⁷ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/538.

¹³⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/143.

¹³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/144.

¹⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/54.

¹⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/54.

¹⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/142.

¹⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/495.

¹⁴⁴ Ebû'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932), 1/203.

okuttuğu yani kıraat yöntemiyle rivayet aktardığı tespit edilmiştir. Hişâm'ın verileri bu şekilde aldığı açık bir şekilde kaynaklarda belirtilmişken evlatlığı Ebû'l-Esved ile öğrencisi Zührî'nin rivayetleri nasıl aldığı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Ancak oğlu Hişâm'a bulunduğu tavsiyeyi diğer öğrencilerine de vermiş olabileceği düşünülebilir. Zira söz konusu öğrencilerin bu verileri yazarak kayda geçirdiği çeşitli eserlerde belirtilmiştir. Netice itibarıyla Urve'nin öğrencilerinin bilgileri kıraat yöntemiyle aldığı görülmektedir.

Urve'den nakledilen bu rivayetlerin 18'i *Kitâbü'l-Emvâl*'de bulunmaktadır. Bunlardan 4'ü, oğlu Hişâm ve diğer öğrencileri vesilesiyle Ebû Ubeyd'e ulaşır. Hişâm'ın bu verileri öğrencilerine muhtelif yöntemlerle naklettiği görülmektedir. Söz gelimi Mısırlı öğrencisi Leys'in icâzetli kitâbet; Kûfeli öğrencisi İbn Ebû Zâide ve Ebû Muâviye'nin semâ ile hocaları Hişâm'ın verilerine sahip olduğu aktarılmaktadır. Söz konusu dönemde yani 2/8. asırda verilerin kıraat yöntemiyle alındığına dair açık bir ifade kullanılmamaktadır. Bundan dolayı eser sahibi olan öğrencilerin semân yanı sıra kıraati de tercih etikleri düşünülebilir. Netice itibarıyla Hişâm'ın Kûfeli bu iki öğrencisinin semâ ile birlikte kıraat yöntemiyle de hadis aldıkları söylenebilir.

Urve'nin evlatlığı Ebû'l-Esved'in *Kitâbü'l-Emvâl*'de 10 adet rivayeti vardır. Bunların hepsi Abdullah b. Lehîa tarafından aynı sened silsilesiyle nakledilmiştir. Ebû'l-Esved'in Mısır'a gidip Urve'nin *Kitâbü'l-Meğâzî* adındaki bir eserini naklettiği aktarılır. Duyduklarını yazdığı bilinen öğrencisi Abdullah b. Lehîa'nın da hocasının rivayetlerini semâ ile aldığı bilinir ancak kıraati tercih ettiği de söylenebilir. Urve'nin diğer öğrencisi Zührî'nin ise *el-Emvâl*'de 4 rivayeti vardır. Bunlar da dört öğrenci tarafından iki farklı yöntemle nakledilmiştir. Zührî'nin verilerini kaydeden Yûnus, Ukayl ve İbn İshak'ın semâ veya kıraat yöntemiyle rivayet aldıkları tespit edilmişken İbn Cüreyc'in icâzetli münâvele metoduyla hocasının verilerine sahip olduğu ortaya konmuştur.

el-Emvâl müellifi Ebû Ubeyd'in Urve'nin söz konusu rivayetlerini ilk olarak bulunduğu Bağdat'ta Yezîd b. Hârûn ve Haccâc b. Muhammed'den, sonra rihle yaptığı Kûfe'de İbn Ebû Zâide ve Ebû Muâviye'den, Kûfe'den sonra gittiği Mısır'da Osmân b. Sâlih ve Abdullah b. Sâlih'ten semâ veya kıraat yöntemiyle edindiği tespit edilmiştir. Böylece *Kitâbü'l-Emvâl*'de nakledilen siyer rivayetlerinin sabit/belirli bir aktarım metodu olmasa da hocadan doğru bir şekilde aktarım sağlanması için rihlelerin yapıldığı ve ehemmiyet gösterildiği ortaya çıkmıştır. Bunun en açık örneği Leys'in Mekke'de Zührî'yi görüp ondan hadis almasına rağmen işitmediği bazı rivayetleri Mısır'da akranı Yûnus b. Yezîd'den duyunca rivayeti Yûnus'tan alıp isnadına onun adını da eklemesidir. Rivayetlerin hangi edâ yöntemiyle ve nerede nakledildiğinin bilinmesi erken döneme dair bilgi sunan rivayetlerin İslâm dünyasının hangi bölgelerine yayıldığını ve bu bölgelerdeki ulemânın rihlelerinin takip edilmesini sağlayabilir. Daha erken dönemde ortaya çıkmış/çıkacak matbu eserler ile nakil sürecinden geçmiş metinler arasında karşılaştırma yapılabilir. Böylece isnad ile nakledilen metinlerin kendi içinde bir dönüşüm geçirip-geçirmediği daha net olarak tetkik edilebilir. Ayrıca incelenen kitabın hangi dönem aralığında yazıldığı tespit edilerek dönemin siyasi ve sosyo-kültürel şartlarının eser yazılmasında ne denli etkili olduğu yorumlanabilir. Bununla birlikte ulemânın rihle yaptığı şehirlerin söz konusu dönemde niçin göç aldığı farklı açılardan değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Âdil Abdülgâfûr Abdülgânî. *Merviyâtü 'Urve b. ez-Zübeyr fî's-siyeri ve'l-meğâzî*. Medine: el-Câmi'atü'l İslâmiyye Külliyyetü'l-Hadîsi's-Şerîf, Doktora Tezi, 1413/1992.
- Akgün, Hüseyin. "İbn Şihâb ez-Zührî'ye (Öl. 124/742) Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 651-687. <https://doi.org/10.33415/daad.750836>
- Âşıkkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Aycan, İrfan, "Urve b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183-185. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace lehû'l-Buhâriyyu fî'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Lubâbe Hüseyin. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar*. 9 cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1407/1987.
- Cook, Michael. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam". *Arabica* 44/4 (1997), 437-530. <https://doi.org/10.1163/1570058972582317>
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Crone, Patricia-Cook, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü (Şekil ve Örneklerle)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 41. Basım, 2016.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Demircan, Adnan. "Biyografik Eserler" *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Mısır: es-Sâ'ade, 1394/1974.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed Halîl Herrâs. Mısır: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye; Darü'l-Fikr, 1401/1981.
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. Şeybe es-Sedûsî. *Mulahhas min müsnedi Ya'kûb b. Şeybe*. thk. Alî b. Abdullâh es-Sayyâh. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430/2009.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu - Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: OTTO Yayınları, 2019.
- Görke, Andreas - Schoeler, Gregor. "En Erken Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası 'Urve b. ez-Zubeyr Külliyyatında Hicret". çev. Öznur Özdemir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (Aralık 2015), 165-177.
- Görke, Andreas. "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki". çev. Kevser Özdoğan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 685-706. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534401>
- Görke, Andreas. "The Relationship Between Maghâzî and Hadîth in Early Islamic Scholarship". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 74/2 (Haziran 2011), 171-185. <https://doi.org/10.1017/S0041977X11000012>
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Takyîdül- 'ilm*. Beyrût: İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y.
- Horovitz, Josef. *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hoyland, Robert. "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions". *History Compass* 5/2 (Mart 2007), 581-602. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00395.x>
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Abdulmevcûd. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-'e'immeti'l-fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1350/1931.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b el-Cürcânî. *Esâmî men ravâ Muhammed Mu'avvid 'anhum Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî min meşâyihîhî*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (öl. 571/1176). *Târîhu Dimeşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Tab'atu Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Salâh b. Fettî. 4 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Şerefu'd-Dîn Ahmed. 9 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 3 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932.
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. çev. Mustafa Ertürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Kahveci, Nuri. "İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Siyer*. ed. Feyza Betül Köse. 77-92. Kahramanmaraş: SAMER, 2019.
- Kızıl, Fatma. "Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Aralık 2015), 7-25.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidî*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kızıl, Fatma. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Lammens, Henri. "Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomed". *Recherches de Science Religieuse* 1/1 (1910), 27-51.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân Cemâlüddîn. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Montgomery, James E. *The Biography of Muhammad*. çev. Uwe Vagelpohl. New York: Routledge, 2011.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. çev. Bekir Kuzudışli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Mustafa es-Sibâi. *es-Sünnetü ve mekânetuhâ fî't-teşrî'i'l-İslâmiyyi*. Kahire: Dâru's-Selâme, 2017.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008.
- Özer, Salih. *İsnad Analiz Yöntemleri: G.H.A. Juynboll, Joseph Schacht, Herald Motzki*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Schacht, Joseph. "'Peygamberin Sünneti" Tabiri Hakkında". çev. Mehmet Said Hatiboğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1970), 81-84.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schöller, Marco. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *Edebü'l-implâ ve'l-istimlâ'*. thk. Marx Weisweiler. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *es-Sünen*. thk. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2015.
- Topgöl, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Urve b. Zübeyr, Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureşî. *Meğâzî Rasûlillâh li-'Urve b. ez-Zübeyr*. Riyad: Mektebetü't-Terbiyetü'l-Arabî li-Düvelî'l-Halîc, 1401/1981.
- Wansbrough, John E. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyyâ el-Bağdâdî. *Su‘âlâtü İbni’l-Cuneyd*. thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 1428/2007.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn. *Târîhu İbn Ma‘în rivâyetu’d-Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me‘mûn, 1401/1981.
- Yılmaz, Halil İbrahim. *Urve b. Zübeyr (öl. 94/713)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Yücel, Ahmed. *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i‘tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân v.d.. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a‘lâmi'n-nübelâ*. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a‘lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Büveyhîlerde İletişim ve Gözetim: Dîvânü'l-berîd ve İstihbarat Faaliyetleri*

Sevgi Kübra BİLGİN

Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Rize/Türkiye,
sevgikubraakdemirel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1248-691X>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 09.01.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Sevgi Kübra BİLGİN |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Öz

Hicri 322-448/934-1056 yılları arasında İran ve Irak coğrafyasında hüküm süren ve kurucuları aslen Deylemlî olan Büveyhîler Devleti, Abbâsî halîfelerini tahakkümleri altına almış ve devrin siyasetinde söz sahibi olmuştur. Askerî bir kimliğe sahip olan Büveyhî emîrleri, devletlerinin teşkilâtlanması hususuna önem vermiş ve bu amaçla devlet mekanizmasında idarî, malî, hukukî ve askerî nitelikli pek çok divan kurmuşlardır. Kurulan divanların en önemlilerinden biri Dîvânü'l-berîddir. Haberleşme alanındaki devlet teşkilâtlanmasını Abbâsî geleneklerinden alarak kendilerine uyarlayan Büveyhîler Devleti'nde "Dîvânü'l-Haber ve'l-Berîd" olarak da bilinen Dîvânü'l-berîdin en önemli görevi, eyaletler arasındaki haberleşme faaliyetlerinin oldukça hızlı bir şekilde sağlanmasıydı. Bu divanın bir diğer fonksiyonu ise ülke içinde ve dışında etkin bir biçimde yürütülen istihbarat faaliyetleriydi. Devletin aslî askerî unsuru olan Deylemlîlerin sadakatsizliği ve kendilerini tahta layık görmeleri gibi etkenler, Büveyhî emîrlerinin tedirginliğine neden olmaktaydı. Bu nedenle emîrler, bu kimseleri kontrol edebilmek adına casuslardan faydalanmışlardır. Bunun yanında saray içinde ve halk arasında meydana gelen hadiseleri de yine bu casuslar aracılığıyla takip etmekteydiler. Bu sayede devlet görevlileri ve halk etraflarında casusların bulunabileceği endişesi ile denetlendiklerinin bilincinde olmuş ve temkinli davranmışlardır. Büveyhîler Devleti emîrleri Dîvânü'l-berîd ve istihbarat teşkilâtı içerisinde yer alacak olan görevlilerin yetiştirilmesi hususunda ihtimam gösteriyordu. Muallim, sûfî, derviş gibi görevlilerin de bulunduğu teşkilât içerisinde yer alan yaya postacılığı vazifesi için halk arasında koşu yarışları gibi spor müsabakaları düzenlenmekte ve böylece haberleşmenin hızlı ilerlemesi sağlanmaktaydı. Yapılan bu çalışmada, ana kaynakların aktardığı münferit olaylardan ve didaktik anlatılardan yola çıkılarak Büveyhîler Devleti'nde etkin bir rol oynayan Dîvânü'l-berîdin işleyişi hakkında bilgi verilmiş, ardından da devlet mekanizması içerisinde istihbarat faaliyetlerinin önemine yönelik değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Büveyhîler, Dîvânü'l-berîd, İstihbarat, Casus, Posta güvercini.

Atıf

Bilgin, Sevgi Kübra, "Büveyhîlerde İletişim ve Gözetim: Dîvânü'l-berîd ve İstihbarat Faaliyetleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 223-235. <https://doi.org/10.52637/kiid.1616213>

* Bu makale, 04.9.2024 tarihinde tamamlanan "Büveyhîler Devlet Teşkilatı (Siyasî, Hükümet ve Askerî Teşkilat)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı)

Communication and Surveillance in the Buyids: Diwan al-Barid and Intelligence Activities**

Sevgi Kübra BİLGİN

Res. Assist. PhD, University of Recep Tayyip Erdogan Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Rize/Türkiye
sevgikubraakdemirel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1248-691X>

Research Article

History

Received: 9.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declare that have no competing interests.

Copyright

© Sevgi Kübra BİLGİN |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

The Buyids, who emerged in the regions of Iran and Iraq from the year 322 to 448 AH (934 to 1056 CE) and originated from the region of Daylam, wielded considerable influence over the 'Abbasid caliphs and were instrumental in shaping the political dynamics of that historical epoch. The Buyids, who had a military identity, attached importance to the organization of their state and established many administrative, financial, legal and military diwans in the governmental structure for this purpose. The diwan al-barid had a considerable significance among the other diwans. This particular diwan is also known by the designation "Dîvânü'l-Haber ve'l-Berîd". The principal role of the diwan al-barid during the Buyids era was to enhance and guarantee the effectiveness of communication activities. The diwan al-barid also executed intelligence activities with high efficiency, both domestically and internationally. The disloyalty of the Daylamites, who constituted the core military force of the state, and their self-perception as deserving of the throne, along with other factors, contributed to the unease of the Buyid emirs. Consequently, the emirs resorted to utilizing spies to manage these individuals, whose allegiance was not anchored in any particular ideological framework. Furthermore, these spies were instrumental in monitoring occurrences within both the royal court and the broader populace. This surveillance instilled a heightened awareness among state officials and the general public that they were subject to observation, fostering caution in their actions. The Buyid emirs demonstrated considerable diligence in the cultivation of personnel designated for roles within the diwan al-barid and the broader intelligence apparatus. These included officials such as scholars, sufi and darwishes. In particular, for the role of foot couriers within this structure, public athletic competitions, including running races, were organized to facilitate the expeditious transmission of communications. Drawing upon individual events and didactic narratives as conveyed by primary sources, this study offers an in-depth analysis of the operational mechanisms of the diwan al-barid, an institution that played a pivotal role within the Buyids State. Additionally, the paper evaluates the importance of intelligence activities within the state organization.

Keywords: History, Buyids, Diwan al-barid, Intelligence, Spy, Postal pigeon.

Cite as

Bilgin, Sevgi Kübra, "Communication and Surveillance in the Buyids: Diwan al-Barid and Intelligence Activities". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 223-235. <https://doi.org/10.52637/kiid.1616213>

** This article was prepared based on the master's thesis titled "Buwayhids State Organization (Palace, Government and Military Organization)", completed on 04.9.2024. (Izmir: Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, Department of History)

Giriş

Berîd; “süvari, postacı, elçi, ulak, iki posta menzili arasındaki mesafe, postaya verilen yazılar ve dosyalar, resmî işlerle ilgili posta” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.¹ İslâm tarihinde resmî postanın düzenlenmesi çalışmaları Hz. Peygamber devrinde başlamıştır. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde birtakım gelişmeler yaşansa da düzenli posta teşkilâtını ilk kuran kişinin Emevî Halîfesi Muâviye b. Ebu Süfyân (ö. 60/680) olduğu bilinmektedir. Emevîler devrinde posta teşkilâtındaki en önemli gelişme, istihbarat görevinin de bu teşkilâtın çatısı altında toplanmasıdır. Abbâsîler döneminde ise posta ve istihbarat teşkilâtı yeniden düzenlenmiş, berîd görevlileri ve menzil noktaları artırılmıştır.²

Berîd teşkilâtı, h. 322-448/934-1056 yılları arasında hüküm sürmüş Deylemlî³ bir hanedan olan Büveyhîler devrinde de ehemmiyetini korumuştur. Irak ve İran coğrafyasında egemen bir devlet olan Büveyhîlerin kurucu kardeşlerden en büyüğü İmâdüddeve Ali b. Büveyh’in (ö. 338/949) 322/934 yılında Şîraz’a girmesi, devletlerinin kuruluşu olarak kabul edilmektedir. 332/943 yılında Rûknüddeve’nin Rey ve Cibâl’i, 334/945 yılında da Muizzüddeve’nin (ö. 356/967) Bağdat’ı hâkimiyetleri altına almaları neticesinde egemenlik sahaları genişlemiş, devletlerinin Rey-Cibâl ve Irak kolları kurulmuştur.⁴ Büveyhîler, geçimlerini diğer Deylemliler gibi paralı askerlikle sürdürmekteydiler. Devletlerini kurduktan sonra aslî askerî unsurları yine Deylemliler olmuştur. Ancak Büveyhîler, Deylemlilerin genel karakteristik özelliklerinin gereği olarak kendilerine daha fazla para veren kimsenin hizmetine girdiklerini ve sadakat duygularının bulunmadığını bilmekteydiler. Bunun yanında dönemin diğer Deylemlî komutanlarından bazıları da kendilerini Büveyhî tahtına layık görmekteydiler. Bu güvensizliğin ve endişenin etkisiyle, söz konusu devlet erkânı ve ordu kuvvetlerine karşı Büveyhî emîrlerinin güvencesi casusluk faaliyetleri olmuştur.⁵

¹ Ebûl-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, nşr. Muhammed Abdürresûl İbrahim (Kahire: Matbaatü Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1340/1922), 14/366-367; Kudâme İbn Cafer, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2025), 295-296; İbrahim Harekât, “Berîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/498-499; Mehmet Fuad Köprülü, “Berîd”, *İslâm Ansiklopedisi*, 2/541-549; Dominique Sourdel, “Barid”, *The Encyclopedia of Islam*, 1/1045-1046; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi I*, çev. Necdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 299-302; Mahfuz Söylemez, “Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular”, *İslamiyat* 4/1 (2001), 139-147; Mehmet Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983), 215.

² Sâbî Ebûl-Hasan (Ebûl-Hüseyn) Hilâl b. Muhassin b. İbrahim es-Sâbî el-Harrânî, *el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fi târihi'l-vüzerâ*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac, (Kahire, 1378/1958), 177-178; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, 367-368; İmam Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973), 289; Abdülhay et-Kettânî, *et-Terâtibu'l-idâriyye - Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/57-59; Nesimi Yazıcı, “Klasik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu İle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 377-388; Abdulhalik Bakır, “Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Devrinde Haber Alma ve Casusluk Faaliyetleri”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/1, (2003), 7-34; Abdulhalik Bakır, “Emeviler ve Abbasiler Devrinde İstihbarat (Haber Alma ve Casusluk)”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/2, (2003), 7-19; Adam J. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 55-56, 102-104; Harekât, “Berîd”, 499; Metin Yılmaz, “Emevî ve Abbâsî Dönemi İç İstihbaratı”, *İstem* 16 (2008), 189; Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri*, 215-217; Taner Yıldırım, “Abbâsîlerde Bilgi Toplama ve Haberleşme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 249-264; Yunus Arifoğlu, “Abbâsîler Döneminde Yol ve Berîd”, *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 15-25.

³ Büveyhîleri tanıyabilmek, siyasî ve teşkilât tarihlerini şekillendiren unsurları anlamlandırabilmek için Deylem coğrafyası, dilleri ve karakteristik yapıları önem taşımaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn İsfendiyyar, *Târih-i Taberistân*, nşr. Abbas İkbâl, 1 Cilt, (Tahran: Kitâbhâne-yi Hâver, 1386/2007); Sâbî Ebu İshâk İbrahim b. Hilâl b. İbrahim b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî, *Kitâbu'l-Müntezâ mine'l- cüz'îl-evvel mine'l-Kitâbi'l-ma'rûf bi't-tâcî fi ahhârî'd-Devleti'd-Deylemîyye*, (Ahhârû E'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cîlân içinde), nşr. Wilferd Madelung (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 1407/1987), 12-13; Hudûdü'l-alem mine'l-meşrik ile'l-magrib, çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), 91; İstahri, *Ülkelerin Yolları (Değerlendirme-Metin)*, çev. Murat Ağarı, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 188; Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-tekâsim)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 352-354; Vladimir Minorsky, “Daylam”, *El' (İng.)*, II/190-200; İbn Havkal, *Sûrat el-Arz - 10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 327-328; Cihan Gençtürk, *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti* (Ankara: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 22; Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudu'd-devle ve Dönemi (338-372/949-983)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 14; Tahsin Yazıcı, “Deylem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 9/263-264; Ahmet Ateş, “Deylem”, *İslâm Ansiklopedisi*, 3/567-568.

⁴ Büveyhîlerin nesepleri ile ilgili bk. İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâ'i ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1318/1900), 1/174; İbrahim Selman el-Kurevî, *el-Büveyhiyyân ve'l-hilâfetü'l-Abbâsiyye* (Mısır, 1429/2008), 82- 83; Ebu İshâk es-Sâbî, *Tâcî*, 12; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 384; Sâdık Seccâdî, “Âl-i Büye,” *Dâiretü'l-Meârif Büzürgi İslâmî*, 1/629; Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 81; Christine D. Baker, “The Lost Origins of the Daylamites The Construction of a New Ethnic Legacy for the Buyids”, *The Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Early Medieval Worlds*, ed. Rebecca Futo Kennedy - Molly Jones-Lewis (London: Routledge, 2016), 283; Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Tarihi)*, çev. Fahri Unan (Ankara: TTK Yayınları, 2021), 66; Abdulhamit Dündar - Abdulhalik Bakır, “Büveyhî Hânedânı'nın Menkıbevi Kuruluşu ve Tarihi Arka Planı”, *History Studies* 11/1 (2019), 10-44; Murat Erkoç, “Büveyhîler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hakim Olma Süreci”, *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2020), 216.

⁵ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, çev. Kivameddin Burslan, haz. Mehmet Şeker vd. (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 518-519, 558-560, 621, 623; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi - el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağrakça

Yapılan bu çalışmada, Dîvânü'l-berîdin Būveyhî devlet teşkilâtındaki yerine değinilerek divanın işleyişine ilişkin bilgiler sunulmuştur. Būveyhîler devri berîd ve istihbarat faaliyetlerini doğrudan konu edinen bir kaynak bulunmamakla birlikte söz konusu döneme dair ayrıntılı bilgi veren Būveyhîler devri müelliflerinden İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Ruzrâverî (ö. 488/1095), Sâbî (ö. 448/1056), Tenûhî (ö. 384/994) gibi isimlerin eserlerine ağırlıklı olarak başvurulmuştur. Būveyhîlerde Divanü'l-berîd, posta ve haberleşme faaliyetlerinin yanı sıra istihbarat çalışmalarını da yürütmüştür. Dolayısıyla çalışmanın kapsamı istihbarat faaliyetleri yönünde de genişletilerek Būveyhîlerde haberleşme ve istihbarat çalışmalarının işleyişiyle alakalı veriler bir araya toplanarak incelenmiştir. Bu verilerden yola çıkılarak Būveyhîlerin hâkim oldukları coğrafya, zaman dilimindeki politik ortam ve Būveyhî idarî kademesinin yönetim anlayışına yönelik çıkarımlar yapılmıştır.

1. Būveyhîlerde Dîvânü'l-Berîd

Būveyhîlerin Dîvânü'l-berîdin sistemli çalışmasına verdikleri önem, bu kurumda istihdam ettikleri görevli sayısındaki artıştan da anlaşılmaktadır. Būveyhîlerde Dîvânü'l-berîdin başındaki görevliye selefleri olan diğer hanedanlardan farklı bir isim verilmemiş, *sâhib-i dîvânü'l-berîd* ünvanı kullanılmaya devam edilmiştir. Būveyhîlerin berîd divanında görev yapmış olan isimlerden ikisi şöyleydi: Emîr Adudüddeve (ö. 372/983) döneminde, Fars bölgesinde Abdulaziz b. Yusuf eş-Şîrâzî'nin kaleme aldığı bir yetki belgesinde Âbid b. Ali'nin bu divana başkanlık ettiği ifade edilmiştir. Būveyhîler devri ünlü devlet adamı Sâbî de eseri *Rûsûm*'da da Emîr Şerefüddeve b. Adudüddeve döneminin sâhib-i dîvânü'l-berîdinin el-Hasan b. Muhammed b. Nasır olduğu kaydedilmiştir.⁶

Dîvânü'l-berîd, Būveyhîlerin hükümet mekanizmasında önemli bir yapı taşıydı. Būveyhî emîri Adudüddeve'nin günlük yaşantısına dair ayrıntılı bilgiye yer veren kaynaklara göre emîr, her sabah erken saatte uyanarak meclisinde oturur ve ilk iş olarak berîd görevlisi tarafından kendisine getirilen mektupları incelerdi. Diğer postalar, vezir tarafından tasnif edilerek ilgili divanlara iletilirdi. Ardından Emîr Adudüddeve, vezirine bu mektupların cevaplarını hazırlamasını emrederdi. Vezir Abdulaziz, hazırlanan cevapları bazen bizzat kendisi kaleme alırdı bazen de Dîvânü'l-resâildeki diğer kâtibleri bu işle görevlendirirdi. Vezir kendisinin kaleme almadığı mektupları daha sonra mutlaka incelerdi. Abdulaziz'in de müdahalesiyle son haline getirilen mektuplar mühürlenerek *iskûdar* denilen çantaya/zarfa konularak postalanmak üzere Dîvânü'l-berîde gönderilirdi.⁷

Devlet idaresindeki işleyişi sıkı bir biçimde takip eden Emîr Adudüddeve, çeşitli konulara ilişkin devlet ricalinden düzenli olarak bilgi alarak yapılacak olanlara dair direktif vermekteydi. Emîr, beklediği raporları ve verdiği buyrukların sonuçlarını itinayla takip ederdi. Bu sonuçların berîd görevlileri tarafından getirilen bildirimi eğer gecikirse derhal bunun nedenini soruştururdu. İşleyişte bir ihmâl olması halinde ise sorumlularını mutlaka cezalandırırdı. Ruzrâverî eserinde, görevini ifa etmesi beklenen bir berîd memurunun, karısının yaptığı pilavın pişmesini beklemesi neticesinde *bir yemek vakti kadar geciktiğini* ve bu gecikme ile yaşanan aksama neticesinde Şîraz ve Bağdat arasındaki berîd görevlilerine - abartılı bir sayı olarak görünmekle birlikte- ceza olarak 3000 değnek vurulduğunu kaydetmektedir. Bunun yanında söz konusu kaynağa geçen "... *Postanın Şîraz'dan yedi gün içinde geldiği, meyve ve çiçeklerin Fars ve Hûzistan bölgelerinden mükemmel bir şekilde ve taze olarak başkente ulaştığı hatırdı tutulmalıdır.*" ifadesi de dönemin posta teşkilâtının hızını ve gelişmişliğini göstermek adına ehemmiyet taşımaktadır.⁸

Buradan hareketle, Būveyhîlerde Dîvânü'l-berîdin en önemli görevinin devletin haberleşme faaliyetlerinin hızlı şekilde sağlanması olduğu muhakkaktır. Kurucu Būveyhî emîrlerinden Muizzüddeve ve Rey'de bulunan ağabeyi Emîr Rûknüddeve, aralarındaki haberleşmenin düzenli ve hızlı yapılmasına, geliştirilmesine önem vererek *nizâmü's-sûât* da denilen bir yaya postacılığı sistemi kurarak *fûûc* adı

(İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 8/414-415; 446-447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye – Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 11/380-381; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihi't-Taberî, (Taberî-Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Cilt 11 İçinde)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 386; Clifford Edmund Bosworth, "Military Organisation Under The Buyids of Persia And Iraq", *Oriens* 18/19 (1965/1966), 155-156; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad from the Accession of Izz al-Dawla to its Extinction A.H. 356 - 447 A.D. 967 1055* (London: University of London, PhD Thesis, 1953), 22-24; Ateş, "Deylem", 567-573; Ahmet Güner, *Būveyhîlerin Şîr-Sünnî Siyâseti* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999), 34.

⁶ Sâbî Ebû'l-Hasan (Ebû'l-Hüseyn) Hilâl b. Muhassin b. İbrahim es-Sâbî el-Harrânî, *Rûsûmu dâri'l-hilâfe*, nşr. Mîhâil Avvâd (Beyrut: Dâru'r-Raid el-Arabiyye, 1406/1986), 74; Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, 255; Güner, *Būveyhîlerin Şîr-Sünnî Siyâseti*, 64; Güner, *Būveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi*, 151; Hassan Mneymneh, *Būveyhîler Devleti Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 204.

⁷ Tayfun Gümüş, *er-Ruzrâverî'nin "Zeylû Tecâribü'l-ümem" Adlı Eserinin Çevirisi ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27-29; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi III* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1985), 204-205, 437-438; Mneymneh, *Būveyhîler Devleti Tarihi*, 188; Güner, *Būveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi*, 153.

⁸ Gümüş, *Ruzrâverî*, 27-28; İbnü'l-Cevzî Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 14/292-293; Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi III*, 437-438; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 107; Mneymneh, *Būveyhîler Devleti Tarihi*, 188.

verilen özel posta memurları yetiştirmişlerdir. Bu amaçla koşma, yüzme ve güreş gibi birtakım yarışmalar düzenlemekteydiler. Emîrlerin desteğiyle gerçekleşen müsabakalar arasından koşma, yaya postacılık faaliyetlerine görevli bulabilmek adına ehemmiyet taşıyordu. Bunun yanında müsabakalar halk tarafından da yoğun ilgi görmekteydi. Halk koşma yarışlarına çocuklarını katmak için çaba gösteriyordu. Posta memurlarının emîrdan maaş alması ve halkın ilgi duyması, teşkilâta olan talebi artırmaktaydı.⁹

Halkın bu teşkilâta olan teveccühünü ve ilgisini yansıtan bir başka gösterge de berîd görevlisi iki koşucu arasındaki rekabette görülmektedir. Bu dönemde Mar'ûş ve Fazl adındaki iki ünlü koşucu berîd görevlisi öne çıkmaktaydı. Bunlar, Bağdat ve Ukberâ arasında güneşin batışından doğuşuna kadar, bir rivayete göre 30 fersah (yaklaşık 172 km), başka bir rivayete göre ise 40 fersah (yaklaşık 230 km) yol alıyorlardı. Ancak koşucuların mezhepleri birbirinden farklıydı. Fazl Sünnî, Mar'ûş ise Şîî idi. Bu nedenle iki koşucu arasındaki rekabet, aynı zamanda Sünnî-Şîî halk arasında da iddia meselesiydi.¹⁰ Bu dönemde Fazl taraftarlarına Fazlî/Fazliyyûn, Mar'ûş taraftarlarına ise Mar'ûşî/Mar'ûşîyyûn adı verilmekteydi. Halk geçtikleri menzil noktalarında onları tezahüratlarla karşılamaktaydı.¹¹

Berîd teşkilâtının eyaletler arası güzergahlarında istasyonlar/menzilhaneler vardı.¹² Gidilecek mevkinin coğrafi özelliklerine göre aralıkları ve sayıları değişen bu istasyonlarda, berîd memurlarının kullandığı atlar, katırlar ve develer bulunmaktaydı. Kullanılacak hayvan fizikî özelliklerine, bölgenin arazi yapısı ve iklim durumuna göre değişmekteydi. Dağlık, engebeli ve taşlık olan yerlerde katır, ovalık mevkilerde at, çöl iklimine sahip yerlerde ise suya dayanıklı olması ve diğerlerine nazaran çok daha hızlı gidebilmeleri nedeniyle deve tercih edilirdi. Büveyhîler döneminde en çok tercih edilen binit hayvan, erkek develerdi. Hızlı bir şekilde haber ulaştırıran berîd memurları, yorulan hayvanlarını istasyonlarda dinlenmiş vaziyetteki yenisiyle değiştirerek yollarına süratle devam etmekteydiler. Gerekli durumlarda bu hayvanlardan devletin diğer kurumları da istifade edebiliyordu. Nitekim Emîr Adudüdevle'nin elçilerinden birinin Musul'dan Bağdat'a geldiği esnada berîd kafilesinden bir deve kiraladığı rivayetler arasındadır.¹³

Berîd divanının görevlileri kadar kullandıkları yollar da iletişimin hızlı bir şekilde gerçekleşebilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda Büveyhîler devrinde Fars bölgesi merkez olmak üzere pek çok bölgeye bağlantı yolları inşa edilmiştir. Bu bağlantı yolları, berîd faaliyetleri için kolaylaştırıcı rolünün yanında şehirlerde üretilen ticaret malzemelerinin Fars'a ulaştırılmasında ve buradan da diğer bölgelere iletilmesinde önem taşımaktaydı. Bu yolların inşası devlet eliyle yapılmıyordu. Bakımı ve korunması gibi işlerden de Dîvânü'l-berîd sorumluydu. Bu durum Büveyhîler devrinde kervanların, Hazar Denizi'nin kuzeyini dolaşan hattı değil de denizin güneyinden ilerleyen güzergâhı tercih etmelerine ve dolayısıyla da ipek yolu güzergâhında yer alan Rey, Kerec, Simnan ve Kazvin gibi bölgelerdeki ticaretin canlanması ve güvenilirliğin artmasına katkı sağlamıştır.¹⁴

⁹ Ebû Alî Muhassin b. Ali b. Muhammed et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere*, nşr. Abbûd eş-Şâlecî (Beyrut: Dârü'l-Sadr, 1395-1393/1971-1973), 4/217-218; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 43-45; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/496; Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi III*, 206-207; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 204; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 255.

