

MANAS JOURNAL OF RELIGIOUS SCIENCES

2025

Cilt: 4, Sayı : 1

Volume: 4, Issue: 1

DERGİ KURULLARI

Yayıncı

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

Bilimsel Yayın Koordinatörü

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Baş Editör

Yrd. Doç. Dr. Aitmat KARİEV

Yardımcı Editör

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV

Öğretim Görevlisi Khaitmirza SOTVOLDİEV

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Prof. Dr. Kemal POLAT

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV

Doç. Dr. Nail KARAGÖZ

Yrd. Doç. Dr. Aitmat KARİEV

Öğretim Görevlisi Khaitmirza SOTVOLDİEV

Alan Editörleri

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV

Öğretim Görevlisi Khaitmirza SOTVOLDİEV

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Sıtkı İLHAN

Prof. Dr. Ceenbek ALIMBAYEV

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL

Prof. Dr. Ramazan UÇAR

Bilim Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL

Prof. Dr. Alpaslan AŞIK

Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN

Prof. Dr. Asım YAPICI

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Prof. Dr. Veli ATMACA

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP

Prof. Muzaffer TAN

Doç. Dr. Fatih ORHAN

Doç. Dr. Oktay ÖZGÜL

Doç. Dr. Roza ABDYKULOVA

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Kayrat BELEK

Yrd. Doç. Dr. Aitmat KARİEV

Dr. Abdirařıt BABATAEV
Dr. Cazgöl COLALİYEVA
Dr. Jamila HASANOVA VAGİF
Öğretim Görevlisi Muhittin GÜMÜŞ

Sekreteryaya

Dr. Cazgöl COLALİYEVA
Arş. Gör. Ulanbek KALMURZA UULU

DİZİNLER



ASOS



GOOGLE SCHOLAR



ISSN



DRJI



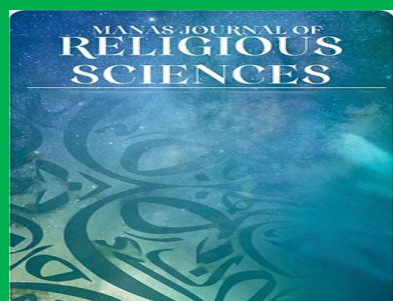
RESEARCHBIB



I2OR



Kirgizistan-Türkiye Manas Üniversitesi



MANAS дин билимлерм журналы
MANAS Din Bilimleri Dergisi
MANAS Journal of Religious Sciences

Жыл/Yıl/Year	Том/Cilt/Volume	Саны/Sayı/Issue
2025	4	1

MAZMUHU/CONTENTS / İÇİNDEKİLER

Автор/Yazar/Author	Баштык/Başlık / Title	Барак/Sayfa/Page
Üzeyir DURMUŞ	İbn Abdilberr'in et-Tekassî'si Üzerine Bir Zeyl <i>An Addendum On Ibn Abdilberr's et-Takassî</i>	1 – 12
Muhammed Naim NAİMİ	İbn Haldun'un Şehir Nazariyesi Işığında Merv Şehri <i>Merv City In The Light of Ibn Haldun's City Theory</i>	13 – 27
Zharkynbai SEBETOV	Özbekistanlı Âlim Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un (1952-2015) Mezhep ve Mezhepsizlik ile İlgili Görüşleri <i>Views of Uzbek Scholar Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf (1952-2015) on Sects and Non-Sects</i>	28 – 43
Aizirek RAKHMONOVA	Нурмолдо Наркул уулунун ырларындагы диний (исламдык) мотивдер <i>Religious Motifs in The Poetry of Nurmoldo Narkul uulu</i>	44 – 57

Ayturgan AVAZBEK KIZI	Зардалынын залкар аалымы Молдо Сабырдын кыргыз коомчулугундагы Ханафий-Матуридий дин түшүнүгүнө кошкон салымы <i>Contribution of Moldo Sabyr, a Renowned Scholar from Zardaly, to the Hanafi-Maturidi Understanding of Islam in Kyrgyz Society</i>	58 – 65
Melek ÖZKAN	Üniversite Gençliğinin Manevi Gelişimi ve Din Eğitimi <i>Spiritual Needs of University Youth and Religious Education</i>	66 – 73



İbn Abdilberr'in et-Tekassî'si Üzerine Bir Zeyl

Üzeyir DURMUŞ¹

Öz

Muvatta', merfû' hadisler yanında çok sayıda mevkûf ve maktû' hadis de içeren bir eserdir. Bazı muhaddisler, Muvatta'daki merfû' rivâyetleri diğerlerinden ayırıp müstakil kitaplarda bir araya getirmeyi gerekli görmüşlerdir. İbn Abdilberr de bunlardan biridir. O Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetini esas alarak kaleme aldığı et-Tekassî adlı eserinde, tespit ettiği merfû' rivâyetleri Mâlik'in hocalarının isimlerine göre alfabetik olarak sıralamıştır. Tekassî'de 800 muttasıl, 62 muttasıl olmayan rivâyet yer almaktadır. Ayrıca İbn Abdilberr eserin sonuna, Leysî nüshasında olmayan fakat başka Muvatta rivayetlerinde olan 67 hadis eklemiştir. Leysî nüshasından alınan rivâyetler incelendiğinde bunların 9 tanesinin mükerrer olduğu ve 3 tanesinin de aslında Leysî nüshasında bulunmadığı görülmüştür. Dolayısıyla Tekassî'de 850 merfû' rivâyet yer almaktadır. İbn Abdilberr, eserinde sarâhaten merfû' rivâyetlerin yanında zaman zaman hükmen merfû' rivâyetlere de yer vermiştir. Ancak bir kısım hükmen merfû' rivâyetleri dışarıda bırakması çelişik bir durum oluşturmaktadır. Bu nedenle ya bütün hükmen merfû' rivâyetler esere dâhil edilmeliydi ya da eser sadece sarâhaten merfû' rivâyetlerden oluşmalıydı. Tekassî'ye zeyl mahiyetindeki bu makaleyle, belirtilen çelişki giderilmeye çalışılmıştır. Zeyle, merfû' rivâyeti de bulunan mevkûf rivâyetler dâhil edilmiştir. Zira bunların hükmen merfû' olacağı açıktır ve tartışmasızdır. Bu kapsamda inşâ edilen zeyl, Muvatta'ın Leysî nüshasında tespit edilen 13 konuyla ilgili 26 rivâyetten oluşmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Hadis, Mâlik, İbn Abdilberr, Muvatta, et-Tekassî, Leysî

An Addendum On Ibn Abdilberr's et-Takassî

Abstract

Muwatta' is a work that includes marfu' hadiths as well as numerous mawquf and maqtu' hadiths. Some muhaddis considered it necessary to decouple the marfu' narrations in Muwatta from the others and put them together in separate books. Ibn Abd al-Barr is one of them. In his work named al-Takassî, which he wrote based on the narration of Yahya b. Yahya al-Laysî, he listed the narrations he found alphabetically according to the names of Malik's teachers. There are 800 connected narrations and 62 disconnected hadiths in al-Takassî. In addition, Ibn Abd al-Barr added 67 hadiths to the end of the work, which are not in the Laysi copy, but are in other Muwatta narrations. When the narrations taken from the Laysî copy were examined, it was seen that 9 of them were duplicates and 3 of them were not actually in the Laysi copy. Therefore, there are 850 marfu' narrations in al-Takassî. Ibn Abd al-Barr has included openly marfu' narrations in his work from time to time in addition to implicit marfu' narrations. However, the fact that he left out the narrations because of a part of the judgment constitutes a contradictory situation. For this reason, either all marfu' narrations should have been included in the work by decree, or the work should have consisted only of openly marfu' narrations. With this article, which is an addendum to al-Takassî, the stated contradiction has been tried to be resolved. In addition, the mawquf narrations, which are also the narrations of marfu, are included. Because it is clear that these will be merfu' by judgment, and it is indisputable. The addendum built in this context consists of 26 narrations related to 13 subjects identified in the Laysî copy of Muwatta.

Key words: Hadith, Mâlik, Ibn Abd al-Barr, Muwatta, al-Takassî, Laysî.

¹ Doç. Dr. - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, uzeyirdurmus@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1776-6160

Giriş

İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı, merfû' hadisler yanında çok sayıda mevkûf ve maktû' hadis içeren musannef tarzı bir hadis kitabıdır. Mevkûf ve maktû' hadislerinin çok fazla olması nedeniyle bazı muhaddisler *Muvatta*'daki merfû' hadisleri müstakil bir kitapta derlemeye gerek duymuşlardır. Bu amaçla yazılan eserlerin en kapsamlı olanı tespit edebildiğimiz kadarıyla Endülüslü meşhur muhaddis ve fakih İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071)² Leysî nüshasını esas almak sûretiyle kaleme aldığı *et-Tekassî* adlı çalışmasıdır.

İbn Abdilberr bu eserine, sarâhaten merfû' olan hadislerin yanı sıra merfû' versiyonları da bulunan bazı hükmen merfû' rivâyetleri de almıştır. Ancak aynı özellikteki bir kısım hükmen merfû' *Muvatta*' rivâyetlerine eserinde yer vermemiştir. Bunun sebebi bilinçli bir tercih mi yoksa zuhûl mü bilemiyoruz. Bununla birlikte eserin bütünlüğü açısından ya hiçbir hükmen merfû' rivâyete yer verilmemesi ya da tümüne yer verilmesi gerektiğini değerlendiriyoruz. Dolayısıyla, bu eksikliğin bir zeyl çalışmasıyla giderilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hükmen merfû' rivâyetler konusu kapsamı itibariyle oldukça ihtilaflıdır. Biz bu ihtilaflara girmeden hükmen merfû' sayılan sadece bir türe; merfû' versiyonu da bulunan mevkûf rivâyetlere odaklanacağız. Zira merfû' bir aslı bulunan rivâyetlerin, bazı râvilerce mevkûf olarak nakledilseler de gerçekte merfû' olduklarında şüphe yoktur. Bunun, üzerinde tartışmaya gerek duyulmayacak kadar net bir konu olduğu kanaatindeyiz. Nitekim İbn Abdilberr de bu tür rivâyetlerin bir kısmını hükmen merfû' kabul ederek *et-Tekassî*'ye almıştır. Bunların birkaçı aşağıda zikredilmiştir:

مالك، عن مسلم بن أبي مريم عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة أنه قال: "نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وريحها يوجذ مسيرة خمسمائة سنة."

Mâlik→Müslim b. Ebî Meryem→Ebû Sâlih es-Semmân→Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Meyleden meylettiren giyinik çıplak kadınlar asla cennete giremeyecek, onun kokusu 500 yıllık mesafeden bile duyulduğu halde kokusunu bile duyamayacaklardır."³

مالك، عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة أنه قال: "إذا دخل رمضان فتحت أبواب الجنة وغلقت أبواب النار وصفدت الشياطين."

Mâlik→Ebû Süheyl b. Mâlik→Ebû Süheyl'in babası Mâlik→Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Ramazan girince cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapatılır ve şeytanlar zincire vurulur."⁴

مالك، عن زيد بن أسلم أنه كان يقول: ما من داع يدعو إلا كان بين إحدى ثلاث: إما أن يستجاب له، وإما يدخر له، وإما أن يكفر عنه.

² Bkz. Leys Suûd Câsim. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 19/269 vd.

³ İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 214. Müslim, aynı hadisi yine Ebû Hüreyre'den merfû' olarak rivâyet etmektedir. Bkz. Müslim, "Libâs", 125 (No. 2128).

⁴ İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 252. Buhârî, aynı hadisi yine Ebû Hüreyre'den merfû' olarak rivâyet etmektedir. Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11 (No. 3277).

Mâlik→Zeyd b. Eslem şöyle derdi: “Duâ eden şu üç şeyden birine ulaşır: Ya duasına icabet edilir ya onun için bu dua (sevap olarak kıyamet gününe) saklanır veya günahlarına keffâret kılınır.”⁵

Görüldüğü üzere İbn Abdilberr, bazı mevkûf hatta maktû’ rivâyetleri merfû’ versiyonları da olduğu için hükmen merfû’ kabul etmiştir. Ancak zeyl kısmında kaydedeceğimiz yine bu türden bazı rivâyetleri *et-Tekassî*’ye eklememiştir ki bu bir çelişki oluşturmaktadır.

Bu çalışmada önce *et-Tekassî* hakkında kısa bir tanıtıma, sonra da onda eksik bırakıldığını düşündüğümüz 26 hükmen merfû’ *Muvatta*’ rivâyetini içeren bir zeyle yer verilecektir:⁶

1. *et-Tekassî*’ye Dâir

İbn Abdilberr olarak ma’rûf, muhaddis ve Mâlikî fakih Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *Muvatta*’ın Leysî nüshası üzerine 3 çalışma yapmıştır:

1. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvaţta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*: İbn Abdilberr bu eserinde *Muvatta*’da yer alan muttasıl olsun olmasın bütün merfû’ rivâyetleri bir araya getirmiş ve şerh etmiştir.

2. *el-İstizkârü’l-câmi’ li-mezâhibi fukahâ’i’l-emşâr ve ‘ulemâ’i’l-aqtâr fimâ tezammenehü’l-Muvaţta’ min me’ânî’r-re’y ve’l-âşâr*: İbn Abdilberr, bu eserinde ise *Muvatta*’daki mevkûf ve maktû’ hadisleri derleyip şerh etmiştir.

3. *et-Tekassî li-ḥadîsi’l-Muvaţta’ ve şüyûhi’l-İmâm Mâlik*: Bu eser, sadece *Temhîd*’deki hadisleri içeren bir çalışmadır. Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde hakkında şu bilgiler verilmektedir:

“*et-Temhîd*’e kısa bir giriş niteliğindedir. Müellifin sadece Hz. Peygamber’in hadislerini alıp âlimlerin görüşlerine, mezheplerin anlayışlarına ve ihtilâflarına temas etmemesi sebebiyle eser *Tecridü’l-Temhîd limâ fi’l-Muvaţta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd* adıyla da anılmaktadır. *et-Temhîd*’in bir sözlüğü niteliğinde olduğu için âlimlerin, muhtasar oluşundan dolayı da hadis talebelerinin büyük ilgisini kazanan eserdeki biyografiler müellif tarafından Mağrib alfabesine göre sıralanmış, fakat yayımlanırken yaygın alfabetik sıra esas alınmıştır. Eser Kahire’de (1350/1931) ve Beyrut’ta (ts. [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye]) neşredilmiş olup sonunda müellifin ez-Ziyâdât adlı risâlesi yer almaktadır.”⁷

İbn Abdilberr *et-Tekassî*’yi, Leysî nüshasındaki muttasıl olan ve olmayan merfû’ rivayetleri bir araya toplamak amacıyla kaleme almıştır. Eser, hadislerin alındığı Mâlik’in hocalarının isimlerine göre alfabetik bir sıralama içermektedir. İki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde 800 muttasıl, ikinci bölümünde 62 muttasıl olmayan Leysî rivâyeti

⁵ İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 97. İbn Abdilberr *et-Temhîd*’de bu hadisin merfû’ versiyonunu Ebû Saîd el-Hudrî’den nakletmektedir. Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 5/344.

⁶ İbn Abdilberr’in dışarıda bıraktığı hükmen merfû’ rivâyetler farklı kıstaslara göre çoğaltılabilir. Biz burada, merfû’ versiyonunun varlığı açık olan nakilleri esas almış bulunuyoruz.

⁷ Bkz. Leys Suûd Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, TDV İslam Ansiklopedisi, 19/269-272.

yer almaktadır. Eserin sonundaki ek bölümde Leysî nüshasında bulunmayan 67 rivâyet nakledilmiştir. Ancak eserde bazı tekrarlar olduğu için olsa gerek İbn Abdilberr toplam hadis sayısını 862 değil 853 olarak vermektedir.⁸ Nitekim kitabı incelediğimizde, İbn Abdilberr'in dediğini doğrulayan şu verilere ulaştık:

- a) 306. hadis 425. hadis olarak tekrar edilmiştir.⁹
- b) 314. hadis 331. hadis olarak tekrar edilmiştir.¹⁰
- c) Tek hadis üçe bölünüp 447, 448 ve 449 şeklinde numaralanmıştır.¹¹
- d) 493. hadis 517. hadis olarak tekrar edilmiştir.¹²
- e) 274. hadis 488. hadis olarak tekrar edilmiştir.¹³
- f) 69. hadis 332. hadis olarak tekrar edilmiştir.¹⁴
- g) 490. hadis 491. hadis olarak tekrar edilmiştir.¹⁵
- h) Tek hadis ikiye bölünüp 625 ve 626 olarak numaralanmıştır.¹⁶

Yukarıda belirttiğimiz 6 tekrarı ve fazladan 3 numaralandırmayı 862'den çıkardığımızda İbn Abdilberr'in dediği gibi 853 sayısına ulaşmış oluyoruz.

et-Tekassî'de dikkat çeken bir durum da Leysî nüshasında yer alan merfû' rivâyetleri derlemek üzere yazıldığı halde o nüshada bulunmayan 3 hadis içermesidir.¹⁷ Dolayısıyla eserde Leysî nüshasından derlenen merfû' hadis sayısı 850 olmaktadır.

Aşağıdaki zeyl bölümünde zikredilecek olan 26 rivâyeti bu sayıya eklersek Leysî nüshasındaki toplam merfû' rivâyet sayısı 876 olmaktadır.

2. Tekassî Zeyli

Tekassî'de bulunması gerektiği halde onda yer almayan merfû' rivâyetler geneli itibarıyla hükmen merfû' hadislerdir. Ağırlıklı olarak ibadetlerin şekil ve içerikleriyle ilgili bu tür rivâyetlerde belirtilen hususların bir sahâbî tarafından kendi düşüncesine göre şekillendirilmiş olması mümkün değildir. Zira hiç kimsenin ibâdetler konusunda belirleyici olması mümkün değildir.

Tekassî'de zikredilmeyen fakat Leysî nüshasında bulunan hükmen merfû' *Muvatta'* rivâyetleri şunlardır:

⁸ İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 522.

⁹ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 219, 273.

¹⁰ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 221, 227.

¹¹ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 287 vd.

¹² Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 310, 319.

¹³ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 197, 308.

¹⁴ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 67, 227.

¹⁵ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 308, 309.

¹⁶ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Tekassî*, s. 386. Hadisin üçüncü cümlesi de burada zikredilmemiştir.

¹⁷ Bkz. 145. hadis (s. 117), 721. hadis (s. 441) ve 859. hadis (s. 519).

2.1. Namazda Burun Kanaması

۱- حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا رَعَفَ انْصَرَفَ فَنَوَضًا، ثُمَّ رَجَعَ فَبَنَى وَلَمْ يَتَكَلَّمْ. ¹⁸

۲- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ؛ أَنَّهُ بَلَغَهُ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَرُغِفُ، فَيَخْرُجُ فَيَغْسِلُ الدَّمَ عَنْهُ، ثُمَّ يَرْجِعُ فَيَبْنِي عَلَى مَا قَدْ صَلَّى. ¹⁹

۳- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْطٍ اللَّيْثِيِّ؛ أَنَّهُ رَأَى سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ رَعَفَ وَهُوَ يُصَلِّي، فَأَتَى حُجْرَةَ أُمِّ سَلَمَةَ -رُوحِ النَّبِيِّ -، فَأَتَى بِوَضُوءٍ فَنَوَضًا، ثُمَّ رَجَعَ فَبَنَى عَلَى مَا قَدْ صَلَّى. ²⁰

Muvatta'da rivâyet edilen bu üç hadiste, namazda burnu kanayanın gidip akan kanı yıkaması ve abdest alıp konuşmadan geri dönerek namazına devam etmesi şeklindeki sahâbî uygulamaları nakledilmektedir. Bu tür ibâdet konularında sahâbîlerin ictihadla hareket etmesi mümkün değildir, bu durumda abdest bozulsa bile tekrar abdest alınarak namaza devam edilebileceği hükmü Peygamberden (s.a.v.) öğrenilmiş olmalıdır. Nitekim böyle yapılmasını emreden merfû' hadisler de vardır. Abdürrezzâk'ın *Musannef*'indeki şu rivâyet de bunlardan biridir.

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ أَبِيهِ، يَرْوِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "إِذَا رَعَفَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ أَوْ ذَرَعَهُ الْقَيْءُ، فَإِنْ كَانَ قُلَسًا يَغْسِلُهُ، أَوْ وَجَدَ مَذِيًّا فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ يَرْجِعْ إِلَى مَا بَقِيَ مِنْ صَلَاتِهِ، وَلَا يَسْتَقْبِلْهَا جَدِيدًا، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى مَا بَقِيَ مِنْ صَلَاتِهِ." ²¹

Şu halde sahâbenin bu uygulaması, ictihâda değil sünnete dayanmaktadır. O halde ilgili mevkûf hadisler hükmen merfû'dur.

2.2. Yatarak Uyuyan Kimsenin Abdestinin Bozulması

۴- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: "إِذَا نَامَ أَحَدُكُمْ مُضْطَجِعًا فَلْيَتَوَضَّأْ." ²²

Muvatta'da zikredilen bu mevkûf hadis yatarak uyumanın abdesti bozduğunu ifade etmektedir. Makul olan, abdestin alınışı, abdest gerektiren işler, abdest bozan şeyler gibi ibadet konularında sahâbenin verdiği fetvaların Peygamber'den (s.a.v.) öğrenilen bilgilere dayanmasıdır. Nitekim Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunan şu hadis, yatarak uyumanın abdesti bozduğunu Rasûlullâh'ın (s.a.v.) söylediğini göstermektedir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْجُدُ وَيَنَامُ وَيَنْفُخُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: "صَلَّيْتَ وَلَمْ تَتَوَضَّأْ وَقَدْ نِمْتَ؟" فَقَالَ: "إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا."

Ebû Dâvûd, hadisi naklettikten sonra, münker olduğunu belirtmiştir. Bu durum, bu sözün Rasûlullâh'a aidiyeti noktasında şüphe oluştursa da zikrettiğimiz ilkesel yaklaşım geçerliliğini korumaktadır.

2.3. Cünüpkken uyumak ve yemek için abdest alınması

۵- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ أَوْ يَطْعَمَ وَهُوَ جُنُبٌ غَسَلَ وَجْهَهُ، وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ طَعِمَ أَوْ نَامَ. ²³

¹⁸ Muvatta', "Tahâret", 46.

¹⁹ Muvatta', "Tahâret", 47.

²⁰ Muvatta', "Tahâret", 48.

²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/341 (No. 3618).

²² Muvatta', "Tahâret", 10.

Bu mevkûf rivâyet, cünübün uyumak veya yemek istediğinde abdest alması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim merfû' rivâyetlerde de cünüpkken uyumak veya yemek isteyenlere abdest almaları tavsiye edilmektedir. Konuyla ilgili hadislerden biri şöyledir:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ جُنُبًا، فَأَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ أَوْ يَنَامَ، تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ.²⁴

2.4. Guslü gerektiren cinsel ilişki

٦- حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، وَعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، وَعَائِشَةَ -زَوْجَ النَّبِيِّ-: كَانُوا يَقُولُونَ: "إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ".²⁵

٧- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ -زَوْجَ النَّبِيِّ-: "مَا يُوجِبُ الْغُسْلُ؟" فَقَالَتْ: "هَلْ تَدْرِي مَا مَثَلُكَ يَا أَبَا سَلَمَةَ؟ مَثَلُ الْفُرُوجِ يَسْمَعُ الدِّيكَةَ تَصْرُخُ فَيَصْرُخُ مَعَهَا. إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ".²⁶

٢/٧- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ أَتَى عَائِشَةَ -زَوْجَ النَّبِيِّ-: فَقَالَ لَهَا: "لَقَدْ شَقَّ عَلَيَّ اخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ-: فِي أَمْرِ، إِنِّي لِأَعْظِمُ أَنْ أَسْتَقْبِلَكَ بِهِ." فَقَالَتْ: "مَا هُوَ؟ مَا كُنْتُ سَائِلًا عَنْهُ أَمَّا، فَسَأَلَنِي عَنْهُ." فَقَالَ: "الرَّجُلُ يُصِيبُ أَهْلَهُ ثُمَّ يَكْسِلُ وَلَا يُنْزِلُ؟" فَقَالَتْ: "إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ". فَقَالَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ: "لَا أَسْأَلُ عَنْ هَذَا أَحَدًا بَعْدَكَ أَبَدًا".²⁷

٨- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: "إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ".²⁸

Muvatta'da yer alan bu dört mevkûf rivâyet, guslü gerektiren cinsel ilişkinin asgarî sınırı hakkında bilgi vermektedir. Aynı hüküm, yaklaşık aynı metinle merfû' olarak da nakledilmektedir. Buradan anlıyoruz ki, sahâbenin bu konudaki yargısı Hz. Peygamber'den duydukları hükmü tekrar etmekten ibârettir. Dolayısıyla zâhiren mevkûf olan bu rivâyetler hükmen merfû'dur. Sahîh-i Müslim'deki şu hadis, rivâyetin merfû' versiyonuna dair sadece bir örnektir:

عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: اخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ. فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّونَ: "لَا يَجِبُ الْغُسْلُ إِلَّا مِنَ الدَّقِيقِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ." وَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: "بَلْ إِذَا خَالَطَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ." قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسَى: "قَاتَا أَشْفِيَكُمْ مِنْ ذَلِكَ." فَقَمْتُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَى عَائِشَةَ فَأُذِنَ لِي، فَقُلْتُ لَهَا: "يَا أُمَّاهُ -أَوْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ- إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ وَإِنِّي أَسْتَحْيِيكَ." فَقَالَتْ: "لَا تَسْتَحْيِي أَنْ تَسْأَلَني عَمَّا كُنْتُ سَائِلًا عَنْهُ أَمَّا الْتِي وَلَدْتُكَ، فَإِنَّمَا أَنَا أُمُّكَ." قُلْتُ: "فَمَا يُوجِبُ الْغُسْلُ؟" قَالَتْ: عَلَى الْخَبِيرِ سَقَطَتْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ، وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ".²⁹

İbn Abdilberr, bu hadise çok benzer olan yukarıdaki üçüncü hadisi merfû' rivâyetleri tecrîd etmek için yazdığı et-Tekassî adlı eserinde zikretmiştir. Diğer üç rivâyet de aynı mahiyette olduğu için onların da hükmen merfû' hadisler kapsamında buraya eklenmesi yerinde olacaktır.

2.5. Namaz vakitleri

٩- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ -مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ-؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى عُمَايَةَ: "إِنَّ أَهَمَّ أَمْرِكُمْ عِنْدِي الصَّلَاةُ. فَمَنْ حَفِظَهَا وَحَافِظَ عَلَيْهَا، حَفِظَ دِينَهُ. وَمَنْ ضَيَّعَهَا فَهُوَ لِمَا سِوَاهَا أَضْيَعُ." ثُمَّ كَتَبَ أَنْ: "صَلُّوا الطُّهْرَ إِذَا كَانَ

²³ Muvatta', "Tahâret", 78.

²⁴ Müslim, "Hayz", 305.

²⁵ Muvatta', "Tahâret", 71.

²⁶ Muvatta', "Tahâret", 72.

²⁷ Muvatta', "Tahâret", 73.

²⁸ Muvatta', "Tahâret", 75.

²⁹ Müslim, "Hayz", 349.

الْفَيْءِ ذِرَاعًا إِلَى أَنْ يَكُونَ ظِلُّ أَحَدِكُمْ مِثْلَهُ. وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً بَيَضَاءَ نَفْيَةٍ قَدَرُ مَا يَسِيرُ الرَّكِبُ فَرَسَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ. وَالْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ. وَالْعِشَاءَ إِذَا غَابَ الشَّقَقُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ. فَمَنْ نَامَ فَلَا نَامَتْ عَيْنُهُ. فَمَنْ نَامَ فَلَا نَامَتْ عَيْنُهُ. فَمَنْ نَامَ فَلَا نَامَتْ عَيْنُهُ. وَالصُّبْحَ وَالنُّجُومَ بَادِيَةً مُشْتَبِكَةً." 30

۱۰- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَمْرِو أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى أَنْ: "صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ. وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيَضَاءَ نَفْيَةٍ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهَا صُفْرَةٌ. وَالْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ. وَأَخِرَ الْعِشَاءَ مَا لَمْ تَنْمَ. وَصَلِّ الصُّبْحَ وَالنُّجُومَ بَادِيَةً مُشْتَبِكَةً. وَأَقْرَأُ فِيهَا بِسُورَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ مِنَ الْمُفَصَّلِ." 31

۱۱- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنْ: "صَلِّ الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيَضَاءَ نَفْيَةٍ قَدَرُ مَا يَسِيرُ الرَّكِبُ ثَلَاثَةَ فَرَاسِخَ. وَأَنْ صَلِّ الْعِشَاءَ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ثُلُثِ اللَّيْلِ. فَإِنْ أَحْرُتْ فَأَلِّ شَطْرَ اللَّيْلِ، وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ." 32

۱۲- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ -مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ- رَوَى النَّبِيُّ -p-؛ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: "أَنَا أُخْبِرُكَ. صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ. وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ. وَالْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ. وَالْعِشَاءَ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ثُلُثِ اللَّيْلِ. وَصَلِّ الصُّبْحَ بِغَيْشٍ." يَغْنِي الْعَلَسَ. 33

Muvatta'daki bu dört rivâyet namaz vakitlerinin sınırlarını belirlemektedir. Herhangi bir sahâbinin kendi görüşüyle namaz vakitlerini belirlemesi söz konusu olamayacağından zâhiren mevkûf olan bu rivâyetlerin hükmen merfû' olduğunda, yani aslında Hz. Peygamber'den duyulduğunda şüphe yoktur. Nitekim namaz vakitlerinin sınırlarıyla ilgili bu hükümleri Hz. Peygamber'in belirlediğine dair merfû' hadisler de vardır. Aşağıdaki rivâyet, hadisin merfû' versiyonuna dair sadece bir örnektir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمْنِي جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ أُنْيَتِ مَرَّتَيْنِ. فَصَلَّى بِي الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَتْ قَدَرُ الشِّرَاكِ، وَصَلَّى بِي الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ، وَصَلَّى بِي الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمَ، وَصَلَّى بِي الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّقَقُ، وَصَلَّى بِي الْفَجْرَ حِينَ حَرَّمَ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ عَلَى الصَّائِمِ. فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ صَلَّى بِي الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ، وَصَلَّى بِي الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ، وَصَلَّى بِي الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمَ، وَصَلَّى بِي الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ، وَصَلَّى بِي الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ. ثُمَّ التَّقَتِ إِلَيَّ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ. وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ." 34

2.6. Secdede elleri yere koymak

۱۳- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: "مَنْ وَضَعَ جَبْهَتَهُ بِالْأَرْضِ فَلْيَضَعْ كَفَّيْهِ عَلَى الَّذِي يَضَعُ عَلَيْهِ جَبْهَتَهُ، ثُمَّ إِذَا رَفَعَ فَلْيَرْفَعْهُمَا، فَإِنَّ الْيَدَيْنِ تَسْجُدَانِ كَمَا يَسْجُدُ الْوَجْهُ." 35

Secde sırasında ellerin de yere konulması gerektiğini belirten bu mevkûf *Muvatta*' hadisi, bir ibâdetin şekliyle ilgili olması hasebiyle ictihad yoluyla söylenebilecek bir söz değildir. Hiç şüphesiz bu hüküm, ibâdetleri öğreten Hz. Peygamber'den duyulmuş ve sonra da ona aidiyeti açık olduğundan kendisine nispet edilmeden doğrudan hüküm olarak ortaya konulmuştur. Özetle zâhiren mevkûf olsa da aslen ve hükmen merfû'dur. Bu mevkûf hadisin arka planındaki hadislerden biri, Buhârî'nin şu merfû' rivâyeti olmalıdır:

30 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 6.

31 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 7.

32 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 8.

33 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 9.