¹⁰ Şîî bir devlet olan Büveyhîler, Bağdat'a girmelerinin ardından Abbâsî halifesini tahakkümleri altına almışlardır. Yetkileri dinî birtakım atamalarla sınırlanan halifeler, Büveyhî emîrlerinin kendilerine verdikleri maaş ve iktâlarla geçinmişlerdir. Bu dönemde kimin halife olacağına da Büveyhî emîrleri karar vermektedir. Buna rağmen Büveyhîlerin Abbâsî halifelerini ilga etmemeleri dikkat çekicidir. Büveyhîlerin Sünnî halkı ve askerî gücü kontrol altında tutma arzusu gibi nedenler bu hususta etkiliydi. Ancak Büveyhîlerin hâkimiyeti boyunca özellikle Bağdat'ta yaşanan pek çok Şîî ve Sünnî çatışması görülmektedir. Ayrıntılı bilgi ve örnek hadiseler için bk. Ömerî Şihabeddin b. Fazlullah, *Mesâlikü'l-Ebsâr - Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 9/58; Nüveyrî (Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, nşr. Ali M. el-Bicâvî - Hüseyin Nassar (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1395-1405/1975-1985), 26/109; Ebû Alî Muhassin b. Ali b. Muhammed et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, nşr. Abbûd eş-Şâlecî (Beyrut: Dârü'l-Sadr, 1395/1975), 2/242; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 75, 155; Gülstan Ünal, "Büveyhîler Hilafeti Abbâsîlerden Neden Almadılar?", *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2018), 405-416.

¹¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ ve'l-mu'ânese*, nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn (Birleşik Krallık: Müesses-i Hindavî, 2019), 564-565; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996/1417), 1/282; Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdara*, 4/217-218; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 43-44; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/496; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 204; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 255.

¹² Abbâsî Devleti'nde teşkilât yapısının gelişmiş olduğu dönemlerde ülke içindeki istasyon sayısının 930 civarında olduğu bilinmektedir. Bk. İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarî (İstanbul: Kitabevi, 2008), 130; Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi I*, 302; Yazıcı, "Klasik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu İle İlgili Bazı Mülâhazalar", 385.

¹³ Abdülaziz ed-Dûrî, *Târîhu'l-İrâk el-iktisâdî fi'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî* Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1420/1999), 168; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 321; Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar (132-232/750-847)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 106.

¹⁴ Abdülaziz ed-Dûrî, *Târîhu'l-İrâk*, 167; Osman Gazi Özgüdenli, "Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/40; Muhammed Uç, *Büveyhî Hanedanlığı Döneminde Şîrâz Şehri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 59; Esra Yılmaz, "İpek Yolu Hakkında Kısa Bir Değerlendirme", *Şarkiyat* 9/2 (2017), 678.

2. B veyh lerde İstihbarat Faaliyetleri

D v n 'l-ber d'in bir diğ r fonksiyonu da istihbarat faaliyetleriydi.  lke içinde ve dışında etkin bir biçimde yürütülen istihbarat faaliyetlerine B veyh  em rleri tarafından oldukça önem veriliyordu. Bu amaçla etkili bir istihbarat ağı kurulmuştur. *S hibu'l-haber, casus, peyk, k s d,  mil, s   ve gamm z* gibi isimler verilen istihbarat görevlileri, halk arasında ve devlet dairelerinde edindikleri bilgileri s hib-i d v n 'l-ber de veya em re doğrudan iletirlerdi.¹⁵

İstihdam edilen istihbarat görevlileri arasında s ff -derviş, tüccar, seyyah,  er i ve muallimler bulunmaktaydı. Bunlar arasından muallimler özel bir önem taşıymaktaydı. Bu muallimler, Em r Adud dd vle döneminde okullarında okuyan asker çocuklarından evde konuşulanlar ve babalarının yaptıkları işler hakkında bilgileri toplayarak D v n 'l-ber de iletmekteydi. Bunun karşılığında da her ay düzenli olarak maaş alıyorlardı.¹⁶

Büyük Selçuklu Devleti veziri H ce Niz m lm lk ( . 485/1092) de  nl  *Siy set-n me*'sinde ber d ve istihbarat hususunu gerekliliklerine değinmiştir. Eserinin "*Casuslar Gönderilmesine, Mülkün İyiliği ve Raiyyet İşi için Tedbir Alınmasına Dair*" başlıklı 13. faslında Em r Adud dd vle'den övgüyle bahsetmiş ve onun kurduğu bu istihbarat teşkil tını örnek olarak göstermiştir. Niz m lm lk casusların halkın durumu hakkında da em ri bilgilendirmekte olduğundan söz etmektedir. Em rin devletinde görevli kimselerin halk ile olan münasebetlerini takip ettiğini ve buna önem verdiği Nizamülmülk'te geçen bir hadiseden anlaşılmaktadır. Buna göre bir kimse, hacca gideceği esnada elinde olan 20.000 dinar miktarındaki servetini iki ibriğe koyarak şehrin kadısına emanet etmiştir. Bu kimse, başına gelen pek çok yıkıcı hadisenin ardından yaklaşık 10 yıl sonra geri döndüğünde, kadı onun eski haline pek benzemediğini ileri sürerek ibrikleri vermeyi reddetmiştir. Adam, aralarındaki münakaşadan sonra kadının bu altınları vermeye niyeti olmadığını anlayarak oradan ayrılmıştır. Adam casusa başından geçen bu hadiseyi anlatarak: "Eğer Adud dd vle adil olsaydı, bu 20.000 dinar kadının elinde haksız yere kalmazdı ve gasbetmezdi. Nihayet mal ve m lk mden  midimi kestim ve işte bu şehirden gidiyorum." demiştir. Casusunun gönderdiği gizli mektubu okuyan Em r Adud dd vle, adamın içine düşmüş olduğu durumdan dolayı üzüntü duyurarak h rsından parmağını ısırımış ve onu huzuruna  ağırımıştır. Mağdur adamı teselli ederek yanına bir miktar para ile elbise vermiş ve onu gizlice İşfahan'a göndermiştir. Ardından kadıyla oynadığı ustaca bir oyunla bu ibrikleri mağdur adama iade ettirmiştir.¹⁷

B veyh  em rleri devlet içindeki tüm hadiseleri ber d görevlilerinden aldıkları istihbarat ile takip etmekteydi. Em r Adud dd vle'nin Nehrevan Köprüsü yakınlarındaki bend inşası esnasında yaşanan hadise, bu istihbarat faaliyetlerine dair fikir vermektedir. Burada görevli olan A[đ]har İbrahim, sel ve taşkın dönemlerinde sıkıntı yaşanmaması adına bendin yükseltilmesinde görevliydi. İbrahim fırtınanın oldukça şiddetli olduğu bir gece, barajdan ayrılarak Nehrevan Köprüsü yakınlarındaki evine gitmek istiyor, ancak kendisini görebilecek bir istihbarat memurunun bu durumu em re bildirmesinden endişe ediyordu. Cesaretini toplayıp ayrılmaya karar verdiği esnada deve üzerinde bir adamın geldiğini g rm ştir. Bu kişi Adud dd vle'nin hizmetinde olup Bağdat'taki em r tarafından kendisini kontrole gönderilmiştir. İbrahim ona ne istediğini sorduğunda şöyle yanıt almıştır: "Ben, Em r hazretlerinin huzurundan gelen  st z şükr tarafından  ağırıldım. Em r, benden hızlı bir deve donatmamı, Sahliyye bendine gitmemi, r zg r altındaki kubbeye girmemi ve İbrahim A[đ]har'ı orada bulursam, ona hizmeti ve

¹⁵ İbn Miskeveyh, *Tec rib 'l- mem*, 692; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 257; Cengiz Kallek, "Casus", *Türkiye Diyanet Vakfı İşl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/163-166; Marius Canard, "Djasus", *The Encyclopaedia of Islam*, 2/486-488; Erdoğan Merçil, "Peyk", *Türkiye Diyanet Vakfı İşl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/262-263; Güner, *B veyh ler'den Adud dd vle ve Dönemi*, 149; Köprülü, *İşlam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri*, 221.

¹⁶ Güner, *B veyh ler'den Adud dd vle ve Dönemi*, 150-151; Köprülü, *İşlam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri*, 220-221; Köprülü, "Ber d", 541-549; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 258.

¹⁷ Niz m lm lk, *Siy set-n me*,  ev. Mehmet Altay Köymen (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 64-71. Bund r  eserinde, Niz m lm lk' n *Siy set-n me*'sinde önemle bahsettiği istihbarat teşkil tı hususundaki görüş ve uygulamaların Selçuklu Sultanı Alp Arslan tarafından desteklenmediğine işaret etmektedir. B t n lik faaliyetlerinin hızla gelişmesi ve teşkil tlanmasını da Sult n'ın bu tavrına bağlamıştır. Ayrıca bk. Bund r , *Z b d 'n-nusra ve nuhb t 'l-usra - Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*,  ev. Kivameddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 66-67; Erkan G ks  ise bu hususta şunları söylemektedir: "el-Bund r 'nin kaydını tamamen doğru kabul etmek mümkün değildir. el-Bund r  burada muhtemelen sultanın casusluk faaliyetlerinden hoşlanmadığına işaret etmek ve daha sonra şahit olduğu B t n  faaliyetlerinin nasıl gizlice y r t l p bir anda devleti sarsacak duruma geldiği sorusuna makul bir gerekçe bulmak düşüncesiyle Sultan Alp Arslan döneminde istihbarat teşkil tının ihmal, hatta feshedildiğini kaydetmiştir. H lbuki gerek berid gerekse istihbarat teşkil tının Sultan Alp Arslan döneminde de sonrasında da varlığını devam ettirdiği bilinen bir gerçektir. Buna ilave olarak B t n  faaliyetlerin Sultan Alp Arslan döneminde, Hasan Sabbah Alamut'a yerleştiği 1090 yılına kadar hemen hiçbir örneğine rastlanmadığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla Sultan Alp Arslan'ın bu konudaki yaklaşımını tebarüz ettirmek ve daha sonraki yıllarda Selçukluları derinden etkileyecek olan gizli B t n  faaliyetlerinin ortaya çıkışı için makul bir sebep bulmak düşüncesiyle kaleme alınan bir retorik olarak değerlendirmek uygun olacaktır." Ayrıca bk. Erkan G ks , "Niz m lm lk' n Savaş, Ordu ve Asker  Teşkilata Dair Düşünceleri", *Türk Komutanlar - Mete'den Atatürk'e Tarihe Y n Verenler*, ed. A. Sefa  zkaya (İstanbul: Kronik Yayınları, 2022), 113-114. Devrin diğ r önde gelen hükümdarlarından biri olan Gazneli Mahmud'un da istihbarat faaliyetlerine oldukça önem verdiği görülmektedir. Ayrıca bk. Arslan Durdu, "Gazneli Mahmud'un Asker  Kişiliği", *Suitder* 62 (2024), 411.

dayanıklılığı için Emîr tarafından ödüllendirileceğini söylememi istedi. Dahası ona, içinde kendisi için harcayabileceği 1000 dirhem bulunan bu çantayı verecektim. Fakat onu bulamayıp bulamazdım ve o, Nehrevan Köprüsü'ndeki evine gitmiş olsaydı, o zaman onu arayacak, evinde bulacak, kafasını alıp getirecektim.” Adam çantayı onun önüne bıraktıktan sonra: “Kazandığın şey için yüce Allah’a şükret.” demiş ve geri dönmüştür.¹⁸ Bu hadise hem emîrin memurları üzerinde kurduğu kontrol ve ödül/ceza mekanizmasının anlaşılabilirliği hem de Dîvânü'l-berîd görevlilerinin yerine getirdikleri çeşitli vazifeleri göstermesi açısından iyi bir örnektir.

Yine Emîr Adudüddöyle döneminde yaşanan şu hadise, saray içi istihbarat için güzel bir örnektir. Bir gün emîr, saraydaki casusları aracılığıyla, saray görevlilerinden bir kimsenin, evine çarşafa sarılı vaziyette bir miktar dinar gönderdiğini duymuştur. Ardından görevli hakkında soruşturma başlatmıştır. Suçlu bulunması neticesinde de ceza olarak bahse konu saray görevlisinin elinin kesilmesini emretmiştir.¹⁹

Büveyhî emîrleri casuslarını halk, tüccar ve devlet ricâlinin servetini araştırmak için de kullanıyordu. Emîr Bahtiyâr (ö. 367/978) döneminde orduya gerekli olan malı temin edebilmek maksadıyla müsâdereler yapılmaktaydı. Bu müsâdereler için varlıklı kişilerin servetleri araştırılmaktaydı. Emîr Fahrüddöyle b. Rüknüddöyle (ö. 387/997) döneminde kütüphane görevlisi Ebu Muhammed, Vezîr Sâhib b. Abbâd'ın evinde emîr adına istihbarat toplamak amacıyla casus olarak bulundurmaktaydı. Ebu Muhammed'in 385/995 yılında Abbâd'ın vefat haberini emîre ulaştırması üzerine, malı müsâdere edilmiş ve saray hazinesine yaklaşık 150.000 dinar devredilmiştir.²⁰

Büveyhî emîrleri düşmanlarının etrafında mutlaka casus bulundururdu. Emîr İmâdüddöyle'nin Rey'de bulunduğu günlerde Veşmgîr b. Ziyâr'ın sarayında bıraktığı bir hâcib, ona Merdâvîc b. Ziyâr ve kardeşi Veşmgîr'in kendisine karşı iyi niyetli olmadığı haberlerini ulaştırıyordu.²¹ Bunun yanında Rüknüddöyle'nin de 340/951-952 yılında Rey'de mücadele içinde olduğu Sâ mânî kumandanlarından Mansur b. İbn Karatekin'in hareketlerini öğrenmek için etrafında casus bulundurduğu ve bu sayede aralarında sıkı bir takibin yaşandığı bilinmektedir.²²

Emîr Adudüddöyle'nin, Emîr Bahtiyâr b. Muizzüddöyle ile Hamdânî Emîri Ebu Tağlib arasındaki görüşmelerden günü gününe haberdar olması gelişmiş istihbarat ağının bir göstergesidir. Emîr Adudüddöyle bu sayede onların iş birliği içinde olduğunu ve savaş esnasında birleşerek kendisine karşı savaşacaklarını öğrenmiştir. Bunun üzerine Ebu Tağlib'e onun güvendiği bir kimsenin kaleminden çıkmış süsü verdiği bir mektup göndermiştir. Bu mektupta Adudüddöyle ve Bahtiyâr'ın ona karşı birleştikleri ve savaş günü kendisini esir edecekleri, ardından da Bahtiyâr'ın Musul'u ele geçireceği yazmaktaydı. Bunu öğrenen Ebu Tağlib tedbiren savaş meydanından uzak durmuştur. Emîr Adudüddöyle bu gelişmiş istihbarat ağı ve hilesi sayesinde düşmanlarının ciddi bir iş birliği ve dayanışma içine girmelerini engellemiş ve bu da onun Bahtiyâr'a ve ardından da Ebu Tağlib'e karşı zafer kazanmasında önemli bir faktör olmuştur.²³

Dîvânü'l-berîdde görevli olan casuslar, yalnızca iç istihbaratta değil aynı zamanda diğer devletlerde de görev yaparak Büveyhîlerin saygınlığının korunmasında ve güvenlik hususunda önemli rol oynamışlardır. Bu noktada Büveyhîlerin Fâtımîler ile karşılıklı olarak yürüttüğü istihbarat faaliyetleri önem taşımaktadır.²⁴

Emîr Adudüddöyle'nin Fâtımî topraklarında yaşayan şekerlemeci/helvacı ile yaşadığı hadise, Büveyhîlerde berîd teşkilâtındaki istihbarat faaliyetlerinin işleyişine ve ciddiyetine dair önemli bir örnektir. Ruzrâverî'nin Bağdat'ta bulunan bir şekerlemeci olan Musullu Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed'in anlatımıyla aktardığı hadise şöyledir: Mısır'dan dönen casuslarından biri, Emîre burada bulunan Kandil Sokağındaki eski bir şekerlemeci hakkında rapor/malumat vermiştir. Casus bu şekerlemeciye gitmiş ve satın aldığı şeyin ücretini ödemek için Emîr Adudüddöyle adına basılmış bir dirhem vermiştir. Ancak şekerlemeci casusa ve Emîr'e ağır hakaretler yağdırarak bu parayı iade etmiştir. Casusun durumu Emîr Adudüddöyle'ye rapor etmesinin ardından, bir gece Bağdat'ta bulunan diğer bir

¹⁸ Gümüş, *Ruzrâverî*, 58-59.

¹⁹ Gümüş, *Ruzrâverî*, 28; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 256.

²⁰ Mîrhând Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmûd, *Târih-i ravzatü's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-hulefâ*, nşr. Cemşid Kıyanfer (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1380/1960), 4/3003; Ebû Şucâ Muhammed b. Hüseyin er-Ruzrâverî, *Zeylû Tecâribü'l-ümem - The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, ed., trans. and elucidated Henry Frederick Amedroz - David Samuel Margoliouth (London: Oxford Press, 1921), 277-278.

²¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 277; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 102.

²² Hemedânî, *Tekmiletü Târihi't-Taberî*, 390; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 535-536; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî fûnûni'l-edeb*, 100-101; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, 330; Mustafa Aylar, “X. Yüzyılda Rey Şehrinde Siyasi Durum”, *USAD* 13 (2020), 14.

²³ Mîrhând, *Târih-i Ravzatü's-safâ*, 2994-2995; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 760-761.

²⁴ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 147; Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 64.

şekerlemeci Musullu Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed'in evine, meşale taşıyan bir adam ve nakîb gelir. Endişe içine düşen şekerlemeciye, kendisini İbn Mihman'ın aradığını söyler. Şekerlemeci Hüseyin bu adamlarla yola çıkar ve Emîr Adudüddeve'nin huzuruna gelir. İbn Mihman da burada Emîrin ferrâşlarından²⁵ biriyledir. Kendisine şöyle der: "Emîr hazretleri, usta bir sanatçı istiyor... Senin saraya getirilmeni emretti. O yüzden ferrâş ile birlikte git." Durumu kabul eden şekerlemeci bir mavnaya bindirilerek saraya gönderilir. Emîr Adudüddeve'nin huzuruna gelen şekerlemeci yeri öper. Emîr kendisini teskin ederek zarar vermek gibi bir niyetlerinin olmadığını, onu bir görev için Mısır'a göndereceklerini söyler. Ailesine bırakabilmesi için kendisine bir miktar dinar verileceğini, bunu Hâdım Şükr'den alabileceğini de ekler. Şekerlemeci teklifi kabul edince paradan kendisine ayırmamasını çünkü yolculuğunda buna ihtiyacının olmayacağını söyler. Böylece yanında kendisine verilen 20 dinar ve talimatlarla buradan ayrılır. Ertesi gün saraya, Emîr Adudüddeve'nin huzuruna çağrılır. Emîr kendisine onunla birlikte gitmesi için görevlendirilen kişiyle hemen göreve başlayacağını söyler. Mısır'a vardıklarında caminin kapısına gitmelerini ve orada kümes hayvanı satmakla ünlenmiş bir satıcı olan beyaz Hâdım Münir'i sormalarını söylemiştir. Onu bulduklarında "Arkadaşının selamı var." demesini tembihler. Böylece satıcı evine yürüyecektir. Onların da satıcıyı takip etmelerini söyler. Buraya gelip eve girdiklerinde, yolculuk esnasında giymekte olduğu kıyafetlerini çıkarmasını, satıcının verdiklerini giymesini emreder. Musullu şekerlemeci Hüseyin ve beraberindeki adam buradan ihtiyacı olan şeyleri alacak ve Kandil Sokağına gideceklerdir. Burada Emîre rapor edilmiş olan ve halk tarafından tanınan yaşlı şekerlemeciye göreceklerdir. Doğru kişi olduğundan emin olduktan sonra yanına oturmasını ve şekerleme konusundaki becerisini anlatmasını ve onun yanında çalışma yolunu araştırmasını ister. Ücret gibi hususlarda uzlaşmacı bir tavır takınmasını tembihler. Böylece işe girmesini, birkaç hafta onun yanında tanınarak çevrede ünlenmesini ister. Bu ortamı sağladıktan sonra da eski şekerlemecinin hemen önünde bir dükkân kiralayıp onun müşterilerini kendisine çekmesini, böylece de eski şekerlemecinin işlerinin kötüyeye gitmesini ister. Dükkân için gerekli tüm para da Hâdım tarafından kendisine temin edilecektir. Böylece eski şekerlemeci kendisine ortaklık teklif edecektir. Bu ortaklığın yaklaşık bir ay kadar sürmesinden sonra, gönderilen bu şekerlemecinin Bağdat'ı ve ailesini özlediğine dair bir şeyler söylemesini ister. Şekerlemeci Hüseyin Bağdat'tan ve orada para kazanmanın kolaylıklarından övgüyle bahsedecektir. Eğer şekerlemeci geride kalacak bir ailesi olduğundan bahsederse de ona kenarda bir miktar dinarının olduğunu ve bu parayı yokluklarında idare edebilmeleri için ona verebileceğinden bahsetmelidir. Bağdat'a gittiklerinde şekerlemeciye kendi evinde ağırlayacağını, dükkânının sermayesine ortak edeceğini söylemesini de ekler. Gittiklerinde eğer bu ortamdan memnun kalırsa orada kalabileceğini, istemezse de Mısır'a geri dönebilmesi için gerekli tüm imkân ve malzemeleri sunabileceğini vaat edecektir. Son olarak da dönüşte Musul'dan geçmesini ister. Böylece yaşlı şekerlemeci Bağdat'a, Emîrin sarayına gelecektir. Emîr bu görev için gerekecek her şeyi Hâdımdan temin etmesini ve her şeyden önemlisi bu işi gizli tutmasını sıkıca tembihler.²⁶

Musullu şekerlemeci Hüseyin bu vazifeyi kabul etmiştir. Emîrin tembihlediği üzere Şükr ile gider ve üzerine astarı olan bir kıyafet ile kendisine vaat edilen 20 dinar verilir. Onu koruyacak olan Hasan adlı bedevî ile yola çıkar ve camiye ulaşırlar. Buradan da develer üzerinde 27 gece süren bir yolculuktan sonra Mısır'a varırlar. Burada bedevî Hasan ile gizli bir işaret belirleyerek ayrıldıktan sonra cami etrafına gelip emîrin bahsettiği Hâdımı bulur. Tembihlendiği üzere ona selam vermesinin ardından aldığı "hoş geldin" cevabı ile onu takip etmiş ve eve gittiklerinde hâdımdan temiz kıyafetler almıştır. Burada geçirdiği süre tıpkı Emîr Adudüddeve'nin kendisine anlattığı gibi ilerlemiştir. Mısırlı şekerlemeciye onunla Bağdat'a gelmeye ikna ettikten sonra kendisini misafir eden hâdımın evine dönerek orada çıkardığı astarlı elbiseyi geri giymiş ve bırakılan yolculuk parasını teslim almıştır. Şekerlemeci ile beraber, emîrin emrettiği üzere Musul'a ulaşmalarının ardından burada bir deve kiralayarak yola devam etmiş ve Bağdat'a ulaşmışlardır. Şekerlemeci Hüseyin'in evine gelmelerinin ardından saraydan bir görevli yanlarına gelerek iki şekerlemeciye emîrin huzuruna götürmüştür. Huzura girmek için beklerken yaşlı şekerlemeci telaş içindedir. Burada görevli şekerlemecinin üstündeki kıyafetler çıkarılarak emîre götürülmüştür. Şekerlemeci birtakım gizli mektupları da farkında olmadan bu kıyafetin astarında taşıdığını burada anlamıştır. Yolculuğa başladığı ilk esnadaki giysileri de kendisine geri verilmiştir. Olan biteni anlayan yaşlı şekerlemeci korkuyla ağlamaya başlamıştır. Emîr ona şöyle demiştir: "Dostum bana bizim tarafımızdan basılan dirhemleri kabul etmediğini söyledi. Onları kullanması emredilen kişiye ve onun emîrine neden hakaret ettin? Eğer yaşlı olmasaydın, aşağılayarak ve azarlayarak suçluluk duymanı sağlayabilirdik. Evde

²⁵ "Bir şeyi yaymak, döşemek" manalarına gelen ferrâş, Būveyhî saray teşkilâtı görevlilerindendir. Temizlik işleriyle ilgilenmekte olup emîre ve devlet ricâline hizmetle yükümlüdür. Bununla birlikte zaman zaman askerî vazifeler de almaktadır. Bk. Sâbî, *Rûsûm*, 9-10; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 318; Gümüş, *Ruzrâverî*, 63-64, 170-172; Sevgi Kübra Bilgin, *Būveyhîler Devlet Teşkilatı (Saray, Hükümet ve Askerî Teşkilat)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

²⁶ Ebu Şucâ Muhammed b. Hüseyin Ruzrâverî, *Zeylû Tecâribü'l-ümem*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm), 60-64; Gümüş, *Ruzrâverî*, s. 48-52; Mneymneh, *Būveyhîler Devleti Tarihi*, 176; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 257.

seni bekleyen insanlarla birlikte şiddetle uyarılmanı isteyebilirdik. Seni evde bekleyen ailen için affediyorum. Yapacağın yolculuğun ücretinin de ödenmesini emrediyorum. Bu suçu tekrarlama. Geri döndüğünde suçuna rağmen affedilmenden ve nezaketimizden bahset." Ruzrâverî'nin ifadesine göre buradan çıktıklarında yaşlı şekerlemeci çok kötü vaziyetteydi. Görevlendirilen şekerlemeci Hüseyin, bu vazife karşılığında vaat edilen 20 dinarı aldıktan sonra şekerlemeciyi evine götürdü. Yanına bir miktar dinar verilen yaşlı şekerlemeci, böylece ertesi gün Musul'a giden bir kervana katılarak buradan ayrıldı. Tıpkı Emîr Adudüddeve'nin istediği gibi bu hikâye Fâtımî hâkimiyeti altındaki Mısır topraklarında dilden dile yayıldı. Böylece insanlar etraflarında casusların bulunabileceği endişesi ile Emîr Adudüddeve'nin arkasından kötü bir söz etmeye çekinmeye başladılar.²⁷ Yaşanan bu olay, Emîr Adudüddeve'nin devlet itibarını ne denli önemseydiğini ve politik zekâsı ile söylenti gibi yumuşak bir gücü kullanarak ülke dışındaki topraklardaki saygınlığını koruduğunu göstermektedir.

Büveyhîlerde, devrinin diğer devletlerinde de görüldüğü gibi²⁸ posta güvercinleri haberleşmede etkin bir şekilde kullanılmaktaydı. Güvercin ile haberleşmenin sağlanması için burçlar inşa etmişlerdir. Gelen güvercinler burada görevliler tarafından karşılanmakta ve üzerlerindeki haber kâğıdı teslim alınmaktaydı. Bu burçlar aynı zamanda güvercinlerin eğitimi için de kullanılmaktaydı.²⁹

Büveyhîlerde posta güvercini kullanımına dair örneklerden bazıları şöyledir: Deylemli komutanlardan Rûzbihân Vendâzhurşîd'in Emîr Muizzüddeve'ye isyanı, Irak Büveyhîleri için önemli dönüm noktalarından biriydi. Emîr Muizzüddeve, Türklerin yardımıyla güçlükle bastırabildiği isyanın haberini Ahvâz'a posta güvercini ile bildirmişti.³⁰

Emîr Muizzüddeve'nin veziri Saymerî'nin ölüm haberi de bu yolla duyulmuştur. O dönemde Saymerî'nin kâtibi olan Mühellebî, vezirin kendisine karşı pek iyi düşünceler beslemediğini bildiği için onun faaliyetlerinden haberdar olabilmek adına vezirin o esnada Batîha'da bulunan karargâhına gizlice posta güvercinleri göndermekteydi. Güvercinin 339/950 senesinde Bağdat'a getirdiği mektubu bir türlü okuyamayan Mühellebî, kâtib Ebu İshak İbrahim b. Hilâl es-Sâbî'ye: "Şunu okumak için bütün maharetini sarf et." demiştir. Sâbî'nin güçlükle okuyabildiği bu mektup, "Saymerî helâk oldu!" haberi ile Saymerî'nin vefatını Bağdat'a bildirmekteydi.³¹ Aynı akıbet Vezir Mühellebî'nin Umman seferi yolculuğunda ölümünün ardından da yaşanmıştır. Vezirin ölüm haberi Bağdat'a gönderilen güvercinler vasıtasıyla cenazesinden evvel ulaşmıştır.³²

Emîr Muizzüddeve'nin 356/967 yılında vefatının ardından yerine geçen oğlu Bahtiyâr da haberleşmede güvercinleri kullanmaktaydı. Hâcib Sebüktekin, kendisine karşı iyi düşünceler beslemeyen Bahtiyâr'ın sarayında ve hatta sırdaşları arasında daima casuslarını bulundurmuş ve onun her yaptığından haberdar olmuştur. Bu ortam, iktidarının karşısındaki tehlikeyi ortadan kaldırmak isteyen Emîr Bahtiyâr'ın Türk kumandan Sebüktekin'e suikast düşüncesinin doğmasına yol açmıştır. Emîr Bahtiyâr tarafından hazırlanan plana göre emîrin annesi ve kardeşine posta güvercini ile gelen haberde onun öldüğü bildirilecek, onlar da ağıt yakmaya başlayacaklardır. Bu haberi alan Sebüktekin'in taziye gelmesi üzerine de sarayın etrafına gizlenmiş olan 400 kadar Deylemli asker ortaya çıkacak ve onu tutuklayacaklardı. Ancak Sebüktekin bu habere temkinli yaklaşmıştır. Türklerin Bağdat'a gelip Sebüktekin'e planın iç yüzünü anlatmaları neticesinde de durum anlaşılmış ve kendisi tuzaktan kurtulmuştur.³³

²⁷ Gümüş, *Ruzrâverî*, s. 48-52; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 176; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 257.

²⁸ Abbâsî halifelerinin de haberleşmede güvercin kullanımına önem vermekte oldukları ve hatta birbirleriyle rekabet ettikleri bilinmektedir. Güvercinlerin şecereleri tutulur, gidiş geliş seferleri kayıt altına alınır. Bu dönemde bir haberci güvercinin değerinin yaklaşık 700 dinar olduğu bilinmektedir. Bu miktar 1000 dinara kadar çıkabilmektedir. Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, 390-391; Harekât, "Berîd", 500.

²⁹ Abdülaziz ed-Dürî, *Târîhu'l-İrâk*, 168; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, 389; Harekât, "Berîd", 500; Eray Karaketir, "Kuştan Al Haberi: Yazışmadan Yarışa Posta Güvercinleri Üzerine Bir İnceleme", *Anasay* 23 (2023), 291-329; Süleyman Özbek, "Güvercin Kanadında Gelen Haber: Ortaçağ Türk-İslam Devletlerinde Posta Güvercinleri", *Gazi Türkiyat* 23 (2018), 19-44; Yıldırım, "Abbâsîlerde Bilgi Toplama ve Haberleşme", 249-264.

³⁰ *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâ'ik fî ahbârî'l-hakâ'ik*, nşr. Ömer es-Saîdî (Dimaşk 1972), 4(2)/483. Rûzbihân Vendâzhurşîd'in isyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü's-Safâ*, 2987-2988; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 558-560; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/446-447; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 261; İsmet Burak Batır, "Büveyhîler Döneminde Türkler ve Deylemliler Arasında Ortaya Çıkan Çatışma: Rûzbihân ed-Deylemî Örneği", *Türkiyat Mecmuası* 32/2 (2022), 539-556.

³¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 520; *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâ'ik fî ahbârî'l-hakâ'ik*, 484; Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, 387; Sevgi Kübra Bilgin, "Büveyhoğulları Vezirlerinden Mühellebî: Hayatı ve Faaliyetleri", *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 508.

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrsâdü'l-erîb*, nşr. Rufâî Ahmed Ferîd (Mısır: Matbaatu Daru'l-Memun, 1355-1357/1936-1938), 9/128, 130; Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, 416-418; Bilgin, "Mühellebî", 527.

³³ Emîr Muizzüddeve, ölümünden evvel oğlu Bahtiyâr'a vasiyet mahiyetinde pek çok nasihatte bulunmuştur. Bu nasihatlerden biri onun Hâcib Sebüktekin'in tecrübelerinden istifade etmesiydi. Ancak Bahtiyâr, babasının ölümünden sonra tahta oturmasının ardından bu nasihatlerin aksine hareket etmiştir. Zamanla Emîr ve Sebüktekin'in münasebetleri kesilme noktasına kadar gelmiştir. Türkler bu ortamda Hâcib Sebüktekin etrafında toplanmıştır. Bu durum ordu ve yönetimde ikilik meydana getirmiştir. Bahsedilen suikast hadisesi, Emîrin iktidarının karşısındaki bu tehlikeyi ortadan kaldırmayı amaçlaması neticesinde meydana

Mutfak görevlisi iken rüşvet yoluyla vezâret görevine getirilen İbn Bakiyye, Bahtiyâr'ın etrafında daima casuslar bulundurmuş ve ona karşı tedbirli davranmıştır. 367/977 senesinde Emîr Bahtiyâr'ın veziri İbn Bakiyye'yi tevkif etmesinin ardından onun nüfuz sahibi olan yakınlarının da derhal yakalanması için Bağdat'a güvercinler vasıtasıyla mektuplar göndermiştir. Ancak güvercinlerden birinin diğerlerinden önce varması işleri karıştırmıştır. Güvercini karşılayan burç görevlisi, bu güvercini, hizmet etmeyi âdet edindikleri İbn Bakiyye'nin yakınlarına götürmüştür. Kendileri için meydana gelen tehlikeyi anlayan bu kimseler birbirlerini uyarmışlardır. Böylece kaçıp saklanabilenler kendini kurtarmıştır.³⁴

Sonuç

İran ve Irak coğrafyasında hüküm sürmüş olan Būveyhîler, haberleşme konusundaki devlet teşkilâtını Abbâsî geleneklerinden alarak kendilerine uyarlamış ve kullanmışlardır. Yapılan çalışmada ana kaynakların aktardığı münferit olaylardan ve Nizamülmülk'ün eserinde olduğu gibi didaktik anlatılardan yola çıkılmış ve bu teşkilâtın Būveyhîlerdeki sınırları çizilmeye çalışılmıştır. Buna göre Dîvânü'l-berîd, üç ayrı merkezden müteşekkil bir devlet olan Būveyhîlerde merkezler arası haberleşmenin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesi açısından hayli önem arz eden bir kurumdur. Haber akışının hızlandırılması için halk arasında düzenlenen spor müsabakalarıyla en hızlı kimseleri seçmeleri, Būveyhî emîrlерinin akılcı yönünü ortaya koymaktadır. Böylelikle devlet burada görevlendirilecek kişilerin tespiti ve yetiştirilmeleriyle ilgilenmemiş doğrudan başarılı kimseler seçilmiştir. Buna benzer bir durum Dîvânü'l-berîdin diğer faaliyet kolu olan istihbarat alanında da görülmektedir. Halkın arasından sûfî, derviş, muallim gibi kimseler ücret karşılığında devlet adına casusluk faaliyetleri yürütmektedir.

Dîvânü'l-berîdin bir diğer önemli özelliği de emîrlere devlet görevlilerinin hareketleri ve halkın vaziyeti hakkında bilgi temin edebilmesidir. Özellikle Adudüddavle döneminde yaşanan hacdan dönen kişinin parasının emanet bıraktığı kadı tarafından verilmemesi ve Nehrevan Köprüsü yakınındaki bend inşasında görevliyi denetleme hadisesi, berîd divanının içte yürüttüğü çeşitli işleri ortaya koymakla birlikte emîrin halkın haklarını gözettiğini ve devlette görevli kimseleri yakından izlediğini göstermektedir. Bu durum devlet görevlilerinin denetlendiklerinin bilincinde olarak temkinli davranmalarını sağlamaktadır. Yine Adudüddavle döneminde yaşanan Mısırlı şekerlemeci hadisesi de istihbarat faaliyetlerinin “yumuşak güç” olarak yabancı devletlerin halkları üzerinde nasıl etkin olarak kullanılabileceğini göstermesi münasebetiyle önemlidir.

Sonuç itibarıyla yaklaşık 122 yıl hüküm sürmüş olan Būveyhîler, istihbarat ve haberleşme faaliyetlerinin öneminin farkındaydılar. Kendilerinden önce gelen ve çağdaşı olan devletlerdeki teşkilâtlanmayı örnek alarak faydacı bir anlayışla kendi örgütlenmelerini meydana getirmişlerdir. Būveyhîlerde Dîvânü'l-berîd, etkin bir şekilde çalışarak haberlerin hızlı biçimde emîrlere ulaşmasını temin etmiştir. Casuslar emîrlere haberler getirmiş, halkın arasına karışarak hükümdar ile tebaası arasındaki köprüyü kurmuş, içte ve dıştaki tehditleri önceden bildirerek önleyici tedbirlerin alınması ve politikada karşı hamlelerin geliştirilmesinde etkin bir şekilde kullanılmıştır. Yolların bakımını üstlenerek dolaylı yoldan da olsa ticareti canlandırmış, paraya tamahkâr bir yapıda olan Būveyhî emîrlерine gelir getirmesine de katkı sağlamıştır.

gelmiştir. Ayrıca bk. el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fî Me'âlimi'l-hilâfe - Halîfelik Kurumu ve Tarihi (1355-1417)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 468; Mîrhând, *Târîh-i Ravzatü's-Safâ*, 2994; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 623-624; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 288; İmam Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ - Halîfeler Tarihi*, çev. Abdullah Gündüz (İstanbul: Asalet Yayınları, 2018), 483; Ahmet Ağırakça, “Būveyhîler Devrinde Türk Kumandanları I – Sebüktekin”, *Belleten* 53/207-208 (1989), 630-631; Mneymneh, *Būveyhîler Devleti Tarihi*, 111-112; J. John Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012*, ed. Wadad Kadi - Rotraud Wielandt (Leiden: Brill, 2003), 269.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 226; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 631-633, 738, 756-757; Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 256-257.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "Büveyhîler Devrinde Türk Kumandanları I – Sebüktekin". *Belleten* 53/207- 208 (1989), 607-635.
- Arifoğlu, Yunus. "Abbâsîler Döneminde Yol ve Berîd (11. Yüzyıla Kadar)". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 15-25. <https://doi.org/10.37999/udekad.651133>
- Ateş, Ahmet. "Deylem", *İslâm Ansiklopedisi*. 3/567-568. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aykaç, Mehmet. *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (132-232/750-847)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Aylar, Mustafa. "X. Yüzyılda Rey Şehrinde Siyasi Durum". *USAD* 13 (2020), 1-26.
- Baker, Christine D. "The Lost Origins of the Daylamites The Construction of a New Ethnic Legacy for the Buyids". *The Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Early Medieval Worlds*. ed. Rebecca Futo Kennedy and Molly Jones-Lewis. London: Routledge, 2016.
- Bakır, Abdulhalik. "Emeviler ve Abbasiler Devrinde İstihbarat (Haber Alma ve Casusluk)". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003), 5-24.
- Bakır, Abdulhalik. "Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Devrinde Haber Alma ve Casusluk Faaliyetleri". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 7-34.
- Batır, İsmet Burak. "Büveyhîler Döneminde Türkler ve Deylemliler Arasında Ortaya Çıkan Çatışma: Rûzbihân ed-Deylemî Örneği". *Türkiyat Mecmuası* 32/2 (2022), 539-556. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.1126090>
- Bilgin, Sevgi Kübra. "Büveyhoğulları Vezirlerinden Mühellebî: Hayatı ve Faaliyetleri". *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 506-532.
- Bilgin, Sevgi Kübra. *Büveyhîler Devlet Teşkilatı (Saray, Hükümet ve Askerî Teşkilat)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Bosworth, Clifford Edmund. "Military Organisation Under The Buyids of Persia And Iraq". *Oriens* 18/19 (1965/1966), 143-167.
- Bundârî. *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usra – Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Canard, Marius. "Djasus". *The Encyclopaedia of Islam*. 2/486-488. Leiden: Brill, 1965.
- Donohue, J. John. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012*. ed. Wadad Kadi - Rotraud Wielandt. Leiden: Brill, 2003.
- Durdu, Arslan. "Gazneli Mahmud'un Askerî Kişiliği", *Suitder* 62 (2024), 401-416.
- Dûrî, Abdülaziz. *Târîhu'l-İrâk el-iktisâdî fi'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1420/1999.
- Dündar, Abdülhamit – Bakır, Abdulhalik. "Büveyhî Hânedânî'nın Menkıbevî Kuruluşu ve Tarihi Arka Planı". *History Studies* 11/1 (2019), 10-44.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *Kitâbü'l-İmtâ ve'l-mu'ânese*. nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn. Birleşik Krallık: Müesses-i Hindavî, 2019.
- Ebû Reyhan el-Birûnî. *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. nşr. Muhammed Abdürresûl İbrahim. 14 Cilt. Kahire: Matbaatü Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1340/1922.
- el-Kalkaşendî. *Me'âsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe - Halifelik Kurumu ve Tarihi (1355-1417)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.
- Erkoç, Murat. "Büveyhîler Devleti'nin Kuruluşu ve Bağdat'a Hakim Olma Süreci". *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2020), 214-231.
- Gençtürk, Cihan. *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti*. Ankara: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Göksu, Erkan. "Nizâmülmülk'ün Savaş, Ordu ve Askerî Teşkilata Dair Düşünceleri". *Türk Komutanlar - Mete'den Atatürk'e Tarihe Yön Verenler*. ed. A. Sefa Özkaya. 84-119. İstanbul: Kronik Yayınları, 2022.
- Gümüş, Tayfun. *er-Ruzrâverî'nin "Zeylû Tecâribü'l-ümem" Adlı Eserinin Çevirisi ve Değerlendirilmesi (29-207. Sayfalar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adudu'd-devle ve Dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şîf-Sünnî Siyâseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.
- Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî. *Târîh-i Güzide*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- Harekât, İbrahim. "Berîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hasan, İbrahim Hasan. *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdetü'l-Mısriyye, ts.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi III*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1985.

- Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik. *Tekmiletü Târihi't-Taberî (Taberî-Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, 11 Cilt İçinde)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Magrib. çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- İbn Hallikân. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâ'i ebnâ'iz-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1318/1900.
- İbn Havkal. *Sûrat el-Arz - 10. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- İbn İsfendiyar. *Târîh-i Taberistân*. nşr. Abbas İkbâl. 2 Cilt. Tahran: Kitâbhâne-yi Hâver, 1386/2007.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye - Büyük İslâm Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem*. çev. Kıvameddin Burslan. haz. Mehmet Şeker vd. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi - el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*. çev. Beşir Eryarsoy- Yunus Apaydın - Abdullah Köşe - Ahmet Ağrakça - Abdülkerim Özaydın. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- İbnü'l-Verdî. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbrahim Selman el-Kurevî. *el-Būveyhîyyûn ve'l-hilâfetü'l-Abbâsiyye*. Mısır: 1429/2008.
- İmam Ebû Yusuf. *Kitâbu'l-Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 1973.
- İmam Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ - Halifeler Tarihi*. çev. Abdullah Gündüz. İstanbul: Asalet Yayınları, 2018.
- İstahri. *Ülkelerin Yolları (Değerlendirme-Metin)*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad from the Accession of Izz al-Dawla to its Extinction A.H. 356 - 447 A.D. 967 1055*. London: University of London, PhD Thesis, 1953.
- Kallek, Cengiz. "Casus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaketir, Eray. "Kuştan Al Haberi: Yazışmadan Yarışa Posta Güvercinleri Üzerine Bir İnceleme". *Anasay* 23 (2023), 291-329. <https://doi.org/10.33404/anasay.1217983>
- Kettânî, Abdülhay. *et-Terâtîbu'l-idâriyye - Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar I*. çev. Ahmet Özel. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâ'ik fî ahhâri'l-hakâ'ik*. nşr. Ömer es-Saîdî. 4/2 Cilt. Dımaşk: 1392/1972.
- Köprülü, Mehmet Fuad. "Berîd". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/541-549. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.
- Kudâme İbn Cafer. *Kitabu'l-Harac (Fetihler, Siyaset, Coğrafya, Vergiler, Bürokrasi)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2025.
- Merçil, Erdoğan. "Peyk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Minorsky, Vladimir. "Daylam". *The Encyclopaedia of Islam*. 2/189-194. Leiden: Brill, 1991.
- Mîrhând, Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmûd. *Târîh-i ravzatü's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-hulefâ*. nşr. Cemşid Kiyânfer. 4 Cilt. Tahran: İntişârat-ı Esâtir, 1380/1960.
- Mneymneh, Hassan. *Būveyhîler Devleti Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-tekâsîm)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Nizâmü'l-mülk. *Siyâset-nâme*. çev. Mehmet Altay Köymen. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. nşr. Ali M. el-Bicâvî - Hüseyin Nassar. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395-1405/1975-1985.
- Ömerî, Şihabeddin b. Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebsâr - Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Özbek, Süleyman. "Güvercin Kanadında Gelen Haber: Ortaçağ Türk-İslam Devletlerinde Posta Güvercinleri". *Gazi Türkiyat* 23 (2018), 19-44.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ruzrâverî, Ebu Şucâ Muhammed b. Hüseyin. *Zeylû Tecâribü'l-ümem - The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*. ed., trans. and elucidated Henry Frederick Amedroz - David Samuel Margoliouth. London: Oxford Press, 1921.

- Ruzrâverî, Ebu Şucâ Muhammed b. Hüseyin. *Zeylû Tecâribü'l-ümem*. Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâm.
- Sâbî, Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl b. İbrahim b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî. *Kitâbu'l-Münteza mine'l- cüz'i'l-evvel mine'l-Kitâbi'l-ma'rûf bi't-tâcî fî ahhârî'd-Devleti'd-Deylemiyye, (Ahhârü E'immeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cilân içinde)*. nşr. Wilferd Madelung. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1407/1987.
- Sâbî, Hilâl Ebû'l-Hasan (Ebû'l-Hüseyin) Hilâl b. Muhassin b. İbrahim es-Sâbî el-Harrânî. *el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-ümerâ fî târîhi'l-vüzerâ*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac. Kahire, 1378/1958.
- Sâbî, Hilâl Ebû'l-Hasan (Ebû'l-Hüseyin) Hilâl b. Muhassin b. İbrahim es-Sâbî el-Harrânî. *Rüsûmu dâri'l-hilâfe*. nşr. Mîhâil Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Raid el-Arabiyye, 1406/1986.
- Seccâdî, Sâdık. "Âl-i Bûveyh". *Dâiretü'l-Meârif Büzürgi İslâmî*. 1/629. Tahran, 1367/1948.
- Silverstein, Adam J. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sourdel, Dominique. "Barid". *The Encyclopaedia of Islam*. 1/1045-1046. Leiden: Brill, 1960.
- Söylemez, Mahfuz. "Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular". *İslamiyat* 4/1 (2001), 139-147.
- Şebânkârî, Muhammed b. Ali b. Muhammed-i. *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târîhi)*. çev. Fahri Unan. Ankara: TTK Yayınları, 2021.
- Tenûhî, Ebû Alî Muhassin b. Ali b. Muhammed. *el-Ferec ba'de's-şidde*. nşr. Abbûd eş-Şâlecî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Sadr, 1395/1975.
- Tenûhî, Ebû Alî Muhassin b. Ali b. Muhammed. *Nişvâru'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere*. nşr. Abbûd eş-Şâlecî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Sadr, 1395-1393/1971-1973.
- Uç, Muhammed. *Büveyhî Hanedanlığı Döneminde Şîrâz Şehri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ünal, Gülistan. "Büveyhîler Hilafeti Abbâsîlerden Neden Almadılar?". *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2018), 405-416.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb*. nşr. Rufâî Ahmed Ferîd. 9 Cilt. Mısır: Matbaatu Daru'l-Memun, 1355-1357/1936-1938.
- Yazıcı, Nesimi. "Klasik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu İle İlgili Bazı Mülâhazalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 377-386.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Taner. "Abbâsîlerde Bilgi Toplama ve Haberleşme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (2017), 249-264.
- Yılmaz, Esra. "İpek Yolu Hakkında Kısa Bir Değerlendirme". *Şarkiyat* 9/2 (2017), 672-683.
- Yılmaz, Metin. "Emevî ve Abbâsî Dönemi İç İstihbaratı". *İstem* 16 (2008), 175-193.
- Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Necdet Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

İsmâîl Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu: Allah'ın Eşyaya Dair İlmi Hakkında Bir Tartışma*

Ülfer KARABULUT

Arş. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bilecik/Türkiye
ulferkarabulut@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-7283-5627>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025
Kabul Tarihi: 05.05.2025
Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Ülfer KARABULUT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

Devvânî, müteahhirûn dönemi kelâm-felsefe etkileşiminin en önemli alanlarından olan bilgi konusundaki tartışmaları ulûhiyyet bahsine taşımıştır. O, Allah'ın ilmi hakkında ortaya koyduğu görüşler ve bu bağlamda diğer yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerle devam eden süreçteki tartışmaların seyrini belirlemiştir. Bu çalışmada Osmanlı ulemâsından İsmâîl Konevî'nin, Devvânî tarafından Allah'ın eşyaya dair ilmi bağlamında kelâmcılara yöneltilen eleştirileri nasıl değerlendirdiği ele alınmaktadır. Bu bağlamda Devvânî'nin eleştirilerinde kullandığı "ilmin ma'dûma taallukunun imkânsız olması" ve "taalluku olmadan sadece ilim sıfatının ezeli olmasının Allah'ın ezelde eşyayı bildiği iddiası için yeterli olmadığı" şeklindeki argümanlarıyla "bu sorun nedeniyle kelâmcıların ilmin taallukunu hâdis kabul ettikleri" ve "buna bağlı olarak ilâhî ilmin ezeli olmasını temellendirmede sorun yaşadıkları" yönündeki tespitleri üzerinde durulmakta ve Konevî'nin bunları nasıl bertaraf ettiği ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Devvânî sonrası dönemde öne çıkan tartışma alanlarından biri olan Allah'ın ilmi konusunda metin analizi yöntemiyle hazırlanan bu çalışmayla konu özelinde çalışmanın oldukça az olmasının neden olduğu boşluğun doldurulmasına katkı sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca Devvânî'nin Osmanlı coğrafyasına etkisi hakkında bilgi verilmesi de amaçlanmaktadır. Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda kelâm geleneğine yönelttiği oldukça etki uyandıran eleştirileri karşısında Konevî, kelâmcıların Allah'ın eşyaya dair ilminin ezeli oluşunu temellendirmede sorun yaşamadıklarını ortaya koymaktadır. Konevî, Devvânî'nin eleştirilerine dayanak olarak kullandığı "yokluğun bilgiye konu olması" sorununu çözerken kelâmcıların ilmin ma'dûma taallukunu ittifakla mümkün kabul ettiklerini savunmaktadır. İlâhî ilmin taallukunun kadîm ve hâdis olarak ayrılmasına dayanan Hayâlî'nin teorisini devam ettiren Konevî, ilâhî ilmin hâdis taalluku yanında kadîm taalluku olduğuna da dikkat çekerek kelâmcıların eşyaya dair ilâhî ilmin ezeli oluşunu temellendirebildiklerini düşünmektedir. Bu bakımdan Konevî'nin, kelâm geleneğince benimsenen ilâhî ilim teorisinin geçerli ve yeterli olduğunu düşündüğü sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Devvânî'nin kelâm geleneğine yönelttiği eleştirilerin, Konevî tarafından onun felsefî temayülünün neticesi olarak yorumlandığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Devvânî, İsmâîl Konevî, Bilgi, Kadîm ilim, Taalluk.

Atıf

Karabulut, Ülfer. "İsmâîl Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu: Allah'ın Eşyaya Dair İlmi Hakkında Bir Tartışma". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 236-255. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611282>

* Bu çalışma VI. Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu Osmanlı'da Hanefilik Mâtürîdîlik isimli sempozyumda sunulan "Mâtürîdî Âlim İsmâîl Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu: Allah'ın Eşyaya Dair İlmi Hakkında Bir Tartışma" adlı tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

Ismâ'il al-Qūnawī's Defense of the Kalām Tradition Against al-Dawwānī: A Discussion on God's Knowledge of Things**

Ülfer KARABULUT

Res. Assist. Dr., University of Bilecik Şeyh Edebali, Faculty of Theology, Department of Theology (Kalām) and History of Islamic Sects, Bilecik/Türkiye
ulferkarabulut@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7283-5627>

Research Article

History

Received: 01.01.2025
 Accepted: 05.05.2025
 Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Ülfer KARABULUT |
 Creative Commons
 Attribution-
 Noncommercial 4.0 (CC
 BY-NC) International
 License

Abstract

Al-Dawwānī carried the debates on knowledge, one of the most important areas of kalām-philosophy interaction in the Muteakhhirūn period, to the issue of divinity. With his perspectives on the knowledge of God and his criticisms of other approaches in this context he played an important role in the ongoing discourse. This study will examine how Ismā'il al-Qūnawī, the Ottoman scholar, evaluated Dawwānī's criticisms of the theologians regarding God's knowledge of things. In this context, the arguments used by al-Dawwānī in his criticisms of the theological tradition, namely, "the impossibility of the attribute of knowledge's being attached to non-existence", "the eternity of the attribute of knowledge without its taalluq is not sufficient for the claim that God knows things in eternity", and "because of this problem, the theologians accept the attachment of knowledge as hādith" are discussed, and al-Qūnawī's responds to these criticisms are revealed. With this study, which is prepared by the method of textual analyzing about of God's knowledge, one of the prominent areas of debate in the post-Dawwānī period, we aim to contribute to filling the gap caused by the scarcity of studies on the subject. On the other hand, we hope to provide insight into al-Dawwānī's influence on Ottoman thought. In the face of al-Dawwānī's highly influential criticisms of the theologians on the subject of God's knowledge, al-Qūnawī reveals that they had no problem in justifying the eternity of God's knowledge of things. In solving the problem of "the subjection of non-existence to knowledge," which al-Dawwānī uses as a basis for his criticism, al-Qūnawī argues that the theologians all agree the attribution of knowledge to non-existence as possible. Continuing al-Hayālī's theory of the *taalluq*, which he divides it into the qadīm and the hādith, al-Qūnawī points out that the theologians accepted that God's knowledge has the qadīm taalluq as well as the hādith taalluq. He thinks that thanks to these views, theologians were able to justify the eternity of divine knowledge of things. In this respect it is concluded that, al-Qūnawī considers that the theory of divine knowledge adopted by the theological tradition to be valid and sufficient. It is also possible to say that al-Qūnawī interprets al-Dawwānī's criticisms of the theological tradition as a consequence of his inclination towards the view of Islamic philosophers.

Keywords: al-Kalām, al-Dawwānī, Ismā'il al-Qūnawī, Knowledge, God's knowledge, Taalluq.

Cite as

Karabulut, Ülfer. "Ismā'il al-Qūnawī's Defense of the Kalām Tradition Against al-Dawwānī: A Discussion on God's Knowledge of Things". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 235-254.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1611282>

** This study is a revised and expanded version of the paper titled "Mātūrīdī Scholar Ismā'il al-Qūnawī's Defense of the Kalām Tradition Against al-Dawwānī: A Debate on God's Knowledge of Things" presented at the symposium at the VIth International Maturidism Symposium Hanefism and Maturidism in the Ottoman Empire.

Giriş: Devvânî'nin İlâhî İlmin Hakikatine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesine Etkisi

Şiraz ekolüne mensup olan Devvânî (ö. 908/1502) hem yürüttüğü tedris faaliyetinde hem de telif ettiği eser ve ortaya attığı görüşlerde bu ekolün ilmî eğilimini yansıtmıştır. Bu doğrultuda kaleme aldığı eserlerde kelâm, Meşşâî ve İshrâkî felsefe ve de İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvuf metafiziği gibi hakikat araştırması yapan metafizik yaklaşımlara vukûfiyetini göstermiştir. Yetiştirdiği öğrenciler ve eserleriyle gerek kendi yaşadığı Acem bölgesinde gerekse Orta Asya, Hint-alt kıtası ve Osmanlı coğrafyasında etkili olmuş ve pek çok meselede ilmî tartışmaların seyrini belirlemiştir.

Devvânî'nin, devam eden süreçte yürütülen tartışmalarda etkili olduğu konulardan biri ilâhî ilim meselesidir. Devvânî bu konuyu ilk dönem eserlerinden olan *ez-Zevrâ*'dan itibaren ele almış ve özellikle de *Şerhu'l-Celâl*'de Allah'ın ilminin hakikati hakkında derinlikli bir tahlile girişmiştir. Allah'ın, kendi zâtına ve eşyaya dair ilminin nasıl izah edileceği sorusuna cevap aramış; kendinden önce ortaya atılan görüşleri, geçerlilikleri ve tutarlılıkları bakımından sorgulamıştır. İlâhî ilim meselesindeki yaklaşımıyla bir kırılmaya neden olan Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*'in hudûs bahsinde Allah'ın bildiklerinin (*ma'lûmâtullâh*) sonsuz olduğu esasıyla isbât-ı vâcibde teselsülün iptali için kullanılan burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya odaklanarak ilâhî ilim meselesini ele almıştır. Devvânî, bu bahiste *ma'lûmâtullâh*'ın sonsuz olduğunun kabul edilmesine bağlı olarak bilinenlerin ilâhî ilimdeki varlıklarının sonsuz olması ve bu durumun burhân-ı tatbîkin uygulanabileceği sonsuz bir silsile oluşturmaya nedeniyle ortaya çıkan sorunu çözmeye çalışmıştır. *Ma'lûmâtullâh*'ın sonsuzluğunu ya da burhân-ı tatbîkin geçerliliğini reddetme ikileminden kurtulmak için Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiğini savunmuştur. İlâhî sıfatları ele aldığı bölümün ilim bahsinde ise Allah'ın ilmini etrafıca incelemiş ve ilâhî ilim teorisini ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.¹ Devvânî, bu bahislerde Allah'ın ilmini izah ederken bilginin tarafları sorununun nasıl aşılacağı, ezelde henüz yaratılmamış şeylerde bilgi için gereken ayrışma şartının nasıl sağlanacağı ve henüz varlığı olmayan şeylere ilmin nasıl taalluk edeceği gibi sorunlara çözüm olabilecek bir teori ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca ilâhî ilmin izahı bağlamında benimsenen yöntemin varlık ve ulûhiyyete ilişkin esaslarla çatışmamasını da dikkate almıştır.² Diğer taraftan da kendinden önce ilâhî ilim konusunda ortaya koyulan yaklaşımları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Devvânî'nin ilâhî ilim konusunu ele alırken eleştirdiği yaklaşımlardan biri de kendinden önceki kelâm geleneğidir. Devvânî, Allah'ın ezelde eşyaya dair ilmine "bilgi olma" bakımından geçerli bir izah getiremediklerini düşündüğü kelâmcıları ağır bir şekilde eleştirmiştir:

"Bil ki, mütekelimler zihnî varlığı reddediyorlar ve Allah'ın sonsuz havâdisi bildiğini ispat ediyorlar. Âlim ile mahza yokluk arasındaki taallukun imkânsız oluşu, en açık bedîhilerden olduğundan ilmin hâdislere taallukunun, onların varlıklarının tahakkuk ettiği vakitte olduğunu savundular ve 'ilim kadîm; taalluk hâdistir' dediler. Sen de biliyorsun ki ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey bilfiil bilinmez. Bu, Allah Teâlâ'nın ezelde hâdisleri bilmemesini gerektirir ki O, bundan münezzehtir".³

"Mümkünler Vâcib Teâlâ'dan ihtiyârla sâdır olmuşlardır ve ihtiyârî fiiller ilimle öncelenmiştir' dersin zikrettiğin gibi hâdislerin ilâhî ilimdeki varlıklarının ezeli olması gerekir. Zira ilmin sırf yokluğa taalluku bedîhî olarak imkânsızdır. Mütekelimlerden zâhirî olanların kabul ettiği, 'ilim kadîm, taalluk hâdistir' [görüşü] faydasızdır. Çünkü bir şeye ilim taalluk etmedikçe o şey bilinmez. Bu, Vâcib Teâlâ'nın ezelde hâdisleri bilmemesine götürür ki O, bundan münezzehtir".⁴

Pek çok esasın temellendirilmesinde merkezi bir konumda olan ilâhî ilim meselesinde genel olarak kelâmcılardan tatmin edici bir açıklama gelmediği⁵ değerlendirmesinde bulunan Devvânî, bu tespiti kelâm geleneğinde Allah'ın ezelde eşyaya dair ilmini izah için ortaya koyulan yaklaşımların geçersiz olmasına dayandırmaktadır. Devvânî, Allah'ın ezelde eşyayı bilmesine geçerli bir açıklama getirilip getirilemediğini tahlil ederken bilginin temel karakteristiğini dikkate almaktadır. Bilgi, bilinenin diğer şeylerden ayrışması ve dolayısıyla apaçık olması anlamına gelmektedir. Bir şeye dair bilginin varlığından bahsedebilmek için o şeyin belirgin hale gelmesi, diğer şeylerden ayrışması ve bilende o şeyin ne olduğuna

¹ Devvânî'nin ilâhî ilim teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ülfer Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 62-173.

² Devvânî ilâhî ilim konusunu farklı eserlerinde tartışmaktadır. Devvânî'nin konuyu ele aldığı *Şerhu'l-Celâl* kelâm eseriyle *ez-Zevrâ* ve şerhi tasavvuf metafiziğinin esaslarına göre telif edilmiştir. *er-Risâletü'l-cedîde fî isbâtî'l-vâcib*'de ise İslâm felsefe geleneğinin yaklaşımı dikkate alınmıştır. Bununla birlikte her üç eserde de kelâm geleneğinin ilâhî ilim teorisine yönelik eleştirilerde süreklilik olduğu gözlenmektedir ve dile getirilen hususlarda kısmî farklılıklar bulunmaktadır. bk. Celâleddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'l-Adudiyye (Şerhu'l-Celâl)* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/156, 160-162, 2/47-49; a.mlf., *ez-Zevrâ*, thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî (Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyetü'l-Misriyye, 1326), 13-14; a.mlf., *Ta'likât 'ale'z-Zevrâ (el-Havrâ/Şerhu'z-Zevrâ)*, thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî (Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyetü'l-Misriyye, 1326), 14; a.mlf., *Risâle isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde, Seb'u resâ'il* içinde, thk. Seyyid Ahmed Tüyserkânî (Tahran: Mirâs Mektûb, 1433/2002), 149. (Devvânî'nin *er-Risâletü'l-cedîde fî isbâtî'l-vâcib* adlı eserine atıfta bulunulurken tahkik edenin isimlendirmesi dikkate alınmıştır.)

³ Bu pasaj *Şerhu'l-Celâl*'in hudûs bahsinde yer almaktadır. Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/156.

⁴ Bu pasaj *Şerhu'l-Celâl*'in ilim bahsinde yer almaktadır. Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 2/47-49.

⁵ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 1/161-162.

dair bir bilincin oluşması gereklidir. Diğer taraftan bilginin varlığı, *bilen* ve *bilinen* şeklindeki tarafların var olmasını gerektirmektedir. Nitekim bilgi, izâfet ilişkisi gerektirdiğinden bilinenin varlığı olmadan bilginin gerçekleştiği söylenememektedir. Bilinen bir şey olmadan bilginin varlığından bahsetmek mümkün değildir.