34 Ebû Dâvûd, "Salât", 2 (No. 393).

35 Muvatta', "Kasru's-salât", 60.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَمَرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمٍ؛ عَلَى الْجَبْهَةِ -وَأَشَارَ بِيَدِهِ عَلَى أَنْفِهِ-، وَالْيَدَيْنِ، وَالرُّكْبَتَيْنِ، وَأَطْرَافِ الْقَدَمَيْنِ. وَلَا تَكْفِتِ الثِّيَابَ وَالشَّعْرَ." 36

2.7. Tahiyât metni

١٤- حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ: أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ عَلَى الْمَنَرِ يُعَلِّمُ النَّاسَ التَّشَهُّدَ، يَقُولُ: "قُولُوا: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، الرَّاكَيَّاتُ لِلَّهِ، الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا، وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ." 37

١٥- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ -رُوحِ النَّبِيِّ پ- أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ إِذَا تَشَهُّدَتْ: "التَّحِيَّاتُ، الطَّيِّبَاتُ، الصَّلَوَاتُ، الرَّاكَيَّاتُ لِلَّهِ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. السَّلَامُ عَلَيْكُمْ." 38

١٦- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّ عَائِشَةَ -رُوحِ النَّبِيِّ پ- كَانَتْ تَقُولُ إِذَا تَشَهُّدَتْ: "التَّحِيَّاتُ، الطَّيِّبَاتُ، الصَّلَوَاتُ، الرَّاكَيَّاتُ لِلَّهِ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا، وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. السَّلَامُ عَلَيْكُمْ." 39

١٧- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَتَشَهُّدُ فَيَقُولُ: "بِاسْمِ اللَّهِ، التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ، الرَّاكَيَّاتُ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا، وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، شَهِدْتُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، شَهِدْتُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ." يَقُولُ: "هَذَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، وَيَدْعُو إِذَا قَضَى تَشَهُّدَهُ بِمَا بَدَأَ لَهُ، فَإِذَا جَلَسَ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ تَشَهُّدَ كَذَلِكَ أَيْضًا، إِلَّا أَنَّهُ يَقْدِمُ التَّشَهُّدَ، ثُمَّ يَدْعُو بِمَا بَدَأَ لَهُ، فَإِذَا قَضَى تَشَهُّدَهُ وَأَرَادَ أَنْ يُسَلِّمَ قَالَ: السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ عَنْ يَمِينِهِ، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَى الْإِمَامِ، فَإِنْ سَلَّمَ عَلَيْهِ أَخَذَ عَنْ يَسَارِهِ رَدَّ عَلَيْهِ." 40

Bu dört mevkûf *Muvatta'* rivâyeti, namazda okunan tahiyâtın metnine dairdir. Namazın şekil ve içerik olarak tamamen Hz. Peygamber'den menkûl olduğu gerçeği hatırlandığında tahiyât metninin bir sahâbî tarafından oluşturulamayacağı kolayca anlaşılır. Dolayısıyla bu rivâyetler zâhiren mevkûf olsa da aslen merfû'dur. Nitekim bu metinler önemsiz bazı farklarla birlikte merfû' olarak da rivâyet edilmiştir. Diğer yandan İmâm Mâlik gibi bir müçtehidin, Hz. Ömer'den gelen rivâyeti, -aslen mevkûf olarak değerlendirdiği halde- İbn Mes'ûd'dan gelen merfû' rivâyete tercih etmesi düşünülemez. İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den naklettiği şu tahiyât metni de Hz. Ömer'in okuduğu tahiyâtın aslının merfû' olduğunu göstermektedir:

قال ابن مسعود: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وَكَفَى بَيْنَ كَفَيْهِ- التَّشَهُّدَ، كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ: "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ." وَهُوَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْنَا، فَلَمَّا قُبِضَ قُلْنَا: "السَّلَامُ -يَعْنِي- عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." 41

36 Buhârî, "Ezân", 134 (No. 812).

37 Muvatta', "Salât", 53.

38 Muvatta', "Salât", 55.

39 Muvatta', "Salât", 56.

40 Muvatta', "Salât", 54.

41 Buhârî, "İsti'zân", 28 (No. 6265).

2.8. Secde yerini namazda elle düzeltmek

۱۸- حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْقَارِي أَنَّهُ قَالَ: "رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ إِذَا أَهْوَى لِيَسْجُدَ مَسَحَ الْخَصْبَاءَ لِمَوْضِعِ جَبْهَتِهِ مَسْحًا خَفِيفًا." 42

۱۹- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ: "مَسَحَ الْخَصْبَاءَ مَسْحَةً وَاحِدَةً، وَتَرَكُهَا خَيْرٌ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ." 43

Secde edilecek yerdeki taşları elle düzeltmeyle ilgili bu iki mevkûf rivâyet, aşağıdaki merfû rivâyete dayanmaktadır:

عَنْ مُعَيْقِبٍ، قَالَ: ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَسْحَ فِي الْمَسْجِدِ يَغْنِي الْحَصَى قَالَ: "إِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَأَعْلَأْ فَوَاحِدَةً." 44

2.9. Namaza yetişmek

۲۰- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَانَ يَقُولُ: "إِذَا فَاتَتْكَ الرَّكْعَةُ فَقَدْ فَاتَتْكَ السَّجْدَةُ." 45

۲۱- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ؛ أَنَّهُ بَلَغَهُ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَزَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ كَانَا يَقُولَانِ: "مَنْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَدْرَكَ السَّجْدَةَ." 46

۲۲- وَحَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ؛ أَنَّهُ بَلَغَهُ؛ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ: "مَنْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَدْرَكَ السَّجْدَةَ. وَمَنْ فَاتَهُ قِرَاءَةُ أَمِ الْقُرْآنِ فَقَدْ فَاتَهُ خَيْرٌ كَثِيرٌ." 47

Rek'ata yetişmiş sayılmak için rukû'ya yetişmenin şart olduğunu dile getiren bu üç mevkûf rivâyet, ilgili sahâbîlerin Hz. Peygamber'den duydukları bilgilendirmenin ifade edilmesinden ibarettir. Nitekim Mâlik *Muvatta'*nda bu mevkûflardan önce şu merfû rivâyeti de nakletmiştir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ." 48

Ayrıca sahâbenin namaz ibadetiyle alakalı böyle bir konuda mücerred ictihadla söz etmesi mümkün değildir.

2.10. Cum'aya yetişmek

۲۳- حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "مَنْ أَدْرَكَ مِنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَلْيَصِلْ إِلَيْهَا أُخْرَى." قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: "وَهِيَ السُّنَّةُ." 49

Bir rek'atine yetişince cum'a namazına yetişilmiş olacağına dair bu maktû rivâyet, sonundaki "bu sünnettir" ifâdesiyle aslının merfû olduğunu zaten belirtmektedir. Bu hadisin merfû aslı Nesâî'nin naklettiği şu hadis olabilir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ أَدْرَكَ مِنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ." 50

42 Muvatta', "Kasru's-salât", 42.

43 Muvatta', "Kasru's-salât", 43.

44 Müslim, "Mesâcid", 47 (No. 546).

45 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 16.

46 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 17.

47 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 18.

48 Muvatta', "Vukûtu's-salât", 15.

49 Muvatta', "Cumua", 11.

Metni itibariyle bu rivâyetin yukarıdaki bir önceki konunun rivâyetleriyle çeliştiği ve “cum’a” ekini içermesi yönüyle şazz olduğu düşünülebilir. Öyle olduğu varsayılsa bile Zührî'nin bu sözünün belirtilen rivâyetlerin âmm ifâdesinin şumulüne girdiği ve bu nedenle ifade edildiği söylenebilir.

2.11. Hudeybiye umresi

٢٤- وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَلَّ هُوَ وَأَصْحَابُهُ بِالْحُدَيْبِيَّةِ، فَتَحَرَّوْا الْهَدْيَ، وَحَلَّقُوا رُءُوسَهُمْ، وَحَلُّوا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَطُوفُوا بِالْبَيْتِ، وَقَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ الْهَدْيُ، ثُمَّ لَمْ يُعْلَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ، وَلَا مِمَّنْ كَانَ مَعَهُ أَنْ يَفْضُوا شَيْئًا، وَلَا يَعُودُوا لَشَيْءٍ.⁵¹

İbn Abdilberr, *et-Tekassî*'de muttasıl senedli merfû' rivâyetlerden sonra muttasıl olmayan rivâyetlere de bir ek olarak yer vermiştir. Ancak muttasıl olmayan merfû' rivâyetlerden biri olan yukarıdaki rivâyeti ilgili eserde göremedik. Muhtemelen gözden kaçmış olmalı diye düşünüyoruz ve buraya ekliyoruz.

2.12. Ninenin mirası

٢٥- قَالَ مَالِكٌ: "وَلَا مِيرَاثَ لِأَحَدٍ مِنَ الْجَدَّاتِ إِلَّا لِلْجَدَّتَيْنِ؛ لِأَنَّهُ بَلَغَنِي: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَرَثَ الْجَدَّةِ، ثُمَّ سَأَلَ أَبُو بَكْرٍ عَنْ ذَلِكَ، حَتَّى أَتَاهُ النَّبِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّهُ وَرَثَ الْجَدَّةِ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا، ثُمَّ أَتَتْ الْجَدَّةَ الْآخَرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ لَهَا: "مَا أَنَا بِرَأِيْدٍ فِي الْفَرَايِضِ شَيْئًا، فَإِنْ اجْتَمَعْتُمَا فَهُوَ بَيْنَكُمَا، وَأَيُّكُمَا خَلَّتْ بِهِ، فَهُوَ لَهَا." قَالَ مَالِكٌ: "ثُمَّ لَمْ نَعْلَمَ أَحَدًا وَرَثَ غَيْرَ جَدَّتَيْنِ مُنْذُ كَانَ الْإِسْلَامُ إِلَى الْيَوْمِ."⁵²

İbn Abdilberr, belâgan nakledilen bu rivâyete *Tekassî* adlı eserinde yer vermemiştir. Oysa belirlediği kurallar çerçevesinde en azından ek kısmına dâhil etmesi gerekirdi.

2.13. Canlı hayvanın et karşılığı satılması

٢٦- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "نُهِِيَ عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ." قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: فَقُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: "أَرَأَيْتَ رَجُلًا اشْتَرَى شَارَفًا بِعَشْرَةِ شِيَاهٍ؟" فَقَالَ سَعِيدٌ: "إِنْ كَانَ اشْتَرَاهَا لِيُنَحْرَهَا، فَلَا خَيْرَ فِي ذَلِكَ." قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: "وَكُلُّ مَنْ أَدْرَكَتْ مِنَ النَّاسِ يَنْهَوْنَ عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ." قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: "وَكَانَ ذَلِكَ يُكْتَبُ فِي عُهُودِ الْعُمَالِ فِي زَمَانِ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ وَهَشَامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ يَنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ."⁵³

İmâm Mâlik, bu rivâyetten bir öncesinde hadisin merfû' versiyonunu nakletmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetin aslen merfû' olduğu açıktır. İbn Abdilber, belki de tekrar olmasının diye bu rivâyeti *Tekassî*'ye eklememiştir.

Bunlar dışında Muhammed Fuâd Abdülbâkî tarafından *Muvatta*'nın Leysî basımında zikredilen fakat gerek A'zamî gerek İbn Abdilberr tarafından Leysî nüshasında yer almadıkları belirtilen şu iki hadis de vardır:

a) Adağın şartıyla ilgili;

وَحَدَّثَنِي، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْأَيْلِيِّ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الصِّدِّيقِ، عَنْ عَائِشَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ فَلَا يَعْصِه."⁵⁴

⁵⁰ Nesâî, “Cumua”, 41 (No. 1425).

⁵¹ Muvatta', “Hac”, 98.

⁵² Muvatta', “Ferâiz”, 6.

⁵³ Muvatta', “Buyû”, 66.

⁵⁴ Muvatta', “Nuzûr”, 8.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, bu rivâyeti Leysî nüshasında zikretmektedir. Ancak A'zamî, bu rivâyetin yazma Leysî nüshalarında olmadığını belirtmektedir.⁵⁵ Nitekim İbn Abdilberr de bu görüştedir.⁵⁶

b) Hummâ ateşiyle ilgili;

حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، فَأُطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ."⁵⁷

Muhammed Fuâd Abdülbaki kendi tahkikli basımında bu rivâyeti zikretmiştir. Ancak A'zami, bu rivâyetin Leysî'nin yazma nüshalarında olmadığını belirtmektedir.⁵⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin kaleminin sürçmüş olması muhtemeldir. Dolayısıyla *Tekassî*'de olmaması doğal karşılanmalıdır.

Sonuç

İbn Abdilberr, *Muvatta* 'da yer alan merfû' hadisleri tecrîd etmek üzere *et-Tekassî* adıyla bir kitap kaleme almış; muttasıl olan ve olmayan bütün *Muvatta* ' rivâyetlerini Leysî nüshasını esas alarak bu eserde bir araya toplamaya çalışmıştır. Bunu yaparken kimi zaman hükmen merfû' rivâyetleri de tecrîd çalışmasına ilâve etmiştir. Ancak sebebini tespit edemediğimiz şekilde bazı hükmen merfû' hadisleri dışarıda bırakmıştır.

Bu çalışmada İbn Abdilberr'in eksik bıraktığını düşündüğümüz 26 hükmen merfû' rivâyet tespit edilip derlenmiştir. Bunu yaparken İbn Abdilberr'in de sıkça yaptığı gibi merfû' rivâyeti de bulunan zâhiren mevkûf olan rivâyetler esas alınmıştır. Böylece hangi hadisin hükmen merfû' olduğu noktasındaki tartışmalardan uzak kalınması hedeflenmiştir.

Tespit edilen 26 rivâyet, şu 13 konuya aittir: Namazda burnun kanaması, yatarak uyuyan kimsenin abdestinin bozulması, cünüpkken uyumak ve yemek için abdest alınması, guslü gerektiren cinsel ilişki, namaz vakitleri, secde de elleri yere koymak, tahıyyat metni, secde yerini elle düzeltmek, namaza yetişmek, cum'aya yetişmek, Hudeybiye umresi, ninenin mirası ve canlı hayvanın et karşılığı satılması. Bunlar içinde özellikle tahıyyat metniyle ilgili rivâyetin İbn Abdilberr tarafından başka rivâyetlerde yaptığı gibi hükmen merfû' olarak değerlendirilmiş olmaması dikkat çekicidir.

Bahsi geçen 26 rivâyet *et-Tekassî*'deki 850 rivâyete eklendiğinde Leysî yoluyla gelen merfû' *Muvatta* ' rivâyetlerinin sayısı 876'ya çıkmaktadır. Böylece bu çalışmayla Leysî nüshasında yer alan merfû' hadisler ikmal edilmiş ve sayıları konusunda daha doğru bir sonuca varılmış olmaktadır.

Ayrıca bu çalışmayla, İbn Abdilberr tarafından yapılan tekrarlar, Leysî nüshasında olmadığı halde esere onun tarafından eklenen 3 rivâyet de tespit edilmiştir. Yine Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin Leysî nüshasında olmadığı halde *Muvatta* ' basımına eklediği 2 rivâyete de dikkat çekilmiştir. Böylece Leysî nüshasında yer alan merfû' rivâyetlerin sayısı konusunda daha doğru bir sonuca varılması hedeflenmiştir.

⁵⁵ A'zamî, 3/678.

⁵⁶ İbn Abdilberr, *Tekassî*, 1/529.

⁵⁷ *Muvatta* ', "Ayn", 16.

⁵⁸ A'zamî, 5/1379.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebûbekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Musannef*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403 hicrî.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhü'l-Buḥârî*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cevherî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh el-Gâfikî. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdurahmân en-Nemerî. *et-Tekassî limâ fi'l-Muvatta' min hadîsi'n-Nebî*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdurahmân en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânid*. Magrib: Vizâretü umûmu'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1387 hicrî.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbûatü'l-İslâmiyye, 1986.



İbn Haldun'un Şehir Nazariyesi Işığında Merv Şehri

Muhammed Naim NAİMİ*

Öz

Kimi şehirler, stratejik konumları, güzel hava ve verimli toprakları dolayısıyla muktedir hükümdarlar tarafından inşa edilmiştir. Merv şehri de Pişdâdî hükümdarı Tehumers tarafından inşa edilmiştir. Bir rivayete göre ise Türk hakanı Alp Er Tunga tarafından kurulmuştur. Şehrin kurucusu müşahhas olmasa da kurulduğu günden tahrip edilip tarihe karıştığı güne kadar Horasan'ın merkezi şehirlerinin başında yer alagelmıştır. Merv, ılıman havası, verimli toprakları ve bol akar suyuyla önemli bir şehirdir. Tarihte ticaret kervanlarının kesiştiği yerdedir, sanat ve zanaat merkezidir. Şehrin tahmini teşekkül tarihi, konumu, iklimi vb. yönleri İbn Haldun'un şehir nazariyesi ışığında değerlendirilmiştir. Özellikle bu yönü, çalışmamızın ana konusu oluşturmıştır. Bu çerçevede çalışmamızda Merv şehrinin inşa edilmesi, konumu, iklimi ve tercih sebebine yol açan nedenlerinin, İbn Haldun'un şehir nazariyesi ışığında değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Merv şehrinin gerek kuruluşu gerek inşa ve ihyası gerek konum ve iklimi ile İbn Haldun'un şehir nazariyesinde belirtildiği kriterlere uygun olduğu görülmüştür. Literatür taramasına dayanan bu çalışmada ikincil verilerden yararlanılmıştır. Elde edilen veriler, betimsel analiz tekniği kullanılarak analiz edilip yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ortaçağ Tarihi, Merv, İbn Haldun, Şehir Nazariyesi.

Merv City In The Light of Ibn Haldun's City Theory

Abstract

Some cities were built by powerful rulers because of their strategic location, good weather and fertile soil. The city of Merv was built by the Pişdâdid ruler Tehumers. According to one rumor, it was founded by the Turkish king Alp Er Tunga. Although the founder of the city is unknown, it was one of the central cities of Khorasan from the day it was founded until the day it was destroyed and lost to history. Merv is an important city with its mild weather, fertile soil and abundant running water. Historically, it was the crossroads of trade caravans and a center of arts and crafts. The estimated formation date, location, climate, etc. aspects of the city have been evaluated in the light of Ibn Khaldun's theory of the city. Especially this aspect is the main subject of our study. In this framework, our study aims to evaluate the reasons for the construction, location, climate and preference of the city of Merv in the light of Ibn Khaldun's theory of the city. It has been seen that the city of Merv meets the criteria specified in Ibn Khaldun's theory of the city with its foundation, construction and reconstruction, location and climate. In this study based on literature review, secondary data were utilized. The data obtained were analyzed and interpreted using descriptive analysis technique.

Key words: Medieval history, Merv, Ibn Khaldun, City Theory.

* Dr. Öğr. Üyesi – Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, naimi521@hotmail.com; naimnaimi@karabuk.edu.tr; ORCID: 0000-0001-7528-5694

Giriş

İbn Haldun mahlası, Vail b. Hucr'un Endülüs'e göç eden Halid b. Osman b. Hâni'nin isminden mülhem mahlastır. Endülüs'te Halid b. Osman'a saygıdan dolayı Halid, Haldun'a dönüştürülmüş ve sonraki süreçte bu aile mensuplarına İbn Haldun denilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde Abdurrahman b. Muhammed'in de bilinen unvanı olmuştur.¹ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, 27 Mayıs 1332 (1 Ramazan 732)'te Tunus'ta aydın bir ailede doğmuştur.² Abdurrahman b. Muhammed'in bilinen unvanı İbn Haldun'dur. Bununla birlikte Yemen'in Hadramut'undan olduğu için Hadramuti³ doğum yerine nispetle Tunusi, hayatının büyük kısmını geçirdiği bölgeye nispetle Mağribi unvanlarıyla tanınmıştır.⁴ İbn Haldun'un ailesi, siyasetle iç içe bir ailedir. Babası ise fıkıh, Arap dili ve şiirle ilgilenmiş ve siyasete mesafeli kalmayı tercih etmiştir.⁵ 1348 yılı İbn Haldun için en zor yıllardan birisidir; Annesini-babasını ve birçok hocasını bir salgın sonucu kaybetmiştir.⁶

İbn Haldun'un tahsil hayatına bakıldığında şu hocalardan ilim tahsil ettiği görülecektir: Babası, Muhammed b. Şevvâş ez-Zerzâli, Ahmed b. Kassâr, Muhammed b. Abdullah el-Ceyyâni, İbn Kesîr...⁷ Kuran-ı Kerim'in hıfzı, Kuran ve Hadis ilimleri, mantık, felsefe vb. ilimleri tahsil etmiştir.⁸

İbn Haldun henüz 20 yaşında (1350) Tunus emirinin yanında Kitâbetu'l-alâmet (Mühürdarlık) sorumluluğunu üstlenmiş⁹ ve bu, inişli-çıkışlı siyasi hayatının ilk adımı olmuştur.¹⁰ O, 1353'ten sonra Fas'a geçmiş ve oradaki hanedanın teveccühüne mazhar olmuştur. Fas'ta katiplik ve mühürdarlık göreviyle görevlendirilmiştir. Bu sırada alimler meclisine katılmayı da ihmal etmemiştir.¹¹ İbn Haldun Fas'ta siyasi entrikalar çevirmesi sonucu iki yıl hapse mahkûm edilmiş (1357-1359), onu hapisten çıkarıp yeniden eski görevine getiren Said b. Ebu İnan'a karşı da bu defa Mansur b. Süleyman'ı gizliden gizliye desteklemiştir. İbn Haldun'un hayatı boyunca bu serüveni sürdürdüğü görülmüştür; Mansur b. Süleyman'ın arkasından entrikalar çevirip Ebu Sâlim b. Ebu Hasan'dan yana tavır takınmış, onun zayıflamaya başlamasıyla ve Ebu Sâlim'in kardeşinin güç kazanması sonucu daha büyük görevler elde etmek için onu desteklemeyi tercih etmiş ve hatta itibarını muhafaza etmek, daha büyük görevler elde etmek ve istediklerini temin etmek üzere şiir ve kasideler yazıp hükümdarlara ve güçlü devlet adamlarına okuyup onların gönüllerini almayı bile denemiştir. Tunus'ta başlayan hayatını Fas, Yemen, Endülüs,

¹ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 1/17.

² Mehmet Karagül, "İbn Haldun'da Asabiyet ile Devlet ve Mülk İlişkisi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 49.

³ Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2010), 27.

⁴ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1999), 19/538.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/20.

⁶ Karagül, "İbn Haldun'da Asabiyet...", 49.

⁷ Uludağ, "İbn Haldûn", 19/538.

⁸ Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", 27.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/26.

¹⁰ Karagül, "İbn Haldun'da Asabiyet...", 49.

¹¹ Uludağ, "İbn Haldûn", 19/539.

Mısır gibi ülkelerde sürdürmüş ve gittiği her yerde önemli tecrübeler ve gözlemler edinmiştir.¹²

Endülüs'e gittiği sırada Nasri Hükümdarı Muhammed'in elçisi sıfatıyla Kastilya'ya elçi olarak gönderilmiştir. Fakat Nasri hükümdarın sarayında kabul ve bu göreve tayini sırasında doğrudan etkisi ve katkısı olan Lisânuddin b. Hatîb ile de çok geçmeden arası açılmış ve kardeşinin vezirlik görevini yürüttüğü Bicâne'nin yolunu tutmuştur. Bicâne'de kendisine Haciblik görevi tevdi edilmiştir. Bicâne emiri Ebu Abdullah, amcaoğlu Ebu'l-Abbas ile giriştiği mücadelede kaybeden taraf olmuş ve hayatını kaybetmiştir. İbn Haldun ise bu defa şehri galip tarafa teslim etmiş ve eski görevinde kalarak bunun karşılığını da görmüştür. Yeni sultanın, kısa sürede hakkında tutuklatma kararı çıkarmasından haberdar olan İbn Haldun, bir süre Arap kabileleri arasında kaçak yaşamayı ve ardından ise Biskre'de hayatını idame ettirmeyi tercih etmiştir.¹³ Özet olarak ifade etmek gerekirse İbn Haldun, hayatı boyunca daha fazla kazanma, güçlünün yanında yer alma, menfaatinin tehlikeye düştüğü yerden firar etme, yeni hükümdarlardan af dileyip onlara yakınlaşma gibi çalkantılı geçen yıllar geçirmiştir. Ardından Cezayir bölgesinde bir kalede dört yıllık ilmi faaliyetle meşgul olmuş (1374-1378) ve burada, dünya tarihi niteliğindeki *Kitabu'l-İber* ve bu esere giriş olarak ise meşhur *Mukaddime* adlı eserini yazmaya koyulmuştur. Eseri, *Kitabu'l-İber*'in ise ilk nüshasını Sultan Ebu Abbas'a takdim etmiştir. 1378-1382 tarihleri arasında doğduğu topraklara, Tunus'a dönmüş, ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüştür.¹⁴

İbn Haldun, doğduğu topraklarda bir süre kaldıktan sonra Mısır'ın yolunu tutmuştur. 8 Aralık 1382'de Mısır'ın İskenderiye şehrine ulaşmış ve çok geçmeden etrafında öğrencileri toplayarak Ezher Camii'nde dersler vermeye başlamıştır. Önceki yıllarda edindiği ve sergilediği tecrübesi gereği kısa süre içinde Memluk Sultanı Berkuk'a yakınlaşmayı başarmıştır. Sultan Berkuk tarafından Kamhiye Medresesi'nin müderrisliğine getirilmiş ve 8 Ağustos 1384'te Kadî'l-kudât (Kadılar Kadısı, Başkadı) olarak tayin edilmiştir. Kadılıktan azledildikten sonra Zâhiriyye-Berkukiyye Medresesi müderrisliğine, Sargatmışiyye Medresesi müderrisliğine ve Baybars Hankahı başkanlığına tayin edilmiştir. Fakat bu defa kendisine hürmet gösteren ve taltif eden Berkuk'un tahttan indirilmesi için fetva verenler zümresinde yer almıştır. Berkuk tekrar tahta çıkınca bu defa azli için fetva verdiği sultanı öven kaside yazıp sultana takdim etmiştir. Bir kez daha izlediği siyaseti, başarıyla karşılık bulan İbn Haldun, 21 Mayıs 1399'de ikinci defa Maliki başkadılığı görevine tayin edilmiş ve 5 Eylül 1400'e kadar bu görevde kalmayı başarmıştır.¹⁵

Emir Timur, Şam ve civarına yaptığı sefer sırasında Dimaşk'ı ele geçirince İslam aleminin maşrik ve mağribinden din alimlerini davet etmiştir. Emir Timur'un ifade ettiğine göre bu davetin amacı, Kuran-ı Kerim'in nüzul sırasına göre yeniden tasnif edilip edilemeyeceği imkânı üzerine alimlerin görüşlerini almaktır. Bu alimler arasında Arabşah, Nizameddin Şâmi, Sirâc İskenderi, İmâduddin Mağribi, Bahaeddin Halebi gibi

¹² Karagül, "İbn Haldun'da Asabiyet...", 49; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/27-30.

¹³ Uludağ, "İbn Haldûn", 19/539.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/39, 41-42.

¹⁵ Uludağ, "İbn Haldûn", 19/540.

alimlerle İbn Haldun da katılmıştır. İbn Haldun, Emir Timur'un teveccühüne mazhar olmayı başarmıştır. Bu ilmi toplantıya katılan alimlerin ilmi istidlalleri sonucu Kuran-ı Kerim'in mevcut tasnifi üzere kalmasına karar kılınmıştır. Bu sırada Emir Timur, İbn Haldun'un kendisiyle Semerkant'a gelmesini istediye de İbn-ı Haldun bunu kabul etmeyip Mısır'a dönmüştür.¹⁶

Mısır'da *Kitabu'l-İber* ve *Mukaddimesi* eserlerinin gözden geçirmek üzere tekrardan yönelmiş, her iki eserini yeniden gözden geçirip eklemeler yapmıştır. Eserlerini, Fas'taki Camiu'l-Karaviyyin Kütüphanesi'ne vakfetmesi için Sultan Ebu Fâris Abdülaziz b. Hasan'a göndermiştir. 1401-1406 yılları arasında dört defa daha kadılık görevine getirilmiştir. İlk üçünde azledilmiş ve dördüncü defa kadı olarak tayininden vefatına kadar bu görevde kalmıştır. İbn Haldun, 17 Mart 1406 yılı Mısır'da vefat etmiştir.¹⁷

Yöntem

Çalışmamız, nitel araştırma deseni ile kurgulanmıştır. Nitel araştırma yaklaşımından arşiv araştırması yöntemi tercih edilmiştir. Arşiv araştırması yöntemi, kitap, makale, yazılı, görsel vb. verilerden yola çıkılarak yeni bir çalışmanın yürütülmesi yöntemidir.¹⁸ Nitekim çalışmamızda, Merv şehri ile ilgili kaynaklara müracaat edilerek veriler toplanmıştır. Bu bağlamda daha önce farklı amaçlarla toplanıp değerlendirilen ikincil verilerden istifade edilmiştir.¹⁹ İkincil veriler ışığında çalışmanın öncelikli olarak temel yapısı düzenlenmiş ve ardından bu yapıya uygun veriler toplanıp işlenmiştir. Bu tekniğe ise nitel araştırma deseninde kullanılan betimsel analiz tekniği denilmektedir. Yani belli bir durum veya olgunun, hâlihazırdaki durumunun betimlenmesi icap ettiğinde, mukayese yapılması veya sebep-sonuç ilişkisinin ortaya konulması gerektiği durumlarda kullanılan bir analiz tekniğidir.²⁰

Şehir ve Ortaçağ'da Şehir

İbn Haldun, "şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlub olan gayenin hasıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikamet yerleridir." sözlerle şehir/şehirleri tarif etmiştir.²¹ Şehir, insanların bir arada yaşadığı, kendilerini ifade ettikleri ve cevherlerini tezahür ettikleri yerdir, alandır. Şehir demek, kültür demek, şehir demek gelişmişlik demek; bu gelişmişlik, hem dünyevi yönü hem de insani yönü olan bir gelişmişlik demektir. İnsanoğlu, vahşi tabiatla iç içe yaşarken köye yerleşmesi ile o eski tabii hayattan uzaklaşmış ve aklını kullanarak tabiat varlıklarından daha organize bir şekilde yararlanmaya başlamıştır. Şehirleşmeyle ise insanoğlu, kendine özgü bir düzen kurma, bu düzeni yaşatma ve yayma aktivitesi içerisine girme yolunu

¹⁶ Marcel Brion, *Menem Timûr-ı Cehân Güşâh*, çev. Zabihullah Mansur (Tahran: İntişârât-ı Behzâd, 2006), 559-571.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/48-49.

¹⁸ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2010), 66.

¹⁹ Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayınları, 2007), 64.

²⁰ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 980; Altunışık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma...*, 268.

²¹ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/635.

izlemiştir. Bu noktada yeme içmeden giyim kuşama kadar şehirli insan ile şehirde yaşayan insan arasında farklar oluşmaya başlamıştır.²² Nitekim şehir, nüfusunun çoğunluğu tarım, ticaret, sanayi (ilkel biçimden modern haline kadar) ve yönetim gibi işlerin yürütüldüğü büyük yerleşim yeridir. Şehir kelimesi köken itibarıyla Farsça olup XI. yüzyıldan itibaren Türkçede şâr şeklinde telaffuz edilmeye ve buna eş anlamlı olarak ise Soğdca kökenli kent kelimesi kullanılmaya başlamıştır.²³

Şehirler, bir yandan insan yaşamını kolaylaştıran unsurlar barındırırken bir başka taraftan yaşamı zenginleştirici unsurlar da barındırmıştır.²⁴ Bunlar, Ortaçağ şehirlerinde ilkel biçimiyle eğitim kurumlarından/müesseselerinden, dinî faaliyetlerin icrası için ihtişamlı mabetlere ve sosyal hayatın merkezi konumundaki panayır/pazar yerlerine kadar bir dizi aktivitenin icrası ve yaşatılmasına yönelik alanlar ve imkanlar olarak ifade edilebilir.

Şehir kelimesi, Arapça karşılığı medine olup bu kökten türeyen medeniyet de şehirde oluşan ve gelişen bir olgu olduğu ileri sürülmüştür.²⁵ Arapçada şehir kelimesinin yerine kullanılan *Medine* (çoğulu *Medâin*) kelimesinin yanı sıra *Belde* (çoğulu *Bilâd*) ve *Mısr* (çoğulu *Emsâr*) kelimeleri de kullanılmıştır. Tarihi kaynakların aktardığına göre ilk şehirleşme, milattan önce 4400'lü yıllarda Suriye, Filistin, Mısır ve Mezopotamya'da meydana gelmeye başlamıştır.²⁶ Şehir kelimesi yerine kullanılan bir başka kelime ise *Kura* kelimesidir ki bu kelime, Kuran-ı Kerim'de geçtiği üzere "*Şehirlerin Anası*" (Kasas, 28: 59; En'am, 6: 92) şeklinde nitelenen Mekke için kullanılmıştır.²⁷ Aynı anlamda kullanılan bir başka kelime ise *Dâr* (çoğulu *Diyâr*) kelimesidir.²⁸

Şehirler, etrafında teşekkül bulmuş olan veya şehir merkezli gelişen medeniyetlerin meydana gelmesinde birinci dereceden etkili olmuştur. Şehirler, devletlerin kurulmasında ve devletin hakimiyetinde bulunan veya civar coğrafyaların gelişmesine doğrudan etkisi olmuş yapılardır. Bu etkilemenin kapsamında kültürel faaliyetlerden iktisadi, siyasi... bütün faaliyetleri saymak mümkündür. Aynı şekilde şehirler, gelişmelerinde ve ayakta kalabilmelerinde birincil anlamda yeri olan kültürel, siyasal, iktisadi, sanatsal ve dini faaliyetlerin geliştirilmesi ve muhafazası için de birtakım faaliyetleri takip ve tatbik etme yolunu izlemişlerdir. Bir diğer yandan şehir yaşamı, birlikte yaşamı ve dolayısıyla toplumsal hayatı zorunlu hale getirmiştir. Toplumun her geçen gün gelişen refah seviyesi ve iktisadi durumu sayesinde sanatsal faaliyetlerin, imar faaliyetlerinin de kaçınılmaz olarak geliştiği vaki olmuştur.²⁹

Şehirler, kurulmasından yaşatılmasına belli kültürel değerler çerçevesinde inşa ve ihya edilmiştir; Şehirler, bulunduğu coğrafyadaki medeniyetlerin izlerini taşıyan, o

²² Alptekin Aktalay, "Şehir Kültürü", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 2.