İşaret edilen hususlar dikkate alındığında Allah'ın ezelde eşyaya dair ilminin izahı güçleşmektedir. Zira kelâmcılar, ezelde zât-ı ilâhî dışında herhangi bir şeyin varlığını reddetmektedirler.⁶ Buna bağlı olarak Allah'ın ilmine konu olan eşya, ezelde mevcut değildir. Bu nedenle bilinen taraf olan eşyanın ayrışmasından bahsedilemediği gibi bilgideki izâfet ilişkisi de sağlanamamaktadır. Bilginin varlığından bahsedebilmek için gereken bu hususu göz önünde bulunduran Devvânî'ye göre eşyanın hâricte varlığı olmadığı ve kelâm geleneğinde zihni varlık da kabul edilmediği için kelâmcılar Allah'ın ezelde eşyayı bildiğine dair geçerli bir izah getirememektedirler. "Yok olana (ma'dûm), ilmin ilişmesinin (taalluku) imkânsız olduğu" ilkesini benimseyen Devvânî, kelâmcıların "ma'dûmun bilgiye konu olması" sorununu aşabilmek için ilim sıfatıyla bilen ile bilinen arasındaki izâfet olan taallukunu ayırdıklarını belirtmektedir. Onun yorumuna göre kelâmcılar; ilim sıfatının kadîm, taallukunun ise hâdis olduğunu savunmaktadır. Ancak ilmin taallukunun, eşyanın varlığından sonra bilinenlere iliştiği iddiası, Allah'ın eşyayı ezelde değil de eşyayı yaratmasının ardından bildiği anlamına gelmektedir. Bu gerekçelerden hareketle Devvânî, kelâmcıların ilim sıfatının ezeli olduğunu savunmalarının Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini iddia etmek için yeterli olmadığını, onların yaklaşımlarının bu konuda fayda sağlamadığını⁷ ve safsata kabilinden olduğunu belirtmektedir.⁸

Devvânî'nin gerek Allah'ın ilmi hakkında ortaya koyduğu görüşler gerekse bu bağlamda kelâm geleneğine yönelttiği eleştiriler Osmanlı ulemâsının tepkisine yol açmıştır. Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732),⁹ Muhammed Akkirmânî (ö. 1174/1760),¹⁰ İsmâil Konevî (ö. 1195/1781),¹¹ İsmâil Gelenbevî (ö. 1205/1791),¹² ve İbrahim Gözübüyükzâde (1747-1838) gibi isimler yazdıkları risâlelerde Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda öne sürdüğü iddiaları ve kelâm geleneğine yönelttiği eleştirileri tartışmışlardır.¹³ Bu mütevazı literatürde Devvânî'nin görüşünü eleştirel değerlendirmeye tabi tutanlar bir taraftan Devvânî'nin Allah'ın eşyayı icmâlî olarak bildiği iddiasıyla ilgi sorunları dile getirip onu tenkit ederken diğer taraftan da eşyaya dair ilâhî ilmin izahında kelâm geleneğinin yaklaşımının geçerli olduğunu savunmaya ve Devvânî'nin kelâm geleneğine yönelttiği eleştirilerin yersiz olduğunu ispata çalışmışlardır. İcmâlî ilme dayalı ilâhî ilim teorisinin Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiasına yol açacağı gerekçesiyle Devvânî'ye tekfire varan sert eleştiriler yönelten Saçaklızâde, Devvânî muhalefetinin oluşmasında belirleyici etkiye sahip olmuştur. Nitekim Devvânî'yi eleştirenler, Saçaklızâde'nin görüşlerine atıfta bulundukları gibi Gözübüyükzâde de onun değerlendirmelerine karşı Devvânî'nin görüşlerinin tekfiri

⁶ Burada şu hususu göz önünde tutmak gereklidir. İlâhî sıfatları zâta zâid kabul eden kelâmcılara göre ilâhî sıfatlar da zâtla kâim olarak kadîmdir.

⁷ Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, 2/49. el-Gâşiye 88/7. âyete telmihen "لا يسم ولا ينعى من جوع" şeklindeki ifadeyi kullanan Devvânî, bununla kelâm geleneğinin iddialarının bu meseledeki sorunları çözmeyen geçersiz açıklamalar olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

⁸ Devvânî, *Risâle isbâtî'l-vâcibi'l-cedide*, 149.

⁹ Devvânî'nin ilâhî ilim konusundaki görüşlerinin tenkit edilmesinde etkili isimlerden olan Saçaklızâde, *Reddül-Celâl* adlı eserinin ilk bölümünü, eserinin isminde de vurguladığı üzere Devvânî'ye yönelttiği eleştirilere ayırmıştır. bk. Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Mar'âşî, *Reddül-Celâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584), 32b-42a.

¹⁰ Muhammed el-Akkirmânî, *'İkdül-le'âlî fî beyânî 'ilmihî te'âlâ bi-gayri'l-mütenâhî* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 3534/20), 180a, 183a-184b.

¹¹ İsmâil Konevî'nin bu konuda telif ettiği risâleleriyle ilgili bilgilere çalışmanın devamında ayrıntılı olarak yer verilecektir.

¹² Gelenbevî, Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda tartıştığı meselelere ilişkin üç risâle kaleme almış ve onun görüşlerine derinlikli eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin Devvânî'nin Allah'a nispet ettiği icmâlî ilmi, burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı şekilde olduğunu savunması nedeniyle onun yaklaşımının Allah'a cehalet nispetini getirdiğini ileri sürmüş ve bu gerekçeyle onu tenkit etmiştir. bk. İsmâil Gelenbevî, *Risâle fî tahkiki 'ilmillâhi te'âlâ bi'l-ma'dûmât, Resâ'ilü'l-imtihân* içinde (53. Risâle) (Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1262/1846), 180 vd, 192; a.mlf., *Risâle fî 'ilmi'l-kadîm ve ta'allukihî bi-gayri'l-mütenâhî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/5), 100b-102b. Gelenbevî'nin ilâhî ilim konusundaki diğer risâlesi için bk. İsmâil Gelenbevî, *Risâle fî tahkiki 'ilmillâhi te'âlâ el-müte'allak bi'l-eşyâ, Resâ'ilü'l-imtihân* içinde (52. Risâle) (Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1262/1846), 173-178.

¹³ Her ne kadar Hint coğrafyasından olsa da Siyalkûtî'nin de bu tartışmalarda taraf olduğu söylenebilir. Siyalkûtî, *er-Risâletü'l-Hâkâniyye fî'l-'ilmi'l-ilâhî, el-Fevâ'idü'l-âliyye ve'l-ferâ'idü'l-gâliyye ve er-Risâletü'l-Hâkâniyye fî tahkiki mebhâsi'l-'ilm* gibi farklı isimlerle de bilinen risâlesinde Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda tartıştığı meseleleri ele almış ve onun görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*'de de bu risâlesine *ed-Dürretü's-semîne* ismiyle atıfta bulunmuştur. Siyalkûtî'nin ilâhî ilim konusunu ele aldığı bu risâlesi ve *Şerhu'l-Celâl* üzerine yazdığı hâşiyesi Osmanlı coğrafyasında da dolaşımdadır. bk. Abdülhakim es-Siyalkûtî, *ed-Dürretü's-semîne (er-Risâletü'l-Hâkâniyye fî tahkiki mebhâsi'l-'ilm)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 671/1), 1a-9a. Siyalkûtî'in ismi geçen risâlesi Ameenullah Vaseer, (*Al-risâlat al-khâqâniyya*, Seerat Study Centre, Siyalkut, 2010.) doktora çalışmasında İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca Mesud Emir tarafından yüksek lisans tezi olarak incelenmiş; ne var ki tezde ilgili risâlenin Devvânî'nin etkisiyle telif edildiğinden bahsedilmemiştir. Mesud Emir, *Abdülhakim es-Siyalkûtî'nin Fi'l-'İlmi'l-İlâhi Adli Risalesinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

gerektirmediğini ortaya koymak amacıyla bir risâle telif etmiştir.¹⁴ Devvânî'nin kelâm geleneğine yönelik eleştirileri üzerinde yoğunlaşanlar ise kelâmcıların "ma'dûmun bilgiye konu olması" ve "bilginin tarafları" sorunlarını nasıl aştikları, bununla ilişkili olarak onların zihnî varlık hakkındaki kanaatleri, taalluku hâdis kabul edip etmedikleri, hangi sorunları aşmak için ilâhî ilmin taallukundan istifade ettikleri ve *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmanın nasıl giderileceği konularını ele almışlardır.

Bu çalışmada 18. yüzyıl Osmanlı ulemâsının önde gelen isimlerinden İsmâil Konevî'nin, Devvânî tarafından kelâm geleneğinin ilâhî ilim konusundaki yaklaşımına yöneltlen eleştirileri nasıl değerlendirdiği ve bu eleştiriler karşısında nasıl bir tavır aldığı incelenmektedir. Konevî'nin, ilâhî ilim konusuyla ilgili meseleleri ele aldığı risâlelerinden hareketle Devvânî'nin argümanlarını nasıl çürütmeye çalıştığı ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Konu ele alınırken Konevî'nin referansta bulunduğu görüşlere ve kullandığı argümanlara işaret edilmektedir. Bilgi konusundaki tartışmaları ulûhiyyete yansıtması açısından Devvânî'nin ilâhî ilim konusundaki yaklaşımı önem kazanmaktadır. Konevî'nin görüşleri merkeze alınarak yapılan bu çalışmayla hem ilâhî ilim konusundaki tartışmaların Osmanlı coğrafyasına yansımalarının ortaya koyulması hem de Devvânî'nin Osmanlı'ya etkisi hakkında bir fikir verilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca henüz bu konu özelinde çalışmanın olmaması hasebiyle var olan boşluğun doldurulmasına da katkı sunulması hedeflenmektedir. Çalışmada, Konevî'nin kelâm geleneğinin yaklaşımını savunma girişimine odaklanıldığı için onun, Devvânî'nin ilâhî ilim teorisine yönelttiği eleştirilerine yer verilmeyecektir. Makalenin kapsamı dışında kalan bu konu yanında yine Devvânî etkisiyle ivme kazanan diğer bir tartışma alanı olan *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğuyla burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmaya Konevî'nin nasıl bir çözüm ürettiğine de değinilmeyecektir.

1. İsmâil Konevî'nin İlâhî İlim Konusunda Telif Ettiği Eserler

Ebü'l-Fidâ İsmâüddin İsmâil b. Muhammed el-Konevî, Konya'da doğmuş ve Mustafa el-Konevî, Halil es-Sûfî el-Konevî, Muslihuddîn Mustafa el-Mar'âşî, Abdülkerim el-Konevî, Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Antakî gibi isimlerden ders almıştır. Memleketinde aldığı eğitimin ardından İstanbul'a gittiği bilinmektedir.¹⁵ İlmi şöhretinin saraya ulaşması neticesinde III. Mustafa (salt. 1757-1774) tarafından Enderun'da reisülmuallimîn olarak görevlendirilmiştir. Ayrıca III. Mustafa döneminde muhatap olarak huzûr derslerine katılmıştır. Muhataplık yanında mukarrir olarak da bulunduğu huzûr derslerine I. Abdülhamid (salt. 1774-1789) döneminde de devam etmiştir.¹⁶ Memleketiyle bağına İstanbul'a gittikten sonra da sürdüren Konevî, Konya'da bir medrese inşa ettirmiş ve giderlerinin karşılanması için İstanbul'daki evini vakfetmiştir.¹⁷ 1195 yılında hac yolculuğu dönüşünde Şam'da vefat etmiştir.¹⁸

Tefsir, kelâm ve mantık ilimlerinde yetkin bir isim olan Konevî'nin, *Envârü't-tenzîl* üzerine kaleme aldığı hâşiyesi oldukça yoğun bir ilgi görmüştür.¹⁹ Çalışmamıza konu olan eserleri dışında *el-Mukaddimâtü'l-erba'a* hâşiyesi²⁰ ve *Teklîfü mâ-lâ yutâk*,²¹ *Mukadderâtü'l-Kur'ân*,²² *Kelimetü't-tevhîd*,²³

¹⁴ İbrahim b. Muhammed Gözübüyükzâde el-Kayserî, *Risâle fî tahkiki'l-'ilmi'l-icmâlî le-hû te'âlâ*, *Mecmu'atü Gözübüyükzâde içinde* (19. Risâle) (İstanbul: el-Matba'atü'l-Âmire, 1259/1844), 39-40.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye – Dâru İbn Hazm, 1408/1988), 1/258.

¹⁶ Ebül'ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, nşr. İsmet Sungurbey (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966), 2-3/312-313; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/258; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/442.

¹⁷ Sonraki süreçte Ağazâde ve Köse Hasan isimleriyle anılan bu medresenin vakfiyesinden 1186-7/1773 yılından önce açıldığı anlaşılmaktadır. Müfredatında *Şerhu'l-Celâl*'in de yer aldığı İsmâil Konevî'nin medresesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Caner Arabacı, *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 231-234.

¹⁸ İsmâil Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-'arîfîn esmâü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/222; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/258. Konevî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Bayram, "'Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk' Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 139-144.

¹⁹ Konevî'nin bu eseri, İbnü't-Temcîd'in *Envârü't-tenzîl* hâşiyesiyle birlikte yedi ve yirmi cilt olarak yayımlanmıştır. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiye 'alâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tenzîl* (*Hâşiyetü'l-Konevî 'ale'l-Kâdi'l-Beyzâvî*), (İstanbul: el-Matba'atü'l-Âmire, 1285); a.mlf., *Hâşiye 'alâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tenzîl*, nşr. M. Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001).

²⁰ İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtü'l-erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 183/1), 1b-56a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 232/1), 1b-53b. Ayrıca Konevî'nin bu eserini, Muhammed Emin Efe yüksek lisans tezinde tahkik etmiştir. bk. Muhammed Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-mukaddimâtü'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 48-164.

²¹ İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî teklihi mâ lâ yutâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/13), 217a-220b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/4), 8a-11a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/7), 31b-35a. Bu eser ayrıca şu çalışmada tahkik edilmiştir: Ahmed Kâmil Sarhân - Firâs Fâzıl Farhân, "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklihi mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (ö. 1195) dirâse ve tahkîk", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-'ulûmî'l-İslâmiyye* 9/35 (2018), 227-274.

*Dâdû's-sahîha*²⁴ ve *Me'âdû'l-cismânî*²⁵ ismini taşıyan risâleleri ve kelâmî tartışmaların merkezinde olan bazı âyetler üzerine kaleme aldığı müstakil tefsirleri bulunmaktadır.²⁶

Mâtürîdî kimliğiyle öne çıkan İsmâil Konevî'nin, eserlerinde kelâmıla ilgili meselelere ağırlık verdiği görülmektedir. Allah'ın eşyaya dair ilmi etrafında cereyan eden tartışmalara da yoğun ilgi gösteren Konevî, *Risâle fî 'ilmihî te'âlâ*²⁷ isimli bir eser kaleme alarak hem Allah'ın ilminin sonsuzluğunu reddedenlere hem de Allah'ın ilmini tasavvurî bilgilerle sınırlandıranlara cevap vermeye çalışmıştır. Ayrıca Devvânî'nin kelâmcılara yönelik eleştirilerinde haksız olduğunu göstermeye de yoğun bir çaba sarfetmiştir. Aynı zamanda kendi eserini şerh etmiş ve böylece ilâhî ilim konusunda oldukça kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur.²⁸ Muhtevâsından hareketle esere bazı yazmalarda ve kataloglarda *Tahkîkû 'ilmi'l-kelâm ve tezyîfû makâlî'l-Celâl*,²⁹ *Risâle fî beyânî ta'alluki 'ilmihî te'âlâ 'ale'l-cüz'ıyyât ve'l-külliyât*,³⁰ *Risâle fî ta'alluki 'ilmillâhî te'âlâ bi'l-umûrî'l-gayrî'l-mütenâhî bi'l-fi'*³¹ gibi farklı isimler de verilmiştir. Konevî, diğer risâlelerine nazaran oldukça hacimli olan bu şerh çalışmasında ilâhî ilmin taalluku başta olmak üzere Devvânî'nin *Şerhu'l-Celâl*'de öne sürdüğü görüşler etrafında tartışılan pek çok konuyu ele almaktadır. Ayrıca daha önce Saçaklızâde'nin kendi eserinde yer verdiği ve Hocaşâde Akşehrî'nin (ö. 990/1582) *Şerh bi'l-kavl 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye*'deki iddiaları üzerinden tartışılan ilâhî ilmin tasavvurlar yanında tasdikî bilgileri de kapsayıp kapsamadığı meselesine de değinmiştir.³² Bununla

²² İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî mukadderâtî'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/14), 221a-222b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/5), 11a-12a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/8), 35b-37a.

²³ İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâletü't-tevhîd (Risâle fî kelimetî't-tevhîd)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/9), 202b-209a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/1), 1b-8b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/1), 1b-6a.

²⁴ İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî'd-dâdû's-sahîha (Risâle fî'd-dâd)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 788/8), 184a-193a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32/12), 149b-160a.

²⁵ Konevî, bu eserinde Şemseddîn İsfahânî'nin *Metâlî'u'l-enzâr 'alâ Tavâli'l-envâr*'daki görüşü üzerinden haşr-ı cismânî konusunu tartışmaktadır. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî isbâtî'l-me'âdî'l-cismânî ve haşrî'l-bedenî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/12), 215a-217a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/3), 7a-8a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/6), 28b-30b.

²⁶ Konevî, kelâmî konulardaki tartışmalarla ilişkilendirilen bazı âyetler üzerine küçük hacimli tefsir risâleleri kaleme almıştır. Örneğin: "Eğer yer ve gökte başka ilâhlar olsaydı ikisi de bozulurdu... (lev kâne fî-himâ âlihetün illallâhü le-fesedetâ)" (el-Enbiyâ 21/22) âyetiyle ilişkilendirilen temânü' deliliyle ilgili mütalaalarına yer verdiği risâlesi için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî kavlihi te'âlâ 'lev kâne fî-himâ âlihetün illallâhü le-fesedetâ'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/10), 209b-213b; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/4), 14b-19a. Gazzâlî'nin, "mevcut olanlardan daha iyisinin yaratılmasının mümkün olmadığı (leyse fî'l-imkân ebde'u min-mâ kân)" diğer bir ifadeyle âlemin mümkün olanın en iyisi olduğu görüşünü tartıştığı risâlesi için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle 'alâ Tefsîrî'l-Beyzâvî fî kavlihi te'âlâ 'fesevvâhünne seb'a semâvât'* (*Risâle fî indifâ'i'l-i'tirâz 'alâ kavli'l-Gazzâlî fî 'leyse fî'l-imkân ebde'u min-mâ kân*) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/11), 213b-214b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/2), 6a-7a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/2), 9b-10b. Diğer bir tefsir risâlesi için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle 'alâ Tefsîrî'l-Keşşâf fî kavlihi te'âlâ 'yuhâdî'ünallâhe ve'llezîne âmenû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/6), 12a-13a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/3), 11b-13a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/15), 222b-224a.

²⁷ Çorum Hasan Paşa Kütüphanesindeki (Hasan Paşa Yazma, 2480/3) hicrî 1286 istinsah tarihli nüshanın ferağ kaydındaki bilgiler dikkate alındığında Konevî'nin bu eserini hicrî 1180 yılında telif ettiği söylenebilir. Eserin yazma nüshaları için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî 'ilmillâhî te'âlâ* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V2052/1), 31b-36a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 111/1), 1b-7a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1163/1), 1b-7a [Katalogda ismi hatalı]; (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, 624/1), 1b-6a; (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 971/4), 29b-32a; (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 2480/3), 9b-14a.

²⁸ Yazma nüshaların ferağ kaydındaki bilgilerden Konevî'nin şerhini hicrî 1186 yılında tamamladığı anlaşılmaktadır. Eserin kendisinden daha yaygın olan şerhinin yazma nüshalarından örnekler için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî Şerhi 'ilmillâhî te'âlâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 570/7), 169b-194b; (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V2052/1), 1b-30b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1163/1), 7b-32a [Katalogda ismi hatalı]; (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 948), 26b-48a; (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 971/1), 1b-18a; (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, 624/2), 7b-32b; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9), 28b-67a; Diğer taraftan bazı kütüphane kayıtlarında hatalı olarak *Şerhu'l-Celâl* üzerine yazılmış şerh olarak tespit edilmiştir. bk. Ebü'l-Fidâ İsmâüddin İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 7333), 1b-27a.

²⁹ Risâle için verilen bu isimle ilgili bk. Hâfız İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Tahkîkû 'ilmi'l-kelâm ve tezyîfû makâlî'l-Celâl* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1001/2), 43b-47b.

³⁰ Risâlenin şerhi için verilen bu isimle ilgili bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî beyânî ta'alluki 'ilmihî te'âlâ 'ale'l-cüz'ıyyât ve'l-külliyât* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 523/4), 81b-104a; a.mlf., *Risâle fî ta'alluki 'ilmillâhî te'âlâ bi'l-külliyât ve'l-cüz'ıyyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787), 181a-208b.

³¹ Şerhin bu isimle kaydedildiği yerler için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî ta'alluki 'ilmillâhî te'âlâ bi'l-umûrî'l-gayrî'l-mütenâhî bi'l-fi'* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 420), 38-86.

³² Hocaşâde Abdünnaşir el-Akşehrî, *Şerh bi'l-kavl 'ale't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2359), 27b. Hocaşâde Akşehrî'nin zikri geçen konudaki görüşleriyle ilgili tartışmalar için örneğin bk. Saçaklızâde, *Reddû'l-Celâl* (Esad Efendi, 3584), 1b, 42a-45a; İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî Şerhi 'ilmillâh* (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 948), 26b, 35b-39b; Akkirmânî, *İkdû'l-le'âli* (Ulucami, 3534/20), 180b-181a, 182b-183a.

birlikte eserin ana mihverini Devvânî'nin kelâmcılara yönelik eleştirilerinin bertaraf edilmesi ve onun ilâhî ilim teorisine yönelik tenkitler oluşturmaktadır.

Konevî'nin Allah'ın eşyaya dair ilmini ele aldığı bir diğer eseri *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm*'dur.³³ Konevî bu eserinde, kulların fiillerinin Allah'ın ezelde bildiği şekilde gerçekleşmesi ve O'nun ilminin hilâfına bir durumun söz konusu olmaması nedeniyle gündeme gelen “teklîf-i mâ lâ yutâk” problemine eğilmektedir. Buradaki problem, Allah'ın ilminin yanlış olmasının imkânsızlığı dikkate alındığında ezelde iman etmeyeceğini bildiği kullarını imanla mükellef tutmasının imkânsızla teklifte bulunması anlamına gelip gelmeyeceği etrafında tartışılmaktadır. Konevî, ilim-mâlûm arasındaki tâbiyyet ilişkisini ilmin taalluku üzerinden tahlil ederek Allah'ın ezeldaki ilminin kullar açısından cebr ifade etmeyeceğini ortaya koymaya ve bunun imkânsızla teklif olmayacağı şeklindeki Mâtürîdî görüşü temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra ilâhî ilmin, felsefî gelenekte benimsendiği gibi yaratmada tahsis için tek başına yeterli olmadığını da ortaya koymaya gayret etmiştir. Her ne kadar risâlenin ismi eserde sadece ilim-mâlûm ilişkisinin ele alınacağını ihsas etse de muhtevaya bakıldığında ele alınan konuların bununla sınırlı olmadığı görülmektedir. Konevî bu eserinde de ilâhî ilmin kadîm ve hâdis taallukunu tahlil etmenin yanı sıra Devvânî'nin ilâhî ilim konusundaki görüşlerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda icmâlî bilgi hakkındaki tartışmalara dâhil olmuş, *ma'lûmâtullâh*ın sonsuzluğu ile burhân-ı tatbîk arasındaki çatışmayı, Devvânî'nin ilâhî ilim teorisinin geçerli olup olmadığını, onun savunduğu görüşler nedeniyle tekfir edilip edilemeyeceğini ve onun kelâmcılara yönelttiği eleştirileri ele almıştır.

Konevî her iki risâlesinde de konuları ele alırken kendini Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde konumlandırmıştır. Bu durumun örnekleri “teklîf-i mâ lâ yutâk” problemine yaklaşımında, tekvin sıfatı ve kudret sıfatının taalluku hakkında Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilâflara değinirken açık bir şekilde görülmektedir.³⁴ Ancak Konevî'nin Devvânî'ye yönelik eleştirel yaklaşımı, kendisinin Mâtürîdî onun Eş'arî olmasından kaynaklanmamaktadır. Zira Devvânî'ye eleştiri yönelten bir diğer isim olan Saçaklızâde gibi Konevî³⁵ de Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda İslâm filozoflarının görüşüne meyletmesini dikkate almaktadır.³⁶ Konevî; Devvânî'nin “varlığı olmayan şeylere (*ma'dûm*), ilmin ilişmesini reddederek bir şeyin, bilgiye konu olabilmesi için o şeyin, hâricî ya da zihnî olarak bir şekilde varlığının olması gerektiğini” savunması, ilmi izâfet sahibi sıfat değil de “bilinenin sûretinin bilendeki husûlü” olarak kabul etmesi ve zihnî varlığın kabulü gibi hususlarda kelâm geleneğinin yaklaşımından ayrılarak felsefî geleneğin görüşünü benimsediği değerlendirmesinde bulunmaktadır.³⁷ Konevî'nin genel değerlendirmesi, Devvânî'nin ehl-i mille ve's-şerî'a olarak nitelenen kelâmcıların görüşlerinin tahkikine vâkıf olmadığı, bu nedenle onlar hakkında hatalı değerlendirmelerde bulunduğu, onlar görüşlerinde isabetli olmasına karşın savunmadıkları bir görüşle onları itham ettiği yönündedir.

Konevî'nin Devvânî'ye karşı olan tavrında onun felsefî geleneğe meyletmiş olmasını sıklıkla vurguladığı da göz önünde tutulduğunda onun, bu eserlerinde ortaya koyduğu kelâm geleneği savunusunun sadece Mâtürîdî mezhebiyle sınırlı olmayıp Eş'arî geleneği de içine aldığı görülmektedir.³⁸ Nitekim farklı konularda ve diğer ilâhî sıfatlarla ilgili Mâtürîdî ve Eş'arîler arasındaki farklılıkları belirtirken ilim sıfatı söz konusu olduğunda kelâmcıların görüşünü “zâta zâid hakiki sıfat” görüşü üzerinde uzlaştırmaya çalışmış ve kelâmcıları bir bütün olarak değerlendirmiştir. Hatta onun kelâmcılarla ilgili tanımlaması dikkate alındığında bu çerçeveyi daha da genişletmek mümkün görünmektedir. Zira Konevî, Cürçânî'nin yaptığı ve yaygınlığı nedeniyle genel teamül olarak benimsenen “hakikat araştırması yapan ilimlerin yöntem üzerinden sınıflandırılmasını” esas alan yaklaşımı sürdürmüştür.³⁹ Bu tasnife göre

³³ Yazma nüshaların ferağ kaydındaki bilgilerden eserin hicrî 1190 yılında telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu risâlenin nüshaları için bk. İsmâil b. Muhammed el-Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/8), 195a-202a; (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 768) 1a-11a; (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/5), 19b-27b; (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 420), 90-102; (Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 971/2), 22b-28b.

³⁴ Örneğin bk. Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30b, 31b, 32a; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201a.

³⁵ Konevî, Devvânî'ye yönelttiği eleştirilerde Saçaklızâde'nin ele aldığı hususları dikkate almakta ve ondan yoğun iktibaslarla bulunmaktadır. Örneğin bk. Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 47b; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 197b-198b, 199b, 200b, 201b. Bununla birlikte kelâmcıların zihnî varlığa bakışı, burhân-ı tatbîkin zayıf bir delil olarak değerlendirilmesi ve Devvânî'nin tekfiri gibi pek çok hususta ondan ayrılmaktadır. Bu bakımdan Konevî, eserlerinde aynı zamanda Saçaklızâde'nin görüşlerini de isabetli olup olmaması açısından tahlil etmektedir.

³⁶ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 40b, 45a-b, 47a-b, 45a; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 200b, 201b; krş. Saçaklızâde, *Reddül-Lelâl* (Esad Efendi, 3584), 40b, 41b.

³⁷ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 45a.

³⁸ Konevî, kelâmcılardan kastının Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların tamamını olduğunu belirtmekte ve bunu Hanefî ve Şâfiî kelâmcılar şeklinde de açıklamaktadır. bk. Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 40b, 46a.

³⁹ Hakikat araştırması yapan grupları Gazzâlî, “kelâmcılar, Bâtınîler, filozoflar ve sûfiler” şeklinde sıralamaktadır. bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Bicü (Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 1430/2010), 38. Râzî ise metafizik araştırması

kelâm, Meşşâî, İshrâkî ve tasavvuf geleneklerinden ilk ikisi nazar ve istidlâl yöntemini; son ikisi ise riyâzet ve mücâhede yöntemini esas almaktadırlar. Nazar ve istidlâl yöntemini benimseyenlerden peygamberlere gönderilen dinleri esas alanlar kelâmcı, bunun dışındakilerse Meşşâî filozoflardır. Riyâzet ve mücâhede yöntemi esas alanlardan peygamberî bir dine riayet edenler tasavvuf ehli, bunun dışındakilerse İshrâkî filozoflardır. Konevî, bu tasnif üzerinden dine bağlı olmayı merkeze alarak burada kelâmcılarla kastedilenin peygamberlerin dinine bağlılık olduğunu belirtmektedir. Böylece bu çerçeveye sadece kelâmcıları değil hakikat araştırmalarında dinî esaslara riayet eden tasavvuf ehlini de dâhil etmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla ona göre kelâmcılar, tasavvuf ehlinin mukabili olarak değil, filozofların mukabili olarak kullanılmaktadır.⁴¹ “Kelâmcılar kimdir?” sorusuna Konevî'nin cevabını da tespit edebileceğimiz bu değerlendirmeye göre onun savunusunu yaptığı görüşler dinî esaslara riayet eden kesimi içine alırken karşı çıktığı görüş, yöntem olarak dinî esaslara bağlı olmayan filozofların tamamını kapsamaktadır. Bu minvalde Konevî yukarıda da işaret edildiği üzere filozofların görüşüne meylettğini belirterek eleştirdiği Devvânî'nin, kelâmcıları “zâhirîler” şeklinde nitelemesine de itiraz etmektedir. Ona göre Devvânî, bu ifadesiyle kelâmcıları meselelerin inceliklerine vâkıf olamayıp zâhirle yetinmekle itham etmektedir. Oysa dalâlet ehli olmalarına ve boş şeylerle uğraşmalarına rağmen görüşlerine meylettği filozofları, tahkik ehli olarak nitelemektedir.⁴² Bu bakımdan Konevî, Devvânî'nin kelâmcılar hakkında kullandığı bu nitelemeyi, tahkir ifadesi olarak yorumlamaktadır.

Konevî her ne kadar Devvânî hakkında dinî esaslara riayet etmeyen bir grubun görüşünü benimsemiş olduğu değerlendirmesinde bulunsa da onu din dışına çıkmakla itham etmemektedir. Bu bakımdan Saçaklızâde'den⁴³ ayrılan Konevî, Devvânî'nin Allah'ın ilmi hakkındaki görüşlerinde kelâm geleneğinden ayrılarak bâtıl görüşe meylettği tespitinde bulunmakta ve cehalet nispetini gündeme getiren icmâlî bilgiyi savunması nedeniyle onun görüşlerinde hatalı olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Devvânî'nin bu konudaki yaklaşımıyla “insanlar arasında yol gösterici ve aydınlatıcı bir kitap olmaksızın Allah hakkında tartışıp duranlar vardır”⁴⁴ âyetinin kapsamına girmesinden korktuğunu belirtse de onun hakkında temkinli davranmaktadır. Ölmeden önce bu görüşlerinden vazgeçmiş olabileceğini ve görüşlerinin tevil edilebileceğini belirterek Allah'ın onu affetmiş olabileceği değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁴⁵ Zikredilen hususlar göz önünde tutulduğunda Konevî'nin Devvânî'ye yönelik eleştirilerinde itidalli olduğu, tekfir söylemini benimsemediği ve dışlayıcı bir tutum içinde olmadığı görülmektedir.

2. Eşyaya Dair İlâhî İlmin Ezelî Oluşunun Temellendirilmesinde Konevî'nin Yaklaşımı: İlmin Ma'dûma Taallukunun Mümkün Olması

Yukarıda işaret edildiği üzere Devvânî'nin kelâm geleneğine yönelik eleştirilerinde en temel gerekçesi “ilmin ma'dûma taallukunun imkânsız” olmasıdır. Devvânî'ye göre Allah'ın zâtı dışında ezelde hiçbir şey var olmadığı ve dolayısıyla henüz eşyanın dış dünyada mevcudiyeti söz konusu olmadığından ilâhî ilme konu olan şeylerin dış dünyada ayrıştığı ve böylece bilindiği söylenemeyecektir. Yine Devvânî'ye göre kelâm geleneğinde zihnî varlık da kabul edilmemektedir. Bu durumda bilinenler, dış dünyada ve zihinde varlıkları olmadığı için *salt yokluk* durumunda olacaktır.⁴⁶ Bu nedenle eşyanın ayrışarak ezelde

yapanları yöntem üzerinden “nazar ve istidlâl yöntemini benimseyenler” ve “riyâzet ve mücâhede yöntemini benimseyenler” şeklinde taksim etmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Ârabî, 1407/1987), 1/53. Cürcânî; hakikat araştırması yapanları temelde Râzî'nin bu taksimi üzerinden ele almakta ve peygamberî bir dine bağlı olup olmamalarını da göz önünde bulundurarak bunları kelâmcılar, felsefeciler, İshrâkî filozoflar ve sûfîler şeklinde dört gruba ayırmaktadır. bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Metâlibü'l-ilmî'l-ilâhiyye* (Hâşiyetü 'alâ Levâmî'l-esrâr) (İstanbul: Matba'atü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1303), 16-17. Devam eden süreçte Cürcânî'nin yaptığı bu taksim sonraki ulemâ tarafından da kullanılmış ve genel bir şablon olarak kabul edilmiştir. Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Mustakim Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 341. Cürcânî'nin metafizik perspektiflere dair yaptığı dörtlü taksimin izdüşümleri için bk. İlhan Kutluer, “Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasğinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf”, *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın – Mükerrrem Bedizel Aydın (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 30 vd.

⁴⁰ Konevî'nin tasavvuf ehline yönelik bu değerlendirmeleri, Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki tartışmalar bağlamında gündeme gelen “sûfîlerin dinî esaslara riayet etmedikleri ve Ehl-i sünnet akaidine bağlı olmadıkları” yönündeki değerlendirmeler karşısında onun yaklaşımının ne olduğunu göstermesi bakımından da anlamlıdır.

⁴¹ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 43a.

⁴² Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 44a.

⁴³ Saçaklızâde Devvânî'nin Allah'ın ilmini burhân-ı tatbîkin uygulanamayacağı şekilde icmâlî olduğunu savunmasının Allah'ın tafsilatı bilmediği iddiasına yol açacağı değerlendirmesinde bulunarak onu tekfire varacak şekilde eleştirmektedir. Diğer taraftan Devvânî'ye yönelik ithamları icmâlî ilimle de sınırlı değildir. Saçaklızâde'nin Devvânî'yi tekfir etmesi ve bunun gerekçeleriyle ilgili bk. Saçaklızâde, *Reddül-Celâl* (Esad Efendi, 3584), 38a, 39a-b, 41b-42a.

⁴⁴ Lokmân 31/20.

⁴⁵ Bununla birlikte Konevî, “*Şerhu'l-Celâl*’le meşgul olmanın uygun karşılanmadığı” uyarısında bulunmaktan da geri durmamaktadır. Konevî, *Risâle fî enne'l-ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201b-202a.

⁴⁶ Salt yokluk tabiriyle imkânsız ma'dûmlar değil, bilinenlerin zihinde ya da hâricte herhangi bir şekilde ayrışmalarını sağlayacak varlıklarının olmaması kastedilmektedir.

ilâhî ilme konu olması, onların ne hârici ne de zihnî varlıklarıyla izah edilebilecektir. “İlmin salt yokluğa taallukunun imkânsız” olmasına istinaden Devvânî, kelâmcıların, “Allah’ın eşyayı ezelde bildiği” iddiasını temellendirmelerinin mümkün olmadığını öne sürmüştür.

Konevî, Devvânî’nin kelâmcıların ilâhî ilim teorisine yönelik eleştirilerini geçersiz bulmaktadır. Konevî’ye göre kelâmcılar; Allah’ın ezelde zâtını, sıfatlarını, şerîk-i Bârî ve iki zıddın bir arada olması gibi imkânsızları, mümkün ma’dûm kapsamında değerlendirilen ezelde henüz mevcut olmayıp yaratılacak varlıkları, yaratılmayacak olsa da yaratılması muhtemel varlıkları, eşyanın yaratıldığında nasıl olacağını ve onların ne zaman yaratacağını bildiğini kabul etmektedirler. Allah’ın ezelde her şeyi bildiğinin aklî ve naklî delillerle ispat edildiğini savunan Konevî’ye⁴⁷ göre kelâmcıların Allah’ın ilmi hakkındaki yaklaşımları ilâhî ilim konusunda ortaya çıkabilecek sorunların üstesinden gelebilmek için yeterlidir. Konevî, Devvânî’nin eleştirilerinde kullandığı en önemli argüman olan “ilmin ma’dûma taalluku imkânsızdır” önermesine karşın kelâm geleneğinde ilmin ma’dûma taallukunun *mümkün* kabul edildiğini belirtmektedir. İlmin ma’dûma taallukunun mümkün olduğunu diğer bir ifadeyle yokluğun bilgiye konu olmasını savunurken kadîm ilmin, hâdis bilgiden hakikat bakımından farklı olmasına vurgu yapmaktadır.⁴⁸ Ona göre hâdis bilginin ma’dûma taallukunun olmaması insanın bilme sürecindeki eksikliğinden kaynaklanır. İnsanın bir şeyi bilmesi, duyu organlarına (havâss-ı selîme-i zâhire), idrak kuvvelerine ve sadık haber, akıl, hads ve tecrübe gibi bilgi elde etme yollarına dayanır. Oysaki Allah’ın bir şeyi bilmesi için bunlara ihtiyacı yoktur. Bu bakımdan Konevî, ezelde eşyanın var olmamasını Allah’ın onları bilmesine engel olarak görmemektedir.⁴⁹ Konevî, ilmin yok olana taallukunun mümkün olduğunu ortaya koyarken iki ayrı yaklaşıma referansta bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Seyyid Şerîf Cürçânî’nin (ö. 816/1413) *Şerhu’l-Mevâkıf*’taki açıklamalarıdır.⁵⁰ Cürçânî; ilmi, *izâfet* ya da *izâfet gerektiren sıfat* olarak kabul edenlerin “ma’dûmun bilgiye konu olması” sorununu gidermek için tercih edebilecekleri iki çözüm yolu önermektedir. Bunlardan biri olarak da bilginin gerçekleşmesinin, bilinenlerin dışta ya da zihindeki varlıklarına bağlı olmadığını savunmak olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımı “izâfet, ayırmaya (*imtiyâz*) dayansa da ayırma, birbirinden ayıran şeylerin dışta ya da zihinde var olmalarına dayanmaz” şeklinde ifade etmektedir.⁵¹ Cürçânî’nin işaret ettiği bu yaklaşıma göre, bilgi için ayırmanın gerekli olduğu kabul edilmektedir. Ancak ayırma için bilinenlere varlık atfetmenin gerekmediği, dolayısıyla da ayıran şeylere herhangi bir varlık atfetmeden bilginin meydana gelebileceği öne sürülmektedir. Bu görüşe göre izâfetin gerçekleşmesi, bilinenlerin birbirlerinden ayırmasına dayanmaktadır. Bu nedenle de bilgidaki izâfet unsuru, ayırmanın gerçekleşmesine bağlı olduğu için bilgi, ancak ayırmadan sonra gerçekleşmektedir. Ancak ayırmanın vukua gelebilmesi, bilinenlerin dışta ya da zihinde varlıklarına dayanmadığından ayıran şeylerin varlığı, ayırma işleminden sonra olabilir. *İtibârî* bir durum olan ayırma, mâlûmun dıştaki veya zihindeki varlığına bağlı olmadığından bilgi de bilinenin dıştaki ya da zihindeki varlığına dayanmamaktadır.⁵²

⁴⁷ Konevî, *Risâle fi Şerhi ‘İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 35a, 43b.

⁴⁸ bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi ‘İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 42a-b; a.mlf., *Risâle fi enne’l-ilme tâbî’un li’l-ma’lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201b-202a. Konevî, “ilmin ma’dûma taallukunun mümkün olduğunda icmâ olduğu”nu belirtirken “kadîm ilim” şeklinde herhangi bir kayıt getirmemektedir. Bu durum kadîm-hâdis ayırt etmeksizin genel anlamda ilmin ma’dûma taallukunu mümkün gördüğünü de akla getirmektedir.

⁴⁹ Kadîm ilmin ma’dûma taallukunun mümkün olduğu hakkında benzer bir yaklaşım Devvânî’yi sert bir şekilde eleştiren Saçaklızâde tarafından da benimsenmektedir. O da “yokluğun bilgiye konu olmasını” kadîm ilme özgü bir durum olarak kabul etmekte ve sorunu, hakikat bakımından hâdis ilimden farklı kabul edilen kadîm ilmin aşkınlığıyla çözmeye çalışmaktadır. bk. Saçaklızâde, *Reddül-Celâl* (Esad Efendi, 3584), 40a. Bu bakımdan zikredilen yaklaşımı benimseyenlere göre “ilmin ma’dûma taallukunun imkânsız olması” hâdis bilgi hakkında geçerlidir.

⁵⁰ bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi ‘İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 41b, 44b-45a, 47b.

⁵¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2005), 2/393. Bunun yanı sıra Cürçânî, nitelik arazlarıyla nisbî arazları karşılaştırırken bilgi, idrak ve kudret gibi nitelik arazlarının tasavvur edilmesinin, onların iliştiği nesnenin tasavvuruna dayalı olmadığını belirtmektedir. Cürçânî burada da nitelik arazları ile onların ilişkili oldukları nesnelerin (bilgi- bilinen, kudret ve güç yetirilen) arasındaki ilişkiyi öncelik ve sonralık açısından değerlendirmektedir. Bu niteliklerin tasavvuru, her ne kadar onların ilişkili olduğu şeyleri hemen akla getirse ve onlarsız düşünülmesi de bilgi ve kudret gibi niteliklerin ilişkili oldukları nesnelerinin düşünülmesi, bu niteliklerin tasavvur edilmelerinden sonradır. Örnek vermek gerekirse bilginin varlığından bahsedildiğinde doğrudan bilinen bir şey de düşünülür. Ancak bilinen şeyler, bilginin varlığından sonra tasavvur edilir. Bu bakımdan zikredilen nitelikler, nesnelerinin düşünülmesinin ardından gerçekleşmez, onların sonucu ve ma’lûlû değildir (Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/205). Her ne kadar bilgi ile mâlûm arasında bir ilişki söz konusu olsa da mâlûmun tasavvuru, ilmin varlığına dayalı ve ondan sonradır. Dolayısıyla buradaki ifadelerle göre bir şeye dair bilginin varlığı, o şeyin dışta var olmasına dayalı değildir.

⁵² Râzî de *el-İşâre*’de bilginin, mâlûmun dış dünyada var olmasına ya da zihinde süretinin bulunmasına dayanmadığını belirtmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi usûlî’l-kelâm/Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 131. Ayrıca diğer eserinde de ilmin taallukunun sübûtî olmasını reddeden bir gruptan bahsetmektedir. Bu grup, ma’dûmun bilindiğini kabul etmekle birlikte ma’dûm zihinde sübûtî yoluyla bilgiye konu olmasını kabul etmemektedirler. Ayrıca bahsi geçen grup, ilmin taallukunun *sübûtî* olması durumunda teselsüle yol açacağını da gerekçe göstererek taallukun sübûtî olmasını reddedip *itibârî* olduğunu savunmaktadır. bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü’l-münika fi ârâ’i ehli’l-ilim*, thk. el-Esad Cüm’a (Kayrevân: Merkezî’n-Neşri’l-Câmî’i, 1425/2004), 102. Râzî’nin bahsettiği grup, ma’dûma - zihnî ya da hâricî- herhangi bir şekilde varlık atfetmeden onun bilindiğini kabul etmektedir. Onlar, ilmin taallukunun “sübûtî”

Konevî, müteahhirûn dönemi kelâmında otorite kabul edilen Cürçânî'nin görüşüne başvurarak kelâmcıların nazarında "ilmin, ma'dûma ilişmesinin imkânsız olmadığını" ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Konevî, Cürçânî'nin ifadelerine önemli bir müdahalede bulunarak bir şeye dair bilginin gerçekleşmesinin bilinenlerin ayrışmasına bağlı olmadığını iddia etmektedir.⁵³ Konevî'ye göre ilim "izâfet" ya da "izâfet sahibi sıfat" olmakla birlikte buradaki izâfetin gerçekleşmesi, bilinenlerin ayrışmasına dayanmaz. Ayrışma bilginin lâzımı olarak bilgiden sonra gerçekleşir. Bilinenler birbirinden ayrışmaksızın onlara dair ilmin gerçekleşmeyeceğini savunanlar, bilgiyi *imtiyâz*ın gerçekleşmesine bağlı kılmaktadırlar. Onlara göre önce ayrışma gerçekleşmeli ve buna bağlı olarak da onlara dair bilgi var olmalıdır. Oysa böyle bir iddia burhânî değildir. Bu görüşü savunanların bunu ispat etmesi gerekir.⁵⁴ Konevî; bilgi ile bilinenlerin ayrışmasını, öncelik-sonralık ilişkisi üzerinden tahlil ederek ilmin, ma'dûma taallukunun imkânını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bilinenlerin ayrışması, bilgiye bağlı olarak bilginin gerçekleşmesinden sonra gerçekleşir. Bu bakımdan onun, bilinenlerin ayrışıp belirgin hale gelmesinin bilgiyle sağlandığını savunduğu söylenebilir.

Konevî'nin buradaki yorumu, ilim sıfatını "izâfet sahibi sıfat" olarak kabul etmesiyle de yakından ilişkilidir. O, ilim sıfatının sadece izâfet olmasını reddetmektedir.⁵⁵ Nitekim ilim sıfatının sadece izâfet olduğu öne sürülürse bilinen taraf var olmadan bilginin gerçekleşmesinden bahsedilemeyecektir. Çünkü izâfet ilişkisi, nispet edilecek tarafların olmasını gerektirmektedir. Buna bağlı olarak da ilmin, ma'dûma taallukunun mümkün olduğu iddia edilemeyecektir. Öte yandan Konevî'nin, ilmin sadece izâfet olarak kabul edilmesine itiraz etmesinin başka gerekçeleri de bulunmaktadır. Bu husustaki en önemli gerekçelerinden biri, ilmin izâfet olduğu ileri sürülmesi durumunda onun Allah hakkında hakiki sıfat olarak kabul edilemeyeceğidir. Ona göre Allah'a nispet edilen ilim, kadîm⁵⁶ mevcut sıfatlardandır ve bu hususta Ehl-i sünnet icmâ etmiştir.⁵⁷ İlim sadece izâfet olarak kabul edildiğinde ise izâfetin dışta gerçekliği olmadığından hakiki sıfat olamayacak ve buna bağlı olarak yaygın anlamıyla *kıdemle* nitelenemeyecektir. Zira izâfet, dışta varlığı olmayan itibârî şeylerdendir ve değişimi-dönüşümü kabul eder. Oysaki ilim sıfatı, Allah'ın zâtıyla kâim mevcut bir gerçekliktir ve onda değişim mümkün değildir. İzâfet sahibi sıfat olarak kabul edildiğinde ise değişim itibârî olan izâfettir ve izâfetin değişmesi zât ve sıfatla değişimi gerektirmeyecektir.⁵⁸ Bu bakımdan Konevî, ilmin sadece izâfet olduğu şeklindeki görüşü, zâta zâid sıfat görüşünü reddedenlere özgü kılmaktadır. Öte yandan kelâmcılardan ilmin sadece izâfet olduğunu savunanlar olsa da bu görüşün Allah dışındakilerin ilmi kastedildiğinde geçerli olabileceğini belirtmektedir.⁵⁹ Kelâm geleneğinde Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların genelinin benimsediği ilâhî sıfat görüşünü sürdürerek ilmin "izâfet sahibi sıfat" olduğunu savunan Konevî,⁶⁰ Devvânî'nin kelâmcıların yaklaşımlarının tahkikine vâkıf olamadığını ve filozofların görüşüne meylederek bu hususta ilmî/zihnî varlığı kabul ettiğini belirtmektedir.⁶¹

olmasını da reddetmekte ve böylece *itibârî* kabul ettikleri izâfetin/taallukun gerçekleşmesinin "izâfe edilen tarafların varlığı"na bağlı olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu yöndeki görüşler; ilmin, ayrışacakları hârici ya da zihnî varlığı olmaksızın bilinenlere diğer bir ifadeyle salt yokluğa taallukunun caiz görüldüğü iddialarına imkân tanımaktadır.

⁵³ *Şerhu'l-Mevâkıf*'teki ibare: "izâfet, ayrışmaya dayansa da ayrışma, ayrışan şeylerin dıştaki ve zihindeki varlığına dayanmaz (ve-immâ bi-enne'l-izâfete tetevakkafü 'ale'l-imyiyâzi'llezî lâ-yetevakkafü 'alâ vücûdî'l-mütemâyizeyni lâ fi'l-hârici ve lâ fi'z-zihn)" şeklindeyken Konevî metni: "izâfet, ayrışmaya dayanmasa da ayrışma, ayrışan şeylerin dışta ya da zihindeki varlığına dayanır (ve-immâ bi-enne'l-izâfete lâ-tetevakkafü 'ale'l-imyiyâzi'llezî yetevakkafü 'alâ vücûdî'l-mütemâyizeyni lâ fi'l-hârici ve lâ fi'z-zihn)" şeklinde alıntılanmaktadır. bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 45a, 47b. Ayrıca Konevî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'teki ibarenin önemli sorunlara yol açacağı uyarısında bulunarak ibarenin kendi naklettiği şekilde olmasını daha isabetli bulur. Konevî'nin bu husustaki uyarısıyla ilgili bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 41b (minhûvât notu).

⁵⁴ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 42a.

⁵⁵ Konevî'ye göre kelâmcılar arasında bilginin "izâfet sahibi sıfat" olduğunu benimseyenler yanında bilginin "sadece izâfet" olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Onun değerlendirmelerine göre ilmin sadece izâfet olduğunu benimseyenler, ilmi tarif ederken "sıfat" ifadesini kullanmayıp ilmi "... ayırtırmak" şeklinde tanımlamaktadırlar. İlmî izâfet olarak kabul edenlerin kim olduğu hakkında akla ilk gelen isim bilginin bütün türleri dikkate alındığında bilgide ispat edilebilecek şeyin sadece izâfet olduğunu savunan Râzî'dir (Râzî'nin bu yöndeki görüşü için bk. Râzî, *el-İşâre*, 105; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/103-104). Ancak Konevî Râzî'ye değinmeksizin Cürçânî'nin değerlendirmelerine işaret etmektedir. Konevî bilginin izâfet olarak kabul edilmesiyle ilgili Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'teki görüşünü dikkate almaktadır. ("Eş'arîlerden bir grup ve İcî'nin ilmi "... ayırtırmayı gerektiren sıfat" olarak kabul ettiği, cumhura göre ise bilginin izâfetten ibaret olduğu" şeklindeki Cürçânî'nin değerlendirmelerini dikkate alan Konevî, Eş'arîler arasındaki bu ihtilâfın kadîm ilim hakkında değil, hâdis bilgi hakkında olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre bilginin "sadece izâfet" olması Allah'ın ilmi hakkında geçerli değildir. Zira kelâmcılar, kadîm ilim sıfatını hakiki sıfat olarak kabul etmektedirler. bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30b, 41b; krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171, 1/177, 2/381).

⁵⁶ İlâhî sıfatların kıdemle nitelenmesi; kıdem, "öncesinde yokluk olmayan" anlamına göre; "kendiyse kâim olma" anlamına göre değildir. Bu ikincisi sadece zât-ı ilâhî hakkında geçerlidir. bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh*, 34b.

⁵⁷ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 41a.

⁵⁸ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 40b-41a.

⁵⁹ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 40b-41a, 41b.

⁶⁰ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30b.

⁶¹ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 46b-47a.

Konevî, ma'dûmun bilgiye konu olması sorununun çözümü için sunulan bir diğer seçenek olan zihnî varlığı da reddetmektedir. Nitekim Konevî'nin görüşlerine müracaat ettiği Cürçânî; yukarıda işaret edildiği üzere ilmi, izâfet ya da izâfet sahibi sıfat olarak kabul eden kelâmcıların genel anlamda ma'dûmun bilgiye konu olması sorunu karşısında iki yolu olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinde tercih ettiği görüştür.⁶² Râzî; ilmin, izâfet olduğunu savunmakla birlikte bu eserinde ilgili sorun karşısında bilinenin zihnî varlığını kabul etmiştir.⁶³ Cürçânî'nin zikrettiği diğer çözüm ise yukarıda işaret edilen bilginin, bilinenin ayrışmasının dış dünyada ya da zihinde bulunmasına dayanmadığını savunmaktır.⁶⁴ Konevî ise genel anlamda⁶⁵ zihnî varlığı reddettiği gibi Allah'ın ezelde eşyayı bilmesinin izahında da bu çözümü kabul etmemektedir.⁶⁶ Bu minvalde Devvânî'nin kelâmcıların "zihnî varlığı reddettikleri" şeklindeki tespitine de itiraz etmemektedir. Ona göre kelâmcılardan küçük bir grup⁶⁷ bilinenin zihindeki sûretini kabul etmektedir. Kelâmcıların çoğunluğu ise filozofların savunduğu zihnî varlık görüşünü reddetmektedir.⁶⁸ Konevî'nin kelâmcıların zihnî varlığa yaklaşımlarıyla ilgili değerlendirmesinde, tartışmaya katılan dönemin diğer kelâmcılarından farklı bir tutum benimsemediği anlaşılmaktadır. Zira konuyla ilgili tartışmalara katılan kelâmcılar; bilinenin zihinde sûretinin olmasının reddedilmediğini, onun bilginin lâzımı ya da aslî olmayan/şibhî/misâlî varlık olarak kabul edildiğini belirtmektedirler. Böylece kelâm geleneğinde bilinene ait sûretin, bilgideki işlevinin kabul edildiğini düşünenler, Devvânî'nin bu tespitini tashih etmeye çalışmaktadırlar.⁶⁹ Konevî ise kelâmcıların genelinin zihnî varlığı reddettiğini belirtmektedir.⁷⁰

Konevî'nin, Devvânî'nin eleştirilerini bertaraf etmek için görüşlerine başvurduğu bir diğer isim Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). O, *el-Fıkhu'l-ekber*'de yer alan "Allah ma'dûmu yokluğu halinde yok olarak bilir"⁷¹

⁶² Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966), 1/42-43. Râzî'nin zihnî varlığı reddettiği görüşü için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme*, thk. Abdullah Muhammed İsmâil vd. (Kahire: Merkezü lhyâ' li'l-buhûs ve'd-dirâse, 1442/2021), 2/28-29.

⁶³ Râzî'nin zihnî varlık hakkındaki görüşünün ne olduğu hem birincil hem de ikincil literatürde tartışmalıdır. Necmüddin el-Kâtibî ve Şemsüddin es-Semerikandî gibi müellifler onun zihnî varlığı reddettiğini ileri sürerken Cürçânî, Devvânî'nin ikinci kuşak öğrencisi Mirzacânî'nin aralarında bulunduğu diğer müellifler ise onun zihnî varlığı kabul ettiğini düşünmektedirler. bk. Necmüddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1680), 197b; Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerikandî, *Kitâbü'l-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, thk. ve dirâse Ebû Saîleyk Abdurrahman Süleyman Selâme (Amman: Câmî'atü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013), 151. Râzî'nin zihnî varlığı kabul ettiği hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâsiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn, Şerhu Hikmeti'l-'ayn ile birlikte* (Kazan: Çirko Hatun Matbaası, 1315/1892), 21; Mirza Habîbullâh el-Bağnevî eş-Şirâzî (Mirzacân), *Hâsiyetü'l-Bağnevî 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, thk. Ali Haydarî Yesâvilî, (Kum: Mecma'-ı Zahâ'ir-i İslâmî, 1391/2012), 74-75; Siyalkûtî, *ed-Dürretü's-semîne* (Kasidecizade, 671), 2b; Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî, *Tetimmetu'l-havâşî fî izâleti'l-gavâsî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1600), 43b; İsmâil Gelenbevî, *Hâsiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye, Şerhu'l-Celâl* içinde (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900), 1/151, 2/82; a.mlf., *Risâle fî tahkiki 'ilmillâhi te'âlâ bi'l-ma'dûmât*, 184; Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh*, (Hasan Paşa Yazma, 948), 43a, 47b. İkincil literatürde ise Eşref Altaş, Râzî'nin *el-Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul ederken *el-Mülâhhas*'ta reddettiğini belirtmektedir. bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 332-333. Ömer Mahir Alper ise Râzî'nin zihnî varlığa değil de bilginin zihnî varlıktan ibaret görülmesine itiraz ettiğini ileri sürmektedir (Ömer Mahir Alper, "Nefisteki Süretten Zihindeki Varlığa: İslâm Filozoflarının Zihnî Varlık Kavramını İcadı", *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 42-43). Hasan Korkmaz ise Râzî'nin eserlerini telif amacını dikkate alarak değerlendirmekte ve Râzî'nin *el-Mebâhis*'i filozofların görüşünü açıklamak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. *el-Mülâhhas*'ın ise Râzî'nin görüşlerini yansıtmaya açısından daha öncelikli olduğunu savunmakta ve onun zihnî varlığı reddettiğini düşünmektedir. bk. Hasan Korkmaz, "Ferî Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", *İdrak-Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2022), 285-310.

⁶⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/393.

⁶⁵ Burada genel anlamda derken hâdis bilgi hakkında zihnî varlığın kabul edilip edilmemesini kastetmekteyiz. Nitekim bu husustaki tartışmaların hem zihnî varlığın kabulü/reddi ve kelâmcıların nasıl bir zihnî varlık yaklaşımına sahip oldukları (İbn Sînâ ve takipçilerinininkiyle aynı ya da farklı olması ve teoriyi benimseyenlerin kendi aralarındaki farklılıklar) hem de bu kabullerini hâdis bilgi yanında kadîm ilim hakkında da sürdürüp sürdürmedikleri bakımından farklı boyutları bulunmaktadır.

⁶⁶ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 47b. Zihnî varlık görüşünün en temel argümanlarından olan "yokluğun bilgiye konu olma" sorunu, müteahhirûn dönemi Mâtürîdî kelâmcıları arasında önemli bir isim olan Sadrüşşerîa tarafından özgün bir yöntemle çözülmeye çalışılmıştır. Zihnî varlığı reddeden Sadrüşşerîa, ma'dûm hakkındaki hükümlerin, "bilinenin, hükmün itibarı anındaki takdir edilmiş hâricî varlığı"na iliştiğini savunmaktadır. Ancak Sadrüşşerîa'nın bu görüşü ilerleyen süreçte yaygınlık kazanmamıştır. Konevî'nin atıfta bulunmaması da bu durumu teyit etmektedir. Sadrüşşerîa'nın bu konudaki görüşleriyle ilgili bk. Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dîl-i-'ulûm*, thk. Mahmud Ay - Mustafa Borsbuğa (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 130-131; Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, 249.

⁶⁷ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 47b.

⁶⁸ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 47b; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 196b, 200b.

⁶⁹ Saçaklızâde, *Reddü'l-Celâl* (Esad Efendi, 3584), 40a.

⁷⁰ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 47b; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbî'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201b.

⁷¹ *el-Fıkhu'l-ekber*'deki pasajın tamamı şu şekildedir: "Allah ma'dûmu yokluğu halinde yok olarak bilir. Yarattığı zaman onun nasıl olacağını bilir. Mevcut olanı, varlığı halinde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını da bilir. İlmî değişmeksizin yahut yeni bir bilgi arz olmaksızın Allah ayakta duran ayakta durduğu halde (kâim olarak), oturan kimseyi oturur durumda bilir". Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), Ar. 72.

şeklindeki görüşe atıfla ilmin ma'dûma taallukunun mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷² Konevî'nin Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunması kendisinin Mâtürîdî bir kelâmcı olması bakımından anlamlı olduğu gibi ilk dönemlerden itibaren kelâm geleneğinde ilmin ma'dûma taallukunun mümkün kabul edildiğini ispat bakımından da önemlidir. Nitekim Konevî, kelâm geleneğinde "ilmin ma'dûma taallukunun mümkün olduğunda" icmâ olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan işaret edilen meselede icmâ olduğunu ispat ederken itikadî kimlik olarak referansta bulunduğu Ebû Hanîfe'nin hem ilmî otoritesine hem de tarihsel önceliğine dayanmaktadır. Ona göre, hiç kimse İmâm Ebû Hanîfe'nin, görüşlerinde hatalı olduğunu söylemeye cesaret edemediği gibi Müslümanlardan onun görüşüne muhalefet eden de olmamıştır. İlmin ma'dûma taallukuyla ilgili bu zor meselede de onun görüşü üzerine icmâ oluşmuştur.⁷³ Öyle ki Konevî, buradan hareketle Devvânî'yi "ilmin ma'dûma taallukunun imkânsız olduğunu" savunması nedeniyle icmâa aykırı davranmakla da itham etmektedir.⁷⁴ Böylece Konevî, Ebû Hanîfe'nin ilmî otoritesine yaptığı vurguyla bu hususta daha geniş katılımlı bir uzlaşa söz konusu olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bu konuda icmâ olduğu iddiasını erken bir tarihle temellendirmiştir. Bununla birlikte burada bir hususa dikkat çekmekte yarar vardır. Konevî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yokluğun bilgiye konu olmasının mümkün olduğunu teyit etmek üzere başvurmuştur. Dolayısıyla onun "ilmin ma'dûma ilişmesinin mümkün olduğu" hususunu temellendirmesi yukarıda işaret edildiği üzere asıl olarak bilgideki ayrışma unsurunun bilgiyle olan ilişkisinin tahliline dayanmaktadır.

İlmin ma'dûma taallukunun mümkün olduğunu ispat etmek üzere Konevî naklî delilleri de kullanmaktadır. Bu bağlamda Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) "gaybın anahtarları O'nun katındadır"⁷⁵ âyetinin tefsirini yaparken bu âyetin Allah'ın eşyayı yaratmadan önce bildiğine delil olduğunu söylemesine de atıfta bulunmaktadır.⁷⁶ Konevî, ayrıca farklı âyetlere⁷⁷ de müracaat ederek Allah'ın yokluk halinde eşyayı bildiğini delillendirmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü üzere Konevî, Devvânî'nin kelâmcılara yönelik eleştirilerinde kendisine dayanak olarak kullandığı "ilmin salt yokluğa taalluku imkânsızdır" ilkesinin kelâm geleneğinde kabul görmediğini savunmuştur. Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekten hareketle temellendirdiği "kelâm geleneği savunusu"nda "yoktan yaratma ilkesi"nin ihlal edilmemesini merkeze almıştır. Bu nedenle yaratma öncesinde eşyaya herhangi bir şekilde varlık atfetmekten kaçınmıştır. Bu bağlamda "ma'dûmun bilgiye konu olması" sorununa zihnî varlık üzerinden çözüm getirilmesine de karşı çıkmıştır. Diğer taraftan bu konuda bazı Mu'tezilî kelâmcılar tarafından savunulan "ma'dûmun şey'iyyeti" teorisini de hiç değerlendirmeye almamıştır. Eşyaya herhangi bir şekilde varlık atfedilmesini ve "ilmin salt yokluğa taalluku imkânsızdır" ilkesini her şeye gücü yeten aşkın ilâh anlayışına ters düşeceği gerekçesiyle reddetmiştir. Allah'ın her şeye gücü yettiğini esas alarak O'nun ilminin salt yokluğa taalluk etmesini de mümkün kabul etmiştir. Bu bakımdan Konevî, kadîm ilmin hakikat bakımından hâdis bilgiden farklı olduğuna vurgu yaparak bahsi geçen sorunu Allah'ın aşkınlığı üzerinden çözmeye çalışmıştır.

3. Konevî'nin İlâhî İlmin Taalluku Hakkındaki Yaklaşımı: İlâhî İlmin Taallukunun Hâdis Taallukla Sınırlı Olmaması

Bir şeyin bilindiğini söyleyebilmek için bilen ve bilinen şeklinde iki tarafın olması gerekmektedir. Bilgide, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi sağlayan unsur ise taalluk olarak isimlendirilmektedir. Kelâm geleneğinde özel bir izâfet olarak kabul edilen taalluk, bilen kimsenin neyin bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle bilen kimsedeki o bilginin, başka şeylerin değil de bilgiye konu olan o şeye ait olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan taallukun, bilginin içeriğinin ne olduğunun belirlenmesinde önemli bir işlevi bulunmaktadır. Devvânî, kelâm geleneğini eleştirirken bu önemli işlevi nedeniyle ilâhî ilmin taalluku hakkında öne sürülen yaklaşımları da kullanmıştır. İşaret edildiği üzere Devvânî; dışta ya da zihinde varlığı olmayan şeylere ilmin taallukunun imkânsız olması nedeniyle kelâmcıların, ilim sıfatıyla taallukunu ayırdıklarını ve ilmin kadîm olduğunu, taallukunun ise eşya vukua geldiğinde gerçekleşeceğini savunduklarını öne sürmüştür. Devvânî'ye göre taalluku olmadan ilmin kadîm olduğunun öne sürülmesi, eşyaya dair ilâhî ilmin ezeli olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Aksine ilmin kadîm, taallukun hâdis olduğunu ileri sürmek, Allah'ın eşyayı meydana geldikleri anda bilmesi, dolayısıyla da eşyaya dair ilminin hâdis olması anlamına gelir.

Taalluku olmadan tek başına ilim sıfatının kadîm kabul edilmesinin Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini iddia etmek için yeterli bir temel sağlamadığı eleştirileri karşısında Konevî, taalluku olmaksızın tek başına

⁷² Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh*, (Hasan Paşa Yazma, 948), 36a, 45a; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201b.

⁷³ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 42b, 45a.

⁷⁴ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 42b, 45a; a.mlf., *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 201b.

⁷⁵ el-En'âm 6/59.

⁷⁶ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 33b; 45a-b.

⁷⁷ Konevî bu bağlamda Âl-i İmrân 3/140, 142. ve Yûnus 10/61. âyetlerle istidlâlde bulunmaktadır.

ilim sıfatının yeterli olmadığını kabul etmektedir. Ancak Devvânî'nin "kelâmcıların yaklaşımları, ilâhî ilmin hâdis olmasını gerektirdiği" şeklindeki eleştirisine katılmamaktadır. Devvânî'nin eleştirilerinin geçersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla ilâhî ilmin taalluku hakkında Hayâlî'nin (ö. 875/1470[?]) ortaya koyduğu kadîm ve hâdis şeklindeki ikili taalluk yaklaşımından istifade etmektedir. Bu doğrultuda Konevî, Devvânî'nin eleştirisinin, kelâmcıların görüşünü hâdis taallukla sınırlamaktan kaynaklandığını düşünmektedir.