²³ Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Şehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi yayınları, 2010), 38/441.

²⁴ Gönay, "Şehir Bölgesi ve Planlama", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Derneği* 3/9 (2004), 54.

²⁵ Aktalay, "Şehir Kültürü", 2.

²⁶ Küçükbaşcı, "Şehir", 38/441.

²⁷ Fatih Erkoçoğlu, "İslam Medeniyetinde Çevre, Şehircilik ev Mimari", *İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 461.

²⁸ Küçükbaşcı, "Şehir", 38/441.

²⁹ Aktalay, "Şehir Kültürü", 2.

coğrafyanın sosyokültürel değerlerini taşıyan ve yaşatan ve dahi bir bütün olarak sosyokültürel ve dinî değerler etrafında inşa edilen yapılar olarak tebarüz etmiştir.

Türkistan bölgesindeki şehirleşme, genel itibarıyla kale, asıl şehir ve dış mahallelerden oluşmuştur. İç kale kısmı, Türk ananesinin tezahürü olarak dört köşeli kurgan özelliği taşıyan tarzda inşa edilmiştir. Türk şehirlerinde genel olarak pazar ve kervansaraylar, şehrin kapılarından birinde kurulması adet olmuştur. İslamiyet'in bölgeye yayılmasıyla birlikte İslami şehir geleneği yaygınlık kazanmaya başlamıştır; şehir, dini kurumlar etrafında şekillenmeye başlamıştır. Konuyla ilgili Mustafa Sabri Küçükkaşçı, TDV İslam Ansiklopedisi'nde kaleme aldığı "*Şehir*" adlı makalesinde şunları zikretmiştir:

İslâm şehirlerinde cami cemaat için sadece bir ibadet mekânı olmayıp hamam, çeşme, çarşı gibi unsurları da şekillendiren maddî, mânevî, idarî, içtimâî ve kültürel yönleriyle kentsel ağırlıklı bir niteliğe sahiptir.³⁰

Şehirlerde özellikle büyük şehirlerde her sokak bir esnaf grubuna ihtisas edilen kapalı mekanlardan oluşmuştur.³¹ Bu yapı tarzı, halen Türkistan coğrafyasındaki şehirlerde kısmen de olsa yaşatılmakta olduğunu söylemek mümkündür. Modernleşen dünyada şehirlerin genişletilmesi, yenişehir adıyla yatay şekilde genişletilmesi sonucu bu doku biraz olsun zayıflamıştır. Bununla birlikte yeni şehirleşmelerde, kısmen de olsa eski izlerin takip edildiği ve yaşatılmaya çalışıldığı vaki olmuştur/olmaktadır.

Nakizade'nin belirttiği üzere İslam şehirleri iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: Birincisi, önceki medeniyetlerden kalma şehirlerdir. İslamiyet'in gelmesi/bu şehirlerde yayılmasıyla birlikte eski medeniyetlerden kalma mabetlerin camii/mescide dönüştürülmesi ve beraberinde şehrin yeniden şekillenmesi şeklinde teşekkül bulmuş şehirlerdir. İkincisi ise bir hükümdar veya şehzade veyahut güçlü bir kişinin emri ve isteğiyle, ihtiyaçlara göre kurulmuş şehirlerdir.³² Yeni inşa edilen bu şehirler, taşranın askeri-siyasi merkezleri haline dönüştürülmüştür. Kûfe, Basra ve Fustât bu tarzdaki örnek şehirlerdendir. İslam medeniyetinde bu şehirlere *Mısr*, kelimesinin çoğul yapıısıyla *Emsâr* denilmiştir.³³ Her iki surette de İslami şehir meydana getirilmiştir. İslami şehir, tevhidin tecelli ettiği, tevhit üzere olan ve tevhidi yansıtan şehirdir. Tevhidi teşvik edici unsurlar üzerinde inşa edilen ve toplumu da bu esasa ulaştırmak üzere düzenlenmiş şehirdir.³⁴

İslam medeniyetinde şehir, Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye (Yesrib) hicretinden sonra inşa edilen ve fonksiyonel yapıyla örnek alınmış olan Mescid-i Nebevi'den mülhem bir seyirde yeniden dizayn edilen ve kurgulanan yapı arz etmiştir. Yani

³⁰ Küçükkaşçı, "Şehir", 38/443.

³¹ Erkoçoğlu, "İslam Medeniyetinde Çevre, Şehircilik ev Mimari", 472.

³² Nakizade, "Sıfât-ı Şehr-i İslami der Mütûn-ı İslâmî", 48.

³³ Erkoçoğlu, "İslam Medeniyetinde Çevre, Şehircilik ev Mimari", 473.

³⁴ Nakizade, "Sıfât-ı Şehr-i İslami der Mütûn-ı İslâmî", 50.

fethedilen veya yeni kurulan şehirlerde Hz. Peygamber'in (sav) sünneti takip edilmiştir.³⁵

İbn Haldun'un Şehir Nazariyesi Işığında Merv Şehri

Merv kelimesinin, Avesta'da Mouro (مورو), Orta Farsça-Pehlevi'de Murv (مور) ve Ermenice'de Marg (مارگ) kelimeleriyle bir ilişkisi olup olmadığı henüz ortaya konulamamıştır. Eski Farsçada Murv (مور) kuş anlamında olup aynı kelime Avesta'da Mouru (مورو) ve Marğu (مرغو) ile Eski Farsçada Margu (مرگو) anlamlarında kullanılmıştır.³⁶ Şehir, eskiden Mergiyânâ (مرگیانامرگیانه) olarak tanınmaktaydı.³⁷ Mütercim Ahmed Mermi, Nosilov'un Merv'le ilgili kaleme aldığı "*Merv Seyâhetnâmesi*"nin baş kısmında yazdığı giriş yazısında belirttiği üzere Merv:

Çinlilerin Mulu, Ahamenitlerin Marguş veya Margianai Yunanlıların Antichia veya Aleksandra, Maniheistlerin Mrg, Sasanilerin Margu, İslami kaynakların Merv; veya Merverruz'dan ayırmak için zaman zaman Marvu Şahican veya Merv-i Şahigân, bazen Merv el Uzma veya merv el-Kübra ya da Merv es-Süfla dedikleri şehri, dünya tarihinin kadim kentlerinden biridir.³⁸

Eski bir yerleşim yeri olan Merv'in, güçlü devletlerin hedef şehirlerinden, saldırılarına maruz kalan şehirlerden biri olduğu zikredilmiştir. Bu doğrultuda Makedonyalı İskender şehri işgal etmiş ve şehrin bir yanında İskenderiye adında bir şehir daha inşa edip Yunanlıları yerleştirdiği rivayet edilmiştir. Bir dönem Yunanlı Selevkoslar tarafından idare edildiği aktarılan şehir, sonraki dönemlerde Partların önemli şehirlerinden biri olarak görülmüştür.³⁹ Erkkale'nin güney tarafı Selevkoslar döneminde iskân yeri olarak kullanılmıştır. Burada Gavurkale, hükümet binaları ve kerpiç yapılı surlardan müteşekkil yerleşim yeri tespit edilmiştir.⁴⁰

Merv şehri, günümüzde Türkmenistan hudutları içinde kalmıştır. Bugün şehirden geride kalan harabeleri, onun binlerce yıla dayanan geçmişine şahitlik etmektedir.⁴¹ Ortaçağ'ın siyasi, ticari, kültürel ve idari bakımdan en önemli şehirlerinden birisidir. Şehir, düz zemin üzerinde inşa edilmiş olup asidik ve kumsal bir toprağa sahiptir.⁴² İran-Hazar denizi kıyıları ile Orta Asya şehirlerini birbirine bağlayan önemli ticari güzergahta bulunan şehrin ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle⁴³ birlikte konuyla ilgili bazı rivayetler vardır. Bir rivayetlere göre Merv, eskiden Kühendej (Eski Kale, Eski

³⁵ Erkoçoğlu, "İslam Medeniyetinde Çevre, Şehircilik ev Mimari", 462-463.

³⁶ Hâide Mu'ayyirî, "Merv-i Kühen ve Merv-i Tarihi", *Mecelle-i Tahkikât-ı Târihi* 6-7 (1993), 30.

³⁷ Seyyid Hüseyin Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", *Fasl-nâme-i Tahkikât-ı Coğrafiyâyı* (1987), 215.

³⁸ Konstantin Dmitrievich Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, çev. Ahmet Mermi, yay. haz. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 13.

³⁹ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 215-218.

⁴⁰ Yüksel Sayan, "Merv: Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), 29/223.

⁴¹ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 14.

⁴² Mu'ayyirî, "Merv-i Kühen ve Merv-i Tarihi", 33.

⁴³ Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), 29/221.

Şehir) olarak bilinmekte olup Pişdâdiler devletinden Tehumers tarafından kurulmuştur. Tehumers, İran'ın efsanevi hükümdarı Hûşeng'in torunlarından biridir. Bir rivayete göre üç yüz yıl bir başka rivayete göre ise bin yıl yaşamıştır.⁴⁴ Rivayetlere göre mütedeyyin kişiliğiyle tanınan Tehumers, bu şehri inşa etmekle İbn Haldun'un ifadesiyle *"öncelikle umranlarını tekml etmek ve kendi taife ve kabilelerinden olup da badiyede kalan ve onlara karşı baskın düzenleyip izzet kazanmak ve itaatten imtina etmek isteyenlerin başlarını ezmek için"*, en önemlisi ise havasının güzel olması, toprağının verimli olması ve stratejik konumu dolayısıyla şehri kurmuştur.⁴⁵ Bu rivayetler ışığında, *"büyük şehirleri ve ulu abideleri, sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir,"*⁴⁶ cümlesine uygun şekilde şehrin inşa edildiğini söylemek de mümkündür. Bütün bunlarla birlikte Merv'in kurulmasında göz önünde bulundurulması yararlı görülen şeylerden olan *"bol otlağa sahip ve ekime elverişli olan bir yer olması"* yine tercih sebeplerinden sayılmıştır.⁴⁷

Nosilov, *"Seyahatnâme"*sinde bu doğrultuda Hz. İsa'nın miladından 2500 sene önce yaşamış Zerdüşt'ün bu şehirden sitayişle söz ettiğini ve bunu da *"...Zerdüşt nâm hakîmin dahi tavsifinden acziyetini i'tiraf etmiş olduğu şehir..."* dediğini ve Zerdüşt'ün Merv şehir-i kadiminden söz ederken *"bu şehir Cenâb-ı Hak tarafından benî beşere üçüncü büyük lütuf olarak meydana getirilmiştir."* cümlesiyle şehrin ihtişamını ifade ettiğini aktarmıştır. Nomislov, devamında ise Merv'in kadim zamanlarda *"menba-ı hazîne"* ve *"hârikulâde büyük servet merkezi"* olmasından dolayı büyük cihangirleri kendisine çekmiştir, demiştir. Bu minvalde Asur hükümdarının, Merv'in refah, saadet ve zenginliği karşısında hayrete düştüğünden, Keyhüsrev'in Merv'i gezintiye çıktığından ve İskender'in Çin seferi sırasında şehri ziyaret ettiğinden söz etmiştir.⁴⁸

Merv şehri, Avesta'nın dört kitabından biri olan Vandidâd'da, 16 Aryan şehriden biri olarak zikredilmiştir. Ayrıca Zerdüştlüğün bir diğer kitabı Bündehişn (Yaradılış, İlk Hilkat) kitabında şehrin sürekli atlılar, homoseksüeller (muhtemelen Yunanlılar-Büyük İskender kastedilmekte), dinsizlerin saldırısına maruz kaldığından ve bundan şehir halkının çile çektiğinden söz edilmiştir.⁴⁹ Bir dönem Kuşanilerin ve ardından Sasanilerin önemli şehirlerinden biri olmuştur.⁵⁰

Merv'de yapılan kazılarda en eski yapının izleri Erkkale'de bulunmuştur. Bu izler, bir rivayete göre Turan ve İran'ın ortak hükümdarı Tehumers tarafından inşa edilmiş ve Mahmud Kâşgarî'ye göre ise Türk Hakan'ı Alp Er Tunga tarafından inşa edilmiştir. Kazılarda saray, tapınak ve evlerin temellerine ulaşılmış ve bu kalıntıların tarihi ise milattan önce IV ve V. yüzyıllara kadar götürülmüştür.⁵¹

Pişdâdiler döneminde inşa edildiği kabul edilirse Merv, Pişdâdiler döneminde yapılan abideler, daha sonrakiler döneminde yapılan abideler ile gelişmiş ve merkezi bir

⁴⁴ Mu'ayyirî, "Merv-i Kühen ve Merv-i Tarihi", 34-35.

⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/631.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/631.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/636-637.

⁴⁸ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 39-40.

⁴⁹ Mu'ayyirî, "Merv-i Kühen ve Merv-i Tarihi", 31-32.

⁵⁰ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 218-219.

⁵¹ Sayan, "Merv: Mimari", 29/223.

konuma gelmiştir. Pişdâdîler, Büyük İskender ve ardılları (Selevkoslar), Part İmparatorluğu, Sasaniler, Ak Hunlar... Selçuklular gibi devletlerin merkezi şehirleri veya başkentleri konumunda tercih edilegelmiş ve bu devletler tarafından şehirde önemli abideler inşa edilmiştir. İbn Haldun'un belirttiği "*çok büyük abideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez,*" cümlesi minvalinde şehrin gelişmiş olabileceği ifade edilebilir.⁵² Şehrin Ahamenitler döneminde Murgiyana Satrablığı'nın merkezi haline geldiği ve ondan sonra Horasan'ın merkezi şehirlerinden biri olma hüviyetini muhafaza ettiği ileri sürülmüştür.⁵³

Son dönemlerdeki kazılarda ulaşılan bilgilere göre Merv şehrinde eski dönemlerden itibaren sulama sisteminin olduğu ve kuzey tarafında bir seddin olduğu tespit edilmiştir. Bu set, doğudaki göçebe kavimlerin saldırısından korunmak amacıyla Persler tarafından yapılmıştır.⁵⁴ Şehir, bir dönem Ak Hunların da hakimiyetine geçmiştir.⁵⁵ İbn Haldun'a göre şehri korumak gayesiyle etrafında set yapmak, şehri düşman saldırılarına korunaklı hale getiren yollardan biridir.⁵⁶ Merv, Bamyân ve Gur bölgelerinden neşet etmiş olan Murgab ırmağının suyuyla sulanan ve verimli topraklara sahip bir şehirdir.⁵⁷ Seyyah Nosilov, Merv şehrinin toprağının verimliliğini ifade ederken şehrin herhangi bir bölgesine bir şeftali budağı saplarsanız üç sene sonra birkaç büyük sepet şeftali alınabilecek koca ağaca dönüşebileceğini, toprağının gübreye gereksinim duymayan verimlilikte olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Nosilov, Merv'in kumsal bir toprağa sahip olduğundan söz etmiş ve verimli olmasından dolayı da "*altın tozlu zemin*" betimlemesinin yapıldığını aktarmıştır.⁵⁹ İbn Haldun'un ifade ettiği üzere "*şehrin, bir nehir kenarında veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulması*"⁶⁰ faydalı olacağı fikrinin Merv'in kurulmasında vuku bulduğunu söylemek mümkündür.

Merv'in İslam beldesi olması, sulh yoluyla gerçekleşmiştir. Ahnef b. Kays önderliğindeki İslam orduları, Sasani hükümdarı III. Yezdücird'i takip ederek Merv'e gelmiştir. III. Yezdücird, başkenti Medain'i kaybettikten sonra hükümdarlığının başkentini Merv'e taşımış ve bütün varlığıyla birlikte kütüphanesini de buraya nakletmişti. Müslüman ordularının gelişini gören Merv valisi, şehri barış yoluyla teslim etmiştir. Daha sonra Hz. Osman döneminde de barış yoluyla teslim edilen şehir, içinde bulunduğu kütüphaneleri ve imaretleri zarar görmeden mahfuz kalmıştır. Abbasiler döneminde Halife Me'mun bu kütüphaneyi Bağdat'a nakletmiş ve bu kütüphane, bir anlamda Beytü'l-Hikme'nin temelini teşkil vermiştir.⁶¹

Bir rivayete göre Merv, Hz. Osman döneminde Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından fethedilmiştir. Şehirde ilk camii, bu tarihlerde inşa edilmiştir: Benî Mâhân

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/633.

⁵³ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 14.

⁵⁴ Özgüdenli, "Merv", 29/221.

⁵⁵ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 219-220.

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/635.

⁵⁷ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 223.

⁵⁸ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 40.

⁵⁹ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 47.

⁶⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/636.

⁶¹ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 17.

Camii. Stratejik konumu ve önemine binaen şehir, Horasan'ın askeri ve idari merkezi haline getirilmiştir. Miladi 665 yılında Emevi devletinin bölgeye yoğunlaşması görülmüştür. Bunun sonucu olarak Kûfe ve Basra'dan önemli sayıda asker aileleriyle birlikte Merv'in etraf bölgelerine yerleştirilmiştir. Bundan sonraki dönemde ise şehir, Müslümanların Horasan'daki önemli beldelerinden biri haline gelmiştir.⁶²

Abbasi devletinin kurulmasını sağlayan Ebu Müslim-i Horasani m. 747 yılında hareketini Merv'i ele geçirerek başlamıştır. Abbasi devletinin kurulmasından sonra ise Bağdat'ta kalmayarak Merv'in idareciliğini üstlenip Merv'e dönmüştür. Bu sırada ise şehir, Horasan'ın merkezi şehri olma konumundadır. Bu dönemde özerk gibi bir hüviyette olan Merv, idari anlamda gösterdiği ilerleme ve gelişmeyi fiziki yapıda da göstermiştir: Macan merkeze alındığı yeni bir semt kurulmuş ve etrafında ise daru'l-imare (hükümet konağı), cami, pazar, meydan ve sivil yapılarla tezyin edilmiştir.⁶³ Özgüdenli'nin ifade ettiği üzere şehrin asıl İslami kimlikle gelişmesi, Halife Me'mûn döneminde olmuştur (808-817): Halife Me'mûn, Müskan kapısı yakınında bir saray ve askeri garnizon inşa ettirmiştir. Merv'de baş gösteren karışıklıklardan dolayı halife, devletin merkezini Bağdat'a taşımış ve bölge, Tahir b. Hüseyin'e, Tarihilere bırakılmıştır.⁶⁴ Halife Harun er-Reşid, Ebu Müslim Horasani'nin ve Merv merkezli Horasan bölgesinde bağımsız davranmasından huzursuz olmaya başlamış ve bu sebeple ondan kurtulmanın yollarını aramıştır. Harun er-Reşid'in Merv ve bölgeye verdiği önem dolayısıyla oğlu Me'mun'u buraya vali tayin etmiştir. Bundan sonra bir süreliğine şehzadeler şehri konumuna yükselen şehir, Harun er-Reşid'in vefatı sonrasında Bağdat'ta bulunan Emin b. Harun er-Reşid ile Me'mun b. Harun er-Reşid arasında çıkan hilafet mücadelesinde yine önemli rol oynamıştır. Me'mun'un zaferiyle neticelenen mücadele sonrasında Merv, m. 819 yılına kadar dört yıl boyunca Abbasi Halifeliği'ne başkentlik yapmıştır.⁶⁵

IV. yüzyıldan itibaren eski merkezi rolünü her geçen gün kaybetmeye yüz tutan Merv, Samaniler ve Gazneliler döneminde de Nişâbûr'un arkasından Horasan'da ikinci önemli şehir olarak görülmeye başlanmıştır.⁶⁶ Bununla birlikte şehir, Sayan'ın aktardığı üzere İstahri tarafından Horasan'ın en güzel, en temiz ve Razik ve Macan kanalları kıyısında yükselen köşklerle müzeyyen bir şehir olarak tarif edilmiştir. Ayrıca İstahri, şehirde üç Cuma namazı kılınan camiden söz etmiştir; bunlardan ilki, ilk fetihler sırasında inşa edilen Benimahan Camii, ikincisi şehir kapısı yakınında bina edilen camii ve üçüncüsü ise Ebu Müslim Horasani tarafından yaptırılan Macan kıyısında ve hükümet binasının arkasındaki camiidir.⁶⁷

Merv'in ikinci defa merkezi hale gelmesi, Dandanakan Savaşı'ndan (1040) sonra Doğu Horasan'a hâkim olan Büyük Selçuklulardan Çağrı Bey'in idare merkezi olmasıyla olmuştur. 1036 yılı Recep ayının ilk Cuma günü (428/1036 Recep ayının ilk Cuması)

⁶² Özgüdenli, "Merv", 29/221.

⁶³ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 21.

⁶⁴ Özgüdenli, "Merv", 29/221.

⁶⁵ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 21-23.

⁶⁶ Özgüdenli, "Merv", 29/222.

⁶⁷ Sayan, "Merv: Mimari", 29/223.

Merv’de Çağrı Bey’in melikliğini izhar eden hutbe okunmuştur.⁶⁸ Büyük Selçuklu tahtına çıkan Alparslan döneminden itibaren (1063) ise şehzadelerin tecrübe kazanmaları için yönetici olarak gönderildikleri şehir haline gelmiştir. Şehir, Büyük Selçuklu Devleti’nin başına Sultan Sencer’in geçmesiyle başkent olarak seçilmiştir. Bu dönemde gerek inşa edilen surlar gerekse şehrin adeta yeniden imar edilmesi ve gerekse ilim merkezlerinin inşa edilmesi ile ilim adamlarına verilen değer sayesinde her anlamda en parlak dönemini yaşamıştır.⁶⁹ Bu dönemde şehir, adeta yeniden inşa edilmiş ve imar faaliyetleri en zirve dönemini görmüştür. Rus seyyah Nosilov, “*Merv Seyahatnâme*”sinin bir yerinde, Sultan Sencer’in yaptırdığı caminin kalıntılarına bakarak ne kadar haşmetli ve görkemli olduğundan söz etmiştir.⁷⁰ İbn Haldun tarafından bir devletin başkenti olarak seçilen bir şehrin, o devletin yıkılmasıyla birlikte harap olacağı fikri ileri sürülmüştür. O, bunu ise şu cümlelerle ifade etmiştir:

Eğer bir hanedanlık yıkılır ve çökerse, o hanedanlığın hükümet merkezi olan şehirdeki umran gerilemeye ve bozulmaya yüz tutar. Nice kereler bu gerileme ve bozulma durumu harap olma noktasına kadar varır. Bu kaide hemen hemen hiç şaşmaz...⁷¹

Oğuz istilasası sırasında Merv şehri de Horasan’daki diğer şehirler gibi yakılıp yıkılmıştır. Şehre verilen tahribat bununla da kalmamıştır; Murgâb nehri üzerindeki set tahrip edilerek şehrin kuraklıklarla baş başa kalmasına sebebiyet verilmiştir. Bunun sonucunda halk, şehri ve bölgeyi terk etmek durumunda kalmış ve şehir de bir daha o eski ihtişamlı günlerine dönememiştir.⁷²

Oğuz istilasından sonra harap olan Merv, daha sonraki yıllarda Harezmsşahlar, Gurlular ve tekrar Harezmsşahların hakimiyetine girmiştir.⁷³ 1221 yılında Cengiz Han’ın oğlu Tuluy komutasındaki Moğol ordusu tarafından bir kez daha yakılıp yıkılmıştır. Rivayete göre o dönemde 1000000 olan nüfusunun yarısı Moğol ordularınca kılıçtan geçirilmiştir. Bir başka rivayete göre şehir Moğollarca istila edildikten sonra şehir halkı, şehrin dışında toplanmış, aralarından güzel kız ve oğlanlardan oluşan 400 kişi farklı amaçlar için kullanılmak üzere ayrıldıktan sonra geri kalanları katledilmiştir. Bu katliam, akşama kadar sürmüştür.⁷⁴

Timurlular döneminde Şahruh Mirza tarafından eski haline döndürülmesine yönelik çalışmalar yapıldıysa da Şahruh Mirza’nın bu gayreti beklenen neticeyi vermemiştir. Sonraki süreçte Safeviler ve Özbekler arasında el değiştiren şehir, XVIII. yüzyılda Buhara Emiri Murad Han’ın Murgab Bendi’ni tahrip etmesi ve şehir halkını da sürgüne göndermesiyle iyiden iyiye canlılığını kaybetmiştir.⁷⁵

⁶⁸ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 26.

⁶⁹ Özgüdenli, “Merv”, 29/222.

⁷⁰ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 29, 53.

⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/680.

⁷² Özgüdenli, “Merv”, 29/222.

⁷³ Özgüdenli, “Merv”, 29/222.

⁷⁴ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 29.

⁷⁵ Özgüdenli, “Merv”, 29/222.

Merv şehri günümüzde Türkmenistan hudutlarında kalmıştır. Şehirde Sultan Sencer'e ait türbe ile birkaç sur yıkıntısından başka o eski ihtişamını hatırlatacak herhangi bir iz veya yapı mevcut değildir.⁷⁶ Sultan Sencer'in mezarı, Muhammed b. Atsız es-Serahsi mimarlığında daru'l-âhire adıyla inşa edilmiştir. Şehrin etrafını kuşatan surları ise Çağrı Bey döneminde başlatılmış ve Melikşah döneminde tamamlanmıştır.⁷⁷

İbn Haldun'un "*bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur*"⁷⁸ cümlesiyle nitelediği üzere Merv şehri, ortaçağ boyunca ham ipek ihracatı, ipek ve kumaş dokumacılığı, bakır işçiliği, hayvancılık ve ticaret gibi gelir kaynaklarıyla tanınmıştır. Bunun yanı sıra dokumacılık, susam yağı, ilaç, pamuk... bakır kaplar üretilip etraf şehirlere ihraç edildiği şehir konumundadır.⁷⁹ Şehir halkı mezkûr mesleklerde ustalaşmış ve İbn Haldun'un ifade ettiği üzere dayanışma halinde bu sanatlarda ün kazanmışlardır. Haliyle "*...maişet ve rızıklarını bu işlerden temin eder*" olmuşlardır.⁸⁰ Merv, İpekyolu üzerinde bulunan, Çin'den Hindistan'a, İran'a, Buhara ve civar bölgelerle batı bölgelerine giden kervan yolu üzerinde bulunan bir şehirdir. Bu konumu dolayısıyla eski dönemlerden beri önemli ticaret merkezlerinden biri haline gelmiş ve ticaret merkezi olarak işlev görmüştür.⁸¹

Merv şehri, İslami ilimlere katkı ve gelişmesinde de önemli rol oynayan şehirlerden biri olmuştur. Aslen Mervli olan Ahmed b. Hanbel gibi onlarca Mervezi İslam alimi, arifi ve edibi vardır. Ayrıca Özgüdenli'nin belirttiğine göre Merv, "*taravvuf hareketlerin ortaya çıkmasında da önemli bir yere sahip*" olmuştur.⁸²

Sonuç

Abdurrahman b. Muhammed ve bilinen unvanıyla İbn Haldun, Tunus doğumlu (27 Mayıs 1332) olup İslam coğrafyasının yetiştirdiği güzide âlimlerden birisidir. İbn Haldun'un hayatıyla ilgili dönüm noktalarına bakıldığında o, ilim sever ve âlim bir babanın evinde dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla onun ilk hocası babası olmuştur. 1348 yılında bir salgında anne-baba ve hocalarını kaybetmiştir. Bu sene, İbn Haldun için en zor yıllardan biridir. Bundan sonra İbn Haldun, doğduğu yeri terk etmek mecburiyetinde kalmıştır. Diğer taraftan aynı yıllarda İbn Haldun'un siyasi hayatı başlamıştır. Afrika, Endülüs ve Mısır'daki siyasi hayatı ve kadılık yılları oldukça hareketli geçmiştir.

İbn Haldun'un kişilik yapısı itibarıyla zeki, ilme düşkün, ilim halkalarına katılmayı seven, ilim halkası oluşturup öğrenci yetiştiren, içtimai ve sosyal hayatta oldukça mahir bir kişidir. İlim yolundaki dirayetli duruşu ve çok çaba sarf eden yapısı ile *Mukaddime* gibi tarih, sosyoloji, siyaset, eğitim... gibi konuları muhtevi nadide eserin yazarıdır. Bunun yanında dünya tarihi niteliğinde değerli *el-İber*'ini kaleme almıştır. Bu eserlerin yazıldığı tarih ise 1374-1378'e tekabül etmiş ve bu tarih İbn Haldun için dönüm noktalarından biridir.

⁷⁶ Özgüdenli, "Merv", 29/222.

⁷⁷ Nosilov, *Merv Seyahatnâmesi*, 26.

⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/683.

⁷⁹ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 226-227.

⁸⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/683.

⁸¹ Reisü's-Sâdât, "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", 225-226.

⁸² Özgüdenli, "Merv", 29/222-223.

Siyaset ve yargıda (Mısır'daki kadılık) uzun yıllar çalışmıştır. Bu dönemlerdeki siyasi adımlarında zikzaklı bir kişilik sergilediği görülmüştür; O, kendisine yardım eli uzatan, destekleyen ve makam mevki veren hükümdarları, her zaman zayıfladığını gördüğü anda arkasından iş çevirmiş, rakibi tarafına geçmiştir. Bu tarz yaşamı neticesinde iki defa hapse atılmış, firar hayatı yaşamak zorunda kalmış, bulunduğu yerleri mütemadiyen terk etmek durumunda kalmış, görevinden azledilmiş ve yeniden görev alabilmek için şiir ve kasideler yazıp hükümdarların ve güçlü kimselerin gözüne girmeyi denemiş, başarmıştır. İbn Haldun, Mısır'da kadılık görevini ifa ettiği sırada, 17 Mart 1406 tarihinde vefat etmiştir.

Şehir, insanların bir arada yaşadığı, kendilerini ifade ettikleri ve cevherlerini tezahür ettikleri yerdir, alandır. Şehir demek, kültür demek, şehir demek gelişmişlik demek; bu gelişmişlik, hem dünyevi yönü hem de insani yönü olan bir gelişmişlik demektir. İnsanoğlu, vahşi tabiatla iç içe yaşarken köye yerleşmesi ile o eski tabii hayattan uzaklaşmış ve aklını kullanarak tabiat varlıklarından daha organize bir şekilde yararlanmaya başlamıştır. Şehirleşmeyle ise insanoğlu, kendine özgü bir düzen kurma, bu düzeni yaşatma ve yayma aktivitesi içerisine girme yolunu izlemiştir. Bu noktada yeme içmeden giyim kuşama kadar şehirli insan ile şehirde yaşayan insan arasında farklar oluşmaya başlamıştır.

Şehir kelimesi, Farsça kökenli bir kelime olup yanı sıra Türkçede Soğdça'dan kent kelimesi de kullanılagelmıştır. Bunlarla birlikte medine, belde, kura, mısır gibi Arapça kökenli kelimeler de Türk İslam medeniyetinde şehir ile eşanlamlı olarak kullanılan kelimelerdendir.

İslam medeniyetinde şehirler, iki şekilde oluşmuştur; ilki eski medeniyetlerden kalma şehirlerin üzerinde İslami değerlerin inşa edildiği ve İslami geleneğe göre yeniden dizayn edildiği şeklinde oluşturulmuştur. Merv şehri, bu tarz şehirlere en güzel örneklerden biridir. Bir diğeri ise zaruretler gereği ve stratejik hedeflerle inşa edilen şehirlerdir. Yeni inşa edilen bu şehirler, taşranın askeri-siyasi merkezleri haline dönüştürülmüştür. Kûfe, Basra ve Fustât bu tarzdaki örnek şehirlerdendir. İslam medeniyetinde bu şehirlere *Mısır*, kelimenin çoğul yapısıyla *Emsâr* denilmiştir. Her iki surette de İslami şehir meydana getirilmiştir. İslami şehir, tevhidin tecelli ettiği, tevhit üzere olan ve tevhidi yansıtan şehirdir. Tevhidi teşvik edici unsurlar üzerinde inşa edilen ve toplumu da bu esasa ulaştırmak üzere düzenlenmiş şehirdir.

Merv şehri, günümüzde var olmayan daha güneydeki Merverrûz'dan (Merv-i Rûd مرور) ayırmak için Merveşşâhicân adıyla anılan ve Ortaçağ'ın siyasi, ticari, kültürel ve idari bakımdan en önemli şehirlerinden birisidir. Şehir, düz zemin üzerinde inşa edilmiş olup asidik ve kumsal bir toprağa sahiptir. Şehir, verimli topraklara sahip olmakla birlikte akar suların etrafında kurulmuştur. En önemlisi şehir, havasının mutedil, toprağının verimli ve zemininin bereketli olmasıyla ün kazanmış, tercih sebebi olmuştur. İbn Haldun'un bir şehir için elzem gördüğü bu niteliklerin yanında Merv'in, merkezi konumu ve ticari merkez oluşu da onun tasvir ettiği şehir mefkuresine uygun düşmektedir.