Kelâm geleneğinde ilmin taalluku hakkında farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte⁷⁸ Hayâlî, ilmin kadîm ve hâdis iki taalluku olduğunu savunmuştur. Allah'ın ilmi hakkında öne sürdüğü görüşlerle ve özellikle de ilmin taallukuyla ilgili kadîm ve hâdis kavramlarını kullanmasıyla literatürde de oldukça etkili olmuştur.⁷⁹ Konevî ilâhî ilmin taallukuna ilişkin onun yaklaşımını benimsemiş ve kelâmcılara yöneltilen eleştirilerin geçersiz olduğunu göstermek üzere ilâhî ilmin her iki taallukunu ayrıntılı bir tahlile tabi tutmuştur. Öncelikle ilmin taallukunu, ilme konu olan mâlûmlar üzerinden bir sınıflandırmaya gitmiştir. Konevî'ye göre ilâhî ilmin, ezeli varlıklara taalluku kadîmdir. Burada ezeli varlıklarla kastedilen Allah'ın zât ve sıfatlarıdır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarında herhangi bir şekilde değişim ve dönüşüm söz konusu olmadığından bunlara ilişkin ilimde ve taallukunda değişim söz konusu değildir. Bu bakımdan Allah, zâtını ve sıfatlarını kadîm taallukla bilmektedir.⁸⁰ Konevî, kідemle nitelenen şeylerde değişiklik olmasının imkânsız olduğuna dikkat çekmiş ve Allah'ın, zât ve sıfatlarını kadîm taallukla bildiğini savunmuştur.

Konevî, öncesinde yokluk bulunan hâdis varlıklara ilâhî ilmin taallukunu ise kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre ilâhî ilmin "hâdis varlıklara yönelik kadîm taalluku", eşyanın zamanla kayıtlı olmayan yaratıldıklarındaki keyfiyetlerine ilişkin durumlarını kapsamaktadır. Bunlar; şeylerin mahiyetleri, yaratıldıkları zaman nasıl olacakları ve kulların iman edip etmeyecekleri gibi bilgilerdir. Allah'ın, hâdis varlıkların bu durumlarını kadîm taallukla bilmektedir. Kadîm taallukun iliştiği bu şeyler, henüz dış dünyada var olmalarından önce Allah'ın indinde takarrür etmişlerdir. Konevî'nin kadîm taallukun kapsamında değerlendirdiği şeylere bakıldığında onun: 1. Ezeli varlıklar olarak kabul edilen Allah'ın zâtını ve sıfatlarını, 2. İmkânsız ma'dûmlar olarak nitelenen iki zıddın bir arada olması türünden bilgileri, 3. Eşyanın mahiyetine ilişkin bilgileri diğer bir ifadeyle tasavvurî bilgileri, 4. "Eşya, yaratılacaktır", "Zeyd, iman edecektir" ve "Amr, inkâr edecektir" gibi tasdikî bilgileri ve 5. "X zamanında güneş tutulur" gibi mazi, gelecek ve şimdiki zamanı içermeyen *küllî tarz*daki bilgileri kadîm taallukun kapsamına dâhil ettiği görülmektedir.⁸¹ Konevî, kadîm taallukun hâdis varlıkların hangi yönden bilinmesiyle ilgili olduğunu izah ederken "lâ yezâl" kavramını da kullanmaktadır.⁸² Bu kavram, Allah'a nispetle kullanıldığında genelde ezeli anlamındaki "lem yezel" kavramının karşısı olarak ebedî anlamındadır. Ancak Konevî, "la yezâl" kavramını Allah'ın ezelde henüz yaratmadan önce eşyayı yaratacağını ve onları yaratmasının ardından yok edeceğini bilmesini izah ederken kullanmaktadır. Bu kavramla henüz bilginin konusu olan şeylerin vukua gelmediğini ve onlara nispetle geleceği kastetmektedir. Dolayısıyla onun buradaki açıklamalarına göre kadîm taallukun konusu olan eşyanın lâ yezâldeki durumları, onların henüz vukua gelmeden önce var olacakları ve var olmalarının ardından yok olacaklarına⁸³ ilişkindir. Kadîm taallukun kapsamındaki bu bilgiler, eşyanın *küllî tarz*da bilinmesini ifade etmektedir. Konevî'nin eşyanın lâ yezâldeki durumlarına ilişkin olduğunu belirttiği bilgiler, "oldu, oluyor ve olacak" şeklinde geçmiş, şu an ve gelecek gibi zamanla

⁷⁸ Teftâzânî örneğinde olduğu gibi bazı kelâmcılar ilâhî ilmin taallukunun ezeli olduğunu savunmaktadır. bk. Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 4/125-126. Siyalkûtî ise kelâm geleneğinde ilâhî ilmin taallukunu kadîm ve hâdis olarak ayıranlar olsa da tahkik yaklaşımına göre ilâhî ilmin taallukunun kadîm olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhakîm es-Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl, Hâşiyetü Muhammed 'Abduh 'alâ Şerhi'l-Celâl* ile birlikte (Kahire: el-Matba'atü'l-Hayriye, 1323/1905), 54, 131-132; a.mlf., *Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî* (Dersâadet: Matba'atü'n-Nefîsetü'l-Osmaniyye, 1308/1890), 205. Hayâlî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesine ve *Şerhu'l-Akâ'id* hâşiyesine birer hâşiye kaleme alan Siyalkûtî'nin "ilmin taallukunu kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıranlar"dan kastı öncelikli olarak Hayâlî olmalıdır. Nitekim Siyalkûtî işaret edilen eserler vasıtasıyla onun görüşlerine vâkıf olduğu gibi literatürde ilmin taalluku hakkında kadîm-hâdis ayrımını yapan kişi de Hayâlî'dir. bk. Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, 274-275.

⁷⁹ Kelâm geleneğinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, "eşya yaratıldı" benzeri bilgileri Allah'ın ezelde bildiği iddiasını reddederek bu tür bilgilerin *yenilenen* (müteceddid) taallukla ilâhî ilme konu olduğunu savunmuştur. bk. Rüknuddîn b. el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung-Mardin McDermott (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1386/2007), 87-91; Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, 109-110, 290-291; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Vesâ'ikr'l-Kavmiyye, 1430/2009), 1/324; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/128. Muhtemelen Hüseyinîye ekolünün yenilenen taalluk teorisinin de etkisiyle Hayâlî, kadîm ve hâdis kavramlarını kullanarak ilâhî ilmin iki taalluku olduğunu savunmuştur. bk. Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Hâşiyetü Mollâ Hayâlî 'alâ Şerhi'l-Akâ'id li't-Teftâzânî* (Dersâadet: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308/1890), 63. İlim taalluku hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, 256-293.

⁸⁰ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 28a, 33b-34a.

⁸¹ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 28b-29b, 33b-34a, 39a; Konevî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-tenzil*, 2/293.

⁸² Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 34a.

⁸³ Konevî, *nefs-i nâtika*, cennet ve cehennem ebediliği savunduğundan olsa gerek bu durumu göz önünde bulundurarak burada eşyanın varlığından sonra yok olmasının mutlak anlamda bir yokluk olmadığını ifade etmekten geri durmamaktadır. bk. Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 28b, 39a.

kayıtlı bilgiler değildir.⁸⁴ Hâdis varlıklara ilişkin kadîm taallukun kapsamındaki bilgilere örnek olarak: Allah'ın; ezelde eşyayı, var olması için belirlenen vaktiyle bilmesi, henüz Ebû Cehil'i yaratmadan ve onun inkârı gerçekleşmeden ezelde onun iman etmeyeceğini bilmesi ve güneş tutulması gerçekleşmeden önce bu olayı tutulmanın gerçekleşeceği vakitle birlikte bilmesi verilebilir.⁸⁵ Kadîm taallukun kapsamındaki bilgiler, bilginin konusu olan şeyler gerçekleşmeden önce de sonra da yanlış olmadığından cehalete dönüşmezler; bu nedenle de değişmezler. Zikri geçen bilgilerde bir süreklilik söz konusudur. Bu bakımdan onlara ilişkin kadîm taalluk bilfiil sonsuzdur.⁸⁶ Kadîm taallukla ilâhî ilme konu olan eşya, henüz dış dünyada varlığa gelmediğinden ma'dûm haldedir. Görüldüğü üzere Konevî, Allah'ın kadîm taallukla bildiklerini O'nun zâtı ve sıfatlarıyla sınırlandırmayıp henüz dış dünyada mevcut olmasa da eşyanın değişmeyen özelliklerini ve yaratıldıklarında nasıl olacaklarına ilişkin durumlarını da kadîm taallukun kapsamına dâhil etmektedir.

Tablo 1. Konevî'ye Göre İlâhî İlimin Taalluku

Kadîm Taalluk	Hâdis Taalluk
Ezeliler: Allah'ın zât ve sıfatları	Dış dünyada mevcut olan mümkünler: Hâdis varlıkların "oldu, oluyor" gibi zamanla kayıtlı durumları
İmkansız ma'dûmlar: Şerîk-i Bârî, İki zıddın bir arada bulunması	
Mümkün ma'dûmlar: 1. Hiç var olmamış ama var olması imkân dâhilinde olanlar 2. Ezelde henüz var olmamış yaratılmalarına nispetle gelecekte var olacak hâdis varlıklar	

Konevî, eşyanın spesifik olarak şu zamanda yaratıldı, yaratıldıktan sonra şu zamanda yok oldu gibi durumlarını ise "hâdis" taallukun kapsamında değerlendirmektedir.⁸⁷ "Zeyd eve girdi", "Amr, iman etti" ve "Güneş, t zamanında tutuldu" gibi bilgiler böyledir. Bu tür bilgiler geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde zamanla kayıtlıdır. Zeyd'in evden çıkmasıyla ya da t zamanının geçip güneş tutulmasının bitmesiyle bu bilgiler değişmektedir.⁸⁸ Bundan dolayı bu tür bilgilerin ilk şekilde kalmaları ilim değil cehalet ifade etmektedir. Bu durumu göz önünde bulunduran Konevî'ye göre ilâhî ilim eşyanın zaman ve mekânla kayıtlı durumlarına yönelik taalluku, kadîm değil de hâdistir ve ilim onlara vukua geldiklerinde ilişir:

Tablo 2. Konevî'ye Göre Mâlûm Cihetinden İlâhî İlimin Taalluku

İlimin ezeli varlıklara taalluku	Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişir.	Kadîm, değişmez ve bilfiil sonsuzdur.
İlimin hâdis varlıklara taalluku	1. Mahiyetleri ve eşyanın yaratılacağı ve yaratıldıktan sonra yok olacaklarına ilişir.	Kadîm, değişmez ve bilfiil sonsuzdur.
	2. Dış dünyada vukua gelmeleri bakımından eşyanın zamanla kayıtlı durumlarına ilişir.	Hâdis, bilfiil sonlu; değişebilir bilkuvvve sonsuzdur.

⁸⁴ "Eşyanın yaratılacak ve varlığa gelmesinin ardından yok edilecek olması" şeklindeki açıklamalarda her ne kadar gelecek zaman kullanılmış olsa da buradaki ifadelerde bu bilgilerin zamanla kayıtlı olması kastedilmemektedir. Burada anlatılmak istenen mahlûkatın ezelde henüz var olmayıp yokluklarının ardından var olmaları ya da varlıklarının ardından yok olmaları itibarıyla sonradan olmalarıdır ve bu yönüyle gelecek ifade edilmektedir. Bu bakımdan buradaki "lâ yezâl" ifadesi de ebedilik anlamında değil, eşyanın ezelde var olmayıp sonradan yaratılması anlamındadır. Diğer bir ifadeyle lâ yezâl, yaratılanların durumuna nispetle gelecek ve sonradan olma anlamına gelmektedir. Konevî'nin "lâ yezâl" ifadesini gelecek anlamında kullandığı bir diğer yer, kudretin taallukunu kadîm kabul edenlerin görüşüne dair yaptığı açıklamalardır. Kudretin taallukunun kadîm olduğunu benimseyen Mâtürîdî ve bazı Eş'arîlere göre kudret, ezelde ma'dûm durumundaki güç yetirilenlere (*makdûr*) lâ yezaldeki varlıkları itibarıyla taalluk eder. bk. Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30b. İlimin eşyaya yönelik kadîm taalluku onların küllî tarzda bilinmesine yönelikken, hâdis taalluk cüz'î tarzda bilinmesine yöneliktir. Küllî tarzdaki bilme, cüz'î tarzda aksine zamanla kayıtlı değildir.

⁸⁵ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 28b, 34a; a.mlf., *Risâle fî enne'l-ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 196a-197a.

⁸⁶ Konevî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tenzîl*, 2/293.

⁸⁷ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 29b-30a, 33b-34a.

⁸⁸ Bu hususta kelâmcılar arasında uzlaşa olduğu söylenemez. Örneğin Mu'tezile'den Behşemiyye ekolü, her iki durumda da ilmin aynı olduğunu değişikliğin ibarede olduğunu savunmaktadır. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/122-125; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/124.

Konevî, hâdis taallukun kapsamına dâhil ettiği bilgilerdeki değişim sorununu, kelâm geleneğinde taallukun dışta gerçekliği olmayan itibârî durum olarak kabul edilmesinden hareketle bertaraf etmeye çalışmaktadır.⁸⁹ Ona göre taalluk, itibârî bir durum olduğu için, onun değişmesi zâtın ve ilim sıfatının değişmesini gerektirmez. Bu bakımdan ulûhiyyet açısından sorun teşkil etmez.⁹⁰ Burada Konevî'nin değişimi sadece hâdis taallukla sınırlı tuttuğuna dikkat çekmekte fayda vardır. Nitekim ona göre ne zâtta ne sıfatta değişim caiz olmadığı gibi kudemle nitelenen şeylerde de değişim caiz değildir. Bu nedenle kadîm taallukta da değişim söz konusu değildir. Konevî, hâdis taalluktaki değişimin zât ve sıfatta değişim gerektirmediğini temellendirirken taallukun nispet ve izâfet olmasına ve kelâm geleneğinde izâfetlerin dışta varlığı olmayan itibârî durumlar olarak kabul edilmesine dayanmaktadır.

Tüm bu anlatılanlar dikkate alındığında Konevî'nin, Allah'ın eşyayı ezelde bildiğini temellendirirken hâdis varlıklara ilâhî ilmin iki kez taalluk ettiğini savunduğu anlaşılmaktadır. İlâhî ilmin eşyaya ilk taalluku, Allah'ın eşyayı henüz yaratmadan önce oldukları hal üzere bilmesini izah ederken kullanılan kadîm taalluktur. Kadîm taalluk, eşyanın mahiyetine tabidir. Diğer bir ifadeyle yaratıldıklarında nasıl olacaklarsa bu ilim, eşyaya o şekilde ilişir. Konevî, buradaki tâbiyeti bir şeye dair ilmin diğer şeylerin bilgisinden ayrışması, o şeye özgü olması, o şeyin mahiyetinin aynısı olması ve onunla örtüşmesi manasıyla açıklamaktadır.⁹¹ Örneğin Allah'ın ezelde Zeyd'in iman edeceğini ve onun imanının mahiyetini bilmesi kadîm taalluktur, her iki ilim de ezeldir. Zeyd'in iman edip etmeyeceğini ve bu imanının nasıllığını ifade eden bu ilimlerden ilki tasdikî bilgiyken ikincisi tasavvurî bilgidir. Kadîm taallukla gerçekleşen ezeli ilim, Zeyd'in imanının, Amr'ın imanı olmadığını ve onun Zeyd'e özgü olduğunu, özlü bir ifadeyle Zeyd'in imanının nasıl olduğunu ve onun kâfir olmayacağını belirtmektedir. Konevî, henüz yaratılmadan önce eşyaya dair ilmin ezeli olduğu iddiasını temellendirirken eşyaya dair ilmin kadîm taallukunun, eşyanın dıştaki varlığına dayanmadığına dikkat çekmektedir. Bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere Konevî, ilmin ma'dûma taallukunun mümkün olduğunu ve kelâmcıların bu hususta icmâ ettiğini savunmaktadır. Ona göre ezeli olan bu tür bilgiler, eşyanın dıştaki varlığından sonra değil öncedir. Bu bakımdan infiâlî değil de fiilî bilgidir. Eşya bu ilme tâbi olarak yaratılır ve ilim eşyanın yaratılmasının sebebidir.⁹² Görüldüğü üzere Konevî; Allah'ın, henüz yaratmadan önce eşyaya dair ilminin kadîm taallukla olduğunu ve dolayısıyla ezeli olduğunu savunmakta ve bu ilmin bir yönüyle mâlûma tâbi, diğer yönüyle de mâlûmun ilme tâbi olduğunu belirtmektedir. İlmin diğer şeylere değil de bilginin konusu olan o şeye özgü olması ve o şey her nasılsa ilmin de o şekilde olması anlamında ilim mâlûma tâbidir. Bu yönüyle tâbiyet, ilmin bilgiye konu olan o şeyle örtüşmesi manasındadır. Burada bilgi ile bilgiye konu olan şey arasındaki uygunluğu değerlendirirken mâlûmun ilmin aynısı olmasına değil de ilmin, mâlûmun aynısı olmasına itibar edilmektedir. Diğer taraftan bu ilim, eşyanın dıştaki varlığından sonra değil de onların yaratılmalarından öncedir. Bu öncelik göz önünde bulundurulduğunda ise mâlûm, ezeli olan bu ilme tâbidir.⁹³ Buradaki tâbiyet ise mâlûmun ilmin aynısı olması anlamında değil, mâlûmun dıştaki varlığına (vukuuna) dayanmaması anlamındadır. Dolayısıyla bu anlamda ilim, mâlûmun mahiyetinin aynıdır.

Konevî'nin kadîm taalluka sahip olan ilmin, eşyanın dış dünyadaki varlığına dayanmadığını, aksine bu ilmin onların dış dünyadaki varlıklarını öncelediğini savunduğu hatırd tutulduğunda akla, eşya henüz dış dünyada yokken nasıl olup da ilmin onlara iliştiği sorusu gelmektedir. Konevî bu durumu, Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) benzer bir şekilde,⁹⁴ bu ilmin gereğinin ne olduğunu sorgulayarak açıklamaktadır. Konevî'ye göre ezeli olan bu ilmin içeriğinin ne olduğu ve bu ilmin ne ifade ettiği tahlil edildiğinde söz konusu sorun gündeme gelmemektedir. Allah'ın ezelde eşya henüz yokken onları yaratacağını bilmesinin gereği, eşyanın dış dünyada olmamasıdır. Eşya henüz dış dünyada var olmadığından onun varmış kabul edilmesi, vakıanın hilâfına olur.⁹⁵ Dolayısıyla bu durum, ilmin mâlûma mutabık olmadığı anlamına gelir. Bu iddiayı tahlil etmek gerekirse Allah'ın ezelde kadîm taallukla olan ilmi, "eşya, yaratılacaktır" şeklindedir ve eşyanın henüz var olmadığını ama var olacağını ifade etmektedir. Şayet eşya dış dünyada var olursa bu durum, ezeli olan bu ilmin aksine olur. Nitekim eşya dış dünyada var olduğunda onların durumu, "yaratılacaktır" şeklinde değil de "yaratıldı" ya da "yaratılıyor" şeklinde ifade edilmektedir. Bu bakımdan "eşya yaratılacaktır" şeklindeki bilginin mâlûma mutabık olması için mâlûmun dış dünyada var olmaması gereklidir.

⁸⁹ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30a. Kelâm geleneğinde taallukun itibârî kabul edilmesiyle ilgili ayrıca bk. Siyalkütî, *Hâsiyetü Siyalkütî 'ale'l-Hayâlî*, 205.

⁹⁰ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 30a-31a.

⁹¹ Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 195a.

⁹² Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 195a, 196a.

⁹³ Konevî, *Risâle fî enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 195a, 196a-b.

⁹⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 60-61, 74-75.

⁹⁵ Konevî, *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 34a.

Konevî'ye göre Allah, eşyanın zamanla kayıtlı durumlarını ise hâdis taallukla bilmektedir. Hâdis taalluk, eşyanın dış dünyadaki varlığına ilişmektedir ve bu ilim eşyanın varlığa gelmesinden sonradır. Konevî hâdis taallukun konusu olan bu bilgileri, bir şeyin zamanla kayıtlı olarak bilinmesini ifade eden “x nesnesi şu an yok” ya da “y nesnesi dün yoktu” şeklindeki bilgiler olarak açıklamaktadır. Buradaki bilgilerin zamanla kayıtlı olması, Allah'ın zamandan münezzehe olması hasebiyle mecazî anlamdadır.⁹⁶ İnfîâlî bilgiler olarak nitelediği bu bilgiler, bir şeyin vukuuna/dış dünyadaki varlığına tâbidir (ilim, mâlûma tâbidir). Burada ilmin mâlûma tâbi olması, ilmin mâlûmun varlığına dayanması anlamındadır.⁹⁷ Dolayısıyla bu tür bilgilerin varlığı, bilgi nesnesinin dıştaki varlığını gerektirmektedir ve bilgi, nesnenin dıştaki varlığından sonradır. “Eşya, şu an var oldu”, “Zeyd, şu an namaz kılıyor” ve “Amr, dün oruç tuttu” şeklindeki bilgilerde ilmin taalluku, hâdistir ve mâlûmun vukua gelmesine dayanmaktadır. Konevî'ye göre bu itibarla Allah'ın eşyayı ezelde bildiğini söylemek büyük bir hatadır.⁹⁸ Ezeli olansa “Zeyd, namaz kılacaktır” ve “Amr, oruç tutacaktır” şeklindeki henüz mahlûkat yaratılmadan önce onların yaratılmalarından sonraki durumlarına (lâ yezâle) ilişkin bilgilerdir. Konevî, böylece hâdis taalluktan hareketle Allah'ın cüz'iyâtı cüz'î vecih üzere bildiğini⁹⁹ savunmaktadır. Öte yandan ilâhî ilmin taallukunun hâdis taallukla sınırlı olmadığını öne sürerek eşyaya dair ilâhî ilmin hâdis değil de kadîm olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah, eşyayı hem kadîm hem de hâdis taallukla bildiği için ezelde eşyayı bilmemesi ve eşyaya dair ilâhî ilmin hâdis olması söz konusu değildir. Devvânî'nin zannettiği gibi kelâmcılar Allah'ın eşyayı sadece hâdis taallukla bildiğini savunmadıklarından onun eleştirileri geçersizdir.

Konevî'ye göre Devvânî'nin kelâmcıların ilâhî ilim teorisine yönelik değerlendirmeleri, kelâmcılara iftiradır.¹⁰⁰ Ayrıca kelâmcıların Devvânî'nin ileri sürdüğü şekilde bir görüşü savunmuş olmaları, dinî hükümlerden olduğu açık olarak bilinen “Allah'ın her şeyi bildiği” esasının hilâfına bir durum olur. Böyle bir görüşü savunmaları onların bu esasî inkâr ettikleri anlamına da gelecektir. Konevî, Devvânî'nin kelâm geleneğinin ilâhî ilim teorisine dair bu yorumunun, kelâmcıların bu dinî esasî inkâr ettikleri anlamına geleceğine dikkat çekerek Devvânî'nin dolaylı olarak onları küfürle itham etmiş olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Diğer taraftan Devvânî'nin icmâlî ilme dayanan ilâhî ilim teorisini yetersiz bulan Konevî, onun eşyanın dış dünyada yaratılmasından sonraki durumlarını icmâlî ilimle izah etmesinin mümkün olmadığını öne sürmektedir. Ona göre icmâlî ilim, bilfiil bilgi değildir. Her ne kadar bir şeyin mahiyetine dair bilgilerin, icmâlî ilme dayanan ilâhî ilim teorisine izahı mümkün olsa da hâdis taallukun konusu olan bilgilerin icmâlî ilimle izahı mümkün değildir.¹⁰² Bu minvalde Konevî; Allah'ın, eşyanın yaratılmasından sonraki durumlarını bildiğini izah edebilmenin ancak kelâmcılar tarafından benimsenen hâdis taalluk yaklaşımıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Böylece Konevî, kelâmcıların ilmin taalluku hakkındaki yaklaşımlarını ayrıntılı bir tahlile tâbi tutarak hem ilâhî ilim konusundaki pek çok sorunun çözümünde işlevsel kullanılan taallukun¹⁰³ kelâm geleneğinin teorisindeki yerini pekiştirmiş hem de Devvânî'nin eleştirilerinin kelâm geleneği açısından geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan Konevî'nin ilmin taalluku hakkındaki yaklaşımı, Devvânî'nin eleştirileri karşısında geriye dönük bir muhasebe ve tashih değil tam aksine kelâm geleneğinin ilâhî ilim teorisinin yeterliliğini ve geçerliliğini ispata dönük bir girişimdir.

⁹⁶ Allah zaman ve mekândan münezzehe olduğu için bu tür ifadelerin Allah'ın ilmine nispeti, O'nun ilminin sürekliliği ve ezelden ebede olacak şeylerin hiçbirinin O'na gizli kalmaması anlamındadır. bk. Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 29a-b.

⁹⁷ Konevî, *Risâle fi enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 196a.

⁹⁸ Konevî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tenzîl*, 2/293.

⁹⁹ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 29a, 30a. Eşyaya dair ilâhî ilmin hâdis taalluku, kelâmcıların İslâm filozofları arasındaki önemli ihtilâflardan biri olan Allah'ın cüz'îleri cüz'î tarzda bilmesini temellendirmekte kullanılmaktadır. Gazzâlî ile birlikte müstakil bir tartışma alanı oluşturan bu meselede Allah'ın cüz'iyâtı bildiğini İslâm filozoflarının inkâr edip etmediği, Allah'ın cüz'îleri küllî tarzda mı yoksa cüz'î tarzda mı bildiği, cüz'îlerin küllî tarzda bilinmesinin imkânı şeklinde farklı tartışma alanları bulunmaktadır. Bu hususta farklı yaklaşımlar olmakla birlikte genel olarak kelâmcıların Allah'ın cüz'îleri cüz'î tarzda, İslâm filozoflarının ise küllî tarzda bildiğini savundukları söylenebilir.

¹⁰⁰ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 45a.

¹⁰¹ Konevî, *Risâle fi Şerhi 'İlmillâh* (Hasan Paşa Yazma, 948), 46a-47a.

¹⁰² Devvânî'nin icmâlî ilme dayanan ilâhî ilim teorisine yönelik Konevî'nin eleştirilerinin ayrıntılarıyla ilgili bk. Konevî, *Risâle fi enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 197b-200a.

¹⁰³ Diğer taraftan Konevî, kadîm ve hâdis taalluku ayrımını ilim-mâlûm ilişkisinde de işlevsel olarak kullanmakta ve buradan hareketle Allah'ın ilminde yer alması nedeniyle aksi imkânsız olan durumların izahına diğer bir ifadeyle “teklîf-i mâ lâ yutâk” problemine ve Allah'ın ilmin tasavvurlar yanında tasdikî bilgileri kapsaması sorunlarına da çözüm üretmeye çalışmaktadır. Bu yönüyle Konevî, taallukun kullanım alanını genişletmektedir. Konevî'nin kadîm-hâdis taalluk ayrımından hareketle ezeli ilmin değişmez olmasının kullar hakkında cebr ifade edip etmeyeceği sorunu ve bununla ilişkili tartışılan “ilmin mi mâlûma tâbi olduğu yoksa tam tersi olarak mâlûmun mu ilme tâbi olduğu” meselelerine ürettiği çözümlerle ilgili bk. Konevî, *Risâle fi enne'l-'ilme tâbi'un li'l-ma'lûm* (Kılıç Ali Paşa, 570/8), 195a-197b. Ayrıca Konevî'ye göre amellerin karşılığında verilecek ödül ve ikâb da eşyanın dışta vukuuna dayanan hâdis taalluka göre terettüp etmektedir. bk. Konevî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl*, 2/293.

Sonuç

Devvânî, ilâhî ilim konusundaki yaklaşımı ve bu konuda diğer yaklaşımlara yönelik eleştiri ve değerlendirmeleriyle kendinden sonraki süreçte oldukça etkili olmuştur. Osmanlı ulemâsından İsmâîl Konevî, ilâhî ilim konusunda kaleme aldığı risâlelerle hem onun ilâhî ilim konusundaki görüşlerini eleştirmiş hem de onun kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Kelâmcıların görüşlerini Devvânî'nin eleştirileri çerçevesinde yeniden ele alan Konevî, kelâm geleneğinin Allah'ın ilmine ilişkin yaklaşımının geçerli olduğunu savunmuştur. Telif ettiği eserlerde Mâtürîdî kimliğini öne çıkaran Konevî'nin Devvânî'ye karşı tutumunun Eş'arî-Mâtürîdî karşıtlığından değil, felsefeye karşı mesafeli oluşundan kaynaklandığı görülmüştür. Konevî bu yaklaşımını, gerek kelâmcıların kimler olduğuna yönelik tespitlerinde gerekse Devvânî'nin hatalı değerlendirmelerinin kaynağını belirtirken yansıtmıştır. Bu bakımdan Konevî'nin kelâm geleneği savunusu, Mâtürîdî kelâm geleneği yanında görüşlerinde dinî esasları benimseyenlerin tamamını kapsamaktadır. Bununla birlikte Konevî, Devvânî'ye karşı tutumunda tekfir söylemini kullanmamış onun hatalı görüşlerinden dönmüş olabileceğini düşünerek Allah'ın mağfiretine havale etmiştir. Bu yönüyle Devvânî'ye karşı Şaçaklızâde'den daha itidalli bir yaklaşım benimsemiştir.