Rivayete göre Merv, eskiden Kühendej (Eski Kale, Eski Şehir) olarak bilinmekte olup Pişdâdîler devletinden Tehumers tarafından kurulmuştur. Tehumers, İran'ın efsanevi hükümdarı Hûşeng'in torunlarından biridir. Mahmud Kâşgarî'ye göre ise Türk Hakan'ı Alp Er Tunga tarafından inşa edilmiştir. Her iki rivayete göre de Merv, İbn Haldun'un, büyük şehirler, abidelerin büyük hükümdarlıklar tarafından kurulduğu mefkuresine uygun şekilde tesis edilmiştir, denilebilir.

Eski bir yerleşim yeri olan Merv'in, güçlü devletlerin hedef şehirlerinden, saldırılarına maruz kalan şehirlerden biri olduğu zikredilmiştir. Bu doğrultuda Makedonyalı İskender, şehri işgal etmiş ve şehrin bir yanında İskenderiye adında bir şehir daha inşa edip Yunanlıları yerleştirmiştir.

Merv, Hz. Osman (r.z.) döneminde fethedilmiştir. Abbasilerin kuruluşunda etkin rolü olan Ebu Müslim-i Horasani'nin bu şehri ele geçirerek işe başlamasıyla Merv, İslamiyet açısından bambaşka bir hale gelmiştir. Bir dönem Abbasilerin (Halife Me'mun) başkentliğini yapmıştır. Selçuklular döneminde ise son ihtişamlı dönemini yaşamıştır. Tarih boyunca ticaret merkezi, İpekyolu güzergahı, ipek üretim ve işlemeciliğinin, bakır işlemeciliğinin vb. sanat, zanaat ve ticaretin merkezi olarak misyon üstlenmiştir. Aynı zamanda Merv, İslam Medeniyeti'nin ilmi ve sanat merkezlerinden biri olarak önemli ilim ve sanat insanlarının ve önemli telif eserlerin kaleme alındığı, üretildiği yer olarak da ön plana çıkmıştır. İslam Medeniyeti açısından baktığımızda Mervezi mahlaslı birçok bilim insanı, burada doğmuş, eğitim görmüş ve İslam Medeniyeti'ne hizmet etmiştir.

Kaynakça

Kuran-ı Kerim

- Aktalay, Alptekin, (2001), "Şehir Kültürü". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 1-11.
- Altunışık, Remzi.; Coşkun, Recai; Bayraktaroğlu, Serkan ve Yıldırım, Engin (2007). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı. Sakarya: Sakarya Yay.
- Brion, Marcel. *Menem Timûr-ı Cehân Güşâh*, çev. Zabihullah Mansur. Tahran: İntişârât-ı Behzâd, 2006.
- Erkoçoğlu, Fatih. "İslam Medeniyetinde Çevre, Şehircilik ve Mimari". *İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*. ed. Eyüp Baş. 437-520. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Gönay, Süha. (2004), "Şehir Bölgesi ve Planlama". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Derneği* 3/9 (2004), 53-62.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 2. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2010.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı Nitel-Nicel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Karagül, Mehmet. (2016), "İbn Haldun'da Asabiyet ile Devlet ve Mülk İlişkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016). 47-59.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Şehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/441-446. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.
- Mu'ayyirî, Hâide. (1993), "Merv-i Kühen ve Merv-i Tarihi". *Mecelle-i Tahkikât-ı Târihi* 6-7 (1993), 7-70.
- Nakizade, Muhammed. (1999), "Sıfât-ı Şehr-i İslâmi der Mütûn-ı İslâmi". *Mecelle-i Hüner-hâ-yı Zîbâ Dergisi* 4-5 (1999), 47-61.
- Nosilov, Konstantin Dmitrievich. *Merv Seyahatnâmesi*, çev. Ahmed Mermi, yay. haz. Mehmet Mahfuz Söylemez. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/221-223. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004.
- Reisü's-Sâdât, Seyyid Hüseyin. "Tarih-i Şehr-hâ-yı Horasân: Merv", *Fasl-nâme-i Tahkikât-ı Coğrâfiyâyî* (1987). 215-227.
- Sayan, Yüksel. "Merv:Mimari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/223-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004.

- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/538-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1999.
- Yıldız, Mustafa. "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2010), 25-55.



Özbekistanlı Âlim Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un (1952-2015) Mezhep ve Mezhepsizlik ile İlgili Görüşleri

Zharkynbai SEBETOV¹

Öz

Mezhep ve mezhepsizlik konularının Orta Asya topraklarında dile getirilmeye başlaması 20. yüzyılın başlarına denk gelmekle birlikte Sovyetler Birliği'nin son dönemlerinde, özellikle 1991'de Orta Asya Türk Cumhuriyetlerin bağımsızlık kazanmasının ardından etkin bir şekilde tartışılmaya başladığı görülmektedir. Bu tartışmalarda Sovyetler Birliği'nin Orta Asya ve Kazakistan Dinî İdaresi'nin son başkanı-müftüsü (1989-1991), bağımsızlıktan sonra Özbekistan Müslümanlarının Dinî İdaresi'nin ilk başkanı-müftüsü (1991-1993), çağdaş bir âlim Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un önemli bir yeri vardır. O, kaleme aldığı eserlerinde mezhep ve mezhepsizlik konularını etraflı bir şekilde inceleyen ilk Orta Asyalı âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın konusunu ve kapsamını, Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un mezhep ve mezhepsizlik ile ilgili görüş ve düşünceleri teşkil etmektedir. Bu araştırma, onun eserlerinden hareketle mezhep, taklid, mezhebe bağlanma ve mezhepsizlik kavramlarını nasıl yorumladığını, geleneksel yaklaşım karşısındaki konumunu ve benimsediği bakış açısını tespit ve tahlil etmeyi hedeflemektedir. Böylece Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un mezhep ve mezhepsizliğe yönelik fikrinin bütüncül olarak anlaşılmasına ve değerlendirilmesine katkı sunulacaktır. Genel olarak faaliyetlerini mezhebe bağlılık konusuna yönelik yürüten Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un mezheplerin müslümanlar arasında birliğin sağlanmasında büyük bir rolü olduğunu vurguladığı, ayet ve hadislerin mânâlarının anlaşılmasından, zaman, mekân ve şartların değişmesinden dolayı ortaya çıkabilecek ihtilafların ilmi bir ortamda yürütülmesi gerektiğini ifade ettiği, taassuptan ve her konuda ifrat ve tefritten kaçınarak "vasat (mutedil) ümmet" olmaya davet ettiği görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, mezhep, taklid, mezhebe bağlanma, mezhepsizlik

Views of Uzbek Scholar Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf (1952-2015) on Sects and Non-Sects

Abstract

The issues of sect and non-sectarianism began to be brought up in Central Asian lands at the beginning of the 20th century, but it is seen that they began to be actively discussed in the last periods of the Soviet Union, especially after the Central Asian Turkic Republics gained independence in 1991. In these discussions, the last head-mufti of the Central Asia and Kazakhstan Religious Administration of the Soviet Union (1989-1991), the first head-mufti of the Religious Administration of Muslims of Uzbekistan after independence (1991-1993), a contemporary scholar, Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf, has an important place. He stands out as the first Central Asian scholar to examine the issues of sect and non-sectarianism in detail in his works. Therefore, the subject and scope of the research consist of Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf's views and thoughts on sect and non-sectarianism. This research aims to determine and analyze how he interpreted the concepts of sect, taqlid, affiliation to a sect and non-sectarianism, his position against the traditional approach and the perspective he adopted, based on his works. Thus, it will contribute to the holistic understanding and evaluation of Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf's ideas on sectarianism and non-sectarianism. It has been seen that Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf, who generally carried out his activities on the subject of affiliation to a sect, emphasized that sects played a major role in ensuring unity among Muslims, stated that disagreements that may arise due to the understanding of the meanings of verses and hadiths, and the change of time, place and conditions should be carried out in a scientific environment, and invited people to be a "moderate (mediocre) ummah" by avoiding bigotry and excess and understatement in every matter.

Key words: Islamic Law, Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf, sect, taqlid, adherence to sect, non-sectarianism

¹ Dr. Öğr. Üyesi - Oş Devlet Üniversitesi Din Bilimleri Fakültesi, uzgents@gmail.com, ORCID: 0009-0003-6379-3423

Giriş

Mezhep karşıtı söylemlerin Orta Asya topraklarında 20. yüzyılın başlarında dile getirilmeye başladığı görülmektedir. Bu süreç yerel müslümanlar arasında genellikle “Vehhabîler” olarak nitelendirilen² ve bölgenin dinî yapısına yabancı bir dinî akım olarak değerlendirilen Selefilik anlayışının Orta Asya’ya ilk girdiği zamanlara denk gelmektedir.³ Orta Asya’ya gelen Selefi hocaların ilkleri arasında adı geçen ve hakkında yeterli bir bilgi bulunmayan Medineli Seyid Şarî Muhammed 1910’ların başında Taşkent’e yerleşmiştir.⁴ Ondan sonra bölgeye gelen ve daha etkili olan Şâmî Damulla et-Trablusî (ö. 1940), Damulla Türkî ve Hasan Hazret el-Kızılcarî (ö. 1937) faaliyetlerini genel olarak Hanefî mezhebine bağlılığı reddetmek ve yalnızca Kur’ân ve Sünnet’e uymaya davete yönelik yürütmüşlerdir.⁵ Daha sonra onların faaliyetlerini Şâh Rahim Kârî (ö. 1963), Hâkimcan Kârî, Rahmetullah Kârî (ö. 1981) ve Abdülvelî Kârî (ö. 1995) gibi yerel isimler ana hatlarıyla “İslâm’ın ve özellikle Hanefî mezhebinin örf ve âdetlerin etkisinden temizlenmesi” ve “saf İslâm’a dönüşmesi” gibi özetlenebilecek çalışmalarını “hücre” olarak isimlendirilen gayri resmî ilim halkaları aracılığıyla devam ettirmişlerdir.⁶ Çoğu aslen Orta Asya kökenli olup 1917 Bolşevik Devrimi’nden sonra sürgün veya göçler yoluyla Mekke ve Medine’ye yerleşen insanlar, 1991’de Sovyetler Birliği’nin dağılmasının akabinde kapıların açılmasıyla birlikte atayurtlarını ziyaret etmek ve onlara dinî konularda yardımlarda bulunmak amacıyla akın akın bölgeye gelmeye başlamışlardır.⁷ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf’un ifadelerine göre, geldikleri yerde avamdan sayılmalarına rağmen yerel halk tarafından büyük bir “âlim” olarak görülen, bölge müslümanlarının yerleşik mezhebi, tarihi, örf ve adetlerini fazla umursamayan bu kimselerin bazıları, kendileriyle birlikte bir sürü tartışmaları getirmişler ve çeşitli ihtilaflara sebep olmuşlardır.⁸ Onlar fıkıh mezheplerine göre amelin farklı, Kur’ân ve Sünnet’e göre amelin ise farklı olduğunu söyleyerek Kur’ân ve Sünnet’e bağlılığın zarurîliğini, mezheplere bağlılığın “zararlarını” anlatmışlar ve bu sözler muhatapları için yenilik olduğu için câzip gelmiş, zamanla yerel halkın arasından takipçiler edinmeye başlamışlardır.⁹

Bölgenin dinî yapısıyla uyuşmayan ve genel olarak mezhep karşıtı bir nitelik taşıyan bu çalışmalarla mücadele eden yerel din âlimlerinin başında söz konusu anlayışlara muhalefetin sembol ismi olarak nitelenen ve Mevlevî Hindustânî lakabıyla tanınan Muhammedcân Rustemov (1892-1989) gelmektedir.¹⁰ İlk olarak eğitimine Hokand ve Buhara’da başlayan Mevlevî Hindustânî, daha sonra Hindistan

² Bakhtiyar Babadzhanov vd., “Mukhammadzhan Khindustani (1892-1989) i religioznaja sreda ego epokhi (predvaritel’nye razmyshleniya o formirovani ‘sovetskogo islama’ v Srednej Azii) [Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the Religious Milieu of His Time (Preliminary Consideration of the Formation of ‘Soviet Islam’ in Central Asia)]”, *Vostok* 5 (Eylül-Ekim 2004), 54.

³ Mehmet Ali Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya’daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban”, *Orta Asya’da İslâm*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2012), 3/1287.

⁴ Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya’daki İzdüşümleri”, 3/1294.

⁵ Babadzhanov vd., “Mukhammadzhan Khindustani (1892-1989)”, 53.

⁶ Babadzhanov vd., “Mukhammadzhan Khindustani (1892-1989)”, 53-55.

⁷ Seyfettin Erşahin, “Bağımsızlık Sonrasında Türkistan Cumhuriyetlerinde Dini Yapılanma”, *Türk Dünyasının Dini Meseleleri [Kutlu Doğum Haftası (8: 1997: Ankara)]*, yay.haz. Ömer Turan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 55.

⁸ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler* (Taşkent: Hilol-Naşr, 2016), 16-17.

⁹ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *Oçık Hat*, (Taşkent: Hilol-Naşr, 2016), 20; Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 18.

¹⁰ Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya’daki İzdüşümleri”, 3/1296.

medreselerinde devam etmiş, memleketine döndükten sonra dönemin şartları gereği kurduğu gizli hücrelerde geleneksel Hanefî eğitim-öğretimini canlandırmaya yönelik faaliyetler yürütmüştür. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, mantık, sarf ve nahiv ilim dallarıyla ilgili bazı Arapça eserleri Farsça ve Özbekçeye tercüme ettiği belirtilen Mevlevî Hindustân'ın yerleşik mezhep çizgisiyle uyuşmayan söz ve düşünceleri eleştirdiği bazı ses ve video kayıtları bulunmaktadır. Ayrıca ona ait olan *Beyân el-Furkân fî tercimetil'-Kur'ân* adlı Özbekçe meâl çalışması yayınlanmıştır (Taşkent: Mâverâünnehir, 2006).

Çalışmamızda konu edindiğimiz Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf da asırlardır bölge halkları benimseyen Hanefî ve Mâtüridî mezhep çizgilerini korumaya, genel anlayışa ters düştüğü için müslümanlar arasında zararlı ihtilaflar yaratarak hem bölgesel ve ulusal güvenliği tehdit edici hem de birliği zedeleyici unsur olarak nitelendirdiği mezhep karşıtı söylemlerle mücâdeleye yönelik faaliyetler yürütmüştür. Söz konusu meseleleri ele aldığı ve etraflı bir şekilde incelediği -aşağıda kısaca tanıtımları yapılacak olan- *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimlar* (İhtilaflar: Sebepler, Çözümler), *Mazhablar Birlik Ramzi* (Mezhepler Birliğin Simgesidir), *Fıkhiy Yöneliş ve Kitoblar* (Fikhî Yönelimler ve Kitaplar), *Vasatiya – Hayot Yoli* (Vasatîlik Hayat Yoludur) adlı eserleri ve konuyla ilgili tercüme ettiği bazı kitaplar çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızda Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un mezhep ve mezhepsizlik ile görüşleri yukarıda zikredilen eserlerinin çerçevesinde özetlenerek değerlendirilecektir.

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf hakkında yapılmış birçok araştırma bulunmaktadır.¹¹ Burada Martha Brill Olcott'un "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf"¹² ve Bakhtiyar Babadjanov'un "The Last Soviet Mufti of Central Asia: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf"¹³ adlı araştırmalarını özellikle zikretmek gerekir. Bu araştırmalarda Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un faaliyetleri, ilmî ve siyasî kimliği değerlendirerek onun mezhep ve mezhepsizlik ile görüşlerine kısaca değinilmekte ve bölge müslümanlarının birliğini sağlamak için gösterdiği çaba hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Bununla birlikte onun konumuzla ilgili görüşlerinin kapsamlı bir şekilde incelendiği bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu durum, zamanında İslâmî ilimlerin gelişmesinde ciddî katkıları bulunan büyük âlimlerin çıktığı topraklarda yetişen hem ilmî kimliği hem de siyasî yönüyle bölge halkları arasında saygın bir yeri

¹¹ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf ile ilgili çalışmalar için bkz.: Seyfettin Erşahin, "Özbek Âlim Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un "İslâm'da İnsan Hakları" Adlı Eseri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 14/2 (2001), 337-343; Yunus Abdurahimov – Asife Ünal, "Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Kur'an İlimleri", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Ağustos 2016), 404-411; Abdulkhafiz Abdurahimov, *Özbek Müfessir Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un Tefsiri-i Hilâl Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Khalima Rakhmanova, *Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Hacı Ekber Fergani, *Mâverâünnehir Tefsir Geleneğinin 20. Yüzyıldaki Özellikleri: Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Tefsiri Hilâl* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹² Martha Brill Olcott, "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", *Carnegie Papers* 82 (March 2007), 5-29.

¹³ Bakhtiyar Babadjanov, "The Last Soviet Mufti of Central Asia: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", *Voices on Central Asia* (Erişim 10 Ekim 2024).

olan Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un mezhep ve mezhepsizlikle ilgili düşünce ve görüşlerinin etraflı ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. İşte bu çalışmada böyle bir ihtiyaca cevap vermeye çalışılacaktır.

1. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un Kısaca Hayatı ve Eserleri

Olcott'un Özbekistan ve civarındaki ülke müslümanlarının resmî olmayan ruhânî lideri, bölgenin en karizmatik figürü olarak tanımladığı,¹⁴ geleneksel İslâm anlayışının güçlendirilmesinden ve müslümanların sünnî birliği fikri etrafında birleşmesinden yana olduğu için sıkı bir M. Saîd Ramazan el-Bûtî taraftarı olduğunu,¹⁵ modern dünyaya uyum sağlamak için İslâm'ı ve geleneklerini değiştirmeye gerek olmadığını, sadece fetva aracını daha etkili bir şekilde kullanmanın gerekli olduğunu savunduğu için muhafazakâr modernizmi temsil ettiğini¹⁶ söylediği Muhammed Sâdık 12 Nisan 1952'de Özbekistan'ın Asaka ilçesine bağlı Niyazbatır köyünde dünyaya gelmiş,¹⁷ ilk dinî eğitimini câmi imamlığı yapan babası Muhammed Yusuf'tan (1928-2004) almıştır. 1969'da liseyi tamamladıktan bir yıl sonra babasının da okuduğu Mir Arap medresesinde eğitime başlamış, 1974'te Taşkent'te yeni kurulan İmam Buhârî İslam Enstitüsü'ne naklini yaptırmış ve 1975'te buradan mezun olmuştur.¹⁸ Mezuniyetinden sonra bünyesinde çalışmaya başladığı Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi'nin yönlendirmesi ile 1976-1980'de Libya'nın Trablus şehrinde bulunan Libya Devlet İslâm Üniversitesi'nde eğitim görmüş, 1981'de İmam Buhârî Taşkent İslam Enstitüsü'nde hocalığa başlamıştır. Bir yıl sonra aynı Enstitü'nün müdür yardımcılığına, 1984'te ise müdürlüğüne atanmıştır. 1989'da baş müftü sıfatıyla Orta Asya ve Kazakistan Dinî İdaresi başkanlığına seçilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bağımsızlığını kazanan Özbekistan'ın yeniden teşkilatlanmış Dinî İdaresi başkanı-müftülüğüne getirilmiştir. Ayrıca 1989'da Sovyetler Birliği Yüksek Meclisi'ne milletvekili olarak seçilmiş, Orta Asya müslümanların sesinin Moskova'ya duyurulmasına katkı sağlamıştır. 1993'te siyasî baskılardan dolayı görevinden istifa ederek ailesiyle birlikte Suudi Arabistan'a taşınmak zorunda kalmıştır. Bir yıl kadar Mekke'de kaldıktan sonra Libya'ya taşınmış ve 2000 yılına kadar Trablus'ta yaşamıştır.¹⁹ 2001'de vatanına dönen Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf vefat tarihi olan 2015 yılına kadar geniş çaplı ilmî faaliyet yürütmüş ve İslâmî ilimlerin her alanında ellinin üzerinde (cilt olarak yüzden fazla) eser kaleme almıştır. En önemli eserlerinin başında Kur'ân-ı Kerim'i başından sonuna kadar tefsir ettiği 6 ciltlik *Tafsiri Hilol*, Şeyh Mansûr Ali Nâsîf'in *et-Tâc el-Câmi' li'l-usûl fî ehâdîsî'r-Resûl* adlı kitabının şerhi mahiyetindeki 33 ciltlik *Hadis va Hayot*, dinî konularla ilgili kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar ve fetvalarını içeren 8 ciltlik *Zikir Ahlidan Sorang* adlı eserleri gelmektedir. Burası onun bütün eserlerine yer vermeye müsait olmadığı için çalışmamızda istifade ettiğimiz kitapları hakkında kısaca bilgi vermenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

¹⁴ Martha Brill Olcott, "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", 5.

¹⁵ Martha Brill Olcott, "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", 24.

¹⁶ Martha Brill Olcott, "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", 25.

¹⁷ Muhammed Amin Muhammed Yûsuf, *İslomga Bog'ishlangan Umr* (Taşkent: Hilol-Naşr, 2016), 2.

¹⁸ Muhammed Yûsuf, *İslomga Bog'ishlangan Umr*, 39.

¹⁹ Muhammed Amin, *İslomga Bog'ishlangan Umr*, 58-59.

1. *Kifoya Şarhi Muhtasari Vikoya*: Bu eser Orta Asya'da halen medreselerde temel ders kitabı olarak okutulan Sadrüşşerîa es-Sânî'nin *en-Nukâye muhtasarü'l-Vikaye* adlı kitabının şerhidir. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, eserinin mukaddemisinde fıkıh iliminin tarifi, tarihi, kaynakları, Ebû Hanîfe ve diğer müctehid imamlar, Hanefî mezhebi ve mezhepler arası ihtilaflar hakkında geniş bilgi vermiştir.

2. *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler (İhtilaflar: Sebepler, Çözümler)*: Özellikle mezhep karşıtlarının bazı fikhî meselelerle ilgili Hanefî mezhebine yönelik eleştirilerine Kur'ân ve Sünnet'ten deliller, muteber fıkıh kitaplarından nakiller ve şahsî yorumlarıyla verdiği cevapları içermektedir. Bu eser Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Türkî Cumhuriyetlerdeki, özellikle Özbekistan'daki dinî durumu da tasvir etmektedir.

3. *Mazhablar Birlik Ramzi (Mezhepler Birliğin Simgesidir)*: Müellif bu eserinde dört fıkıh mezhebi, fikhî ihtilaflar, itikadî mezhepler, taklid ve mezhebe bağlanma gibi hususların üzerinde durmuş ve mezhepleri inkâr etmenin ümmet birliğini zedeleyici sonuçlar doğurmakta olduğunu vurgulayarak özellikle bölgesel ve ulusal güvenlik açısından bundan sakınmanın zarurîliğini ve öteden beri bölgede var olagelen mezhepleri taklid etmenin birliği sağlamadaki rolünü anlatmıştır.

4. *Vasatiya – Hayot Yoli (Vasatilik Hayat Yoludur)*: Vasatiyeyi genel itibariyle sırat-ı müstakim ve mutedillik olarak tarif eden müellif bu eserinde her türlü dinî konuda ifrat ve tefritten kaçınma, Kur'ân'da da ifade edilen “vasat (adaletli) ümmet” kavramının esasında hayat geçirerek hoşgörü ve kardeşliği ilke edinme üzerinde durmuştur.

5. *Fıkhiy Yöналиş va Kitoblar (Fikhî Yönelimler ve Kitaplar)*: Genel olarak fıkıh ilminin tarihi, fikhî eserlerin telif edilme serüveni, dört fıkıh mezhebi, fikhın her alanında yazılan klasik ve güncel kitaplar, günümüzdeki fıkıh ve fetva kurulları ve onların işleyiş tarzı, mezhep karşıtlarının bazı eleştirilerine cevaplar hakkında bilgi verilmiştir.

Bunların dışında Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un araştırma konumuz ile ilgili tercüme ettiği eserler de bulunmaktadır. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddidü's-şerî'ate'l-İslâmiyye (Mazhapsizlik İslom Şariatiga Tahdid Soluvçi Eng Hatarli Bidattir*, Taşkent: Hilol-Naşr, 2018) ve Muhammed Avvâme'nin *Eserü'l-hadîsi's-şerîf fi'htilâfi'l-e'immeti'l-fukahâ' (Fakih İmâmlar İhtilâfida Hadisi Şarîfning Orni*, Taşkent: Hilol-Naşr, 2018) adlı eserlerini Özbekçeye tercüme etmiştir.

2. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un Mezhep Anlayışı

2.1. Mezhep

Fıkıh mezheplerinin toplum içerisinde önemli görevleri yerine getirdiği açıktır. Öncelikle mezheplerin, müslümanların hayatını kolaylaştıran, onların gönül rahatlığıyla dinî hayatlarını devam ettirmelerine katkı sunan kurumlar olarak görülmesi gerekir. Tabiatı gereği insanoğlu farklı düşünebilme ve yorumlayabilme özelliğine sahip bir varlık olduğundan dolayı temelini görüş farklılıkları oluşturan mezheplerin varlığı da kaçınılmaz bir gerçekliktir. Görüş farklılıklarının bir sonucu olarak İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan mezhepler günümüze kadar varlığını sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı mezhep olgusunu dinî hayatın bir gerçeği ve gereği

olarak değerlendiren Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'a göre asırlardır müslümanlar, Allah'ın Kitabı'na ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne dayalı ictihad ile ortaya çıkarılan ve Cenab-ı Hakk'ın rızasına ulaştıran yolları mezhep olarak anlayagelmışlerdir. Aslında tek bir yol vardır. Bu yol Allah'ın kıyamete kadar bâki olacak son ve mükemmel dini, bütün zaman ve mekanlarda insanlara iki dünya kurtuluş yolunu gösteren İslâm'dır.²⁰ İnsanların tutunması gerekli olan tek yol da budur. Bu yol geniştir. Dolayısıyla bu yolda yürüyenler kendi ilim ve anlayışları çerçevesinde bu yolun içindeki belirli bir şeritten gitmeyi seçebilirler. İşte bu şeritler müslümanların tercihiine dayalı ictihadî yollar olan mezheplerdir.²¹ Mezhebin sözlükte "güzellik" ve "yürümek, varmak, gitmek" gibi anlamlara geldiğini, örfte ise "güzel yol" anlamında kullanıldığını ifade eden Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, müctehid bir âlimin veya ilmî bir ekolün belli bir düzene sokulmuş usûl ve fikirlerinin mecmuasını mezhep olarak tanımlamaktadır.²²

O, mezheplerin ortaya çıkmasındaki temel etkenin başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere zannî delillerden çıkarılan şer'î hükümler konusunda meydana gelen görüş ayrılıkları olduğunu, bu ihtilafların nübüvvet döneminden itibaren varlığını sürdürdüğünü, ancak Hz. Peygamber hayatta olduğu için sahâbe arasında yaşanan görüş ayrılıkları onun tasdikinden geçtiğini, mezheplerin omurgasını oluşturan ihtilafların ise sahâbe döneminden itibaren oluşmaya başladığını ifade etmektedir. Bundan dolayı fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış tarihi, sahâbe döneminden itibaren başlar. Sahâbe fakihleri birçok fıkıh hükmünde ittifak etmişlerse de bir kısmında ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla onlardan birinin savunduğu görüşler, onu diğerlerinden ayıran bir fıkıh ekolünü oluşturmuştur.²³

Fıkıh ekollerinin gelişiminde etkili olan önemli etkenlerden biri, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde ve sonrasında sahabenin çeşitli beldelere dağılmasıdır. Bu, onların tâbiinden olan öğrencilerine, yerleştikleri ve yaşadıkları yerin karakterini kazıyan bir süreçtir. Irak'taki Rey medresesi ile Hicaz'daki Hadis medresesi bu büyük etkenlerin eseri olup, bu gelişmenin ilk ve en büyük tezahürlerindendir. Onların fikhî ictihadlarının pratikteki en görünür sonucu, metinlerin yorumlanması kurallarında veya usûl-i fıkıh adı verilen ilimde tezahür eden bir metodun ortaya çıkmasıdır. Bunun bir başka sonucu da fıkıh ve hadis araştırmaları için yapılan seyahatlerin artması, fıkıh konularındaki tartışma ve müzakerelerin çoğalmasıdır. Bütün bunlar fikhî ihtilafların kapsamını daraltmış ve birbirine zıt pek çok görüşü bir araya getirmiştir. Bu sonuçların neticesinde mezhepler de ortaya çıkmıştır.²⁴ Müslümanlar arasında geniş bir kitleye yayılan, öğrencileri ve takipçilerinin sayısı çok olan fakihlere "fikhî mezhep sahibi" denir. Onların arasında dört fakih meşhur olup mezhepleri müslümanların çoğunluğu tarafından

²⁰ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi* (Taşkent: Hilol-Naşr, 2018), 3.

²¹ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 4.

²² Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 32.

²³ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 154-162.

²⁴ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 162-163.

“resmî fıkıh mezhepleri” olarak kabul edilmiştir. Bunlar Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleridir.²⁵

Bu bilgilerden Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un fıkıh mezheplerinin sağlam temellere dayandıklarını ifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Böylesi bir sağlam temeller üzerinde olan ve müslümanların kendileriyle asırlardır dinî hayatlarını sürdüren mezhepleri, yanlışlık ve sapkınlık ile itham edilmesini ise art niyete bağladığı görülmektedir.

2.2. Taklid ve Belirli Bir Mezhebe Bağlanmanın Hükümü

Taklidi, sözü hüccet sayılmayan bir şahsın görüşünü delilini bilmeksizin benimseme ve o görüşle amel etme şeklinde tarif eden Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, taklidin hükümü ile ilgili üç farklı görüşü nakletmektedir.²⁶

1. *“Taklid hiçbir şekilde câiz değildir, herkesin kendisi ictihad etmesi lâzım.”* Ona göre İbn Hazm ve onun takipçileri bu görüştedirler.

2. *“Müctehid imamlardan sonra ictihad kapısı kapanmıştır ve artık ictihad etme imkânı olmadığından dolayı herkes için taklid vaciptir.”* Ona göre bu üzerinde ittifak edilen bir görüş niteliğinde görülmüş ve uzun bir müddet sıkı bir şekilde tutulmuştur.

3. *“Mutlak ictihad derecesine ulaşamayanların mutlak müctehid imamlardan birisini taklid etmesi lâzım olur. Fıkıhın bazı konularında ictihad edebilir durumda olsa bile ictihad edemediği konularda başkasını taklid etmesi gereklidir.”*

Bilmeyenlerin bilenlere sormasını (en-Nahl 16/43) emreden âyetin, insanların arasında bilgililerin ve bilgisizlerin bulunacağına delalet ettiğini, hükmünü bilmediği meselelerin bilenlere sorulması gerektiğini ve bu durumun âlimleri taklid etme olgusunu ortaya çıkaracağını ifade eden Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, hem “herkese taklid vâcip” hem de “herkese ictihad vâcip” görüşlerinin isabetli olmadığını belirterek kendisinin üçüncü görüşü tercih ettiğini söylemektedir.²⁷

Belirli bir mezhebe bağlanma konusuna gelince Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, müslüman toplumlar hem kendi tarihini hem de ümmetin tarihini iyi öğrenmesi ve geçmişten ibretler alması gerektiğini ifade ederek ümmetin kendi arasındaki çeşitli ihtilaflarla baş edebilmesinin çaresi olarak fikhî mezheplere bağlanmayı görmektedir. Herkesin aynı anlayış ve düşüncede olmasının imkansızlığından dolayı tüm ümmetin tek bir mezhebe bağlı olması gerekmez, hak ve muteber olarak görülen dört mezhepten birine bağlanılabilir.²⁸

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, âlimler belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiklerini söyleyerek bazılarının göre bunun vâcip olduğunu ifade etmektedir. Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) *el-Bedrû't-tâli' fî halli Cem'î'l-cevâmi'*, İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* adlı eserlerinde

²⁵ Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *Kifoya Şarhi Mutasari Vikoya* (Taşkent: Şark Naşriyot, 2008), 1/10-11.

²⁶ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *Usulü'l-fıkıh* (Taşkent: Hilol-Naşr, 2019), 540.

²⁷ Muhammed Yusuf, *Usulü'l-fıkıh*, 541.

²⁸ Muhammed Yusuf, *İhtilaflar: Sabablar, Yeçimler*, 78-79.

bu görüşü paylaşmışlardır.²⁹ Bazı âlimler ise müslüman için belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli olmadığını, istediği bir mezhebe göre amel etmede muhayyer olduğunu söylemişlerdir. Bu âlimlere göre taklid ettiği mezhebi diğerlerinden üstün görmemesi ve taassuba düşmemesi lâzım. *Muhtasarü'l-usûl* adlı eserinde İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *Müsellemü's-sübût* adlı eserinde Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Fevâtihu'r-rahâmût fî şerhi Müsellemi's-sübût* adlı eserinde Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) bu görüşü benimsemişlerdir.³⁰

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli olmamasının ictihad derecesine ulaşan kimselere özgü olduğunu söylemektedir. Çünkü müctehidlik derecesine ulaşanların kendileri ictihad etmeleri gerekir.³¹ İctihada ehil olmayanlar ise müctehidler taklid eder ve onların fetvasına göre amel eder. Şeriat hükümlerini müctehid vasıtası ile öğrenmek onlar için tek yoldur.³² Buradan onun belirli bir mezhebe bağlanmanın vâcib olduğu görüşünü benimsediğini anlamak mümkündür.

3. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un Mezhepsizlikle İlgili Görüşleri

3.1. Mezhepsizliğin Anlamı

Son asırlara kadar bir mezhebe mensup olmak bir sorun olarak görülmemiştir. Hatta mezheplere dinî hayatın önemli bir parçası olarak bakılmıştır. Modern döneme gelindiğinde ise mezheplere karşı mesafeli bir duruş ortaya çıkmış, taklid ve taassup nedeniyle İslam dünyasındaki olumsuz gidişatın sorumlusu olarak yerleşik mezhepler tutulmuştur.³³ Dolayısıyla mevcut problemin temelini mezhepler oluşturduğu için, çözümü olarak da müslümanların mezhep bağından kurtulması gösterilmiştir.³⁴ Bu düşünce sahipleri, müslümanların kendilerini bir mezhebe olan mensubiyeti ile değil, sadece müslüman olarak tanımlamalıdır. Erdem'in "mezhepsizlik söylemi" olarak ifade ettiği bu düşünce sahiplerinin bir kısmı mezhepleri ve mezhep birikimlerini hiçbir şekilde dikkate almaksızın, doğrudan Kur'ân ve sahih Sünnet'e başvurmayı önermekte, diğer bir kısmı ise Sünnet'i de devre dışı bırakarak sadece Kur'ân'a başvurmanın yeterli olacağını savunmaktadır.³⁵

Yine Erdem, tarihten günümüze mezhepsizlik söyleminin ortak noktasında buluşanları, mezhep karşıtlığı dereceleri arasında farklılıkları dikkate alarak üç ayrı grupta toplamaktadır: Birinci grup, "Ehl-i Kur'ân" veya "Kurâniyyûn" olarak adlandırılmaktadır. Sadece mezhepleri reddetmekle yetinmeyen ve Kur'ân dışındaki

²⁹ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 78.

³⁰ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 78-80.

³¹ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 79.

³² Muhammed Yusuf, *Usulü'l-fıkıh*, 537.

³³ Yusuf Eşit, "Mezhepsizlik Anlayışına Modern Dönemde Yöneltilen İki Eleştiri: M. Zahid el-Kevserî ve Said Ramazan el-Bûtî", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (Modern Dönem): Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (IV.: 2022: Muş)*, ed. Murat Serdar, Cahit Karaalp, Abdullah Arca (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2022), 343, 344.

³⁴ Mehmet Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (25-27 Mart 2016 Karaman)*, ed. Halit Çalış, Ali Bayer, Duran Ali Yıldırım (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017), 179.

³⁵ Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", 179.

hiçbir delile itibar edilmemesi gerektiğini savunan bu grup için “mezhepsizlik” ifadesi de yetersiz kalır. İkinci grubu esasında mezheplere bağlı olmaya değil, daha çok mezhep taassubuna karşı olanlar oluşturmaktadır. Erdem’in “mutedil” olarak nitelendirdiği bu grup, mezhepler arasında icma ile sabit olan görüşleri kabul etmekte, ihtilaflı konularda ise, yeterli ilmî seviyede olanların bir mezhebin görüşüne göre değil, delilin kuvvetine göre tercihte bulunması gerektiğini, böyle olmayanların değişik mezheplere tâbi olabileceklerini savunmaktadırlar. Üçüncüsü ise Erdem’in “aşırı mezhepsizler” olarak tanımladığı ve ilmî seviyesine bakılmaksızın her müslümanın doğrudan Kur’ân ve Sünnet’ten hüküm alması gerektiğini savunan, bir kısmı bir mezhebe bağlı olmayı sapkınlık olarak gören ve Selefî olarak adlandırılan gruptur.³⁶

Öte yandan 20. yüzyılda çeşitli etkenlerle İslâmiyet’i kabul etmek isteyen bazı gayri müslimlerin fıkıh mezheplerinin hangisine bağlanacakları meselesi tartışma konusu olmuş, bazı âlimler böyle bir kimselerin muayyen bir mezhebe bağlı olmalarının zarûrî olmadığını savunmuşlardır. Meselâ, aslen Orta Asyalı olup, hayatının büyük bir bölümünü Suudi Arabistan’da geçiren Muhammed Sultan el-Hucendî (1880-1960) *Heli’l-müslimü mülzemün bi’t-tıbbâ’i mezhebin mu’ayyenin mine’l-mezâhibi’l-erba’a* veya asıl adıyla *Hediyyetü’s-Sultân ilâ müslimî bilâdi’l-Yâbân* adlı eser kaleme alarak müslüman olmanın ve müslüman olarak hayat geçirmenin herhangi bir mezhebe bağlı olmayı gerektirmediğini, bir müslümanın dört mezhepten birini taklid etmesi ve dinini bu mezhebe bağlı bir şekilde yaşaması gerektiği yönündeki iddialar cehaletin bir ürünü olduğunu,³⁷ mezheplerin ortaya çıkışı, yayılışı ve müslüman toplumlarında kabul görmesi İslâm düşmanlarının gayretlerinin bir sonucu olduğunu,³⁸ selef-i sâlihîn Kur’an ve Sünnet’e sıkı bir şekilde sarılıp ümmetin icmâna itibar ettiği halde sonraki dönemlerde ortaya çıkan taklid ve mezhebe bağlanma anlayışının bid’at olduğunu³⁹ ve kendisine tâbi olunması ve izinden gidilmesi gerekli olan hak mezhebin bizzat Hz. Peygamber’in mezhebi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Mezheplerin varlığına veya İslâm tarihindeki bazı tezahürlerine karşı oluşan bu ve benzeri tavırlar İslâm dünyasında kısa sürede karşıt bir tutumun gelişmesine sebep olmuştur.⁴¹ Son devir Osmanlı âlimlerinden M. Zâhid el-Kevserî (1879-1952) mezheplere muhalefet etmenin ilmî özgürlük anlamını taşımadığını vurgulayarak fıkıh meselelerinde ictihad edebilecek seviyede olmayanların bir mezhebe bağlı olması gerektiğini söylemiş ve taklide karşı çıkanları sert bir dille eleştirdiği “Mezhepsizlik dinsizliğin köprüsüdür” adlı bir makale kaleme almıştır.⁴² Son dönem âlimlerinden M. Saîd Ramazan el-Bûtî (1929-2013) de Hucendî’nin yukarıda zikredilen eserine reddiye olarak kaleme aldığı *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtaru bid’a*

³⁶ Erdem, “Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine”, 184.

³⁷ Muhammed Sultan el-Hucendî, *Heli’l-müslimü mülzemün bi’t-tıbbâ’i mezhebin mu’ayyenin mine’l-mezâhibi’l-erba’a*, thk. Ebû Üsâme Selim b. İd el-Hilâlî (Merkezü’d-dirâsâtî’l-menheciyyeti’s-selefiyye, 1420/1999), 49-50.

³⁸ Hucendî, *Heli’l-müslimü mülzemün bi’t-tıbbâ’i mezhebin mu’ayyenin mine’l-mezâhibi’l-erba’a*, 79.

³⁹ Hucendî, *Heli’l-müslimü mülzemün bi’t-tıbbâ’i mezhebin mu’ayyenin mine’l-mezâhibi’l-erba’a*, 63.

⁴⁰ Hucendî, *Heli’l-müslimü mülzemün bi’t-tıbbâ’i mezhebin mu’ayyenin mine’l-mezâhibi’l-erba’a*, 69.

⁴¹ Ferhat Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/541.

⁴² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü’t-tefvikiyye), 129-137. Kevserî’nin mezhepsizlik ile ilgili görüşlerinin değerlendirmesi için bkz.: Eşit, “Mezhepsizlik Anlayışına Modern Dönemde Yöneltilen İki Eleştiri”, 345-349.

tüheddidü's-şerî'ate'l-İslâmiyye adlı kitabında mezhep, icthad, taklid ve belirli bir mezhebe bağlanma konularını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.⁴³

Genel olarak faaliyetlerini mezhebe bağlılık konusuna yönelik yürüten ve Olcott'un ifadesine göre bu konuda sıkı bir M. Saîd Ramazan el-Bûtî taraftarı olan⁴⁴ Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'a göre günümüzde de asırlardır müslümanlar tarafından benimsenen ve hürmet edilegelen dört fıkıh mezhebini inkâr eden, onlar hakkında münasebetsiz sözler sarfeden, kendilerini müctehid sanan ve aslında "tek kitap ve kaset medeniyetine" mensup kimseler türemişlerdir.⁴⁵ Onlar mezhepleri inkar ederken aslında kendileri de yeni bir mezhep oluşturmaya çalışmaktadırlar.⁴⁶ Gerçi onların tamamen yeni bir mezhep oluşturma imkânına sahip değillerdir. Çünkü öğrendiklerinin çoğu mevcut mezheplerin birikimine dayanmaktadır ve mevcut mezheplersiz dini öğrenmek zor bir iştir. Meselâ, onlar namazı ve diğer ibadetleri müslümanlar arasında öteden beri yayılmış olan fikhî mezheplerden farklı bir tarzda takdim edemezler. Aslında bir mezhebin esaslarına göre ilim öğrendikleri halde sonradan mezhepsizlik derdine düşmüşler ve bir-iki hususu bahane ederek mezheplerin Hz. Peygamber'in zamanında olmadığını, dolayısıyla mezhep imamlarının değil, Allah ve Elçisi'nin dediklerine göre amel edilmesi gerektiğini iddia etmeye başlamışlardır. Bu iddialarını ispatlamak üzere Kur'ân ve Sünnet'ten kendi başlarına hüküm çıkarmaya kalkışmışlar ve hataya yol açarak ihtilaflara sebep olmuşlardır. Onlar müslümanlar tarafından dinî bilgilerine güvenilen müctehid imamların öncülüğünde kurulmuş olan mezhepleri terk ederek aslında icthadın çok uzağında ve kuru bir davadan başkası olamayan "mezhepsizlik" mezhebine bağlanmaya çağırmaktadırlar.⁴⁷

3.2. Mezhep Karşıtlığının Zâhirîlikle İlişkisi

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'a göre günümüzdeki mezhep karşıtları Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm çıkarmada Zâhirî mezhebinin yolunu tutmaktadırlar.⁴⁸ Zâhirîliğin sözlük anlamının "bir şeyin cevherine, mahiyetine ve asıl anlamına itibar etmeksizin sadece dış görünüme göre yüzeysel bakış"⁴⁹ olduğunu söyleyen Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, Kur'ân ve Sünnet'i anlamada, bunlardan hüküm çıkarmada ayet ve hadislerin anlamlarının derinliklerini araştırmaksızın, dinin maksat ve hikmetlerini göz ardı ederek yüzeysel anlama göre hüküm çıkaran kimseleri zâhirîler olarak nitelemekte

⁴³ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Mazhabsizlik İslom Şariatiga Tahdid Soluvçi Eng Hatarli Bidattir*, çev. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf (Taşkent: Hilol-Naşr, 2018). Bûtî'nin mezhepsizlik ile ilgili görüşlerinin değerlendirmesi için bkz.: Eşit, "Mezhepsizlik Anlayışına Modern Dönemde Yöneltilen İki Eleştiri", 349-357; Ferhat Akdoğan – Mahsum Aslan, "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı", *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (Haziran 2023), 36-57. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1272844>.

⁴⁴ Olcott, "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf", 24.

⁴⁵ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 69. Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, "nerelerdendir" ellerine geçen bir kitabı okuyarak bütün dünyanın ilminin bu kitapta olduğunu ve onun dışında ilmin olmadığını, bazı kasetleri dinleyerek müslümanların dörtte üçünü küfürle suçlayanları "tek kitap ve kaset medeniyetine mensup" kimseler olarak nitelendirmektedir.

⁴⁶ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 87.

⁴⁷ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 88.

⁴⁸ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 88.

⁴⁹ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 92.

ve onların tutundukları yolun Zâhirî mezhebi olarak isimlendirildiğini söylemektedir.⁵⁰ Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), en büyük temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) olduğunu söyleyerek onların en belirgin özelliği kıyası reddetmek olduğunu ifade etmektedir. Onların diğer âlimler tarafından garip olarak nitelenen fikirlerine örnekleri kendi eleştirileriyle beraber zikretmektedir.⁵¹

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'a göre günümüzde mezhep karşıtları eski zâhirîlerin bazı fikirlerini tutunmaktadırlar ve dolayısıyla onları “yeni zâhirîler” olarak isimlendirmek mümkündür. Yeni zâhirîler öncekilerinden cüzî metinlere tutunmak, kelimeleri sözlük anlamına göre tahlil etmek, yüzeysel anlam vermek, kıyası inkâr etmek, hükümleri maksat ve hikmetlerle ilişkilendirmemek gibi özellikleri miras olarak almışlardır. Bu durum onların dini anlamalarına, nasslardan şer'î hüküm çıkarmalarına, onları hayatla irtibatlandırmalarına ve kendilerinin insanlar ile ilişkilerine tesir etmektedir.⁵²

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un ifadelerine göre yeni zâhirîlerin genel özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Ayet ve hadisleri anlama ve onlardan hüküm çıkarmada zâhirî anlamlarına tutunarak sözlük anlamına göre tahlil etmek ve şeriatın maksatlarına itibar etmemek;
2. Şeriatın kolaylaştırma ilkesine yanaşmamak;
3. Kendi fikirlerini tek doğru olarak görmek;
4. Kendi düşüncelerine muhalif olanlarla uzlaşmaktan kaçınmak;
5. Kendi fikirlerini benimsemeyenleri fâsık, bidatçı ve hattâ kâfirlikle suçlamak;
6. Dinî meselelerde insanlar arasında fitne çıkmasını umursamamak.⁵³

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'a göre yeni zâhirîler müslümanlar arasında çeşitli tartışmaların meydana gelmesine sebep olmaktadır. Eğer bu anlayış ve düşüncelerini sadece kendileri tatbik ederek diğer insanlara etkisi olmasaydı belki itibar edilmeyebilirdi. Fakat onlar kendi düşüncelerine başkalarının da uymasını zorunlu gördükleri ve bu yönde faaliyetler yürüttükleri için müslümanlar arasında tatsız bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁵⁴

3.3. Mezhep Karşıtlarının Temel İddiaları ve Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf'un Cevapları

Tarihten günümüze mezhepsizliği savunanlar kendi düşüncelerini meşrulaştırmak için çeşitli gerekçeleri ve bunları temellendirdikleri önermeleri ileri sürerek⁵⁵ mezheplere ve mezhepleri savunanlara eleştiriler yöneltmişlerdir. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, mezhep karşıtlarının mezheplere yönelttiği eleştirilerin bazılarını

⁵⁰ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 99.

⁵¹ Bkz. Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 99-115.

⁵² Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 116.

⁵³ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 116-117, 319-324.

⁵⁴ Muhammed Yusuf, *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimler*, 117.

⁵⁵ Mezhepsizlik düşüncesinin temel argümanlarının tahlili için bkz.: Erdem, “Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine”, 184-189.

eserlerinde yer vermiş ve kendi ifadesiyle onlara ilmî bir bakış açısıyla cevaplar vermiştir. Aşağıda bu hususlar üzerinde durulacaktır.

1. *“Mezheplere uymak Kur’ân ve Sünnet’e uymayı terk etmektir.”*

Fıkıh mezheplerine uymak Kur’ân ve Sünnet’e uymayı terk ederek bir insanın görüşlerine göre amel etmek anlamına gelmez. Mezhep imamları, insanların Kur’ân ve Sünnet’i kolayca anlamalarını sağlamışlar ve onlara göre amel etmenin yollarını kendilerine özgü usûllerle açıklamışlardır. Onlar hiçbir zaman kendilerinin ilahlaştırılmalarını ya da diğer insanlardan üstün tutulmalarını talep etmemişlerdir. Sadece emekleri, ilim, edep ve takvalarıyla müslümanların saygılarını kazanmışlardır.⁵⁶

Müctehid imamlar Kur’ân ve Sünnet’i esas alarak şeriatın kurallarını ihmal etmeden her zaman ve mekânda geçerli İslâm’ın ana gâyeleri, maksatları, insanların imkân ve ihtiyaçlarını dikkate alarak faaliyet yürütmüşlerdir.⁵⁷

2. *“Mezhebe bağlanmak bidattır.”*

Hiz. Peygamber’in devrinde mezheplerin olmadığı, dolayısıyla mezheplere uymanın bidat olduğu yönündeki itiraz akaid ve ibadetler alanında söz konusu olabilir. Fakat usûl, anlayış, beyan konusunda böyle bir eleştirinin anlamı yoktur.⁵⁸ Ayrıca insanların dinî bilgilerinin önceki zamanlara göre daha sığlaştığı, arap olmayan müslümanların çoğunluğunun Fâtîha sûresinin manasını anlamayacak hale geldiği, ilmî seviyesi yüksek âlimlerin sayısının azaldığı günümüzde mezheplerin bidat olduğunu ve her müslümanın kendisi ictihad etmesinin lâzım olduğunu iddia etmenin elle tutulur bir tarafı da yoktur.⁵⁹

3. *“Her müslüman bizzat kendisi ictihad etmelidir.”*

Sahâbe ve tâbiîn devirlerinde ictihad edemeyenler müctehid olanlarından kendileri bilmeyen meselelerin hükmünü sorup öğrenirlerdi. Müctehid sahâbe ve tâbiînler de bu durumu hiç yadırgamadan kendilerine sorulan meselelerin hükmünü anlatırlardı. Eğer herkesin kendisi ictihad etmesi gerekli olsaydı öncelikle onlar bunu uygular, soru soranlara “kendiniz ictihad edin” derlerdi. Bu durum ictihad bilgisi ve yeteneği olmayanların müctehidler taklid etmesinin gerekliliği hususunda sahâbe ve tâbiîn’in icması olduğuna açık bir delildir. Ayrıca ictihad etmeye herkes kâdir değildir. İctihad edebilmek için şer’î delillerden hüküm istinbat etmeye yetecek seviyede akıl gücü gereklidir. Allah Teâla bu melekeyi herkese vermemiştir. İctihad etme herkesten istendiğinde insanlar gücünün yetmediği bir işten sorumlu tutulmuş olurdu ki, bu şeriatla câiz değildir.⁶⁰

Ayrıca Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, ictihad edebilecek seviyede olmayanların ictihad etmesinin haram olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü böyle bir

⁵⁶ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 56; Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, *Fıkhiy Yöneliş ve Kitoblar* (Taşkent: Hilol-Naşr, 2019), 52-53.

⁵⁷ Muhammed Yusuf, *Kifoya Şarhi Mutasari Vikoya*, 1/15.

⁵⁸ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 57; *Fıkhiy Yöneliş ve Kitoblar*, 53.

⁵⁹ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 84.

⁶⁰ Muhammed Yusuf, *Usulü'l-fıkıh*, 541.

kimsenin yeterli ilmî birikim ve donanımı olmadığı için şer'î delillerden hüküm istinbat imkansızdır. Eğer hüküm istinbat ettiklerini dava etseler hata etmiş sayılırlar. Bununla hem kendisi sapar hem de başkalarını saptırırlar.⁶¹

4. "Mezhepler ihtilafa sebep olmaktadır."

Dinin ictihad edilmeyen sahalarında ihtilafın da olamayacağını ifade eden Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, fikhî ihtilafların zaman, toplum ve hayat tarzının değişmesi ile değişime uğrayan ve esasında şeklî olan durumlarla ilgili olduğunu söylemekte ve bunu doğal bir olgu olarak nitelemektedir.⁶²

Dinin sâbiteleri denilen asla değişmez hükümler vardır. Mesela dinin inanç boyutu asla değişmez, bugün inanılması gerekli olan hususlar yarın da olduğu gibi devam eder, hiçbir şekilde değişime uğramaz. Aynı şekilde dinin rüknü olan ve dinin temelini oluşturan hususlar da sâbit kalır. Bu hususlar ile ilgili hükümler Şâri' tarafından tafsilatıyla açıklanmış, insanların müdahalesine yol bırakmamıştır. Hayatın değişmesiyle değişime uğraması mümkün olan hususları ise serbest bırakarak müslümanların ictihad etmesine yol açmıştır. Fakihler işte bu alanlarda ictihad ederler. Onların hüccet ve delilleri anlayış derecelerine, meseleleri çözme usûllerine göre ictihadları sonucunda ulaştıkları hükümler de farklı olabilir. İhtilaf denilen şey işte budur.⁶³

Doğası gereği insanlar arasında ihtilafın olması kaçınılmazdır. Bu cümleden olarak nassların anlaşılmasında da ihtilaflar vardır ve bu doğal bir durumdur. Doğal ihtilaflar iyi niyet ile yürütülen bir faaliyetten doğar ve iyilikle sonuçlanır. Sahabenin, tâbiînin ve müslümanların kabulüne mazhar olmuş dört mezhep imamlarının arasındaki ihtilaflar bunun en açık örneğidir. Bu çeşit ihtilaf ve tartışmalar, hakikat arayışında olan müctehidlerin hak yolundaki ictihadı olarak ümmet için rahmettir.⁶⁴

3.4. Mezhepleri İnkâr Etmenin Hükümü

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf *Mazhablar Birlik Ramzi* adlı kitabında bu konuyla ilgili Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî'nin (1848-1886) *Mecmû'a-i Fetâvâ* adlı eserinden alıntı yaparak özetini vereceğimiz aşağıdaki bilgileri vermektedir:⁶⁵

"Dört mezhep imamları olsun veya diğerleri olsun hiçbirisi mezheplerini oluştururken ve meseleleri çözüme kavuştururken şeriat kaidelerini ihlal etmemişlerdir. Her biri Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas olmak üzere dört ana kaynağa dayanmıştır. Aralarındaki farklar ise sadece ayet ve hadislerin manalarının anlaşılmasında ortaya çıkmıştır. Hiçbiri bu konuda taassuba düşmediği gibi kıyası da şeriata tercih etmemiştir. Onları kıyası öne geçirmekle suçlamak sadece kuru bir iftiradan ibarettir... Yani hiçbir mezhep, ayet ve hadislerle, icma ve kıyasa muhalefet etmemiştir. Her meselenin dayanağı dört ana delilden birine dayanmaktadır..."

⁶¹ Muhammed Yusuf, *Usulü'l-fıkıh*, 538.

⁶² Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 57-58.

⁶³ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 58.

⁶⁴ Muhammed Yusuf, *İhtilaflar: Sabablar, Yeçimler*, 87.

⁶⁵ Muhammed Yusuf, *Mazhablar Birlik Ramzi*, 84-86.

Dolayısıyla dört mezhepten birini inkâr eden kişi, onların şeriata uygunluğunu bildiği halde ve sırf bu yüzden inkâr ediyorsa dinden çıkmış sayılır. Çünkü bu davranışıyla dini küçümsemiş ve inkâr etmiştir. Onların şeriata ve ayet, hadislerle aykırı olduğu varsayımı ile karşı çıkan kişi ise hata etmiş olur..."⁶⁶

Vasatiya Hayot Yoli adlı eserinde ise mezhepleri inkâr ederek yeterli seviyede ilmi olmadığı halde Kur'ân ve Sünnet'ten kendi başına hüküm çıkarmaya çalışmayı "dinde aşırılık, dinin sınırlarını aşmak" olarak tanımladığı gulûv'ün en şiddetlisi olarak nitelemektedir.⁶⁷

Sonuç

Mezhep karşıtı söylemlerin Orta Asya topraklarında dillendirilmeye başlaması 20. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Zamanla küçük çaplı olsa da yaygınlık kazanmaya başlayan ve Sovyetler Birliği'nin son dönemlerinde, özellikle 1991'de Orta Asya Türkî Cumhuriyetlerin bağımsızlık kazanmasının ardından etkin bir şekilde tartışılmaya başlayan mezhep karşıtı söylemlerle bölgedeki din adamlarının da mücadele ettiği görülmektedir. Bunlardan birisi Sovyetler Birliği'nin Orta Asya ve Kazakistan Dinî İdaresinin son başkanı-müftüsü, bağımsızlıktan sonra Özbekistan Müslümanlarının Dinî İdaresi'nin ilk başkanı-müftüsü Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf (1952-2015) olmuştur.

Sadece Özbekistan'da değil, diğer Orta Asya ülke müslümanları arasında da saygın bir isim olan Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, müslümanların birlik içinde yaşamasına önem vermiş, bu birliğin sağlanmasında mezheplerin büyük bir katkısı olduğunu dile getirmiştir. Hem müftülük döneminde hem de gurbet yıllarında ve vatanına dönüşü sonrasında bu düşüncesini hayata geçirmeye özellikle çaba göstermiştir.

Ona göre varlık sebebini ve temelini ihtilaflar oluşturan mezhepler dinî hayatın bir gerçeği ve gereğidir. Mezhepler dinin yaşanmasını ve hayata geçirilmesini kolaylaştırır. Onun eserlerine baktığımızda kendi başına ictihad edebilecek konumda olmayanların genelde kadimden beri müslümanların geniş bir kitlesi tarafından benimsenen dört fıkıh mezhebine, özelde bölge halkının tarihî arka planını da dikkate alındığında Hanefî mezhebine bağlı olmaya vurgu yaptığını görmekteyiz.

Mezhep olgusunu kaçınılmaz bir realite olarak gören Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, mezhep karşıtı söylemlerde bulunanların eleştirilerine kendi ifadesiyle ilmî bir bakış açısından cevaplar vermiştir. Ona göre mezhep karşıtı söylemlerde bulunanların iddialarında bir tutarsızlık ve çelişki vardır. Onlar müslümanların geniş bir kitlesi tarafından dinî bilgilerine güvenilen müctehid imamların öncülüğünde kurulmuş olan mezhepleri inkâr ederken esasında kendileri de "mezhepsizlik" mezhebine bağlanmaya çağırmaktadırlar. Dolayısıyla mezhepsizlik

⁶⁶ bkz.: Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Mecmû'a-i Fetâvâ* (Leknev: Matba'-i Muḥammad Bakhsh Khan Laknavî, 1305), 1/29-30.

⁶⁷ Muhammed Yusuf, *Vasatiya Hayot Yoli*, 208-209.

davası ile elde edilmesi düşünülen sonuç yine bir mezhep bağlılığına götüreceği için yerleşik mezhepleri ortadan kaldırmanın pratikte bir karşılığı yoktur.

Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf, mezhep inkarcılarının iddiasının aksine mezheplerin müslümanlar arasında birliğin sağlanmasında büyük bir rolü olduğunu vurgulayarak mümkün olduğu kadar müslümanların birliğini zedeleyici ihtilaflardan kaçınmayı, ayet ve hadislerin mânâlarının anlaşılmasından, zaman, mekan ve şartların değişmesinden dolayı ortaya çıkabilecek tartışmaların ilmî bir ortamda saygı çerçevesinde yürütülmesi gerektiğini ifade ederek müctehid imamlara saygılı olmaya, mezheplere hoşgörülü davranmaya ve her konuda ifrat ve tefritten kaçınarak Kur'an'da da ifade edildiği üzere "vasat (mutedil) ümmet" olmaya davet etmektedir.

Kaynakça

- Akdoğan, Ferhat – Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı". *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (Haziran 2023). 36-57. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1272844>.
- Babadzhanov, Bakhtiyar vd. "Mukhammadzhan Khindustani (1892-1989) i religioznaja sreda ego epokhi (predvaritel'nye razmyshleniya o formirovani 'sovetskogo islama' v Srednej Azii) [Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the Religious Milieu of His Time (Preliminary Consideration of the Formation of 'Soviet Islam' in Central Asia)]". *Vostok* 5 (Eylül-Ekim 2004), 43-59.
- Babadjanov, Bakhtiyar. "The Last Soviet Mufti of Central Asia: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf". *Voices on Central Asia*. Erişim 10 Ekim 2024. <https://voicesoncentralasia.org/the-last-soviet-mufti-of-central-asia-muhammad-sodiq-muhammad-yusuf/>
- Bûtî, Muhammed Saîd. *Mazhabsizlik İslom Şariatiga Tahdid Soluvçi Eng Hatarli Bidattir*. çev. Muhammed Sâdık Muhammed Yusuf. Taşkent: Hilol-Naşr, 2018.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdeşimleri: Selefilik Hareketi ve Taliban". *Orta Asya'da İslâm*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 3/1287-1324. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2012.
- Erdem, Mehmet. "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (25-27 Mart 2016 Karaman)*, ed. Halit Çalış, Ali Bayer, Duran Ali Yıldırım. 179-189. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017.
- Erşahin, Seyfettin. "Bağımsızlık Sonrasında Türkistan Cumhuriyetlerinde Dini Yapılanma". *Türk Dünyasının Dini Meseleleri [Kutlu Doğum Haftası (8: 1997: Ankara)]*. yay. haz. Ömer Turan. 25-58. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Eşit, Yusuf. "Mezhepsizlik Anlayışına Modern Dönemde Yöneltilen İki Eleştiri: M. Zahid el-Kevserî ve Said Ramazan el-Bûtî". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (Modern Dönem): Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (IV.: 2022: Muş)*. ed. Murat Serdar, Cahit Karaalp, Abdullah Arca. 341-359. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2022.
- Hucendî, Muhammed Sultan. *Heli'l-müslimü mülzemün bi't-tibâ'i mezhebin mu'ayyenin mine'l-mezâhibi'l-erba'a*. thk. Ebû Üsâme Selim b. İd el-Hilâlî. Merkezü'd-dirâsâtî'l-menheciyyetî's-selefiyye, 2. Basım, 1420/1999.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-tefvîkiyye.
- Koca, Ferhat. "Mezhep (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Mecmû'a-i Fetâvâ*. Leknev: Matba'-i Muḥammad Bakhsh Khan Laknavî, 1305.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Amin. *İslomga Bog'ishlangan Umr*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2016.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Fıkhiy Yöneliş va Kitoblar*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2019.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *İhtiloflar: Sabablar, Yeçimlar*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2016.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Kifoya Şarhi Muhtasari Vikoya*. Taşkent: Şark Naşriyot, 2008.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Mazhablar Birlik Ramzi*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2018.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Oçik Hat*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2018.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Vasatiya Hayot Yoli*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2016.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sâdık. *Usulü'l-Fıkh*. Taşkent: Hilol-Naşr, 2019.
- Olcott, Martha Brill. "A Face of Islam: Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf". *Carnegie Papers* 82 (March 2007), 5-29. <https://carnegieendowment.org/research/2007/04/a-face-of-islam-muhammad-sodiq-muhammad-yusuf?lang=en>



Нурмолдо Наркул уулунун ырларындагы диний (исламдык) мотивдер

Aizirek RAKHMONOVA ¹

Аннотация

Бул изилдөөдө кыргыздын караңгыда көз, капилеттен сөз тапкан төкмө жана жазма акындарынын бири, агартуучу Нурмолдо Наркул уулунун өмүр баяны жана анын ырларындагы диний (исламдык) мотивдер тууралуу жазылды. Изилдөөнүн максаты — акындын чыгармачылыгында чагылдырылган ислам дининин негизги баалуулуктарын, диний-философиялык көз караштарын жана алардын көркөм поэтикалык чагылуусун аныктоо. Изилдөө адабият таануу, теология жана тарых илимдеринин айкалышында жүргүзүлдү. Автордун ырларында ислам дининин негизги түшүнүктөрү, руханий баалуулуктар, моралдык-этикалык темалар кеңири чагылдырылган. Айрыкча, Куран аяттарына шилтемелер, пайгамбарлардын өрнөктүү өмүрлөрү, адеп-ахлак маселелери чыгармачылыгынын маанилүү бөлүгүн түзгөн. Изилдөөдө акындын поэзиядагы диний темалар аркылуу руханий агартууну жүргүзүү менен коомду агартууга умтулгандыгы белгиленди. Нурмолдонун поэзиясы ошол доордун диний жана социалдык кырдаалына жооп катары жаралып, бүгүнкү күндө да актуалдуулугун жоготпой келет. Анын ырлары диний-этикалык мазмуну менен гана эмес, поэтикалык түзүлүшү жана көркөм стили менен да кыргыз адабиятынын баалуу мурасы катары бааланат. Акындын ырлары — диний мазмундагы тарбиялык күчкө ээ чыгармалардын катарын толуктайт. Алар бүгүнкү күндө да актуалдуу болуп, жаш муунду руханий жактан тарбиялоодо аябай маанилүү булак болуп саналат.

Ачкыч сөздөр: Теология, Адабият, Нурмолдо Наркул уулу, Ырлар, Диний Мотивдер.