Konevî, Devvânî'nin ilâhî ilim konusunda kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin “felsefî geleneğe meyletmesi”nden kaynaklandığını sık sık vurgulamıştır. Bu husus dikkate alındığında onun, “ezelde eşyaya dair ilâhî ilmin izahını” kelâmcılar açısından gerçek bir sorun olarak görmediğini söylemek hatalı olmayacaktır. Kelâm geleneğinin kendi dinamiklerinden hareketle Allah'ın eşyaya dair ilmi hakkında gündeme gelebilecek sorunların çözülebileceğini savunan Konevî'ye göre Devvânî, ilim konusunda filozofların görüşünü benimsediği için kelâm geleneğinin yaklaşımını reddetmiş ve onların savundukları yaklaşımla Allah'ın ezelde eşyayı bilmesini geçerli bir şekilde izah edemeyecekleri kanısına kapılmıştır. Mâtürîdî gelenekteki zâta zâid (hakiki sıfat/kendinde gerçekliği olan) izâfet sahibi sıfat görüşünü sürdüren Konevî, “ilmin ma'dûma taallukunun mümkün olduğunu” savunmuştur. Devvânî'nin bu yöndeki eleştirilerini bertaraf ederken kadîm ilmin hâdis bilgiden farklı olduğunu belirterek Allah'ın aşkınlığına vurgu yapmış ve “yoktan yaratma ilkesinin” herhangi bir şekilde ihlal edilmesine müsamaha göstermemiştir. İlâhî sıfatları zâta zâid hakiki sıfat olarak kabul etmesi, ilâhî ilim konusundaki sorunları ilmin taalluku üzerinden çözüme kavuşturmaya çalışması, “yoktan yaratma” ilkesini ihlal etmemek için bilinenlere ezelde herhangi bir şekilde varlık atfetmekten kaçınması ve kelâmcıların zihnî varlığı reddettiğini savunması, Konevî'nin kelâmî ilkelere bağlılığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Konevî, “ilmin, ma'dûma ilişmesinin mümkün olduğu” esası ve ilâhî ilmin taallukuyla ilgili Hayâlî'nin yaptığı kadîm-hâdis taalluk ayrımı üzerine bina ettiği kelâm geleneği savunusunda Devvânî'nin eleştirilerini geçersiz olarak değerlendirmiştir. Bu hususu gerekçelendirirken onun, kelâmcıların Allah'ın eşyayı ezelde bilmesini temellendirirken kullandıkları kadîm taallukla ilgili yaklaşımlarını görmezden gelmesine dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Konevî, Devvânî'nin kelâm geleneğinin ilâhî ilim konusundaki yaklaşımına yönelik eleştiri ve tespitlerini hatalı bulmuş, bu hatayı da onun kelâm geleneğinin görüşlerine tam olarak vâkıf olamamasına ve felsefî geleneğe meyletmesine bağlamıştır. Bu yönüyle Konevî'nin kelâm geleneği savunusu, Devvânî'nin kelâm geleneğinin ilâhî ilim konusu özelinde açıklama gücünü kaybettiği yönünde yorumlanabilecek eleştirileri karşısında kelâmî yaklaşımın meseleleri izah gücünü ve yeterliliğini sürdürdüğünü ortaya koymaya yönelik bir girişim olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Konevî'nin Devvânî eleştirileri karşısında kelâm geleneğini nasıl savunduğuna odaklanıldığından onun Devvânî'ye yönelik eleştirilerine yer verilmemiştir. Konevî'nin bu yöndeki ilmî yaklaşımına ışık tutacak yeni çalışmaların yapılması, onun ilmî kişiliğinin bütüncül bir şekilde tahlil edilmesi bakımından önemlidir. Ayrıca yapılacak yeni çalışmaların, bu makalenin ana eksenini oluşturan risâlelerinin sadece apolojya metinleri olmadığının görülmesine de imkân tanıyacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed. *İkdü'l-le'âlî fî beyânî 'ilmihî te'âlâ bi-gayri'l-mütenâhî*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 3534/20, 179a-185a.
- Akşehrî, Hocaîde Abdünnasîr. *Şerh bi'l-kavl 'ale't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2359, 1b-89a.
- Alper, Ömer Mahir. "Nefisteki Sûretten Zihindeki Varlığa: İslâm Filozoflarının Zihnî Varlık Kavramını İcadı". *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* içinde. 14-52. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Vesâ'ikî'l-Kavmiyye, 1430/2009.
- Arabacı, Caner. *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Arıcı, Mustakim. "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî". *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. 333-342. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Bağdadî, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ül-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bağnevî, Mirza Habîbullâh eş-Şîrâzî (Mirzacân). *Hâşiyetü'l-Bağnevî 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*. thk. Ali Haydarî Yesâvilî. Kum: Mecma'-ı Zahâ'ir-i İslâmî, 1391/2012.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *Tasaffuhu'l-edille*. thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Bayram, İbrahim. "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık-2019), 137-179.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn. Şerhu Hikmeti'l-'ayn ile birlikte*. Kazan: Çirkof Hatun Matbaası, 1315/1892.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Metâli'l-envâr (Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr)*. İstanbul: Matba'atü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Devvânî, Celâleddîn. *ez-Zevrâ'*. thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî. Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1326.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle isbâti'l-vâcibi'l-cedîde. Seb'u resâ'il* içinde. thk. Seyyid Ahmed Tûyserkânî. Tahran: Mirâs Mektûb, 2001.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye (Şerhu'l-Celâl)*. 2 cilt. Dersââdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ta'likât 'ale'z-Zevrâ' (el-Havrâ'/Şerhu'z-Zevrâ')*. thk. es-Seyyid Hasan Hüseyin el-Biblâvî. Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1326.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde. trc. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Efe, Muhammed Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-mukaddimâtî'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Emir, Mesut. *Abdülhakim es-Siyalkûti'nin Fi'l-İlmi'l-İlâhi Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fazlıoğlu, Şükrân. "Nebî Efendi-zâde'nin 'Kasîde fî el-Kutub el-Meşhûre fî el-'Ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 3 (2003), 191-221.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Mahmûd Bîcû. Dimaşk: Dâru't-Takvâ, 1430/2010.
- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye. Şerhu'l-Celâl* içinde. Dersââdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318/1900.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî 'ilmi'l-kadîm ve ta'allukihî bi-gayri'l-mütenâhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/5, 98b-111a.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî tahkiki 'ilmillâhi te'âlâ bi'l-ma'dûmât. Resâ'ilü'l-imtihan* içinde (53. Risâle). Dersââdet: Matbaa-i Âmire, 1262/1846, 178-194.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâle fî tahkiki 'ilmillâhi te'âlâ el-müte'allak bi'l-eşyâ'. Resâ'ilü'l-imtihan* içinde (52. Risâle). Dersââdet: Matbaa-i Âmire, 1262/1846, 173-178.

- Gözübüyükzâde, İbrahim b. Muhammed el-Kayserî. *Risâle fî tahkîki'l-‘ilmi'l-icmâlî le-hû te‘âlâ. Mecmu‘atü Gözübüyükzâde içinde* (19. Risâle). İstanbul: el-Matba‘atü'l-‘Âmire, 1259/1844, 39-40.
- Hârizmî, Rüküddîn b. el-Melâhimî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermott. Tahran: Müesses-e-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i Irân, 1386/2007.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiyetü Mollâ Hayâlî ‘alâ Şerhi'l-'Akâ'id*. Dersaâdet: el-Matba‘atü'l-‘Âmire, 1308/1890.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karabâğî Yûsuf b. Muhammed Cân. *Tetimetü'l-havâşî fî izâleti'l-gavâşî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1600, 1b-159b.
- Karabulut, Ülfer. *Devvân'de İlâhî İlim*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kâtibî, Necmüddin. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1680, 1b-628a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Hâşiyetü ‘alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tenzîl (Hâşiyetü'l-Konevî ‘ale'l-Kâdi'l-Beyzâvî)*. 7 cilt. İstanbul: el-Matba‘atü'l-‘Âmire, 1285.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Hâşiyetü ‘alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tenzîl*. nşr. M. Ali Beydûn. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1422/2001.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Hâşiyetü ‘ale'l-Mukaddimâtî'l-erba‘a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 183/1, 1b-56a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle ‘alâ Tefsîri'l-Beyzâvî fî kavlihî te‘âlâ “fesevvâhünne seb‘a semâvât” (Risâle fî indifâ‘i'l-i‘tirâz ‘alâ kavli'l-Gazzâlî fî “leyse fî'l-imbân ebde‘ min-mâ kân)*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/2, 9b-10b.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle ‘alâ Tefsîri'l-Keşşâf fî kavlihî te‘âlâ “yuhâdi‘ünallâhe vellezîne âmenû”*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/6, 12a-13a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî enne'l-‘ilme tâbî‘un li'l-ma‘lûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/8, 195a-202a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî isbâtî'l-me‘âdi'l-cismânî ve haşri'l-bedenî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/12, 215a-217a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî kavlihî te‘âlâ “lev kâne fî-himâ âlihietün illallâhü le-fesedetâ”*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/10, 209b-213b.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî mukadderâtî'l-Kur‘ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/14, 221a-222b.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî Şerhi ‘İlmillâh*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 948, 26b-48a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî teklîfi mâ lâ yutâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570/13, 217a-220b.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâle fî d-dâdû's-sahîha (Risâle fî d-dâd)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 788/8, 184a-193a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed. *Risâletü't-tevhîd (Risâle fî kelimetü't-tevhîd)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 101/1, 1b-6a.
- Korkmaz, Hasan. “Fer‘î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”. *İdrak-Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 284-310.
- Kutluer, İlhan. “Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasiginde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf”. *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*. ed. Fuat Aydın – Mükerrrem Bedizel Aydın. 21-48. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzûr Dersleri*. nşr. İsmet Sungurbey. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.
- Murâdî, Ebül-Fazl Muhammed Halil b. Ali. *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî ‘aşer*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye – Dâru İbn Hazm, 1408/1988.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî usûli'l-keâm/Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Mesrikiyye*. 2 cilt. Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1966.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-‘ilmi'l-ilâhiyye*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. thk. Abdullah Muhammed İsmâil vd. 3 cilt. Kahire: Merkezü İhyâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâse, 1442/2021.
- Râzî, Fahreddin. *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâ'i ehli'l-‘ilm*. thk. el-Esad Cüm'a. Kayrevân: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, 1425/2004.

- Saçaklızâde, Mehmed Efendi el-Mar'âşî. *Reddü'l-Celâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584, 32a-45a.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud es-Sânî. *Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm*. thk. Mahmud Ay - Mustafa Borsbuğa. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Sarhân, Ahmed Kâmil - Farhân, Firâs Fâzıl. "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîfi mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (ö. 1195) dirâse ve tahkîk". *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-'ulûmi'l-İslâmiyye* 9/35 (2018), 227-274.
- Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref. *Kitâbü'l-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*. tahkîk ve dirâse Ebû Saîleyk Abdurrahman Süleyman Selâme. Amman: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *ed-Dürretü's-semîne (er-Risâletü'l-Hâkâniyye fî tahkîki mebhâsi'l-'ilm)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 671/1, 1a-9a.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl. Hâşiyetü Muhammed 'Abduh 'alâ Şerhi'l-Celâl* ile birlikte. Kahire: el-Matba'atü'l-Hayriye, 1323/1905.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Siyalkûtî 'ale'l-Hayâlî*. Dersâdet: el-Matba'atü'n-Nefisetü'l-'Osmâniyye, 1308/1890.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın Mevâlîye Karşı İzlediği Değişken Cizye Politikası

Yunus AKYÜREK

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye
yunusakyurek@com.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2050-9464>

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 01.01.2025
Kabul Tarihi: 05.05.2025
Yayın Tarihi: 15.06.2025

İntihal

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

Finansman: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Telif Hakkı

© Yunus AKYÜREK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Öz

Araştırma, Emevîler'in Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın (109-111/727-729) cizye hususunda mevâlî kesime karşı takındığı değişken tavrı konu edinmektedir. Amaç, Emevîler döneminde mevâlîden cizye alınması meselesinin bu tavır üzerinden aydınlatılmasına katkı sunabilmektir. Eşres, göreve geldiğinde mevâlîden alınan bu vergiyi kaldıracağını ilan etmiş, fakat beklenenin üzerinde bir İslâmlaşma gerçekleştiği için olası vergi kayıplarını göz önünde bulundurarak sabık valilerin "koşullu cizye" uygulamasına kısa sürede rücû etmiştir. Gayrimüslim vergi memurları, merzûbânlar, dihkânlar, yerel liderlerin telkinleri ve belki de en önemlisi Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) malî konulardaki hassasiyeti bu tutarsız karar değişikliğinin ardında yatan temel nedenler arasında yer alır. Ancak bu değişken vergi politikası bir grup mevâlînin Semerkant'ı (Soğd'u) terk etmesine yol açmış, bazı Arap ileri gelenleri ise bu Soğdlu muhacirlere fiilî destek vermiştir. Geri adım atmayan Eşres'in, çeşitli baskı mekanizmaları ile mevâlîye ve onları destekleyenleri sindirmeye çalışması Seyhun Nehri'nin kuzeyindeki Türk unsurun verdiği askerî destek ile bölgesel bir isyana dönüşmüş, neticede Soğd topraklarının büyük bir kısmı Emevîlerin elinden çıkmış ve nihayet başarısız bulunan Eşres görevden alınmıştır. Araştırma, Eşres'in değişken mevâlî cizye politikası ve sonuçları ile sınırlı tutulmuş, ancak konu bütünlüğü açısından bu uygulamanın hangi şartlarda ortaya çıktığı ve kimin tarafından sona erdirildiği ile ilgili bazı bilgilere de yer verilmiştir. Çalışma ile Emevîler dönemi boyunca ülkede yaşayan bütün mevâlî sınıfından cizye talep edilmediği, bu uygulamanın Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in ölümünden (ö. 96/715) sonra Mâverâünnehir'in Soğd kesiminde başlatıldığı, fakat bazı halife ve valilerin mevâlîden böyle bir vergi talep etmediği, talep edenlerin ise bunu birtakım koşullara bağladığı ortaya konulmuştur. Halife Hişâm'ın mevâlîden ıstılahi/salt anlamda cizye alınmasını yazılı ve sözlü olarak talep etmemesine rağmen bu noktada nihai kararı Horasan valilerine bıraktığı anlaşılmaktadır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması tekniği baz alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mevâlî, Koşullu Cizye, Eşres b. Abdullah, Hişâm b. Abdülmelik.

Atıf

Akyürek, Yunus. "Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın Mevâlîye Karşı İzlediği Değişken Cizye Politikası". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 256-267. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611210>

The Variable Jizya Policy of Ashras b. Abdullah, Governor of Khorasan, Towards the Mawâlî

Yunus AKYÜREK

Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Çanakkale/Türkiye
yunusakyurek@com.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2050-9464>

Research Article

History

Received: 01.01.2025

Accepted: 05.05.2025

Published: 15.06.2025

Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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.

Funding: The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Competing Interests: The author declares that have no competing interests.

Copyright

© Yunus AKYÜREK |
Creative Commons
Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC
BY-NC) International
License

Abstract

This study explores the shifting stance of Ashras b. Abdullah, the Umayyad governor of Khorasan (109-111/727-729), towards the collection of jizya from the mawâlî. The aim is to contribute to the understanding of the issue of jizya collection from the mawâlî during the Umayyad period through an analysis of Ashras' policies. Upon assuming office, Ashras announced the abolition of this tax for the mawâlî. However, due to an unexpected surge in conversions to Islam and the potential revenue losses, he quickly reverted to the previous governors' practice of conditional jizya collection. Several factors influenced this inconsistent policy shift, including the persuasion of non-Muslim tax officials, local leaders (marzûbâns and dihqâns), and perhaps most notably, Caliph Hisham b. Abd al-Malik's (105-125/724-743) financial sensitivities. This fluctuating taxation policy led some mawâlî to migrate from Samarqand (Sogd), with certain Arab elites offering them practical support. Ashras, refusing to backtrack, sought to suppress the mawâlî and their supporters through various pressure mechanisms, which, coupled with military support from Turkic forces north of the Seyhun River, escalated into a regional rebellion. Consequently, much of the Sogdian territories slipped from Umayyad control, and Ashras, deemed unsuccessful, was eventually dismissed. The research is confined to Ashras' variable jizya policies and their outcomes, though it also includes contextual information about the conditions under which this practice emerged and its cessation. The study demonstrates that jizya was not uniformly demanded from all mawâlî during the Umayyad period. This practice was initiated in Sogd after the death of Khorasan Governor Qutayba b. Muslim (d. 96/715). However, some caliphs and governors refrained from imposing such a tax, while others implemented it under specific conditions. It is also evident that although Caliph Hisham did not request the collection of jizya from the mawâlî in its technical sense either in writing or verbally, he nevertheless left the final decision on this matter to the discretion of Khorasan's governors. The study employs the narrative research technique, one of the qualitative research methods, as its primary methodology.

Keywords: Islamic History, Mawâlî, Conditional Jizya, Ashras b. Abdullah, Hisham b. Abd al-Malik.

Cite as

Akyürek, Yunus. "Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın Mevâlîye Karşı İzlediği Değişken Cizye Politikası". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/1 (2025), 256-267. <https://doi.org/10.52637/kiid.1611210>

Giriş

Emevî Devleti, hemen her siyasi teşekkülde görülebilen birtakım dinî, sosyal, politik ve ekonomik sorunlarla karşılaşmıştır. Bunlardan bazıları, Emevîler'in bağlı olduğu İslâm'ın temel prensipleri ve dönemin şartlarıyla doğrudan alakalıdır. Devletin müessisi olan Hicaz Araplarının köklü bir devlet tecrübesine sahip olmamaları, zamanla ortaya çıkan bu gibi sorunları daha da derinleştirmiştir. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilen Mâverâünnehir bölgesinde mevâlî sınıfına giren müslümanlardan cizye talep edilmesi, dönemin bu nevi lokal problemleri arasında zikredilebilir. Konuyla ilgili rivayetlerin mezkûr coğrafyada ve belli zaman aralığında yoğunlaşması¹ bu tezi güçlendirir mahiyettedir.

İslâm tarihi, emvâl ve harâc eserlerinde Emevî halifelerinin mevâliden cizye alınmasına dair yazılı ya da sözlü talimat verdiklerine ilişkin herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir. Bu da mezkûr uygulamanın Emevî Devleti'nin genel vergi politikası çerçevesinde resmî olarak yer almadığını göstermektedir. Ancak bazı araştırmalarda bu uygulamanın sanki Emevîler dönemi boyunca ve Hicaz hariç ülke genelinde sürdürüldüğüne dair bazı ifadeler kullanılmış,² hatta Corcî Zeydân (ö. 1914) daha da ileri giderek Emevî valilerinin gayrimüslimlere baskı ve şiddet uyguladıklarını, bu sebeple gayrimüslim kesimin hızla müslüman olduğunu; fakat ihtidâ edenlerin cizye vermekten kurtulamadıklarını, çünkü zorba Emevî valilerinin onların cizyeden kurtulmak için dine girdiklerine inandıklarını iddia edebilmiştir.³ Fakat bütün bunların hadiseyi doğru olarak yansıttığını söylemek eldeki verilere göre mümkün değildir.

Emevîler döneminde Irak ve İfrikiyye eyaletlerinde bir dönem aynı uygulamanın yürürlükte olduğu bazı İslâm tarihçileri⁴ ve oryantalistler⁵ tarafından dillendirilmişse de bu iddianın harac ve cizye kavramlarının birbirinin yerine kullanılması sonucu ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.⁶

İslâm tarihi kaynakları incelendiğinde mevâliden cizye tahsil etme uygulamasını koşullu olarak başlatan ilk kişinin Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî (ö. 112/730) olduğu söylenebilir. Halife Ömer b. Abdülazîz'in (99-101/717-720) Horasan valisi olarak 99/717'de atadığı Cerrâh,⁷ başlarda halifenin emriyle ehlü'z-zimmeyi (cizye vermekle yükümlü gayrimüslim kimseleri) İslâm'a davet ederek dine girenlerinden cizyeyi kaldıracağını ilan etmiş, bu sayede dört bin kişi müslüman olmuştu. Fakat Horasan halkının ileri gelenlerinden birisi, insanların cizyeden kurtulmak için dine girdiklerini, bu yüzden onları sünnet⁸ ile sınaması gerektiğini kendisine söyledi. Cerrâh: "Onları sünnet olma şartıyla İslâm'dan uzaklaştırayım mı?" diyerek önceleri bu teklife sıcak bakmadıysa da⁹ bir süre sonra müslüman olmak isteyen mevâliden sünnet şartını yerine getirmelerini talep etmeye başladı. Bu durum onun, Ömer b. Abdülazîz'e bir konuyu arz etmek üzere gönderdiği üç kişilik heyette yer alan Ebü's-Saydâ isimli kişinin halife ile girdiği diyalogda ortaya çıkmıştır (99/717). Heyetteki Arap menşeli iki elçi konuştuğu halde Sâlih

¹ Emevîlerin hâkim oldukları topraklardan ağırlıklı olarak Mâverâünnehir bölgesinde ve Horasan'ın Ceyhun Nehri'ne yakın kesimlerinde mevâliden belli gerekçelerle cizye talep ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bk. Yunus Akyürek, "Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye Alınması ve Arka Planı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 340-348.

² Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, çev. Margaret Graham Weir (Calcutta: University of Calcutta, 1927), 243-244; Vloten Van, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırma*, çev. M. Said Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 28; Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/481; Ali Delice, "Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 299; İ. Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 74; Seyfullah Kara, "Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi", "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması", *İSTEM* 8 (2006), 17.

³ Corcî Zeydân, *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 1433/2012), 4/92-93.

⁴ Ebü'l-Kâsım İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbârühâ*, thk. Muhammed el-Huceyrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996) 233; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 6: 617.

⁵ Roberto Marin, Guzman, "Orta Asya ve Hırasân'da Abbâsî İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme", trc. Mustafa Demirci, *İstem* 6/12 (2008): 259.

⁶ İlk dönem kaynaklarında Emevîler dönemi ele alınırken harac kavramının bazen cizye yerine kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, 4/152, 154; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 411; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997), 4/188; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîfî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 21: 407. Dolayısıyla bu kavram kargaşasının konu hakkında birtakım hatalı yorumlara yol açtığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Akyürek, "Emevîlerde Mevâliden Cizye Alınması", 338-339.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 5/386; Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, *Târîh*, 6/554; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/46; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/100; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîfî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 21/350; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtade' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'âsarühüm min zevi's-se'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987), 3/174.

⁸ Yusuf el-İş, sünnet olma şartını mevâlînin çocuklarını sünnet ettirmesi şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca bk. Yusuf b. Reşid el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ahdâşü'lletî sebekathâ ve mehhedet lehâ* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1413/1993), 293.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/386; Ebü'l-Kâsım İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 72/59.

b. Tarîf'in (Ebu's Saydâ) sadece oturduğunu gören Halife ona niçin sustuğunu sormuş, bunun üzerine o şunları söylemiştir: "Ey Müminlerin Emiri! Mevâlî olup da atıyye ve erzak verilmeksizin savaştırılan yirmi bin kişi bulunmaktadır. Valimiz sinirli ve sert birisidir. O, şunları söylüyor: 'Size dostane bir şekilde geldim, ama bugün arkamda beni destekleyen bir güç var. Vallahi benim için kavmimden bir kişi, başkalarından olan yüz kişiden daha değerlidir.' O, Haccâc'ın kılıçlarından bir kılıçtır, zulüm ve haksızlıkla hareket etmektedir." Bunun üzerine Halife, Cerrâh'a şöyle yazdı: "Senin yanında (görev yaptığın bölgede) kibleye yönelip namaz kılan kişiyi tespit et ve onun cizyesini kaldır." Bunun üzerine insanlar hızla İslâm'a yöneldiler. Cerrâh'a: "İnsanlar hızla İslâm'a yöneldiler, ancak bu sadece cizyeden kurtulmak için yapılıyor." denildi. Bunun üzerine Cerrâh, onları sünnetle sınamasına müsaade etmesi için Ömer'e yazdı. Ömer ise bu mektubu: "Allah, Muhammed'i bir davetçi olarak gönderdi, sünnetçi olarak göndermedi." şeklinde cevapladı ve (Horasan valiliği için): "Bana dürüst, güvenilir birisini bulun!" talimatını verdi.¹⁰ Cerrâh, halifenin bütün uyarılarına rağmen mevâlîden cizye almayı sürdürdüğü için 100/719 yılında azledildi.¹¹ Yerine atanan Abdurrahman b. Nu'aym el-Gâmîdî'nin¹² bu uygulamaya son verdiği, Cerrâh'ın azledilme gerekçesinden anlaşılabilir.

Belâzürî'nin (ö. 279/892-93), Cerrâh'ın azledilmesiyle ilgili kaydettikleri dikkat çekicidir. Buna göre Ömer b. Abdülazîz, Horasan'da müslüman olanlardan harac vergisini¹³ kaldırdı. Bu arada valisi Cerrâh'ın asabiyeye dayalı davranışlarda bulunduğu kendisine ulaştı. Cerrâh ise Horasan halkının ancak kılıç zoruyla ıslah olacağını Halife'ye bildirdi. Ömer, bu düşüncüyü yanlış buldu ve onu azletti.¹⁴ Bu anlatıma göre Cerrâh, mevâlîden cizye ya da harac tahsil ettiği gerekçesiyle değil; halka asabiye anlayışına göre davrandığı ve bunu doğru bir yöntem olarak kabul ettiği için görevden uzaklaştırılmıştır.

Halife II. Yezîd b. Abdülmelik (101-105/720-724), selefi Ömer b. Abdülazîz'in birçok uygulamasını iptal etmiştir.¹⁵ Ancak onun döneminde Horasan ya da Mâverâünnehir'de mevâlîden cizye alınıp alınmadığına dair herhangi bir rivayete tesadüf edilememiştir.¹⁶

Halife Hişâm b. Abdülmelik dönemine (105-125/724-743) gelindiğinde ise bu uygulamanın Mâverâünnehir'de cârî olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bölgede yaşayan mevâlîden cizye alınmış, bu durum doğal olarak mevâlî kesimin tepkisine yol açmış, sorunu sert tedbirlerle ve halkı baskılayarak aşmaya çalışan Emevî idarecilerinin politikaları ise menfi neticeler vermiştir. Araştırmada Horasan Valisi Eşres b. Abdullah üzerinden bu probleme odaklanılmıştır. Zira o, göreve atandığında mevâlîden tahsil edilen bu haksız vergiyi kaldırmış fakat belli kaygılarla kısa süre sonra mezkûr uygulamaya geri dönmüştür. Ancak bu tartışmalı karar Semerkant'ta yaşayan yaklaşık yedi bin kişilik bir mühtedi grubunun Fergana istikametine doğru göç etmesine ve bölgede mevâlînin ve onlara destek veren müslüman Arapların, Seyhun'un kuzeyinde meskûn Türk unsurun da desteğiyle ileride önemli problemlere yol açacak olan büyük bir isyan çıkarmalarına neden olmuştur. Eşres'in takındığı bu değişken tutum araştırmaya değer bir konudur. Çalışma, bu problem üzerinden döneme dair çok yönlü bir bakış açısı geliştirilmesine katkı sunacaktır. Bu bağlamda birtakım sorular akla gelmektedir. Eşres, kendisinden önce mevâlîden alındığı anlaşılan cizye vergisini niçin kaldırmıştır? Kısa süre sonra kararını değiştirmesinin ardında ne gibi gerekçeler yatmaktadır? Eski uygulamaya dönmemesinin yakın ve uzak planda ne gibi neticeleri olmuştur? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplarla Emevîler dönemi mevâlî-cizye probleminin anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmektedir. Birtakım koşullara bağlanan bu cizye politikası kendisinden sonra sürdürülmüşse de araştırmanın sınırlarını aşmamak adına konu Eşres b. Abdullah dönemiyle tahdit edilmiştir.

Konuyu etraflıca ele almadan önce iki temel kavram olan mevâlî ve cizye üzerinde durmak gerekir. Mevlâ (مولى) kelimesinin çoğulu olan mevâlî (موالي), Câhiliye'de azat edilen köleleri ifade etmek için

¹⁰ Taberî, *Târîh*, 6/559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/106-107; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/95. İbn Miskeveyh konu hakkında şunları kaydeder: "Cerrâh b. Abdullah, Horasan'a vali olarak atandığında İslâm'ı konusunda şüphe duyduğu herkesten cizye alıyordu." bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 2/465-466.

¹¹ Taberî, *Târîh*, 6/560; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 2/466; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/106; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/95.

¹² Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, *Târîh*, 6/560. Bazı kaynaklarda Abdullah b. Nu'aym el-Kuşeyrî (bk. Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve sinâ'at[san'at]i'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1401/1981), 410). Bazısında ise Abdurrahman b. Nuaym el-Kuşeyrî (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/106) olarak geçmektedir.

¹³ Fetih topraklarının mücahidler arasında taksim edilmeyerek tarımsal faaliyetler için taliplerine kiralanması noktasında Hz. Ömer tarafından icat edilen vergi türü. bk. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Harâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts), 3, 34-36.

¹⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 411.

¹⁵ el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 292.

¹⁶ II. Yezid döneminde Kuzey Afrika'da Berberî mevâlîden cizye alındığına dair iddialar için bk. Akyürek, "Emevîlerde Mevâlîden Cizye Alınması", 342.

kullanılmıştır. Zamanla anlamı genişleyen kelime, fetihler döneminde İslâmiyet'i din olarak kabul eden gayri Arap milletler (Farişî, Türk, Kıbtî, Berberî, İspanyol) için de kullanılır olmuştur.¹⁷

Cizye (الجزية) kelimesi cezâ (جزي) kökünden gelen bir isimdir. Çeşitli anlamlar taşıyan kelime; karşılığını vermek, ödemek manasına da gelmektedir. Buna göre cizye, bir İslâm toplumunun tebaası olan gayrimüslim kesimin ödediği vergi için kullanılan bir kavramdır.¹⁸ İslâm hukukunda, müslüman olan kişiden cizye alınması menedilmektedir.¹⁹

Araştırmada kullanılan başlıca literatür şöyle sıralanabilir: Ebû Yûsuf (ö. 182/798), *el-Harâc*; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*; İbn Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*; Taberî (ö. 310/923), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*; Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]), *Kitâbü'l-Harâc*; İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*; Nüveyrî (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*; İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*; İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-şe'ni'l-ekber*; Yusuf el-İş (ö. 1967), *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve İmân A. Binnur, Devru'l-mevâlî fi sukûti'd-Devleti'l-Ümevî*.

1. Eşres b. Abdullah'ın Mevâliden Cizyeyi Kaldırması

Halife Hişâm, 107-109/725-727 tarihleri arasında Horasan valiliği yapan fakat bölgede kayda değer bir faaliyette bulunmayan Esed b. Abdillâh el-Kasrî'yi görevden almış, yerine Eşres b. Abdillâh es-Sülemî'yi atamıştır (109-111/727-729). Eşres'in sâlih ve fazilet sahibi birisi olduğu, fazileti sebebiyle kendisine "kâmil" lakabı verildiği ve Horasan'a geldiğinde Horasanlıların buna çok sevindiği kaynaklarda geçmektedir.²⁰

Eşres'in, Horasan valisi olarak göreve başladığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinin Soğd²¹ kesiminde mevâliden cizye alındığı anlaşılmaktadır. Zira o, bu haksız vergiyi kaldırmak için birtakım adımlar atmıştır. Onun dindar, sâlih ve faziletli birisi²² olduğu için böyle bir icraatta bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat attığı bu cesur adımlar, yerel bürokrat ve idarecilerin dışında Halife Hişâm'ın vergi politikalarıyla da örtüşmeyince akamete uğramış, kısa süre sonra verdiği karardan dönmek zorunda kalmıştır.

Onun, valiliği süresince mevâlî ve cizye konusuyla alakalı tutum, karar ve tavırları çeşitli kaynaklarda birbirine yakın anlatılarla verilmiştir.

Belâzürî ve İbn Miskeveyh'in kaydettiğine göre Horasan'a vali olarak atanan Eşres'in Nabatlı kâtibi Ümeyre, kendisine (aslında) şer olan şeyleri güzel olarak göstermiştir. Eşres de (ona kulak vererek) Horasan'ın vergilerini yükseltmiş, dihkânları²³ ise hor görmüştür. Daha sonra Mâverâünnehir halkını İslâm'a davet ederek müslüman olanlarından cizye alınmamasını emreden Eşres, halk birbiriyle yarışarcasına dine girmeye başlayınca toplanan vergi miktarı düştüğünden bu kararından vazgeçmiştir. İnsanlar onun bu davranışını doğru bulmamış ve kendisine kötü sözler söylemişlerdir. Eşres, bu duruma öfkelenen Şair Sâbit Kutne el-Ezdî'yi tutuklayıp hapse attırmıştır.²⁴ Sâbit, köklü bir Arap kabilesi olan Ezd'e mensup olmasına rağmen cizye noktasında Mâverâünnehir'deki mevâlî (İran, Soğd, Türk, Tâcık vb. kökenli mühtediler) lehine cesur bir duruş sergileyebilmiştir.

Taberî ve İbnü'l-Esîr konuyu daha anlaşılır bir şekilde aktarmaktadır. Buna göre Horasan Valisi Eşres, Semerkant ve Mâverâünnehir halkına elçiler gönderip onları İslâm'a davet etti ve müslüman olmaları halinde kendilerinden cizye alınmayacağını ilan ettirdi (110/728). Bu işin yürütücülüğünü ise

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), "vly", 15/406-415; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "czy", 14/143; Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

¹⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb (Riyad: Dâru'l-Fâzıla, 1428/2007), 1/60, 104; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Kitâbü'l-Megâzî", 35 (No. 3054).

²⁰ Taberî, *Târîh*, 7/51-53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/185; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/436; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdillâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 13/39.

²¹ Bu bölge, Buhâra ile Semerkand arasındaki birçok yerleşim birimini barındırır. Merkez şehri Semerkand'dır. Doğu bölgelerinde Soğd kadar güzel bir yer daha yoktur. Akarsuları bol, ağaçları çok ve havası hoştur. Halkı misafirperver ve sıcakkanlıdır. Şehirleri mamur, nimetleri boldur. bk. *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, çev. Yusuf el-Hâdî (Kahire: Dâru's-Sekâfiyye, 1423/2002), 127; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 3/222.

²² Taberî, *Târîh*, 7/51-53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/185; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/436; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/39.

²³ Sâsânîler ile bazı Orta Çağ İslâm devletleri idari yapısında köy reisine, şehir ve yöre beyine verilen unvan. bk. Faruk Sümer, "Dihkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/289.

²⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 413-414; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve snâ'at[an'at]i'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1401/1981), 411; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/42-45; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/109.

muttaki ve fazilet sahibi birisi olan Ebu's-Saydâ' Sâlih b. Târîfe (Benû Dabbe'nin azatlısı)²⁵ tevdi etti. O, Farsça konuşmakta mâhir olmadığını söyleyince yanına bu dili iyi konuşan Rebî' b. İmrân et-Temîmî verildi. Ebu's-Saydâ', müslüman olanlardan cizye alınmaması ve Horasan haracının sadece erkeklere yüklenilmesi şartıyla görevi kabul edeceğini söyledi. Eşres, onun ileri sürdüğü bütün şartları kabul etti. Ebu's-Saydâ' bu kez de ekip arkadaşlarından, âmillerin (vergi memurları) sözlerinde durmamaları halinde kendisine yardımcı olacaklarına dair söz aldı. Nihayet görevi ifa etmek üzere hep birlikte Semerkant'a doğru yola koyuldular. Semerkant valisi (harp ve harac işlerinde yetkili) Hasan b. Ebi'l-Amarrata idi. Ebu's-Saydâ', Semerkant ve çevresinde yaşayanlara müslüman olurlarsa kendilerinden cizye alınmayacağına dair çağrıda bulununca insanlar İslâm'a girmek için âdeta yarıştılar.²⁶ Rivayette geçen Ebu's-Saydâ' ismi dikkat çekmektedir. Zira o, Halife Ömer b. Abdülazîz'e mevâlîden cizye alan ve onlara bazı haklarını vermeyen Horasan Valisi Cerrâh b. Abdullah'ı şikâyet eden kişidir (100/719). Ömer b. Abdülazîz gerekli düzenlemeleri yaptıysa da²⁷ Eşres'in bu emri, sonraki on yıl içerisinde aynı coğrafyada aynı haksız uygulamaya geri dönüldüğünü ortaya koymaktadır. Cesur birisi olduğu anlaşılan Ebu's-Saydâ', arkadaşlarına kendisini yalnız bırakmama çağrısı yaparak²⁸ verilen karardan dönülmemesi için güçlü bir duruş sergilemiştir.