Religious Motifs in The Poetry of Nurmoldo Narkul uulu

Abstract

This academical article explores the life and works of Nurmoldo Narkul uulu. He was one of the prominent Kyrgyz improvisational and written poets, who known for his wisdom and educational contributions. The aim of the research is to identify the main Islamic values, religious-philosophical perspectives, and their poetic expression in the poet's works. The study is conducted at the intersection of literary, theology, and history studies. In Nurmoldo's poetry, fundamental Islamic concepts, spiritual values, and moral-ethical themes are widely represented. Notably, references to Quranic verses, exemplary lives of the prophets, and issues of ethics and morality form a significant part of his creative output. The article, highlights how the poet used religious subjects in his poetry as a means of spiritual enlightenment and societal education. Nurmoldo's poetry emerged in response to the religious and social conditions of his time and remains relevant today. His works are valued not only for their religious-ethical content, but also for their poetic structure and artistic style, making them an important part of Kyrgyz literary heritage. The poet's verses are educational works with strong religious themes. They continue to play an important role in the spiritual upbringing of younger generations.

Keywords: Theological-Literature, Nurmoldo Narkul uulu, Poetry, Religious Motifs.

¹ Кыргыз – Түрк “Манас” Университети, ЖОЖдон кийинки билим берүү институту, Ислам билимдеринин магистранты. rahmanovaayzirek@gmail.com, ORCID ID:0009-0003-9204-3277.

Киришүү

Кыргыз эли өзүнүн эң негизги маданий баалуулугу болгон адабий чыгармаларын, оозеки түрдө кылымдан-кылымга, муундан-муунга өткөрүп сактап келген. Совет доорунда кыргыз адабиятынын көрүнүктүү өкүлдөрү болгон кээ бир акындардын аты караланып, чыгармалары өрттөлгөн. Ушундай акындардын ичинде Нурмолдо Наркул уулу дагы болгон. Акындын чыгармачылыгы эгемендүүлүк алгандан кийин гана атайын изилдөөлөр жүргүзүлүп, жазыла баштаган.

Кыргыз адабиятынын тарыхында диний поэзия жана руханий-насаатчыл мазмундагы чыгармалар өзгөчө орунду ээлейт. Айрыкча, 19-кылымдын аягынан 20- кылымдын башына чейинки мезгилде ислам дининин таасири менен жазылган поэзиялар эл арасында кеңири тараган. Кыргыз адабиятынын тарыхында өзгөчө орунду ээлеген акындардын бири — Нурмолдо Наркул уулу. Ал 19-кылымдын аягында жана 20-кылымдын башында жашап өткөн, диний билимдүү, эл арасындагы руханий тарбиячы, акын жана манасчы катары таанылган инсан. Анын поэзиялары терең философиялык ойлорго, адеп-ахлактык насааттарга, диний темаларга бай болгондугу менен өзгөчөлөнгөн.

Нурмолдо Наркул уулунун чыгармалары - бул исламдык ой жүгүртүүнүн, нравалык тарбиянын жана адеп-ахлактын эл арасындагы калыптанышын чагылдырган баалуу поэтикалык мурас. Анын ырларында адамдын бул дүйнөдөгү жашоосу, сооп жана күнөө, пенделикке чакырык, акыретке ишенүү сыяктуу маанилүү диний темалар өзүнүн көркөм түшүндүрмөсүнө ээ болгон. Ошондой эле акын коомдогу адептик деградацияга каршы чыгып, диний негизде тарбиялоо, ислам дининин асыл баалуулуктарын жайылтуу максатында чыгармаларын жазган.

Бул изилдөөдө Нурмолдо Наркул уулунун ырларындагы диний мотивдер талданып, анын чыгармачылыгындагы ислам түшүнүктөрүнүн ролу жана элге тийгизген таасири каралмакчы. Ошондой эле акындын диний поэзиясынын өзгөчөлүктөрү, замандаштарына кандай үлгү болгондугу тууралуу маанилүү маселелерге да токтолобуз.

1. Нурмолдо Наркул уулунун өмүр баяны

Нурмолдо Наркул уулу кыргыздын классикалык акындар поэзиясынын көрүнүктүү өкүлдөрүнүн бири болгон. Акындар поэзиясы тарыхында да Арстанбек, Токтогул, Жеңижок, Барпы ж.б. акындардын ысымдарына жанаша көп айтылат.² Акындар поэзиясы – кыргыз элинин оозеки поэтикалык чыгармачылыгы менен тыгыз байланышта өнүккөн классикалык поэзиянын бир бөлүгү.

² Абдылдажан Акматалиев (ред.), “Залкар акындар” сериясы, Нурмолдо, Боогачы, Казыбек (Бишкек: Принт-Экспресс, 2016), 12/4.

Нурмолдо Наркул уулу 1838-жылы Жалал-Абад облусунун Ала-Бука районуна караштуу Баймак айылында (кийин Кош-Терекке көчүп келишкен) туулган. Нурмолдо 9 жашынан тарта Кош-Терек кыштагындагы мечиттен сабак ала баштайт. Окуткан мударриси анын өтө зээндүү жана зиректигин байкап, эки жылдан кийин Намангандагы Молдо Кыргыз медресинин мутавалисине тапшырат. Андагы мударристер Нурмолдодон сынак алып, андан кийин медресеге окууга кабыл алышат. Ал медреседе сабак алып жүргөн мезгилде эле өзүнөн кийин келген балдарга дарс окутуп, мударристтик милдетти аткарып калат. Андан кийин Кашмир шаарында окуп билимин өркүндөтөт. Ал жерден опсундукту (сыйкырчы же жайчынын бир түрү) да кошо үйрөнөт. Андан ары Меккеге барып, ажылык милдетин өтөгөн соң өз мекенине кайтып келет. Нурмолдо ажыдан келгенден кийин өмүрүн өз жергесинде өткөрөт. 1920-жылы 82-жашында Кош-Терек айылында дүйнөдөн кайткан. Сөөгү азыркы Кош-Терек кыштагындагы эски мазарга коюлган.³

Төкмө акын өзүнүн олуялыгы, опсундугу, дарыгер-табыптыгы жана манасчылыгы менен дагы эл ичинде белгилүү. Ал Кыргызстандын түштүк чөлкөмүндөгү таланттуу манасчылардын бири катары эсептелет. Нурмолдо манасчылык өнөрдү түндүктөгү атактуу Балыкооз манасчыдан алган. Нурмолдо, Сагымбай Орозбак уулу, Кыдыралы үчөө болуп 7-8 ай эл кыдырып, “Манас” айтышчу дешет. Анын саякатчы, дипломат, кыраакы саясатчы жана жогорку билимдүү агартуучу болгону да айтылып келет.⁴ Нурмолдо улуу акын гана эмес, өз учурундагы чыгаан педагог, таланттуу мударрис да болгон. Нурмолдонун педагогдук таланты да анын акындык талантынан кем калган эмес.⁵

1.1. Көп кырдуу талант Нурмолдо

Нурмолдонун ата-теги хан ордолорунда кызмат өтөгөн, илим-билим борборлорунда исламды иликтөөчүлөр менен аралаш жашаган, илимкөй кишилер болгон. Кыргыз санжырасын, Манасын, тарыхын алгач жазган айтылуу «Мажму атут-таварихтин (тарыхтардын жыйнагы) автору Молдо Сайпидин (фарсча булактарда Сайф-ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти) Нурмолдонун түпкү атасы болуп саналат. Молдо Сайпидиндин уулу Ноорозмухаммед болгон. Ноорозмухамметтин уулу Кыргызбай Намаккент (Наманган) шаарына медресе курдурган. Кыргызбай чоң молдо болгондуктан медресенин аты Молдо Кыргыз медресеси деп аталып калат.⁶ Молдо Кыргыз медресеси өзүнүн курулган күнүнөн тарта узак мезгилдер бою кыргыздын көптөгөн кулундарын окутуп, сабаттуу, билимдүү кылып чыгарган. Ушундай атуулдардын бири Нурмолдо болгон. Ал 1850-жылы Кош-Теректен Наманганга өзүнүн ата-бабасы белгилүү Кыргызбайдын медресесин беттеп жөнөгөн. Медреседе бир гана исламий

³ Спутник Кыргызстан сайты, “Атадан жаман туулса, адашып калган көчкө окшош. Нурмолдонун кеп казынасы” (маалымат алынган күн 5-май 2025).

⁴ Аймак.kg сайты, “Нурмолдо-көп кырдуу улуу инсан” (маалымат алынган күн 3-май 2025)

⁵ Советбек Байгазиев, Нурмолдо- XIX кылымдын агартуучусу жана даанышман педагогу (Бишкек:Эркин-Тоо, 2005), 3.

⁶ Акматалиев, “Залкар акындар” сериясы, 12/8.

билимдерди гана үйрөнбөстөн тарых, эсеп-алгебра, география, айыл-чарбачылыгы сыяктуу сабактарды да эң жакшы деңгээлде өздөштүргөн. Нурмолдо билимди өздөштүрүү жагынан Молдо Кыргыз медресесинде аттын кашкасындай таанымал болуп, медресени бүтүргөндөн кийин ошол жерде мударристик кызматты аркалап калат. Медреседе сабак берүү процессинде ал белгилүү бир методикалык жана педагогикалык тажрыйба топтогон. Медреседеги жумушун таштап, дүйнөнү кыдырып жүргөн кезинде да ал ар дайым китеп окуп, билимин, дүйнө таанымын тереңдетүүнүн аракетин кылган.⁷

Нурмолдо өз доорундагы туңгуч агартуучулардын бири болгон. Ал Ала-Бука, Аксы аймактарында Октябрь революциясына чейин бир нече мечит жана медреселерди уюштуруп, балдардын кат таануусуна өбөлгө түзгөн. Нурмолдо аталган жерлерде диний сабактарга кошо география, тарых, адабият, математика, агрономия сабактарын да окуткан. Ал тарыхта алгачкы жолу мечит-мектепте “Манас” эпосу боюнча сабактарды окутуп, билим берүү тармагына чоң жаңылык алып келген.⁸

Нурмолдонун полиглоттук да жөндөмүн айта кетбесек болбойт. Акын фарс, араб, түркий тилдерде түркүн адабияттарды, китептерди окуй алган жана бул тилдерде төгүп да ырдай алган. акын болгон.⁹ Бул тууралуу алабукалык Молдо Абды, Сүйөркул сопу, Устажолдош, Сатыбалды, Миржакып, Молдо Алимбек ж.б. молдолор айтып келишкен. Аталган молдолордун айрымдары соода-сатык иштери менен жүрүп, Орто Азия жана Казакстандын шаарларында олуя акын Нурмолдонун арап тилинде төгүп, ырдаганына күбө болушкан.¹⁰

1.2. Замандаштарынын Нурмолдо тууралуу ой толгоолору

Нурмолдо Наркул уулу Токтогул, Жеңижок, Эшмамбет сыяктуу акындардын устаты болгон. Аты аталган акындар Нурмолдо тууралуу өздөрүнүн ой толгоолорун айтып кетишкен.

Токтогул акын өз устаты жөнүндө мындай деген:

Көздөрүндө огу бар,

Колдорунда чогу бар.

Устатыбыз Нурмолдо

Уламада жогу бар.

Жеңижок да өз ырларында:

Пайгамбар мөөрүн көрсөткөн

Карматып калем оң колго.

⁷ Нурмолдо- XIX кылымдын агартуучусу жана даанышман педагогу, 10-12.

⁸ Советбек Байгазиев – Абдыкерим Муратов, *Кыргыз адабияты 10-класс*, (Билим куту, 2007), 18.

⁹ Нурмолдо- XIX кылымдын агартуучусу жана даанышман педагогу, 13.

¹⁰ Калмурат Рыскултегин, *Нурмолдо* (Бишкек, Сүрөт-Басма-Салону, ЖЧК, 2003), 172-173.

Илимий жолго жетелеп,

Тай-тайлаткан Нурмолдо. – деп ар дайым өз устаты жөнүндө терең сыйурмат менен эскерип келген. Жеңижок өзүнүн эл арасында таанымал, чоң акын жана билимдүү инсан болушуна устаты Нурмолдо Наркул уулунун салымы чоң экендигин оозунан түшүрбөй айтып жүргөн.¹¹ Нурмолдо тууралуу замандаштары сөз кылган.

Коргоол:

От болуп чыккан жашынан

Оттой күйгөн башынан

Кашмирди айтса төрт күнү

Көргөн киши жашыган.

Ажыны ырдап алты күн

Ансайын сөзү ташыган.

Барпы:

Жаткызып жүздөй бейтапты

Алакан шилтеп бир чапты.

Тура келди баарысы

Көргөндөй болуп гөйкапты.

Олуя акын Нурмолдо

Он мечит куруп зер тапты.

Устажолдош өлөңчү:

Нурланып нур чачырап көздөрүнөн

Акылы агып турган сөздөрүнөн.

Көргөндө Нурмолдону кыйла бейтап

Айыгып кетер эле өздөрүнөн.

Курман төкмө:

Жазгандары бир башка,

Айткандары бир башка.

Ардагы акын олуя

¹¹ Арыба.кг.сайты, “Жеңижоктун өмүрү, чыгармачылыгы такталууга тийиш” (маалымат алынган күн 16-май 2025).

*Жаш, карыга, курдашка.*¹²

Нурмолдо Наркул уулунун замандаштары ыр чөйрөсүнүн көрүнүктүү өкүлдөрү болгон. Алар Нурмолдонун кат-сабаттуу молдолугун, ажыга барып келгенин, олуялыгын жана табыптык жайын ырларында чагылдырышкан. Нурмолдо өз доорунда көп акынга өрнөк көрсөтүп, акындык өнөрдүн таалимин берип, а түгүл кээ бирин мечит-мектепте окутуп, тамга таанытып, кат сабатын ачкан.

Устажолдош өлөңчү Нурмолдону мындай сүрөттөгөн: “Нурмолдо менден нооча, чап жаак, кере карыш кара сакалчан киши эле. Эгерде сакалы агара баштаган болсо, өзүнүн илекерлигин көрсөтүп, тыттын же анжирдин бариктеринен (жалбырактарынан) алып келип, жамгырдын суусуна кайнатып, жууп, карайтып алчу. Менден беш жаш улуу эле. (Устажолдош 1843-жылы туулган.) Сүйлөгөндө сакалы сеңселип турчу. Селдени чахарпеч, чамбар-чамбар кылып орончу. Тик жака желетке кийчү. Колунан китеп түшпөс эле.”¹³ Бул сүрөттөөнү 1970-жылы май айында комузчу Алтымыш Мундузбай уулунан Калмурат Рыскулов жазып алган. Сүрөттөөлөрдөн биз Нурмолдо Наркул уулунун келбетин көз алдыбызга элестетсек болот.¹⁴

2. Нурмолдо Наркул уулунун чыгармалары

Акындын чыгармалары толугу менен бизге жетип келген эмес. Акындын кат-сабаты ачылып, колго калем кармап, чыгармаларын өз колу менен жазганына карабастан, алардын бир сабы да күнүбүзгө түпкү нускасы менен жетип келген эмес. Араб арибиндеги жазмалар өрттөлүп, диний сабактар четке кагылып, молдолор куугунтукталып жаткан кезде Нурмолдонун ырлары да жемеге алынып, ысымы терс каармандардын катарына кошулуп калган. Эл оозунда эскерилип, басма бетине жарыяланып жүргөн “Нурмолдо менен Жеңижок”, “Барпынын Нурмолдо менен айтышынан” деген айтыштар да кыска, үзүндү түрүндө гана бизге жеткен. Анын Кыргыз Республикасынын Улуттук Илимдер Академиясынын Кол жазмалар фондунда жападан жалгыз “Өмүр жана өлүм” деген 136 саптык ыры бар. Аны белгилүү фольклор жыйноочу Зулпуев Маматжан жыйнаган. Ал эми Калмурат Рыскулов Нурмолдонун чыгармаларын эл оозунан жыйнап, “Замана”, “Молдо Кыргыз медресесиндеги ырлар” аталышындагы китептерди чыгарган.¹⁵ Нурмолдонун чыгармачылыгы жөнүндөгү алгачкы китеп 1995-жылы Калмурат Рыскулов тарабынан жарыяланган. Анын “Нурмолдо” (1838-1920) деген киришүүсүн Камчыбек Камбарбеков аттуу журналист жазып, китеп 1995-жылы Жалал-Абад областтык басмаканасынан 1000 нускада басылып чыккан. Анда “Замандаштары Нурмолдону сыпаттаганы”, “Нурмолдо замандаштарын мүнөздөгөнү”, “Замана”, “Болбосо”, “Ойлончу”, “Бир Аллах”, “Насип Буйрук”, “Өмүр жана Өлүм”, “Адам Ата”, деген поэтикалык туундулар жана

¹² Калмурат Рыскулов, *Замана* (Жалал-Абад, Жалал-Абад областтык басмакана, 1995), 5.

¹³ *Нурмолдо*, 56-57.

¹⁴ *Нурмолдо*, 58.

¹⁵ Акматалиев, “Залкар акындар” сериясы, 12/9-10.

“Нурмолдо тууралуу икаялар” деген анын опсундук (жайчылык) касиетин чагылдырган кара сөз түрүндөгү чакан аңгеме-эскерүүлөрдүн жыйындысы бар.¹⁶

Нурмолдонун Калмурат Рыскулов жарыялаган дагы бир китеби “Молдо Кыргыз медресесиндеги ырлар” деп аталат. Китеп 1997-жылы Ала-Бука райондук басмаканасында 1000 нускада басылган. Бул ыр китепте Нурмолдонун басып өткөн жолу, акылмандыгы, билимдүүлүгү жана замандаштарынын урматтоосуна ээ болгондугу даана сезилип турат.¹⁷ Бирок өкүнүчтүүсү бул китепте ырлар ким тарабынан качан жазылып алынганы жөнүндө толук айтылган эмес. Андан кийин Нурмолдонун “Чыгармалар” деген көлөмдүү бир томдугу чыгып, ал кыскартуулар менен экинчи жолу кайра басылган. Акын тууралуу А. Какеевдин «Нурмолдонун философиясы», С. Байгазиевдин «Нурмолдо-ХІХ кылымдын тунгуч агартуучу-педагогу жана эне тилдин даанышман патриоту» (2005) деген эмгектери жарык көргөн.¹⁸

Байкалгандай, Нурмолдо Наркул уулунун чыгармалары өлкөбүз эгемендүүлүк алгандан кийин гана изилденип, жазыла баштаган. Нурмолдо өз колу менен жазган чыгармалары сакталып калбаса да эл ичинде жана өнөр сүйүүчүлөр арасында айтыштары, ырлары жатталып, опсундук окуялары оозеки түрдө айтылып келген.

3.Нурмолдо Наркул уулунун чыгармаларындагы диний (исламдык) мотивдер

Нурмолдонун медреседе окуганын жана шарият илими болгонун анын ырлары аркылуу да байкаса болот. Нурмолдо өзүнүн “молдолугу” менен эл арасында чоң кадыр-баркка ээ болгон. Ал убакта “молдо” деп бир гана дин илимин алган инсандарга карата эмес, илим-билимге умтулган, агартуучу, интеллигент инсандарга да кайрылышкан.

Акын көпчүлүк ырын Аллахтын атын атоо менен баштаган. Мисалга алсак, “Ойлончу” аттуу ырында мындай деген:

Ырдын башы Бисмилла

Ыкылас ырдаш ышкында.

Ырая кылса көпчүлүк

*Ыкпар болчу биз мында.*¹⁹

Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) бир хадисинде “Улуу Алланын атын атоо менен башталбаган бардык сөз же иштер берекесиз болот” деп айтылган.²⁰ Бисмилла жалпысынан ар бир жакшы ишти баштаарда айтылып, пайгамбарлардан бери уланып келген принцип болуп саналат. Мусулман

¹⁶ Замана, 4.

¹⁷ Калмурат Рыскулов, *Молдо Кыргыз медресесиндеги ырлар* (Ала-Бука, 1997), 3.

¹⁸ Акматалиев, “Залкар акындар” сериясы, 12/14-15.

¹⁹ Замана, 14.

²⁰ Ферхат Гөкче (ред.), *Хадистердин негизинде Ислам*, котор. Абдилазиз Калбердиев-Азиз Ташболотов (Бишкек: Из-Басма, 2018), 1/211.

бисмилла аркылуу “өзүмдүн да, башкасынын да атынан эмес, жалгыз гана Алла Тааланын атынан, Анын ыраазычылыгына жетүү үмүтү менен анын уруксаты жана көзөмөлү астында бул ишти баштадым” деп айткан болот.²¹ Ошондой эле акын Аз. Пайгамбарга (с.а.в) да көптөгөн салаваттарды жана даңктоолорду айткан:

Лаа илааха илла Аллах,

Мухаммадур Расуулүллах.

Азабы бар болмоктун,

*Чыныгы Расулаллах.*²²

Нурмолдо акын “Наадан менен Пайгамбар” деген чыгармасын исламдын 5 түркүгүнүн бирөөсү болгон шахадат келимеси менен баштаган. Аз. Пайгамбарыбыз (с.а.в) хадисинде мындай баяндаган: “Ислам беш түркүктүн үстүндө курулган. (Алар): Алладан башка кудайдын жок экенине жана Мухаммеддин Алланын элчиси экендигине күбөлүк берүү, намаз окуу, зекет берүү, ажылыкка баруу жана Рамазанда орозо кармоо”²³

Негизинен “Наадан менен Пайгамбар” аттуу ыры Аз.Пайгамбарыбыз (с.а.в) жана аны жаман көргөн, ага күн сайын жугунду чачкан Байкемпирдин окуясы тууралуу жазылган. Аз. Пайгамбар (с.а.в) пайгамбардык милдетти алгандан кийин капырлар аны жаман көрүп, жактырбай кыйнашат. Алардын арасында Байкемпир да болот. Күн сайын Аз. Пайгамбарыбыз (с.а.в) көчөдө өтүп бара жатканда Байкемпир Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) үстүнө жугунду төгүп, аны маскаралайт. Бирок Аз. Пайгамбар (с.а.в) кемпирге бир да жаман сөз айтпайт. Бир күнү кемпир көрүнбөй калат, кабатыр болгон Аз. Пайгамбар (с.а.в) аны издеп үйүнө барат. Барса, кемпир ооруп жаткан болот. Аз. Пайгамбар (с.а.в) анын айыгуусуна үчүн шыпаа тилеп, ага жардам берет. Ал окуя ырда мындайча сүрөттөлөт:

Кайра кирип кемпирди

Колу менен дабалайт.

Ичине дарты түшүптүр,

Ит болуп үрүп абалайт.

Көздөрүндө огу бар,

Колдорунда чогу бар.

Мухаммет апсун алаамат

²¹ Гөкче (ред.), *Хадистердин негизинде Ислам*, 1/217.

²² Венера Мусаева, *Кыргыз адабиятынын анталогиясы, акындар поэзиясы* (Бишкек: "Кыргыз энциклопедиясы" башкы редакциясы, 2012), 3/123.

²³ Гөкче (ред.), *Хадистердин негизинде Ислам* 1/581.

Башкаларда жогу бар.²⁴

Аз. Пайгамбардын (с.а.в) мээримдүүлүгүн көргөн кемпир, ага кылган жамандыктары үчүн мындайча өкүнөт:

Кемпир ачып көздөрүн

Көргөнүнө ишенбей.

Каңгырап жылай баштады

Кайгырады кемшиндей:

Кайырмазир –деп Пайгамбар

Кайра түштү жолуна.

Айыккан кемпир ыйлады

Аңгырайт окшоп долуга.²⁵

Нурмолдо бул ырында Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) башкаларга зыян бербеген, тескеринче, өзүнө зыян берген наадандарга да жардам колун сунган мээримдүү, боорукер болгонун жазган. Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) көркөм мүнөзү тууралуу ыйык Куранда мындайча айтылган: “Чындыгында, силерге өз араңардан ызаттуу элчи келди. Ага силердин түйшүгүңөр оор болсо да, ал силерге өтө камкор. Момундарга мээримдүү, боорукер”.²⁶ Аз. Пайгамбарыбызды (с.а.в) жандап жүргөн сахабалары анын адамдык сапаттарын жана башкаларга үлгү болуучу кулк-мүнөзүн ар дайым айтып жүрүшкөн. Анас (р.а) мындай деп айткан: “Мен Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) кол астында тогуз жыл кызмат кылдым. Ал мага бир жолу да “Эмне үчүн бул ишти мындай кылдың, же эмне үчүн тиги ишти мындай кылбадың?” — деп айткан эмес”.²⁷ Бул жерден сүйүктүү Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) сабырдуулугун жана жакшы кулк-мүнөзүн көрө алабыз. Аз. Хусайн чоң атасы жөнүндө атасы Аз. Алиден сураганда, ал мындайча жооп берген: “Расулulla (с.а.в) дайыма жылуу жүздүү, кең пейилдүү жана абдан сылык эле. Пейили бузук, таш боор эмес эле, (негизсиз) бакырып-кыйкырып, жаман айтып, кемчилик издечү эмес жана сараң эмес эле. Көңүлүнө жакпаган нерселерди көрмөксөнгө салчу, муктаж адамдарды капа кылчу эмес жана алардын каалоолорун жарым жолдо таштачу эмес”.²⁸

Хадистерде жана аяттарда ушундай таризде айтылган болсо, кыргыздын сыймыктуу акыны Нурмолдо да өзүнүн айтыштарында акыркы элчи жана ааламдардын мырзасы Аз. Пайгамбарыбыз (с.а.в) тууралуу кеп козгобой койгон эмес. Нурмолдо, Кадыраалы, Жеңижоктон жазылып алынган “Мухаммет

²⁴ Кыргыз адабиятынын антологиясы, акындар поэзиясы, 3/125-126.

²⁵ Кыргыз адабиятынын антологиясы, акындар поэзиясы, 3/126.

²⁶ Ыйык Куран маанилеринин кыргызча котормосу, котор. Абдышүкүр Исмаилов жб. (Бишкек: Глобал-Принт, 2021), Тообо с. 9/128.

²⁷ Ферхат Гөкче (ред.), Хадистердин негизинде Ислам, котор. Айтмырза Сатыбалдиев- Алишер Назаров (Бишкек: Из-Басма, 2018), 4/165.

²⁸ Ферхат Гөкче (ред.), Хадистердин негизинде Ислам, котор. Мухаммед Мамытов (Бишкек: Из-Басма, 2018), 6/261.

Пайгамбарым” аттуу алым сабак²⁹ буга мисал боло алат.³⁰ Бул жерде Нурмолдо Аз. Пайгамбарга (с.а.в) салам жана салаваттарды айтып, анын эң акыркы пайгамбар экенин баса белгилеп, анын жашоосунда болуп өткөн кээ бир окуяларды айтып өткөн. Мисалга алсак, Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) Каабаны кайра кургандыгын, ажылыктын парздарын мусулмандарга көрсөтүп кеткендигин сүрөттөп ырдаган. Ошондой эле Нурмолдо бул айтышта Адам Атадан баштап Нух, Исмаил, Исхак, Лут, Давуд, Иса жана башка пайгамбарлардын атын атап, ар бир пайгамбардын өзгөчөлүгүн санап өткөн.

Мисалга алсак:

Жаамиге жагар пайгамбар

Жакыптай жахан тапкычы

Мүдөөсүн алган ким экен?

Маңгулуктуу пайгамбар

Жусуптай жүдө чырайлуу

*Жүзөсүн алган ким экен?*³¹

Ал эми “Өмүр жана өлүм” деген ырында Нух пайгамбардан тартып, Аз. Пайгамбарыбыздын (с.а.в) 4 жолдошу Абубакир Сыдык, Омор, Осмон, Аали жана андан берки канчалаган улуу, көрүнүктүү инсандар бул дүйнөдөн өткөндүгүн санап келип:

Бул жалганчы дүйнөдө

Өлбөйт эмес, өлөбүз.

Акыры башка бир нокто

*Ажал келсе өлөбүз*³²-деп, ар адамдын башына өлүм келерин, ошого даярдануу керектигин, адамдык парздарды аткаруу, ыйманга келүү зарылдыгын айтат. Адам өлгөндө анын ишмердигине байланышкан бардык нерсе токтоп, бала-чакасы, туугандары, жакындары баары артында калаары айтылган. Адамды ар дайым бул дүйнөдө азгырып турган шайтан бардыгын, ал адамзат үчүн түбөлүк душман экендигин айткан. Пайгамбарлар тирүү калбаган дүйнөдөн бир күнү сөзсүз кетээрибизди туюнтуп, жашообузга көз чаптырып, өзүбүздү эсеп-кысап кылып турушубуз керек экенин эскертет.³³ Адам көрдө жатканда Мункар-Накир (ырда Аңкир-Нүңкүр деп айтылат) кирип сурак ала тургандыгын, кандай суроолор бере тургандыгын жана кантип жооп беришибиз керек экенин да

²⁹ Алым сабак- кыргыздагы айтыш өнөрүнүн бир түрү. Айтышкан акындардын бири ырдаса, экинчиси дароо аны улантып, ырындай кылып бүтүрөт.

³⁰ Абдылдажан Акматалиев- Мээрим Көлбаева, “Айтыш” сериясы, Айтыш (Бишкек: Принт-Экспресс, 2015), 1\275-297.

³¹ “Айтыш” сериясы, Айтыш, 1\288.

³² Замана, 24.

³³ Акматалиев, “Залкар акындар” сериясы, 12\10-12.

ырында айтып өткөн.³⁴ Элге жеткиликтүү болушу үчүн автор “Өмүр жана өлүм” деген ырында адам баласынын жарык дүйнө менен кош айтышкан учуру, кепинделип көргө коюлушу, бир ууч топурак ташталып, адамдын жалгыз гана томпойгон бейити калганга чейинки мезгилде аткарылуучу жөрөлгөлөрдү көркөм сүрөттөп берген.

Чындыгында, өлүмдү эстесең да, эстебесең да анын өзүнүн белгиленген убактысы бар. Бардык адам эртеби-кечби бул жалган дүйнө менен кош айтышат. Бирок бул акыйкатты билип турса да, адам баласы көпчүлүк учурда өлүмгө даярдыкты унутуп коёт. Мусулман өлүм келбестен туруп ага даярдык көрүп, жакшы амал кылган адам. Ошондой эле ал жакшы амалдарды кылып, жаман иштерди таштап жана кылган жаман иштери үчүн өкүнүп, Аллахка чын ыкластан тообо кылып, өлүмгө ар дайым даяр туруусу керек. Нурмолдо Наркул уулу бул темада терең ой жүгүртүп, адамдардын өлүмгө даярдык көрбөгөнүнө кыжаалат болуп, өзүнүн ырларында байма-бай өлүм жана өмүр темасын көтөрүп чыккан. Бул ырлары аркылуу ал адамдарга жашоонун убактылуулугун, өлүмдүн акыйкаттыгын жана ага даярдык көрүүнү эскертип турган. Негизинен көп кыргыз акын өз ырларында өлүм темасын козгоп турган. Алар өлүмдү эстөөнүн пайдалары, өлүмдүн адамга жана коомго тийгизген таасири, бул дүйнөнүн түбөлүк эмес экени сыяктуу темаларды ырларында баяндаган. Кыргыз акындары акырет күнү эмне болоорун эмес, ага бул дүйнөдө кандай даярдык көрүүнүн жолдоруна көбүрөөк токтолгон.³⁵

Акындар той-топурда, жыйындарда айтыш өткөрүп турушкан. Мына ушундай айтыштардын биринде Нурмолдо, Токтогул, Эшмамбет үчөөнүн айтышынан “Бир Алла” деген алым сабак жазып алынган.³⁶ Бул айтышта Нурмолдо устат өзүнүн шакирттери Токтогул жана Эшмамбет менен биргеликте Алланы улуктап, Жаратканга мактоолорду айтып, Ал бардык нерсеге кудуреттүү экенин ырдашкан. Нурмолдо акындын шакирти Жеңижок да өз ырларында ааламдардын ээси Алла Тааланын илим, кудурет, таквин (жаратуучу) жана башка ушул сыяктуу сыпаттарын санап өтүп, бул дүйнөдө адамдардын жашоосу үчүн түрдүү нематтарды тартуулаганын баса белгилеген.³⁷

Ал эми Токтогул менен болгон айтышта Нурмолдо калкты намаз окууга, илим алууга үндөп, мындай сөздөрүн айткан:

Беш убакы такибет.

Бек уктасан акибет.

Наалаттан таза болорсуз

³⁴ Акматалиев, “Залкар акындар” сериясы, 12\60.

³⁵ Zukhura Kalmurza Kyzy, “Kırgız Şairlerinin Şiirlerindeki Bazı Din Felsefesi Konuları”, *Din Bilim ve Felsefe Yazıları-1*, ed. Mustafa Turan-Muhammed Aydın Çetinkaya (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024), 27-29.

³⁶ “Айтыш” сериясы, Айтыш, 1\268-274.

³⁷ Zukhura Kalmurza Kyzy, *Kırgız Şairlerinin Şiirlerindeki Bazı Din Felsefesi Konuları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 17-20.

Намаз окуң ак ниет.

Жай алгайсыз Бейиштен

Жолун ачып акырет.

Ишенгени болбосо

Илимсиз ката кетирет.

Кармансаңыз Алланы

*Кемчилик кечирет.*³⁸

Бул ырда Нурмолдо илим алуунун зарылдыгын жана маанилүүлүгүн баса белгилеген. Чындыгында, исламда илимдин орду чоң. Аз. Пайгамбарыбызга (с.а.в) эң алгач “Жараткан Эгеңдин ысымы менен менен оку!”³⁹ деген аят түшкөн. Аллах Таала башка бир аятта: “Эй (Мухаммад!) Аларга: “Билгендер менен билбегендер тең боло алабы?”-деп айт. Чындыгында акыл ээлери гана (Курандан) насаат алат”- деп айткан.⁴⁰ Мусулман адам үчүн илим алуу бул дүйнөдө ак менен караны, адал менен арамды ажырата билүү үчүн абзел. Нурмолдо айтып өткөндөй, илимсиз адам бул жана башка маселелерде адашуусу толук ыктымал.

Акындын ырында айтылган экинчи маселе - бул беш убак намаз. Намаз - бул Аллах Тааланын дүйнөдө пендесине берген эң чоң белеги. Бул ибадат аркылуу пенде өзүнүн Эгеси болгон Алла Таалага жакындайт, Жаратуучусу менен баарлашат, туура жолго багыт алат, ыйманын бекемдейт, жүрөгү, денеси тазарып, жан дүйнөсү тынчтык табат. Эң негизгиси, бейиштин ачкычын алуу мүмкүнчүлүгүнө ээ болот.⁴¹ Бул тууралуу хадистин маанисинде төмөндөгүчө айтылат: “Бейиштин ачкычы – намаз, намаздын ачкычы – даарат”.⁴² Ким беш убак намазына бекем болуп, ар дайым чын ыклас менен окуп жүрсө, эки дүйнө бактылуулуугуна жетет. Намаз окуу менен денебизди, жүрөгүбүздү тазалап, ой-пикирибизди, кулк-мүнөзүбүздү оңдоого болот. Аз. Пайгамбарыбыз (с.а.в) “Намаз — бул диндин тиреги” деп айткан.⁴³

Нурмолдонун ырларында ислам дининин негизги баалуулуктары — адилеттүүлүк, боорукерлик, ыймандуулук, дүйнөнүн убактылуу экендиги, акыретке ишенүү сыяктуу темалар кеңири чагылдырылган. Ал дин илимин элге жеткирүүнү максат кылып, поэзиясын насаат айтуунун, коомду оңдоонун, жүрөккө жеткен акыйкат ойлорду тартуулоонун каражаты катары колдонгон. Мындай диний мотивдер анын ырларына өзгөчө тереңдик жана руханий мазмун

³⁸ “Айтыш” сериясы, Айтыш, 1\298.

³⁹ Алак 96\1.

⁴⁰ Зумар 39/9.

⁴¹ Кыргызстан мусулмандарынын дин башкармалыгынын расмий баракачасы, “Намаз-Бейиштин ачкычы” (маалымат алынган күн 19-май, 2025).

⁴² Ферхат Гөкче (ред.), *Хадистердин негизинде Ислам*, котор. Самаган Мырзаibraимов ж.б. (Бишкек: Из-Басма, 2018), 2/175.

⁴³ Мустафа Эрдем, *Алланын назарында дин Ислам*, котор. Бакыт Мурзараимов (Бишкек: 2021), 153.

берип, окурмандарды ойлонууга, өзүн тарбиялоого чакырган. Нурмолдо Наркул уулунун ырларындагы диний мотивдер албетте кыргыз адабиятында өз алдынча из калтырган көрүнүш катары жогору бааланууга тийиш. Анын чыгармаларында ислам дининин негизги идеялары терең берилген, жашоосунун кыскалыгы, акыретке ишенүү, ыйман жана адеп-ахлак темалары поэтикалык формада элге жеткиликтүү тил менен жеткирилген.

Корутунду

Нурмолдо Наркул уулунун чыгармаларындагы диний мотивдер — анын поэзиясынын өзөгүн түзгөн маанилүү элементтерден болуп саналат. Акын ислам дининин негизги принциптерин, Курандагы акыйкаттарды жана пайгамбарлардын өмүр баянын чыгармаларында көркөм поэтикалык формада чагылдырып, окурманга терең диний-философиялык ой калтыра алган.

Нурмолдо Наркул уулу динди коомдук адилеттүүлүктүн, адамдык моралдын жана руханий тазалыктын булагы катары кабыл алган. Ал адамдын бул дүйнөдөгү жүрүм-туруму акырет менен тыгыз байланышта экенин, ар бир пенде өз амалдары үчүн жоопкер экенин поэзиясында кайталап, элдин аң-сезимин ойготууга умтулган.

Муну менен бирге, акындын диний темаларды колдонуудагы максаты — жөн гана насаат айтуу эмес, терең руханий тарбия берүү жана коомду адеп-ахлактык нукта өнүктүрүү болгон. Ал элге жакын, түшүнүктүү тил менен жазып, ислам дининин асыл баалуулуктарын көркөм сөз аркылуу кеңири жайылткан.

Жыйынтыктап айтканда, Нурмолдо Наркул уулунун чыгармалары кыргыз поэзиясында диний-философиялык темаларды көркөм чагылдыруу жагынан маанилүү мурас катары каралат. Анын поэзиясы улуттук адабият менен диний маданияттын айкалышынын мыкты үлгүсү болуп, бүгүнкү күндө да актуалдуулугун жоготпогон руханий булак бойдон калууда.

Колдонулган адабияттар

- Аймак.kg сайты. “Нурмолдо-көп кырдуу улуу инсан”. Маалымат алынган күн 3-май 2025. <https://aimak.kg/janylyktar/madaniyat-bilim/45654-nurmoldo-k%D3%A9p-kyrduu-uluu-insan.html>
- Акматалиев, Абдылдажан – Көлбаева Мээрим. *“Айтыш” сериясы, Айтыш*. Бишкек: Принт-Экспресс, 2015.
- Акматалиев, Абдылдажан (ред.). *“Залкар акындар” сериясы*, Нурмолдо, Боогачы, Казыбек. 12-том. Бишкек: Принт-Экспресс, 2-чыгарылыш, 2016.
- Акматалиев, Абдылдажан (ред.). *Кыргыз адабиятынын тарыхы*. 4-том. Бишкек: 2002.
- Арыба.kg сайты. “Жеңижоктун өмүрү, чыгармачылыгы такталууга тийиш”. Маалымат алынган күн 16-май 2025. <https://aryba.kg/koom/104859-zheizhoktun-mr-chygarmachylygy-taktaluuga-tijish.html>
- Байгазиев, Советбек – Муратов, Абдыкерим. *Кыргыз адабияты 10-класс*. Билим куту, 2007.
- Байгазиев, Советбек. *Нурмолдо- XIX кылымдын агартуучусу жана даанышман педагогу*. Бишкек: Эркин Тоо, 2005.
- Гөкче, Ферхат (ред.). *Хадистердин негизинде Ислам*, котор. Абдилазиз Калбердиев-Азиз Ташболотов. Бишкек: Из-Басма, 2018.

-
- Гөкче, Ферхат (ред.). *Хадистердин негизинде Ислам*, котор. Мухаммед Мамытов. Бишкек: Из-Басма, 2018.
- Гөкче, Ферхат (ред.). *Хадистердин негизинде Ислам*. котор. Айтмырза Сатыбалдиев-Алишер Назаров. Бишкек: Из-Басма, 2018.
- Гөкче, Ферхат (ред.). *Хадистердин негизинде Ислам*. котор. Самаган Мырзаibraимов ж.б. Бишкек: Из-Басма, 2018).
- Исмаилов, Абдышүкүр ж.б. (котор). *Ыйык Куран маанилеринин кыргызча котормосу*, Бишкек: Глобал-Принт, 8-чыгарылыш, 2021.
- Кыргызстан мусулмандарынын дин башкармалыгынын расмий баракачасы. “Намаз-Бейиштин ачкычы”. Маалымат алынган күн 19-май, 2025. <https://arhiv.muftiyat.kg/articles/40438/>
- Мусаева, Венера. *Кыргыз адабиятынын анталогиясы, акындар поэзиясы*. Бишкек: "Кыргыз энциклопедиясы" башкы редакциясы, 2012.
- Рыскулов, Калмурат. *Замана*. Жалал-Абад: Жалал-Абад областтык басмакана, 1995.
- Рыскулов, Калмурат. *Молдо Кыргыз медресесиндеги ырлар*. Ала-Бука:1997. Рыскултегин, Калмурат. *Нурмолдо*. Бишкек: Сүрөт-Басма-Салону, ЖЧК, 2003.
- Спутник Кыргызстан сайты. “Атадан жаман туулса, адашып калган көчкө окшош. Нурмолдонун кеп казынасы”. Маалымат алынган күн 5-май 2025. <https://sputnik.kg/20190314/nurmoldo-narkul-uulunun-nakyl-kepteri-1043651712.html>
- Эрдем, Мустафа. Алланын назарында дин Ислам. котор. Бакыт Мурзараимов. Бишкек: 2021.
- Kalmurza Kyzy, Zukhura. *Kırgız Şairlerinin Şiirlerindeki Bazı Din Felsefesi Konuları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kalmurza Kyzy, Zukhura. “Kırgız Şairlerinin Şiirlerindeki Bazı Din Felsefesi Konuları”. *Din Bilim ve Felsefe Yazıları-1*. ed. Mustafa Turan - Muhammed Aydın Çetinkaya. 21-34. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024.



Зардалынын залкар аалымы Молдо Сабырдын кыргыз коомчулугундагы Ханафий-Матуридий дин түшүнүгүнө кошкон салымы

Ayturgan AVAZBEK KIZI¹,

Аннотация

Зардалынын залкар аалымы Молдо Сабырдын кыргыз коомчулугундагы Ханафий-Матуридий дин түшүнүгүнө кошкон салымы аттуу бул макала, өзүбүздүн чөлкөмдө туулуп өскөн, шарият илимдеринин жана котормочулук жаатында адис, эмгеги элге сиңген устаздын ишмердүүлүгүн негиз алган эмгек болуп саналат. Макалада, алгач Молдо Сабырдын өмүр-таржымалы, жазып калтырган эмгектери жана чагатай, арап тилдеринен которгон китептери, элибиздин оозеки чыгармаларынын сакталып калуусуна, кыргызча диний адабиятка кошкон салымы жөнүндө жазылган. Кыргызстан эгемендүүлүк алгандан баштап өлкөбүздөгү ишмердүүлүгү, элдин диний сабатсыздыгын жоюуга багытталган иш-аракеттери, ошол учурдагы кыргыз калкынын Ханафий-Матуридий дин түшүнүгүнүн калыптануусуна кошкон салымы изилденип, чагылдырууга аракет кылынды. Бул макала, кылымдар бою бекем тутунуп жашап келе жаткан аталарыбыздын салттуу дин тушугунун коргоо менен бирге, арапташуу саясаты журуп жаткан учурда, кыргыз катары өзүбүздүн улуттук иденттүүлүгүбүздү жана мамлекетибиздин түзгөн диний концепциясына ылайык ханафий-матуридий мазхабын карманган мусулман катары диний иденттүүлүгүбүздү сактап калууга жана өнүктүрүүгө салым кошот деген үмүттөбүз.

Ачкыч сөздөр: Ханафий-Матуридий, Молдо Сабыр, шарият, сопучулук, котормо, диний иденттүүлүк.

Contribution of Moldo Sabyr, a Renowned Scholar from Zardaly, to the Hanafi-Maturidi Understanding of Islam in Kyrgyz Society

Abstract

This article explores the contributions of Molde Sabyr, a renowned scholar from Zardaly, to the Hanafi-Maturidi understanding of Islam in Kyrgyz society. As a distinguished expert in Islamic law and translation, his work had a lasting impact on the local religious and cultural landscape. The study first outlines Molde Sabyr's biography, written works, and translations from Chagatai and Arabic. It also highlights his role in preserving Kyrgyz oral traditions and enriching local religious literature. Following Kyrgyzstan's independence, Molde Sabyr actively promoted religious awareness and literacy among the population. The article examines his role in strengthening the Hanafi-Maturidi school of thought during that period. This research underlines the importance of preserving the traditional religious understanding upheld by generations of Kyrgyz Muslims. Finally, it considers challenges posed by modern ideological shifts. It calls for the continued development of a national religious identity rooted in the Hanafi-Maturidi tradition, in line with the state's official religious policy.

Key words: Hanafi-Maturidi, Moldo Sabyr, Sharia, sufizm, translation, religious identity

¹ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek lisans öğrencisi - Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ayturganavazbek@gmail.com, ORCID: 0009-0009-5830-8650

Киришүү

Зардалы – Кыргызстандын Баткен облусунда жайгашкан айыл. Бул айылда төрөлүп өскөн залкар аалым Молдо Сабыр Досболовдун Кыргызстанда Ханафий- Матуридий дин түшүнүгүнүн калыптануусунда өтө чоң орду бар. Илгертен бери Ислам динин карманып келген кыргыз калкы Советтер союзу учурунда катуу диний кысымга алынып, өз диний баалуулуктарын унутканга дуушар болгон. Советтер союзу бийлигин жоготуп, өлкөбүз кайрадан эгемендүүлүгүн жарыялаган жылдары дүйнөнүн бүтүндөй бурчунан ар кандай диний топтор келип, өздөрүнүн идеологиясын пропагандалап башташкан.

Бул мезгилде Молдо Сабыр элдин диний сабаттуулугун жоюуга, Советтер союзунун басмырлап келген Ислам түшүнүгүн кайрадан жандандыруу иш-аракеттерин баштайт. Бухарадан кайтып келип, элди Ханафий-Матуридий нукка буруп, бул багытта чечкиндүүлүгүн жана акылмандуулугун көрсөткөн.

Кыргыз диний иденттүүлүгүн сактап калуу ар дайым актуалдуу маселе болуп кала берет. Элдин салттуу Ислам түшүнүгүн дагы бир ирет тактоо максатында жазылган эмгектердин арасында орун алаарын үмүт этебиз.

Кыргыздын кымыз жыттанган молдосу Молдо Сабырдын элге сиңирген үлкөн мээнетине карап, ал жөнүндө жазылган эмгектин жоктугу биздин кемчилигибиз деп эсептейбиз. Молдо Сабырдын диний ишмердүүлүгү жөнүндө китептерде жазылган кыскача биографиялык маалыматтан сырткары жазма адабияттын жетишсиздиги бизге бул изилдөөнү жүргүзүүгө түрткү болду.

1. Молдо Сабыр жана Кыргызстандагы ишмердүүлүгү

1.1 Өмүр баяны: Досболов Мамасабыр (Молдо Сабыр) 1955- жылы Баткен районуна караштуу Зардалы айылында туулган.² Атасы Дүйшө уулу Досбол раис³ өтө кыраакы, чыгаан, тайманбас киши болгон. Ал 13 жашына толгондо, айылынын эли башкаруучу кылып шайлаган. Союз учурунда айылын мыкты башкарып, Сталинге кат жазып, андан жооп да алган. Кыргыз Республикасынын биринчи катчысы Исхак Раззаков менен жолуккан.

Молдо Сабырдын атасы Досбол айыл башчысы болуп иштеп жаткан учурда, ак жеринен жалаа жабылып, камалып кетет. Ал учурда атеисттик саясат жүргүзүлүп, илимдуу молдо, устаздар камака отургузулган. Ошентип, Досбол раис түрмөдө карып калган устазга кам көрүп, күндүз эмгектенип тапкан нанын тең бөлүшүп окутуучусу көз жумганга чейин анын илимин алып калган. Досбол раис 16 баланын атасы болуп, өмүрүнүн аягына чейин элине кызмат кылган.⁴

Уулу Сабыр мектепте окуган учурда, Досбол раис аны илим алууга шыктандырып, диний кат-сабаттуулугун ачкан. Ушул себептен, Молдо Сабырдын шарият илимине кызыгуусу артып, орто мектепти аяктап, окуусун ушул багытта уланткан.

Толугу менен ислам илимдерин үйрөнүүнү 1971-жылы Баширов Молдо Шамшидинден баштаган. Мындан ары Молдо Сабырдын шарият илимдерине олуттуу түрдө кызыгуусуна себепчи молдо Абдисами болгон. Диний кысым, атеисттик саясат

² Сабыр, Досбол уулу, *Таухид- акыйдалар жыйнагы* (Бишкек: Матуридия басмаканасы, 2023), 280.

³ Раис- башкаруучу, төр ага. Айтмамат Кариев, "Орто Азиядагы Хисба Уюму , Ислам Усул Изилдөөлөрү журналы 35/35 (май 2021), 258.

⁴ Мухлиса Молдо Сабыр кызы, "Молдо Сабыр жөнүндө маек" (2025) 00:00:00-00:03:33.

сыяктуу оор шарттарга карабастан Абдисами каарыдан арап тилин жана грамматикасын, фарсча, чагатай тилдерин үйрөнгөн. Муну менен бирге, бул устазынан хадис, тафсир илимдерин да өздөштүргөн.

Илим жолун уланткан Молдо Сабыр 1976-жылдан баштап Молдо Абдысаттар устаздан фикх, акыйда, фараиз илимдерин мыкты үйрөнгөн. Исламдын классикалык предметтерин өздөштүргөн соң, 1979-1989-жылдар аралыгында өз алдынча билим берип, агартуу иштерин баштайт. 1989-1993-жылдары Бухарадагы өзү окуган “Мири Араб” медресесинде, илимди мыкты өздөштүргөндүгүнөн, дасыккан адис катары эмгектенген. Ала-тоодон барып ал жакта устаз болуу деген кыргыз үчүн чоң сыймык болгон. Бул анын эң алгачкы расмий эмгек жолу болгон.⁵

1.2 Кыргыз элинин диний сабатсыздыгын жоюу: 1991-жылы Кыргызстан көз карандысыздыгын калыбына келтирип аткан учурда, Время радиосунан “Фрунзеде кыргыздар, өз динин таштап, баптист, христиан динин кабыл кылып баштады” деген кепти угуп, бул иштен элди кайтара турган ыкманы ойлоп таап, өзүнүн жетиштирген окуучуларын алып Бишкекке кайтат.⁶

Бухарадан кайткан соң, Бишкек шаарына келип, 1993-1995-жылдары “Уккаша” атындагы медресе куруп, ошол эле убакта Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясында кенже илимий кызматкер болуп иштеп баштайт.

2001-жылы, учурдагы Бишкек шаары Казан-булак көчөсү 1/1А дарегинде жайгашкан, белгилүү “Расул Акрам” аттуу Ислам институтун негиздеп, анын жетекчиси катары иштеп баштайт. 2001-2016-жылдары аталган мекеменин жетекчилигин аркалаган.⁷ Улуу аалым 2023-жылы 5-мартта каза болгон, сөөгү Бишкек шаарындагы Чыгыш мүрзөсүнө коюлган.⁸

Бул институт азыр да Молдо Сабыр устаздын күйөө баласы Садриддин Иметовдун башкаруусунда ишмердүүлүгүн улантып, Ханафий мазхабынын жана Матуридий акыйдасынын негизинде тажрыйбалуу устаздар сабак берип, көптөгөн диний билими жогору балдарды тарбиялап келет.⁹

2017-жылы “Маданий борбор” кайрымдуулук мекемесин негиздеп, бул иштин алкагында 7 облуска Куран жаттоо борборлорун уюштурган.¹⁰

1.3. Кыргызстан Мусулмандарынын Диний Башкармалыгындагы кызматтары: Биз сөз кылып жаткан Молдо Сабыр дамылла 1996-жылы Кыргызстан мусулмандарынын экинчи курултайын уюштуруп, ошол жылдан тарта Кыргызстан мусулмандарынын Дин башкармалыгында Уламалар кеңешинин мүчөсү катары кызмат кылат. Ал эми 1998-2001-жылдар аралыгында Башкармалыктын фатва бөлүмүнүн башкаруучусу болуп шайланат. 2017-жылы болсо Кыргызстан мусулмандарынын Аалымдар Кеңешинин VI

⁵ Кыргызстан мусулмандарынын Дин башкармалыгы (КМДБ) архиви, “Молдо Сабыр ажы Досболов-өмүр баяны” (28.11.2019)

⁶ Аль-Фуркон, “Молдо Сабыр дамла, Кимсанбай ажылар болуп Ташкенттен Бишкеке келдик/5 адам Нарынга бөлүндүк, YouTube. (10.03.2024), 00:00:39-00:02:50.

⁷ Кыргызстан мусулмандарынын Дин башкармалыгы (КМДБ) архиви, “Молдо Сабыр ажы Досболов-өмүр баяны”.

⁸ Азаттык Үналгысы, Жанылыктар, 05.03.2022.

⁹ Расул акрам институтунун расмий баракчасы

¹⁰ Досбол уулу, Таухид, 280.

чакырылышынын мүчөсү катары кайрадан дайындалат.¹¹ Молдо Сабыр муфтияттагы бул иштери менен да кыргыз элине тоо көтөргүс кызмат кылган.

2. Кыргыз диний адабиятына кошкон салымы:

Кыргыз коомчулугунун диний адабиятына да үлкөн салымын кошкон. Кыргыз Республикасынын Улуттук жазуучулар союзунун¹² мүчөсү Молдо Сабыр, 1997-2000-жылдар аралыгында “Осоо Ислам Нуру” журналын редакциялап, чыгарып турган. Ошол жылдары арасында котормочулук менен да алектенгенге жетишкен.

Ислам дининин негизги булагы болгон Кураны Каримди ыр түрүндө “Ыйык Курандын кыргызча мааниси” деген аталышта кыргызчага которгон.¹³ Үзүндүлөрү “Ислам Нуру” журналына жарыяланып турган, бул журнал божомол менен 15-16-санга чейин чыгарылган, учурда чыгарылуусу токтоп турат.¹⁴ Мындан тышкары Надырбек Алымбековдун ыр түрүндө жазган Куран маанисин да редакциялап берген.¹⁵

2.1. Кыргызча Матуридий-Ханафий жазма адабиятына кошкон салымы: Матуридий акыйдасы жаатындагы рисалаларды арапчадан кыргызчага которуп, Ахли сүннөт вал жамаат ишеним принциптерин, өзүнүн “Таухид” аттуу жыйнагында басып чыгарган. Аталган эмгек бир нече ирет басылып чыккан. Ошондой эле, бул эмгектери, өзгөчө эгемендүүлүктүн алгачкы жылдарында калың журт тарабынан көп окулуп, фикхий кат-сабаттуулукка үлкөн салым кошкон.

Ал эми Ханафий мазхабы жаатында “Дин тиреги-намаз” жана “Намаз-бейиштин ачкычы” аттуу китептерин жазып калтырган. Бул эмгектери, өзгөчө ошол эгемендиктин алгачкы жылдарында калың журт тарабына көп окулуп, фикхий кат-сабаттуулукка үлкөн салым кошкон. Борбордук Азияда көп окутулган, Садру-ш Шариа Убайдулла ибн Масуддун популярдуу классикалык “Мухтасарул-викоа” китебин да кыргыз тилине которгонго жетишкен.¹⁶ Бул котормосу диний азыкка суусап турган кыргыз коомчулугуна аябай чоң пайда алып келген.

2.2. Кыргыз сопучулугуна кошкон салымы: Молдо Сабыр Досбол уулунун кыргыз тилиндеги алгачкы эмгектеринин бири “Мөөлүт” китеби болуп саналат. Китебинин биринчи бөлүмүндө, Аз. Пайгамбарга (с.а.в.) болгон сүйүүсүнүн демин ыр аркылуу чагылдырганга аракет кылып, көптөгөн саптарда аны мактап, аны сахабалары менен кошо таанытып, тасаввуф түшүнүгүн баяндап берген. Чыгармасынын экинчи бөлүгүндө элибиздин руханий, диний, маданий пайдубалын түптөгөн. Калыгул олуя, Ысмайыл Молдо, Туяк олуя, Тоголок Молдо, Молдо Шама сыяктуу акындардын ырларын жазып, сактап, кийинки муунга өткөрүп берген.¹⁷

¹¹ Кыргызстан мусулмандарынын Дин башкармалыгы (КМДБ) архиви, “Молдо Сабыр ажы Досболов-өмүр баяны”.

¹² Кыргыз Республикасынын Улуттук жазуучулар союзу (КРУЖС). 16.05.2025.

¹³ Бул эмгектин басмаканага берилгендиги жөнүндө так маалымат жок.

¹⁴ Мухлиса Молдо Сабыр кызы, “Молдо Сабыр жөнүндө маек” (2025)

¹⁵ Аманат Медиа, “Куранды ыр түрүндө которууга 6 жыл кетти! Надырбек Алымбеков”, YouTube. (04.09.2021.), 00:05:20-00:05:40.

¹⁶ Досбол уулу, *Таухид*, 280.

¹⁷ Молдо Сабыр Досбол уулу Дүйшө Тегин, *Мөөлүт* (Бишкек: Матуридия басмаканасы, 2023), 6-196. Кыргыз эл акындардын диний түшүнүгү жөнүндө кененирээк маалымат үчүн: Калмурза кызы, Зухура. *Кыргыз Акындарынын Ырларындагы Дин Философиясы Темалары*. Самсун: Он Тогузунучу Май Университети, ЖОЖдан кийинки Билим Бериу Институту, Магистрдык Диссертация, 2024.

Муну менен бирге, тасаввуф жаатында Али б. Хажар аль-Аскаланийдин “Мунаббихат” жана Имам Газалийдин “Аййухал валад!” китептерин арап тилинен которгондугу белгилүү.

Ошондой эле, “Аз. Кул Кожо Ахматтын Хикматтары” чыгармасын да чагатай тилинен которгон. Аталган китеп Туркия Диянет Фондунун, Кожо Ахмат Ясавий атындагы эл аралык Казак-Түрк университетинин жана Ош мамлекеттик университетинин Теология факультетинин басылмалары тарабынан даярдалып, Бишкек шаарында жайгашкан Из-Басма басмаканасында 2019-жылы басып чыгарылган.¹⁸

Жусуп Баласагындын “Кутадгу Билиг” (“Кут алчу билим”) китебинен акыйда, тасаввуф жана адеп-ахлак жөнүндө айтылган бейттерин жыйнап даярдап, Кут аттуу билим деген ат менен басып чыгарган.¹⁹

Ошондой эле, Улукман Хакимдин уулуна айткан 100 насаатын кыргыз тилине оодарып, транскрипциялаган. Молдо Сабырдын дагы бир уникалдуу эмгеги, анын Молдо Аширдин “Азирети Эшен пирибиз” аттуу чыгармасы болуп саналат. Бул эмгеги 2005-жылы Бийиктик басмаканасынан чыккан.²⁰

2.3. Тарых билиминдеги котормочулук иштери: Молдо Сабырдын тарыхка болгон кызыгуусу бала кезинде башталат. Аталаш бир тууганы, улуу байкеси мектепте тарых сабагынан мугалим болуп эмгектенгендиктен, үйүндөгү китеп текчеси тарых китептерине толо болгон. Кой кайтарууга чыгып бара жаткан кезде арасынан бирди тандап алып, тоолордун арасында биртоп эмгектерди окуп бүтүргөн экен.²¹

Кыргыздын нарктуу Ислам түшүнүгүнө опол тоодой салым кошкон атактуу молдолордон Молдо Сабыр, негизи, тарых тармагында да бир топ алгылыктуу эмгектерди да жазып калтырган. Мисалы, Сайпидин Молдо жана Ноорузмухаммеддин “Мажмуат аль-Таварих” аттуу эмгегин Соорон Сопу менен биргеликте которушкан.²²

Муну менен бирге, Кыргыз тарыхы боюнча да маанилуу орунга ээ болгон, Манас университетинин профессору Анвар Мокеев²³ тарабынан Стамбул университетинин китепканасынын кол жазма бөлүмүнөн табылган жана редакцияланган “Фергана хандарынын тарыхы”²⁴ аттуу китепти да Соорон Сопу менен биргеликте перси тилинен кыргызчага которгон.²⁵ Аталган китеп 2007-жылы Турар басмаканасында жарык

¹⁸ Ясавий Кожо Ахмат, *Дивани Хикмат*, кот. Молдо Сабыр Досбол уулу (Бишкек: Из-Басма басмаканасы, 2019)

¹⁹ Абу Али Сагуний, *Кут аттуу билим*, кот: Досболов Мамасабыр (Бишкек: Глобал Принт басмаканасы, 2020)

²⁰ Кыргызстан Мусулмандарынын Дин Башкармалыгы (КМДБ) архиви, “Молдо Сабыр ажы Досболов-өмүр баяны”.

²¹ Молдо Сабыр кызы, “Молдо Сабыр Досболов жөнүндө маек”, 00:04:40-00:06:20.

²² Сооронов Сопу, “Мен билген Мажмуатут-таварих”, Турар басмаканасы, (Бишкек: 2014). 32.

²³ Кыргыз-Түрк “Манас” университетини мугалими, тарых илимдеринин доктору, профессор. Жеке кат баракчасы: anvar.mokeyev@manas.edu.kg

²⁴ Кененирээк маалымат үчүн: Сабилов, Мухаммет. “Зиябидин Магзунинин “Фергана хандарынын тарыхы” эмгегинде кыргыздардын тарыхынын чагылдырылышы”. Известия НАН КР №1 (2022) 49-52.

²⁵ Qha Kırım haber ajansı sitesi 25.06.2007

көргөн.²⁶ Ошондой эле, “Насабнаама” аттуу дагы бир тарых тармагындагы маанилуу эмгеги да бар.²⁷

3. Кыргызстандагы Салттуу Ислам түшүнүгүнүн калыптануусуна кошкон салымы

3.1. Жазган эмгектери аркылуу Салттуу Ислам түшүнүгүн калыптандыруусу: Эгемендүүлүктү жаңы эле колго киргизген Кыргызстан, 70 жылдык СССРдин атеистик саясатын жоюу максатында, диний сферада бир топ эркиндиктерге уруксат берген.²⁸ Мына ушул мыйзамдын негизинде, дүйнөнүн төрт тарабынан ар башка идеологиялык, диний агымдар өлкөбүздө ишмердүүлүккө бел байлаган.²⁹

Мына ушул максатта диний сабатсыздыкты жоюп, туура ишенимди калыптандыруу маселеси жаралган учурда, Молдо Сабыр Досболов Ахли сүннөт вал жамаат акыйдасынын өзөгү болуп эсептелген бир нече китепти кыргыз тилине которгон. Алсак, Таухид аттуу китебинде “Фикхул Акбар”, “Ал-Васият”, “Акыйда Тахавия”, “Акыйда Насафия”, “Бад-ул Амали”, “Матну молла Жалал” рисалалары орун алган. Андан тышкары, Имам Матуридийдин өмүр баянын жана Матуридий мазхабынын негизги көз-караштарын, Жусуп Баласагындын Куттуу билим чыгармасындагы Ахли сүннөткө байланыштуу ыр саптарын да камтыйт.³⁰

Таухид китебинин кыскача мазмунуна келсек, автор, бул эмгегинде, баш сөзгө кыскача итикадий мазхаптардын келип чыгуусун баяндап бергенден соң, ыймандын 7 парзын Туяк ырчынын ырлары менен чагылдырып берген. Ал эми, махшар тууралуу сахналык көрүнүштөрдү Молдо Шаманын ырларынын коштоосунда баяндап берген. Молдо Сабыр бул эмгектерди сөзмө сөз которбостон, маанисин жеткирүүгө аракет кылган.³¹

3.2. Кымыз жыттанган кыргыз молдосу-диний иденттүүлүктүн коломтосу: Кыргыз коомчулугунун күбө болгон эң көрүнүктүү аалымы Молдо Сабыр Досбол уулу, арапташуу саясатынан узак туруп, ар дайым улутунун баалуулуктарынын, каада салтын даңазалап турган. Өзүнүн Мөөлүт аттуу эмгегинде:

Алып, сатып жүрсүн деп, алтын берди бир Алла

Ар бир элге өзгөчө, салтын берди бир Алла³² деп,

«Эй, адамдар! Биз сиздерди эркек менен аялдан жараттык! Силерди ар башка элдерге жана урууларга бөлдүк, бириңер бириңерди таанышыңар үчүн. Аллах алдында эң урматтуусу — эң көп тартынып жүргөнүңөр. Аллах баарын Билүүчү жана ачык билдирүүчү»³³ аяттын маанисин чагылдырган. Эгерде, жогорудагы аят туура

²⁶ Магзуни Зиябидин, “Фергана хандарынын тарыхы”, кот. Молдо Сабыр ажы, Омор Сооронов (Бишкек:2007)

²⁷ Молдо Сабыр, Мөөлүт, 198.

²⁸ Кыргыз Республикасынын конституциясы, биринчи бөлүм конституциялык түзүлүштүн негиздери, 1-берене 1.