Buraya kadar anlatılanlardan Eşres'in, kendisinden önce var olduğu bilinen "mevâlîden cizye alınması" problemine İslâm hukukuna uygun bir çözüm bulma gayreti içerisine girdiği sonucu çıkarılabilir.

2. Cizye Politikasını Değiştirmesinin Nedenleri

Eşres, mezkûr cizye kararından kısa süre sonra rücû etmiş ve mevâlî kesimden cizyenin kaldırılmasını sabık Horasan valilerinden Cerrâh b. Abdurrahman gibi belli şartlara bağlamıştır. Bölgede Emevîler adına vergi tahsildarlığı yapan merzûbânlar,²⁹ dihkânlar ve gayrimüslim din adamları ile yerel liderlerin yapmış oldukları telkinler bu karar değişikliğini etkileyen nedenlerin başında gelmektedir. Zira bu kesim, halk arasında İslâmiyet'in yayılmasını dinî, sosyal, kültürel ve iktisadi açıdan kendileri için açık bir tehdit olarak algılamışlardır. Meseleye parasal açıdan bakıldığında zimmet ehlinen müslüman olanların sayısının artması, toplanan cizye miktarının düşmesi³⁰ ve bununla ters orantılı olarak gayrimüslim tebaanın cizye oranının yükselmesi anlamına geliyordu.³¹ Merzûbân ve dihkânlar bunun önüne geçebilmek için insanların cizyeden kurtulmak maksadıyla müslüman olduklarını Horasan valilerine telkin etmişlerdir. Halkın İslâmlaşmasını istemeyen bazı (gayrimüslim) yerel liderler de Emevî valilerine aynı doğrultuda telkinlerde bulunmuşlardır.³² Mesela, Ebu's-Saydâ', Semerkant halkı ve yakınındaki yerleşim birimlerinde (Soğd topraklarında) yaşayanları İslâm'a davet edip müslüman olmaları halinde kendilerinden cizyenin kaldırılacağını duyurduğunda insanlar süratle İslâm'a girmeye başlamışlar, bundan endişe duyan (Semerkant'ın fethinden önceki hükümdarı) Gûzek/Gazvek, Eşres'e: "Şüphesiz ki harac (vergi sistemi) bozuldu/iflas etti!³³" diyerek kaygısını dile getirmiştir.³⁴ Aslında onun bu endişesinin ardında halkın İslâmlaşması ve bunun ileride yol açacağı problemler yatmaktadır.

²⁵ Daha önce geçtiği üzere Ebu's-Saydâ', mevâlînin haklarını gasp ettiği gerekçesiyle Horasan valisi Cerrâh'ı zamanın halifesi Ömer b. Abdülazîz'e şikâyet eden ve böylelikle yapılan hataların düzeltilmesine vesile olan kişidir. bk. Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, *Târîh*, 6/559-560; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/106-107; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/95.

²⁶ Taberî, *Târîh*, 7/54-55; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/40-42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188-189; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 10/459-460; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/407-409; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/109. İmân, Taberî'ye isnaden hadiseyi "... Acemlerden muazzam sayıda kişi İslâm'a girdi." şeklinde aktarmıştır. Devamında durumdan endişelenen dihkânların Eşres'e: "Türklerin İslâm'a girmesiyle harac düştü." demiştir. Ancak bu kısım Taberî'de geçmemektedir. bk. İmân A. Binnur, *Devru'l-mevâlî fî sukûti'd-Devleti'l-Ümevi* (Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vatanî, 2008), 150.

²⁷ Taberî, *Târîh*, 6/560; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/466; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/106; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/95.

²⁸ Taberî, *Târîh*, 7/54-55; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/40-42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188-189; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/459-460; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/407-409; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/109.

²⁹ İran coğrafyasında Sâsânîler döneminde valilere, İslâmî dönemde ise üst düzey yerel memurlara verilen unvan. bk. Tahsin Yazıcı, "Merzûbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/255.

³⁰ Nasr'ın Merv hutbesinden (121/738) yola çıkılarak bu yargıya varılabilir. Zira mevâlîden cizyeyi kesinlikle kaldırdığını ilan ettiğinin haftasında otuz bin kişi İslâm'a girmiş, asıl cizye vermesi gereken seksen bin müşrikin ise ya cizye vermediği ya da cizyesinin hafifletildiği ortaya çıkmıştır. Buna göre gayrimüslim vergi memurları o güne kadar cizye noktasında mevâlîye karşı açık bir haksızlık yapmışlardır. Konuyla ilgili bk. Taberî, *Târîh*, 7/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236-237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/427.

³¹ Horasan şehirleri fethedildiğinde bu şehirlerin yerel idarecileriyle yıllık cizye anlaşmaları yapılmıştı. Miktarı belli olan bu vergiyi tahsil eden mezkûr yerel idareciler, halk arasında ihtidâlar gerçekleşmeye başlayınca oluşan vergi kaybını önlemek için birtakım hilelere başvurarak cizyeyi mevâlîye yıkmaya çalışmışlardır. bk. Abdülazîz Dûrî, "İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi", çev. Halil İbrahim Hançabay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 219. Dûrî'nin bu tespitine göre yıllık cizye miktarının sabit kalması, mevâlî sayısı arttıkça zimmet ehlinin cizye oranının yükselmesi anlamına gelmektedir.

³² Taberî, *Târîh*, 7/54-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188-189; Abdülazîz Dûrî, "İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi", çev. Halil İbrahim Hançabay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 216, 221.

³³ Bu cümle Belâzürî'de söyleneni belirtilmeden verilmiştir. bk. Belâzürî, *Fütûh*, 413.

³⁴ Taberî, *Târîh*, 7/55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188.

Vergi memurları, yerel yöneticiler ve ileri gelenler dışında Halife Hişâm b. Abdülmelik'in mizacı da Eşres'in karar değişikliğini etkilemiş olmalıdır. Diğer kişisel özelliklerinin yanı sıra³⁵ kaynaklarda mal biriktirmeyi seven, tutumlu, hırslı ve cimri birisi³⁶ olarak vasfedilen Hişâm³⁷ için yönetim, para, şanlı fetihler ve işlerin düzenli yürümesi büyük önem arz etmekteydi. Onun bu özelliği izlediği siyasete de yansımıştır.³⁸ Dolayısıyla Halife'nin önceliklerinin, topladığı vergi miktarı noktasında Eşres'i daha temkinli olmaya sevk ettiği söylenebilir. Eşres'in, ihtidâlarla yaşanacak vergi kayıplarını hesaba katmamış olması düşünülemez. Ancak yaptığı ilanın ardından gayrimüslim tebaadan beklenenin ötesinde ihtidâ gerçekleşmesi onu endişelendirmiş olmalıdır. Netice itibarıyla onun, yaşanacak vergi kaybı sebebiyle; hazinenin dolu olması, vergilerin düzenli ödenmesi ve gelirlerin doğru yerlerde kullanılmasına büyük önem verdiği bilinen Halife Hişâm'a hesap verememekten çekindiği için geri adım atmak durumunda kaldığı söylenebilir. Mevâlînin samimiyeti hususunda Eşres'in kuşku duyduğu ve bu sebeple onlardan tekrar cizye talep ettiğine dair kesin bir bilgiye tesadüf edilememişse de muhtemelen o, hızla ihtidâ eden bu insanların samimi olduklarına başlarda sabık vali Cerrâh gibi inanmış³⁹ fakat çok sayıda insanın din değiştirmek gibi önemli bir karara kısa sürede varmasını onların "cizyeden kurtulmak için dine girdikleri" şeklinde yorumlamış⁴⁰ ve -yine Cerrâh gibi- verdiği karardan rücû ederek başta sünnet olmak üzere bilinen yöntemlerle onları sınamak istemiştir.

Barthold, bölge halkı hızla İslâm'a girince vergi gelirinin daha fazla düşmesini önlemek için Eşres'in birtakım şartlar ileri sürdüğünü (sünnet olmak, dinin farzlarını yerine getirmek, Kur'an'dan bir sûre okumak), ancak düşüş devam edince bu kez istisnasız herkesten vergi alınmasını emrettiğini belirtmişse de⁴¹ bu bir kurgu olmalıdır. Zira hâdise, ana kaynaklarda yukarıda anlatıldığı şekliyle geçmektedir.

3. Mevâlîden Yeniden Cizye Talep Etmesinin Sonuçları

Eşres, zikredilen nedenlerden ötürü âmillerine, eskiden olduğu gibi mevâlîden cizye almalarını emretmiştir. Bu bağlamda Semerkant harac âmili İbn Ebi'l-Amarrata'ya: "Kuşkusuz haracta müslümanlar için (maddi) bir güç vardır. Bana ulaştığına göre Soğd halkı ve benzerleri, rağbet ettikleri için değil de cizyeden kurtulmak için müslüman oluyormuş. Öyleyse sen de sünnet olan, dinin farzlarını yerine getiren, müslümanlığını güzelleştiren ve Kur'an'dan bir sûre okuyan kişiyi tespit et ve ondan haracı kaldır." mealli bir emirname göndermiştir. Fakat -muhtemelen- emrini yerine getirmediği⁴² ya da ağırdan aldığı için onu harac âmilliği görevinden almış ve yerine Hânî' b. Hânî'yi atamıştır. Gelişmeler üzerine Ebu's-Saydâ, halkın müslüman olanlarından (mevâlîden) cizye alınmasına mâni olmaya çalışmıştır. Yeni âmil Hânî' gözlemlerine dayanarak Eşres'e: "Bu insanlar gerçekten müslüman oldular ve mescitler inşa ettiler." şeklinde yazmıştır. Fakat bu sırada Buhara dihkânları Eşres'in huzuruna çıkıp: "Kimden harac alacaksın! İnsanların hepsi Arap (müslüman) oldu." diyerek onu tahrik etmişlerdir. Anlaşılan Buhara'da da insanlar en az Semerkant halkı kadar İslâm'a ilgi göstermiştir. Ancak kendisine yapılan telkinlerden olumsuz manada etkilenen Eşres, Hânî' ve diğer âmillere şu talimatı vermiştir: "Daha önce harac almakta olduğunuz kimselerden harac almaya devam edin!" Bu emir üzerine âmiller, kısa süre önce ihtidâ edenlere yeniden cizye vergisi yüklemişlerdir. Fakat cizye vermek istemeyen yedi bin kişilik Soğdlu bir mühtedi topluluğu Semerkant'ı terk ederek buraya yedi fersah uzaklıktaki bir noktaya yerleşmiş, Ebu's-Saydâ ve Rebî' b. İmrân et-Temîmî başta olmak üzere altı-yedi Arap kökenli tanınmış isim de onlara destek için yanlarına gelmiştir. Eşres, (tedbir almadığı gerekçesiyle) İbn Ebi'l-Amarrata'yı harp görevinden de azletmiş ve yerine Müceşşir b. Müzâhim es-Sülemî'yi atamıştır. Müceşşir bir mektupla Ebu's-Saydâ ve arkadaşlarını huzuruna davet etmiş fakat yanına gelen Ebu's-Saydâ ve Sâbit Kutne'yi tutuklayarak hapse atmıştır. Ebu's-Saydâ bunun bir hiyanet ve sözden dönme olduğunu belirtmişse de sonuç değişmemiş ve bir süre sonra Eşres'e gönderilmiştir. Arkadaşları ise Semerkant âmili Hânî' ile savaşmak üzere Ebû Fâtıma el-Ezdî'yi komutan tayin etmişlerdir. Hânî, görüşünü öğrenmek için Eşres'e bir mektup göndermeyi ve gelen cevaba göre bir tavır belirlemeyi onlara teklif etmiştir. Ancak Eşres, gönderdiği kısa

³⁵ Hakkında bk. el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 283-284. Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

³⁶ Mesleme b. Abdilmelik, Halife II. Yezid tarafından Irak valiliğine atanmıştı. Valiliği sırasında üvey kardeşi olan Hişâm'a şöyle demiştir: "Sen hem cimri hem de korkak birisin, halifeliliği nasıl umarsın?" Hişâm ise şöyle cevap verdi: "Ben iffetli ve sabırlıyım." bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 2/155; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 8/359; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/217.

³⁷ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mehnâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 1431/2010), 2/258; Taberî, *Târîh*, 7/205; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/160; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/217.

³⁸ el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 283-284.

³⁹ Kendisine: "İnsanlar cizyeden kurtulmak için dine giriyor, onları sünnetle sına!" şeklinde telkinde bulunanlara Cerrâh: "Sünnet şartıyla onları İslâm'dan mı uzaklaştırayım?" cevabını vermiştir. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/386; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 72/59.

⁴⁰ Bu doğrultudaki sözleri için bk. Taberî, *Târîh*, 7/55-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188-189.

⁴¹ Vasilij Viladimiroviç Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 107.

⁴² Binnur, *Devru'l-mevâlî*, 150.

cevapta mevâlîye (yeniden) harac vergisi koymasını Hânî'ye net bir şekilde emretmiştir. Bunun üzerine savaş için gelen grup geri dönmüş, durumları zayıflamış, ileri gelenleri takip edilip yakalanarak Merv'e gönderilmiştir. Sâbit ise hapiste kalmaya devam etmiştir. Hânî' ve diğer âmiller (mevâlîden) harac toplama hususunda ısrarcı olmuşlar, Acem büyüklerini ve dihkânları da hafife almışlardır. Öyle ki bu kesim, elbiseleri yırtılmış ve kemerleri boyunlarına atılmış vaziyette bir hayat sürmüşlerdir. Âmiller, müslüman olan zayıf kimselerden ise cizye almışlardır. Bunun üzerine Soğd ve Buhara halkı dinden çıkmış ve (isyana destek vermeleri için) Türkleri harekete geçirmişlerdir.⁴³ Görüldüğü gibi halkın İslâmlaşmasıyla vergilerin azalacağından endişe eden Eşres, Soğdlulardan yeniden cizye talep etmeye başlamış, bu ise her geçen gün büyüyen bölgesel bir isyana yol açmıştır.

Eşres'in sebep olduğu bu isyan neticesi Semerkant, Kemerce ve Debûsiyye dışında Buhara başta olmak üzere pek çok nokta Emevîlerin elinden çıkmış, hatta Emevî güçleri Amuderya havzasından Ceyhun'un batısına, yani Horasan topraklarına çekilmek zorunda kalmışlardır.⁴⁴ Eşres, 110/728 yılında bu durumu düzeltmek maksadıyla Âmul'e gelerek burada üç ay kalmış, daha sonra Katan b. Kuteybe'yi on bin kişilik bir birliğin başında öncü olarak Ceyhun'un ötesine göndermiştir. Fakat Soğd ve Buhara halkı Emevî ordusunu Türgiş hakanı ve diğer Türk güçleriyle karşılamışlardır. Hakan, Katan'ı kuşatarak yağma yapmaları için askerlerini ileri sürmüştür. Eşres, bu sırada Abdullah b. Bistâm'ın kefaletiyle şair Sâbit Kutne'yi hapisten çıkarmış ve onları bir süvari birliğiyle cepheye göndermiştir. Bunlar, Âmul'de Türklere karşı etkili bir mücadele verince Türkler geri dönmek zorunda kalmışlardır. Eşres, bu başarının ardından Beykend'e gelmiş ve burada konuşlanmıştır. Ancak bu sırada Türk unsur şehrin suyunu kesmiş, Katan'ın su için girdiği çarpışmada ise pek çok müslüman öldürülmüştür. Müslümanlar savaşamayacak bir durumda iken Hâris b. Süreyc onları cesaretlendirmiş ve öne atılarak suyun başını tutan Türkleri püskürtmeyi başarmıştır. Böylelikle Beykend halkı suya kavuşmuş, ardından hücumla geçilerek düşmana üstünlük sağlanmıştır. Bunun üzerine Türkler geceleyin Beykend'den ayrılmak zorunda kalmışlardır. Eşres akabinde Buhara'ya gelmiş ve şehri kuşatmıştır.⁴⁵

Türgiş Hakanı Kûr-Sûl'un Kemerce kuşatması cizye isyanının bir devamı olarak 110/728 yılında gerçekleşmiştir. Buna göre Hakan Kûr-Sûl, müslümanların da yaşadığı büyük bir şehir olan Kemerce'yi⁴⁶ bu yıl kuşattı. Fergana, Afşîne, Nesef halkları ve Buhara'dan gruplar Hakan ile beraber hareket ediyordu. Muhtemelen son Sâsânî hükümdarının ailesinden birisi olan İbn Hüsrev b. Yezdicerd: "Ey Araplar! Neden kendinizi öldürüyorsunuz? Ben, Hakan'ı ülkemi bana iade etmesi için getirdim. Sizler adına ondan emân alırım." dedi. Araplar ise İbn Hüsrev'e kötü sözler söylediler. Ardından Hakan'ın kendisine itiraz etmediği Bazeğrî isimli bilge bir kişi, Hakan adına müzakerede bulunmak üzere müslümanlardan birini talep etti. Müslümanlar da biraz Türkçe anlayan Yezîd b. Saîd el-Bâhilî'yi surlardan aşağı indirdiler. Bazeğrî, Hakan'ın onlara (Arap muhafızlara) yüksek ücret teklif ettiğini söyledi. Yezîd ise onu kızdıracak bir cevap verdi. Canından korktuğu için de Bazeğrî'yi teskin edecek şeyler söyleyerek oradan ayrıldı. İpe sarılarak sura çıkan Yezîd, Kemercelilere şöyle seslendi: "Ey Kemerceliler toplanın! Size, imandan sonra sizi küfre davet eden bir topluluk gelmiş. Ne düşünüyorsunuz?" Oradakiler: "İcabet etmiyoruz, razı değiliz!" deyince bu sefer Yezîd: "Yine sizi müşriklerle bir olup müslümanlara karşı savaşmaya çağırırlar." dedi. Bunun üzerine toplananlar: "Bunu yapmaktansa hepimiz ölürüz." karşılığını verdiler. Duruma şahit olan Hakan, türlü savaş taktikleri ile kaleye yüklendi. Bu esnada Bazeğrî atılan bir okla öldürülünce Türkler yanlarında bulunan yüz esiri öldürdüler, Haccâc b. Humeyd en-Nadrî'nin başını keserek attılar. Müslümanların elinde ise müşriklerin iki yüz evladı/genci rehin olarak bulunuyordu. Onlar da misilleme olarak bunları öldürdüler. Her şeyi göze aldılar ve böylece savaşın şiddeti gittikçe arttı. Kuşatma uzayınca Hakan, "beş güne alırsız" dedikleri Kemerce'yi iki aydır ele geçiremeyen Soğd, Fergana ve Şâşlılar ile dihkânları kınadı. Türkler kuşatmayı kaldırmaya karar vermişlerdi ki Kemerceliler'e son bir teklifte bulunarak kendilerini emân/can güvenliği vereceklerini ve Semerkant ya da Debûsiyye'ye gitmelerine müsaade edeceklerini söylediler. Kemerce halkı elli sekiz gün süren kuşatmanın ardından bu teklifi kabul etmek zorunda kaldı. Karşılıklı rehinelere verildi ve gerekli tedbirler alındı. Debûsiyye'ye yaklaştıklarında müslümanlar elçi gönderip onları durumdan haberdar ettiler. Debûsiyye halkı ise Kemercelileri karşıladı ve gereken ilgi alakayı kendilerine gösterdi.⁴⁷

Kemerce kuşatması esnasında şehrin gayrimüslim sakinlerinin Kemerce kapılarını Türgiş hakanına açmak yerine Emevî askerleri ve Arap nüfus ile aynı doğrultuda hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Buradan

⁴³ Taberî, *Târîh*, 7/55-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/188-189; Binnur, *Devru'l-mevâlî*, 150-151.

⁴⁴ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Arab Conquests in Central Asia* (London: The Royal Asiatic Society, 1923), 69-70.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/190-191.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, bu şehrin Horasan'da yer aldığını kaydetmişse de (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/191) aslında Kemerce, Yâkût'un kaydettiği gibi Soğd topraklarında olmalıdır (bk. Yâkût, *Mu'cem*, 4/479). Çünkü Türgiş hakanının, Emevîler döneminde Horasan'a geçtiği bilinmemektedir.

⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 7/60-66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/191-193; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/411-412; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/110.

hareketle yerel halkın aslında Arap nüfustan ziyade bazı Emevî yöneticilerinin birtakım haksız uygulamalarından rahatsız oldukları sonucuna varılabilir.

Bu yıl içerisinde (110/728) Kurder/Kerder halkı irtidat etmiş (dinden dönmüş), Türkler onlara yardıma gelmiş; Eşres de Kurder yakınında yaşayan bin kadar müslümanı destek için buraya yönlendirmişti. Yapılan savaşta Türkler hezimete uğratılmış, ardından da Kurder halkına karşı zafer kazanılmıştır.⁴⁸ Kurder halkının niçin irtidat ettiği belirtilmemişse de onların Soğd'da baş gösteren isyanı fırsat bilerek Emevî hâkimiyetinden kurtulmak için irtidat ve ardından da isyan ettikleri söylenebilir.

İbn Kesîr hadiseyi genel hatlarıyla vermektedir. Buna göre Eşres'in verdiği sözden dönmesi üzerine bölge halkı kendisiyle savaşmış, sonrasında ise Eşres ile -Seyhun'un ötesindeki/kuzeyindeki- Türkler arasında -Mâverâünnehir topraklarında- birçok savaş vuku bulmuştur.⁴⁹ Barthold'a göre bölgedeki Manihaistler cizye isyanının yayılmasında aktif rol oynamışlardır.⁵⁰

Denilebilir ki Eşres b. Abdullah dönemi isyanının kıvılcımı cizye meselesi yüzünden mevâlî ve mevâlîye destek veren Araplar tarafından çıkarılmış fakat bu durumu -başta Soğd ve civarında yaşayanlar olmak üzere- bağımsızlık yolunda fırsata dönüştürmek isteyen zimmîler Seyhun'un kuzeyindeki Türgiş hakanını ve yerel Türk hükümdarlarını bölgeye davet etmişler; yapılan savaşlar neticesi Mâverâünnehir'in birçok şehri ve yerleşim birimi Nasr b. Seyyar'ın Horasan valisi olarak atandığı tarihe kadar yaklaşık on yıl boyunca Türgişler ile Emevîler arasında el değiştirmiştir.

Bütün bu başarısızlıklarına ek olarak hakkındaki bazı şikâyetleri de dikkate alan Halife Hişâm nihayet Eşres'i görevden almış ve bir askerî birlikle kendisine yardım için gönderdiği Cüneyd b. Abdurrahman el-Murrî'yi onun yerine atamıştır (111-115/729-734).⁵¹ Cüneyd ve sonraki vali Âsım b. Abdullah el-Hilâlî'nin (115-116/734-735)⁵² Eşres'in cizye konusunda yaptığı hatayı telafi için bölgenin elden çıkması adına çok sayıda askerî ve siyasi faaliyet yürütmek zorunda kaldıkları⁵³ anlaşılmaktadır.

İsmi geçen iki vali ve sonrakilerin mevâlîden cizye alıp almadıkları ayrı bir araştırma konusudur. Fakat bölge halkını bir süredir meşgul eden bu önemli problemin Emevîlerin son Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr döneminde çözüme kavuşturulduğu göz önüne alındığında Eşres'ten sonra da sorunun devam ettiği tahmin edilebilir. Nasr, görevinin başlarında (121/738) Merv'de irat ettiği meşhur hutbesinde mevâlîden cizyeyi kaldırdığını ilan etmiş,⁵⁴ bütün riskleri göze alarak verdiği kararın arkasında durmuş ve böylece bu yanlış uygulama kendisiyle son bulmuştur.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde İfrîkiyye valisi Yezîd b. Ebî Müslim'in köyden kente göç edenlerden köylerine geri dönmeleri ve eskiden olduğu gibi cizye vermelerini talep ettiği, fakat teklifi kabul etmeyen mühtedi Berberîlerin onu öldürüp kendilerine bir vali seçtikleri bazı kaynaklarda geçiyorsa da⁵⁵ aslında bu durum mezkûr eserlerde cizye kavramının sehven harac yerine kullanılmasından ötürü yanlış anlaşılmıştır. Bahsi geçen Berberîler, köylerine dönmeye zorlandıkları ve topraklarının statüsünden dolayı kendilerinden alınan harac vergisini ödemek istemedikleri için bu yola başvurmuşlardır. Yani ortada bir irtidat ve buna bağlı bir isyan söz konusu değildir. Üstelik Halife Hişâm, bu kesim tarafından seçilen yeni valiyi onamıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Hişâm döneminde mevâlîden cizye talep edilmesi mahallî (Merv ile bazı Soğd şehirleri) ve arızî bir durum olup devletin genel vergi politikasını yansıtmamaktadır.

Sonuç

Emevîler döneminde mevâlîden cizye alındığı yönündeki iddialar tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Araştırmada İslâm tarihi kaynakları bu bağlamda ele alınmış fakat Emevî siyasi erkinin mevâlî kesimden kavramsal anlamda cizye alınmasına yönelik sözlü ya da yazılı herhangi bir talimatına tesadüf edilememiştir.

Mâverâünnehir bölgesinde, Kuteybe b. Müslim'den sonra (ö. 96/715) atanan bazı Horasan valilerinin; sünnet olmak, dinin farzlarını yerine getirmek, Kur'an'dan bir sûre okumak gibi koşulları

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/193.

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/40.

⁵⁰ bk. Barthold, *İslâm Medeniyeti*, 107.

⁵¹ Belâzürî, *Fütûh*, 414; Taberî, *Târîh*, 7/67-69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/195; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/110; Binnur, *Devru'l-mevâlî*, 152.

⁵² Belâzürî, *Fütûh*, 414.

⁵³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 346; Belâzürî, *Ensâb*, 9/79; Taberî, *Târîh*, 7/71-84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/195-206. Bunlardan birinde Cüneyd, müslümanların önünden kaçan Türk süvarileri ile karşı karşıya gelmiş, hakanları başlarında olan Türklerle şiddetli çarpışmalar yaşanmıştır. Cüneyd neredeyse öldürülecek iken durum tersine dönmüş; Türkleri bozguna uğratmayı başarmış ve hakanın kardeşinin oğlunu esir alarak Halife Hişâm'a göndermiştir. bk. Belâzürî, *Fütûh*, 414; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/60.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 7/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/261-262; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/427.

⁵⁵ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr*, 233; Taberî, *Târîh*, 6/617.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Akyürek, "Emevîlerde Mevâlîden Cizye Alınması", 338-339.

yerine getirmeyen mevâlîden cizye talep ettikleri ise bir gerçektir. “Koşullu cizye” olarak ifade edebileceğimiz bu uygulama Halife Ömer b. Abdülazîz'in (99-101/717-720) durumu fark etmesiyle durdurulmuş, son Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın irat ettiği Merv hutbesi ile de tamamen yürürlükten kaldırılmıştır (121/738). Kaynaklardan hareketle bu 15 senelik periyotta hangi Horasan valisinin, hangi zaman aralığında mevâlîden cizye talep ettiğini tespit etmek ise pek mümkün görünmemektedir.

Araştırmada Halife Hişâm b. Abdülmelik dönemi Horasan Valisi Eşres b. Abdullah'ın (109-111/727-729) görevinin hemen başlarında bu haksız vergi noktasında müspet bir düzenlemeye gittiği tespit edilmiştir. Onun, ihtidâların yol açacağı vergi kayıplarını hesaba katmamış olması düşünülemez. Ancak o, tahminlerin ötesinde bir ihtidâ gerçekleşince cizye gelirlerinde önemli bir düşüş yaşanacağı için muhtemelen endişeye kapılmış ve sabık valilerin “koşullu cizye” uygulamasına rücû etmiştir. Bu ani karar değişikliğinde başta Halife Hişâm'ın hazineye verdiği önemin yanı sıra gayrimüslim vergi memurları, dihkânlar, merzûbânlar ve yerel ileri gelenlerin olumsuz telkinlerinin de etkili olduğu muhakkaktır. Eşres'in, önceki valilerden Cerrâh b. Abdullah gibi başlarda mevâlîye cizye muafiyeti getirip ihtidâ edenlerin sayısına bakmaksızın onların samimiyetine inanmış olması fakat bu sayı kısa süre içerisinde makul ölçüleri aşınca kararının istismar edildiğini -tıpkı Cerrâh gibi- düşünerek dine yeni girenlere bazı şartlar ileri sürüp bunları yerine getirmeyenlerden cizye talep etmiş olması da muhtemeldir. Ancak bu tutum değişikliği, Emevîler açısından çok daha büyük siyasi, askerî ve ekonomik kayıplara yol açmıştır. Zira cizye vermek istemeyen yedi bin kişilik bir grup Soğdlu mühtedi Semerkant'ı terk ederek Fergana istikametine gitmiş, Arap menşeli bazı tanınmış kişiler de onlara katılarak bu eyleme destek vermişlerdir.

Eşres'in âmillerinin hadisenin akabinde Acem ileri gelenleri ve dihkânlara eziyet etmesi zimmîlerin büyük tepkisini çekerken mevâlîden eskiden olduğu gibi koşullu cizye talep edilmesi, Soğd bölgesi ve Buhara'da yaşayan bu kesimin irtidad ederek isyan çıkarmasına ve Seyhun'un kuzeyindeki Türgiş hakani ile yerel Türk hükümdarlarını kendilerine destek amacıyla bölgeye davet etmelerine yol açmıştır. Bu şartlarda patlak veren isyan neticesi bölgedeki Emevî hâkimiyeti son derece sarsılmış, Buhara başta olmak üzere pek çok yerleşim birimi elden çıkmıştır. Bütün bu kargaşaya rağmen yerel halkın Mâverâünnehir'i terk etmeyen Arap nüfusa zarar vermemesi ise oldukça manidardır.

Halife Hişâm'ın mevâlîden kavramsal anlamda ya da koşullu olarak cizye alınması yönünde herhangi bir talimatı olmamıştır. Zira dönemin valilerinin konuyu ona arz edip görüş istedikleri, bu hususta kendisinden doğrudan emir aldıkları ya da bilgisi dâhilinde hareket ettiklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir. Bazı valilerin Soğd topraklarında mevâlîden cizye aldığı, Eşres gibi bazılarının bu konuda değişken bir tavır sergilediği ve nihayet Nasr'ın bu uygulamaya tamamen son verdiği bilindiğine göre valilerin, bu konuda merkezden bağımsız ve dönemin şartlarına göre hareket ettikleri söylenebilir. Anlaşılan Halife Hişâm da bu noktada inisiyatifi büyük oranda kendilerine bırakmıştır. Validen valiye değişen bu cizye politikasının Merv ve bazı Soğd şehirleri ile sınırlı (mahallî) bir uygulama olduğu da araştırmanın önemli çıkarımlarından birisidir.

Kaynakça

- Hudûdül-'âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*. thk. es-Seyyid Yusuf el-Hâdî. çev. Yusuf el-Hâdî. Kahire: Dâru's-Sekâfiyye, 1423/2002.
- A. Binnur, İmân. *Devru'l-mevâlî fî sukûti'd-Devleti'l-Ümevî*. Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vatanî, 2008.
- Akyürek, Yunus. "Emevîlerde, Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye Alınması ve Arka Planı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 331-351. <https://doi.org/10.18505/cuid.543075>
- Atçeken, İ. Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Atçeken, İ. Hakkı. "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 69-88.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1984.
- Belâzürî. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Delice, Ali. "Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 299-320.
- Dûrî, Abdülazîz. "İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi". çev. Halil İbrahim Hançabây. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010).
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fâzıla, 1428/2007.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Harâc*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- el-İş, Yusuf b. Reşîd. *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ahdâsülletî sebekathâ ve mehhedet lehâ*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1413/1993.
- Erkal, Mehmet, "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Arab Conquests in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society, 1923.
- Guzman, Roberto Marin. "Orta Asya ve Hırasân'da Abbâsî İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme". çev. Mustafa Demirci. *İstem* 6/12 (2008): 255-277.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kâsım. *Fütûhu Mısır ve ahhârühâ*. thk. Muhammed el-Huceyrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-şe'nîl-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1417/1997.
- Kara, Seyfullah. "İslâm Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi". *İSTEM* 8 (2006), 145-170.
- Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Harâc ve sinâ'at(san'at)i'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1401/1981.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Sümer, Faruk, "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Van, Vloten. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırma*. çev. M. Said Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and Its Fall*. çev. Margaret Graham Weir. Calcutta: University of Calcutta, 1927.
- Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995.
- Yazıcı, Tahsin, "Merzübân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/255-256. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Berberîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yiğit, İsmail, "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî*. 5 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 1433/2012.