²⁹ Чотаев З.Д., Исаева Г.К., Турсунбеков З.А., *Диний чөйрөдөгү мамлекеттик саясат усулдук материалдары*, Бишкек (2015) 5-бет.

³⁰ Досбол уулу, *Таухид*, 12.

³¹ Досбол уулу, *Таухид*, 4-256.

³² Досбол уулу, *Моолут*, 30.

³³ Ал-Хужурат сүрөсү, 49:13. Ыйык Куран, Маанилеринин кыргызча котормосу, кот: Абдышукур Исмаилов ж.б., Бишкек (2021) 8-басылыш, ЖЧК Глобал Принт басмаканасы.

түшүнүлбөсө, өз кезегинде, диний бүтүндүктү жана маданий өзгөчөлүктү жоготууга себеп болот.

Бул аят элдердин, тилдердин жана маданияттардын ар түрдүүлүгү — ката же тоскоолдук эмес, Аллахтын атайын орнотулган жогорку максаты экени тууралуу так билдирүү. Аллах, адамдарды бири-бирин таанып, өзүнүн салттарын, тилин, маданий өзгөчөлүктөрүн жана ойлонуу чөйрөсүн түшүнүү аркылуу гана акылмандыкка, урматтоо менен таанышууга жетишээрин белгилейт. Бул жерде, тынчтыкта гана жашоо эмес, ар бир элдин маанилүүлүгүн жана өзгөчөлүгүн баалоо маанилүү. Бул диндик жана маданий өзгөчөлүктүн үстөмдүктөн алыс экенин буюрган.

Туура түшүнүктү көрсөткөн мыкты үлгү — Молдо Сабыр Досболов. Ал кыргыз элинин мыкты агартуучуларынын бири болуп, өзүндө терең диний көз-караштарды, жогорку билим деңгээлине ээ болгон. Ошондой эле, исламдын маңызын, максатын түшүнүү менен бирге, ар дайым мусулмандардын туура жүрүм-турумунун үлгүсүн көрсөтүп, кыргыз маданиятын сактоону ар бир ыймандуу атуулдун милдети катары эсептеп келген.

Молдо Сабыр мекенчил болуп, ал дайыма ак калпак кийип, кыргыз тилинде сүйлөп жана жазып, Чагатай тилинен чыгармаларды которуп, ошол аркылуу биздин маданий жана диний өзгөчөлүктү өнүктүрүүгө чоң салым кошкон. Анын үлгүсү, исламдын принциптерине бекем берилгендикти улуттук маданиятка болгон берилгендик менен кантип бириктирип жашоо керектигин көрсөтүп турат. Учурдагы кыргыз диний инденттүүлүгү коркунучу турган учурда, мындай чыгаан аалымдардын бар болгонун эсте тутуу жана үлгү тутунуу- милдетибиз.

Колдонулган адабияттар:

- Аманат Медиа каналы, “Куранды ыр түрүндө которууга 6 жыл кетти! Надырбек Алымбеков”, YouTube. (04.09.2021.), <https://youtu.be/3luTQar9gWA?s=qF-ibzDliX7GCTLF>
- Азаттык Үналгысы, “Жанылыктар”. 05.03.2022. <https://www.azattyk.org>
- Аль-Фуркон каналы, “Молдо Сабыр дамла, Кимсанбай ажылар болуп Ташкенттен Бишкеке келдик/5 адам Нарынга бөлүндүк. YouTube. (10.03.2024), https://youtu.be/pGuXOQzzuk?si=-2ZY9OPDBxaAA_D
- Qha Kırım haber ajansı сайты, 25.06.2007. <http://www.qha.com.tr>
- Досбол уулу Дүйшө тегин, Молдо Сабыр. *Мөөлүт*. Бишкек: Матуридия басмаканасы, 3-басылыш, 2023.
- Досбол уулу, Молдо Сабыр. *Таухид- акыйдалар жыйнагы*. Бишкек: Матуридия басмаканасы, 2-басылыш, 2023.
- Сабиров, Мухаммет. *Зиябидин Магзунинин “Фергана хандарынын тарыхы” эмгегинде кыргыздардын тарыхынын чагылдырылышы*. Бишкек: Известия НАН КР №1, (2022), 49-52.
- Сооронов, Сопу. *Мен билген Мажмуатут-таварих*, Бишкек: Турар басмаканасы, 2014.
- Сагуний Абу Али, *Кут аттуу билим*, кот: Досболов Мамасабыр. Бишкек: Глобал Принт басмаканасы, 2020.
- Кариев, Айтмамат. *“Орто Азиядагы Хисба Уюму”*. Ислам Усул Изилдөөлөрү журналы 35/35 (Май 2021), 251-271. <https://doi.org/10.56361/usul.676457>.

- Калмурза кызы, Зухура. *Кыргыз Акындарынын Ырларындагы Дин Философиясы Темалары*. Самсун: Он Тогузунучу Май Университети, ЖОЖдан кийинки Билим Беруу Институту, Магистрдык Диссертация, 2024.
- Кыргызстан Мусулмандарынын Дин Башкармалыгы (КМДБ) архиви, “Молдо Сабыр ажы Досболов-өмүр баяны”. 28.11.2019. <https://arhiv.muftiyat.kg>
- КРЮМ, Кыргыз Республикасынын Юстиция Министрлиги. “Конституция Кыргызской Республики”. <https://cbd.minjust.gov.kg>
- КТМУ, Кыргыз-Түрк Манас университети. Профиль, социалдык илимдер институту. <https://manas.edu.kg>
- Магзуний, Зиябидин. *Фергана хандарынын тарыхы*, кот: Молдо Сабыр ажы, Омор Сооронов. Бишкек, 2007.
- Чотаев З.Д., Исаева Г.К., Турсунбеков З.А., *Диний чөйрөдөгү мамлекеттик саясат: Кыргызстандагы мыйзам негиздери, концепция жана салттуу Ислам*, Бишкек, 2015.
- Ыйык Куран, Маанилеринин кыргызча котормосу, кот: Абдышукур Исмаилов ж.б., Бишкек: ЖЧК Глобал Принт басмаканасы, 8-басылыш, 2021.
- Ясавий, Кожо Ахмат. Дивани Хикмат. кот: Молдо Сабыр Досбол уулу. Бишкек: Из-Басма басмаканасы, 2019.



Üniversite Gençliğinin Manevi Gelişimi ve Din Eğitimi

Melek ÖZKAN¹

Öz

Gençlik dönemi, bireylerin varoluşlarını sorguladıkları ve kimliklerini bulmaya çalıştıkları önemli bir süreçtir. Bu süreçte gençlerin manevi gelişimlerini desteklemek hem bireysel gelişimleri hem de toplumsal uyum açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu çalışma, gençlerin manevi ihtiyaçlarının değişiminde etkili olan faktörleri incelemektedir. Özellikle küreselleşme ve modernleşme gibi etkenler gençlerde derin etkiler meydana getirmektedir. Gençlik, modern çağın getirdiği sosyal, kültürel ve psikolojik sorunlardan etkilenmekte ve din eğitimi bu süreçte önem kazanmaktadır. Din eğitimi gençlerin manevi gelişimlerini ve toplumsal uyumlarını destekleyen önemli bir faktör olarak, kimliklerini inşa sürecinde gençlere destek olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Gençlik, Üniversite, Kimlik, İnanç

Spiritual Needs of University Youth and Religious Education

Abstract

Adolescence is a critical period during which individuals question their existence and strive to discover their identities. Supporting the spiritual development of youth during this process is of great importance, both for their personal growth and social harmony. This study examines the factors influencing the changes in the spiritual needs of young people. In particular, globalization and modernization have profound impacts on youth. Young people are affected by the social, cultural, and psychological challenges brought about by the modern era, making religious education increasingly significant during this period. Religious education plays a key role in supporting the spiritual development and social harmony of young people, while also aiding them in their process of identity formation.

Keywords: Religious Education, Youth, University, Identity, Faith

¹ Yalova Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, melekozkan65@gmail.com, ORCID 0009-0008-2327-9207

Giriş

Günümüzde, modern çağın olumsuz etkilerinden en fazla etkilenen gruplardan biri gençlerdir. Bu nedenle, gençlerin modern dünyanın karmaşası içinde anlam ve yön bulabilmeleri için kendilerini tanıyıp geliştirmeleri büyük bir gereklilik haline gelmiştir. Sağlıklı bir kimlik inşa edebilmek ve hayata anlam katmak adına rehber niteliğinde bir yol haritasına sahip olmaları da son derece önemlidir. Ruh ve beden bütünlüğünün farkına varan gençler, içinde bulundukları dünyanın sınırlamalarını aşarak kendilerini doğru bir şekilde konumlandırabilmek için aşkın ve insanın varlık özüne uygun evrensel değerlere ihtiyaç duymaktadır.²

İnsan yaşamında muhakeme yeteneği en fazla gençlik döneminde gelişmektedir. Bu dönem, bireylerin varoluşlarının anlamını sorguladıkları ve yeniden keşfetme sürecine girdikleri bir aşamadır. Gençler, bu karmaşık dönemde kendilerini ifade etme ve kimliklerini bulma çabası içindedirler. Bazı gençler bu süreçte şüphe, kaygı ve öz farkındalıkla karşılaşırken, diğerleri için bu dönem, idealist bir bakış açısıyla dolu, yaşam beklentileriyle şekillenen, merak ve heyecan verici bir süreç olarak yaşanır.³ Bu dinamik, gençlerin manevi ihtiyaçlarını ve yaşamın anlamını arayışlarını derinleştirir.

Gençlik, sadece bir geçiş dönemi değil, aynı zamanda bireylerin kendilerini bulma, değerlerini sorgulama ve toplumsal normlarla yüzleşme sürecidir. Bu bağlamda, gençlerin manevi gelişimlerini desteklemek için sağlıklı bir ortam oluşturmak, onların potansiyellerini gerçekleştirmeleri açısından önemlidir. Ayrıca, gençlerin bu dönemde karşılaştıkları zorluklar, onları daha güçlü ve dirençli bireyler haline getirebilir. Manevi arayışlar, sadece kişisel tatmin değil, aynı zamanda toplumsal uyum ve anlayış için de bir temel oluşturur. Gençler, farklı inanç ve değer sistemleriyle etkileşimde bulunarak, empati ve hoşgörü geliştirme fırsatı bulurlar. Bu süreç, toplumsal sorunlara duyarlılık göstererek dünya görüşlerinin genişlemesine sebep olur. Gençlerin bu karmaşık ve heyecan verici dönemi; hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir dönüşüm sürecini temsil eder. Onların manevi arayışları, sadece kendi içsel tatminleri için değil, aynı zamanda daha adil ve anlayışlı bir toplum oluşturma çabası için de önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, gençlerin manevi gelişimlerini desteklemek, sadece bireyler için değil, tüm toplum için büyük bir önem taşımaktadır.⁴

İnsanın yaşamı boyunca geliştirdiği değerler ve beklentiler, büyük ölçüde yetiştiği kültürden kaynaklanır.⁵ İçinde yaşadığımız çevre, tutum ve davranışlarımızı etkiler. İnsan, diğer insanlarla ve toplumla sürekli etkileşim içindedir. Sosyal ve kültürel çevremizi oluşturan toplum, düşünce ve davranış dünyamızı şekillendirir. En yakın çevremizi oluşturan aile ise, inanç dünyamız başta olmak üzere, her türlü düşünce ve

² Turgay Gündüz, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015).

³ Afra Büyük Kuşçu, *Gençlerde Anlam Arayışı ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁴ Mesut Zavalı, "Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örneklemleri Üzerine Bir Saha Araştırması", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 8 (2023), 11-43.

⁵ Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana* (İstanbul: Remzi kitabevi, 1997).

davranışımızı etkiler.⁶ Sadece belirli dönemlerde fiziksel ve biyolojik gereksinimlerin telafi edildiği bir yer değil, aynı zamanda geleceği şekillendiren ve etkileyen en önemli eğitim ve öğretim ortamıdır.⁷

Aile, din eğitimi açısından bireyin ihtiyaçlarının karşılandığı, eğitim, sağlık ve din gibi farklı yapılarla etkileşim halinde olan bir yapıdır. Ayrıca gençlerin, çocukluktan itibaren gelişiminde, sosyalleşmesinde ve biyolojik, psikolojik, sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılanmasında temel bir rol üstlenmektedir. Toplumsal değerlerin ve kültürel unsurların aktarımında da önemli bir işlev görmektedir.⁸ Bu kurumda önemli görevler üstlenen ebeveynlerin, çocuklarını tanımaları, manevi hassasiyetlerine duyarlı olmaları, duygularını önemsemeleri⁹ ve eksikliklerini gidermeye çalışmaları gerekmektedir. Ebeveynlerin, çocuklarına model olduklarının farkında olarak,¹⁰ kişi odaklı ve sorun merkezli bir anlayışla bilinçli bir şekilde din eğitimine yaklaşmaları önemlidir.¹¹

Ebeveynlerin, dini asıl kaynaklardan öğrenip yaşamlarında uygulamaları, varsa yanlış anlayış ve bilgilerini düzeltmeleri, kendi içlerinde tutarlı olmaları¹² ve gençlerin, çocukluktan itibaren gelişim dönemlerini dikkate alarak uygun yöntemler geliştirmeleri gerekmektedir.¹³ En önemlisi, sorumluluk bilinciyle ailenin diğer fertlerine yaklaşmaları büyük önem taşır. Aksi takdirde, kendi manevi ihtiyaçlarını karşılayamadıkları gibi çocuklarına da din eğitimi konusunda yeterli katkıyı sağlayamazlar. Bu durum, onların hem dünya hem de ahiret hayatını olumsuz etkileyebilir.

Ailenin önemli işlevlerinden biri, kültürel değerleri koruma ve aktarma rolünü üstlenmesidir. Aile, kendi üyelerini toplumun kültürel normlarına uygun şekillendirerek bu kültürü diri tutar. Çocuklar aile içinde toplumun kültürüne uygun davranışlar sergilemeyi öğrenirler ve bu davranışlar gelecek nesillere aktarılır.¹⁴ Din de bu kültürel unsurlardan biridir ve aile içinde öğrenilir. Aile, doğal bir dini grup olarak kabul edilir. Çocuklar, ebeveynlerinin dini davranışlarını gözlemleyerek öğrenirler. Birçok dini tören ve ibadet, tüm aile üyelerinin katılımıyla gerçekleştirilir. Pek çok toplumda din, aile bireylerinin rollerini belirler. Aile yapısının korunarak geleceğe taşınmasında ve modern yaşama uyum sağlayarak varlığını sürdürmesinde, din önemli bir faktördür.¹⁵ Gençlik çağında verilen din eğitimi, bireylerin yaşadığı içsel çatışmalar ve duygusal gelgitler göz önünde bulundurularak, onların manevi yönden desteklenmesine katkı sağlar. Bu eğitim,

⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997).

⁷ Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (ed.), *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020).

⁸ Olgun Gündüz, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile Kurumunda Yaşanan Farklılıklar ve Süreklilikler", *Peygamberimiz ve Aile* (DİB, 2019), 81.

⁹ Esra Albayrak, "Çocuğumu Tanıyor Muyum? Çocuk Gelişimi", *Ailede Din Eğitimi*, ed. Arife Gümüş - Gülsüm Pehlivan Ağırakça (İstanbul: Yekder, 2019), 12-38.

¹⁰ Abdullah Özbek, "Ailede Dini Sorumluluk Eğitimi", *Aile ve Eğitim* (İstanbul, 2010), 320.

¹¹ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2015).

¹² Köylü - Altaş, *Ailede Din Eğitimi*.

¹³ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2021).

¹⁴ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (2011), 382.

¹⁵ Sema Tuncay, *Aile Kurumuna Katkısı Açısından Din Eğitiminin Rolü* (Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora, 2020).

gençlerin vicdani huzur bulmalarına, hayatlarına anlam katmalarına ve dini inançlar doğrultusunda umutlarını ve çabalarını güçlendirmelerine yardımcı olur.¹⁶ Bu süreç, gençlerin aile içinde öğrendikleri dini ve kültürel değerlerin pekiştirir ve onların topluma uyum sağlamalarını destekler.

Günümüzde, küreselleşme, modernleşme, kitle iletişim araçları, internet ve sosyal teknolojiler gibi etkenlerin etkisiyle aile yapısında önemli değişiklikler yaşanmaktadır. Bu değişim eğilimleri, ailenin işlevlerini ve dinamiklerini yeniden şekillendirmekte, toplumsal normlar ve değerler üzerinde de etkili olmaktadır.¹⁷

Gençlik Döneminde Sosyal ve Psikolojik Gelişim Dinamikleri

Gençlik dönemi, bireylerin yaşamları boyunca sosyal ve psikolojik bakımdan en çok gelişim ve değişimi yaşadığı süreçtir. Bu dönem, bedensel, ruhsal ve sosyal gelişim açısından oldukça hassas bir evredir.¹⁸

Toplumun her yönüyle refaha kavuşması, gençlerin sağlıklı bir gelişim süreci geçirmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Doğal gelişim sürecini yaşayan bireyler, topluma ciddi katkılar sağlayabilirler. Bu bireyler, toplum için neyin iyi neyin kötü olduğunu anlayabilen ve buna göre davranış sergileyen bir yetkinliğe sahiptirler.¹⁹ Kendilerine ve topluma yön verecek ilkeleri ve kuralları içselleştirerek, tüm varlık âlemine ve hayata ilişkin derin bir kavrayış geliştirebilirler. Bu durum, eğitim sürecinde gençlerin hem kendileriyle hem de toplumla ilgili düşüncelerinin dikkate alınmasını gerekli kılar. Gençlik döneminin önemli bir bölümünü üniversite yılları oluşturur. Bu yıllar, bireyin olgunlaştığı, sosyal ve entelektüel ortamlar sayesinde sorgulamalara dayalı dini anlayış ve kimliğin büyük oranda istikrar kazanmaya başladığı dönemdir.²⁰ Ancak bu süreç, yalnızca bireysel gelişim fırsatları değil, aynı zamanda çeşitli zorlukları da beraberinde getirmektedir. Üniversite eğitimi, bu dönemdeki gerilimleri ve sorunları artırabilir. Öğrenciler, bu süreçte kendi kimliklerini bulma, toplumsal değerlere uyum sağlama, daha geniş evrensel değerleri kabullenme ve sosyal olgunluğa ulaşma sorumluluğu taşımaktadır.²¹

Üniversite öğrencileri, ergenlikten çıkıp yetişkinliğe ulaşma sürecinin getirdiği zorluklarla birlikte, başka problemlerle de karşılaşabilirler. Birçok öğrenci, ilk kez ailesinden ayrılarak bağımsız bir yaşam sürmeye başlamaktadır. Bu durum, yeni bir çevreye uyum sağlama ve aileden uzaklaşma gibi zorlukları beraberinde getirmektedir. Zaman ve bütçe yönetimi, doğru arkadaş seçimi, sosyal ilişkileri sürdürme, geleceğe yönelik kararlar alma, değişen değer yargılarına uyum sağlama, karşı cinsle ilişkiler kurma, bağımsızlıklarını ispatlama, kendi değerlerini keşfetme ve akademik başarı elde

¹⁶ Hayati Hökelekli - Celal Çayır, "Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 23-46.

¹⁷ Gündüz, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile Kurumunda Yaşanan Farklılıklar ve Süreklilikler".

¹⁸ Vehbi Bayhan, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997).

¹⁹ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/4 (30 Aralık 2020), 1093.

²⁰ Teceli Karasu, *Gençlik ve Din*, ed. Banu Gürer (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022).

²¹ Füsün Çuhadaroglu, *Üniversite Gençliğinde Uyum Sorunları Sempozyumu Bilimsel Çalışmaları* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1989).

etme gibi durumlar, üniversite öğrencilerini zorlayarak psikolojik sorunlara yol açabilir. Tüm bu zorluklar, üniversite gençliğinde güven bunalımı, artan stres ve kaygı düzeyleri, kendini yararsız hissetme, yalnızlık ve iletişim kopukluğu gibi psiko-sosyal problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilir.²² Bu dönemde gençler, kendi başlarına sorunlarını çözmek zorundadır.²³

Bu süreçte inanç sistemleri ve dinî yaşayış biçimleri de önemli bir rol oynamaktadır. Modernleşmenin ve teknolojik ilerlemelerin etkisiyle küresel etkileşim artmış, bireyler farklı inanç sistemleriyle daha sık karşılaşır hale gelmiştir. Bu karşılaşmalar, bireylerin kendi inançlarını yeniden değerlendirmelerine ya da dinî inançların mahiyetine dair çeşitli soru ve tereddütler geliştirmelerine neden olabilmektedir.²⁴ Dolayısıyla üniversite öğrencileri hem kişisel hem de toplumsal düzeyde çeşitli zorluklarla mücadele ederken aynı zamanda inanç sistemleriyle ilgili dönüşümlerle de başa çıkmak zorunda kalmaktadırlar.

Modern çağın sunduğu yeniliklere bazı insanlar hızla uyum sağlarken, diğerleri değişim ve dönüşüme direnerek düşünce biçimlerini ve yaşam tarzlarını korumaya çalışmaktadır. Bu durum, bireylerin manevi ve dinî kimliklerini yeniden değerlendirmelerine neden olur. Gelişim psikolojisi perspektifinden bakıldığında, bu değişim ve dönüşüm süreci en çok gençleri etkilemektedir. Gençler, dinî düşünce tarzlarını şekillendiren sosyal ve kültürel dinamiklerle karşı karşıya kalırken, bu süreçten olumlu veya olumsuz yönde etkilenebilmektedirler.²⁵

Gençlerin inançları, bireysel deneyimlerin yanı sıra sosyal çevreleri, aileleri ve toplumsal normlar tarafından şekillenir. Bu etkileşim, gençlerin dinî inançlarını sorgulama ve kendi kimliklerini oluşturma süreçlerinde önemli bir rol oynar. Modern dünyanın getirdiği değişimlerin gençler üzerindeki etkisi, onların manevi gelişimlerini ve toplumsal uyumlarını derinlemesine etkileyen karmaşık bir süreçtir.²⁶ Gençlerin gelişen zihinsel ve duygusal dünyalarına hitap edecek düzeyde dini bilgi ve ihtiyaçlarının karşılanması, ilk etapta ebeveynlerin sonrasında din eğitimcilerinin sorumluluğundadır. İnanç konularında aydınlatılmaları, doğru dini bilgi ile dünyevi bilgilerin birlikte verilmesi, onların hem kendi içinde huzurlu hem de toplum içinde uyumlu ve başarılı olmalarına yardımcı olacaktır. Böylece gençlerin ihtiyaç duyduğu danışmanlık sağlandığında, mutlu, sağlıklı ve başarılı gençler yetiştirmek mümkün olacaktır.²⁷

Gençlik Döneminde Din Eğitimi

Gençlik, her zaman güncelliğini koruyan önemli bir konudur. İnsan hayatının en kritik ve sorunlu çağı gençlik çağı olarak kabul edilir. Modern yaşamdan kaynaklanan

²² Hasan Maçın vd., "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık ve Dini Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 38-54.

²³ Binnur Yeşilyaprak, "Üniversite Gençlerinin Psikolojik Sorunları", *Eğitim ve Bilim* 10/57 (25 Ağustos 2015), 36.

²⁴ Doğanay, "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma".

²⁵ Zavalı, "Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örneklemini Üzerine Bir Saha Araştırması".

²⁶ Zavalı, "Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örneklemini Üzerine Bir Saha Araştırması".

²⁷ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988).

sosyal, kültürel ve psikolojik problemler, toplumla beraber gençliği de olumsuz etkilemektedir. Bu sebeple, insan yaşamının her döneminde eğitim büyük bir önem taşır, ancak özellikle gençlik yılları, bireyin çevresiyle etkileşime en açık olduğu dönemdir. Bu dönemde genç bireyler, fizyolojik, ruhsal, duygusal, eğitimsel, ahlaki ve kültürel açıdan önemli bir gelişim sürecindedir. Gençler bu süreçte çok boyutlu ve karmaşık sorunlarla karşı karşıya gelmektedir. Bu sorunların bir bölümünü dini meseleler oluşturmaktadır.²⁸

Tarih boyunca din, insan yaşamının merkezinde yer almış ve bireylerin en temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Dinî inançların birey üzerindeki etkileri incelendiğinde, insanın hem dünya hem de ahiret saadetini amaçladığı, aynı zamanda manevi buhranlara ve içsel huzursuzluklara çare aradığı görülmektedir. Bu bağlamda, din eğitiminin temel kaynaklarının yanı sıra, insanı konu alan bilim dallarıyla ilişkili olarak en elverişli şartlarda gerçekleşmesi büyük önem taşımaktadır. Özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde verilen din eğitiminin kişiler üzerinde olumlu etkiler bıraktığı görülmüştür. Din eğitimi, bireyin sağlam ve tutarlı bir kişiliğe sahip olmasına katkıda bulunurken, aynı zamanda karşılaştığı problemleri çözmede de önemli bir rol oynamaktadır.²⁹ Din eğitimi, insanlara yön veren, ahlaki gelişimlerine katkı sağlayan ve en sert kurallardan daha güçlü bir şekilde bireyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplin olarak öne çıkmaktadır.³⁰ Bu eğitim eksik kaldığında veya hiç verilmediğinde, birey ve toplum açısından ciddi sorunlar ortaya çıkabilir. İnsan, sosyal bir varlık olmasının yanı sıra, iç dünyasıyla da derin bir etkileşim içerisindedir. Yalnızlık, çaresizlik, korkular ve kayıplar gibi durumlarla karşılaştığında, din ve din eğitiminin sağladığı mesajlar, bireylere umut, teselli ve güven sunan önemli bir sığınak haline gelmektedir.³¹

Gençlik Döneminde Kimlik ve İnanç Oluşumu

Gençlik dönemi, bireylerin kimliklerini ve inançlarını şekillendirdikleri kritik bir süreçtir. Bu nedenle yaşadıkları kültür içinde neye nasıl inanacakları ve nasıl davranmaları gerektiği gibi derin sorularla yüzleşirler. Kimlik oluşturma çabasıyla çevrelerindeki rol modellerden etkilenecek kendi kimliklerini inşa etmeye çalışırlar. Bu süreçte bir yandan örnek şahsiyetlerle kendilerini özdeşleştirirken, diğer yandan onlardan farklı yönlerini keşfederler. Bu kimlik oluşturma süreci, gençlerin kimlik duygusunu kazanabilmesi için farkında olarak ya da olmayarak verdiği bir mücadeledir. Kimlik arayışı, bazı gençlerde sessiz ve sakin geçerken, bazılarında fırtınalı olabilir.³² Kendi içsel sorgulamaları sonucunda, hakikatin ne olduğu hakkında düşünceler geliştirir ve bu düşünceler doğrultusunda bir inanç biçimi oluştururlar.

İnanç, bireyin zihinsel dünyasında şekillenen; kimi zaman tutum ve davranışlara yansıyan, kimi zaman ise yalnızca düşünsel düzeyde kalan çok boyutlu bir yapıdır. Bu bağlamda, inançların bireylerin yaşamları üzerindeki etkisi büyüktür. Zira inançlar,

²⁸ Salih Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 932-963.

²⁹ Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi".

³⁰ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019).

³¹ Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi".

³² Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi".

bireylerin karar verme süreçlerini, değer yargılarını ve sosyal ilişkilerini derinden etkiler.³³

İnanç ölçülemez, denetlenemez ve sorgulanamaz bir yapıya sahiptir. Bu özellik, inançların kişisel deneyimlere ve içsel düşüncelere dayalı olarak gelişmesini sağlar. Gençler, bu süreçte kendi kimliklerini bulma yolculuklarında, inançlarının kendilerine sunduğu anlamı keşfederler. Gençlik dönemi, bireylerin manevi ve etik değerlerini şekillendiren, derin bir içsel dönüşüm sürecidir.³⁴ Sağlıklı bir din eğitimi, gencin kimlik gelişimine olumlu katkılar sağlar. Kimliğini kazanan birey, hem kendisi için bir kazanım elde eder hem de topluma yetişmiş bireyler olarak katılarak toplumun kazanımlarını güçlendirir. Yetkin kişiler tarafından verilen din eğitimi, genci başkalarının ve toplumun tartıştığı meselelerden uzaklaştırarak, evrensel ve dini konularda araştırma, düşünme ve yaşam boyu öğrenme yetenekleri kazandırır. Bu nedenle yetişkinlerin görevi, gençleri anlayarak onların dini öğrenmelerine olanak tanıyacak bir ortam sağlamaktır. Bu da gençlerin gelişimlerini ve yaşadıkları çağın özelliklerini dikkate alan bir din eğitimi ile mümkündür.³⁵

Sonuç

Gençlik dönemi, bireylerin kimliklerini ve inançlarını şekillendirdikleri kritik bir süreçtir. Bu dönemde gençler, çevrelerindeki rol modellerden etkilenecek kendi kimliklerini inşa ederler ve inançlarını sorgularlar. Ancak modern çağın getirdiği sosyal, kültürel ve psikolojik sorunlar, gençlerin manevi gelişimlerini olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle, gençlerin bu süreçte karşılaştıkları sorunlarla başa çıkabilmeleri için kapsamlı bir destek mekanizmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Din eğitimi, gençlerin bu süreçte karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmalarında ve sağlam kişilik geliştirmelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Gençler öncelikle ailelerinin sonrasında ise din eğitimcilerinin katkılarıyla dini kimliklerini geliştirmektedirler. Aile bu süreçte en temel destek mekanizmalarından biri olarak, gençlerin manevi hassasiyetlerine özen göstermeli ve onlara sağlıklı bir öğrenme ortamı sunmalıdır. Ebeveynlerin, çocuklarının duygusal ve zihinsel gelişimlerini göz önünde bulundurarak bilinçli bir din eğitimi yaklaşımı benimsemeleri, gençlerin kendilerine ve topluma fayda sağlayan bireyler olarak yetişmelerine katkı sağlar. Bu süreçte, gençlerin gelişiminde aile öğretmenler ve toplumsal destek mekanizmaları önemli bir yere sahiptir.

Üniversite dönemi ise gençlerin bağımsız yaşam deneyimiyle kimliklerini inşa ettiği, yeni sosyal çevrelere uyum sağlamaya çalıştığı bir dönemdir. Bu süreçte, karşılaşılan zorluklar gençlerin psikolojik dayanıklılığını sınasa da onlara sunulacak manevi destek, bireylerin karşılaştıkları güçlüklerle başa çıkmalarına yardımcı olabilir. Bu bağlamda din eğitimi, gençlerin manevi gelişimlerini ve toplumsal uyumlarını destekleyen önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

³³ Aybey, "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi".

³⁴ Doğanay, "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma".

³⁵ Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi".

Gençlik dönemi yalnızca bireysel bir değişim süreci değil, aynı zamanda toplumsal bir dönüşümün habercisidir. Gençlerin manevi gelişimlerinin desteklenmesi hem bireysel huzurlarının hem de toplumun sosyal uyum ve refahının artırılmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle, çağın gerekliliklerini ve gençlerin ihtiyaçlarını dikkate alan kapsamlı bir din eğitimi anlayışı, sağlıklı ve mutlu bir toplumun inşası için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Kaynakça

- Albayrak, Esra. "Çocuğumu Tanıyor Muyum? Çocuk Gelişimi". *Ailede Din Eğitimi*. ed. Arife Gümüş - Gülsüm Pehlivan Ağırakça. 12-38. İstanbul: Yekder, 2019.
- Aybey, Salih. "Gençlik Dönemi Problemleri Karşısında Din Eğitimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 932-963.
- Bayhan, Vehbi. *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Büyük Kuşçu, Afra. *Gençlerde Anlam Arayışı ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ, 3. Basım, 2015.
- Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi kitabevi, 1997.
- Çuhadaroglu, Fusun. *Üniversite Gençliğinde Uyum Sorunları Sempozyumu Bilimsel Çalışmaları*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1989.
- Doğanay, Süleyman. "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2023), 47-66.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/4 (30 Aralık 2020), 1093.
- Gündüz, Olgun. "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile Kurumunda Yaşanan Farklılıklar ve Süreklilikler". *Peygamberimiz ve Aile*. 81. DİB, 2019.
- Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Basım, 2015.
- Hökelekli, Hayati - Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 23-46.
- Karasu, Tecelli. *Gençlik ve Din*. ed. Banu Gürer. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1., 2022.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (2011), 382.
- Köylü, Mustafa - Nurullah Altaş (ed.). *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2020.
- Maçın, Hasan vd. "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık ve Dini Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 38-54.
- Özbek, Abdullah. "Ailede Dini Sorumluluk Eğitimi". *Aile ve Eğitim*. 320. İstanbul, 2010.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 11. Basım, 2021.
- Tuncay, Sema. *Aile Kurumuna Katkısı Açısından Din Eğitiminin Rolü*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Yeşilyaprak, Binnur. "Üniversite Gençlerinin Psikolojik Sorunları". *Eğitim ve Bilim* 10/57 (25 Ağustos 2015), 36.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Zavalsız, Mesut. "Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örnekleme Üzerine Bir Saha Araştırması". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 8 (2023), 11-43.