



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 25

30 Haziran / June 2025

Previous Title

Founded in 2013 as “Review of the Faculty of Divinity of Amasya University”

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam:	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	Scope:	Religious Studies Islamic Studies
Periyot:	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period:	Biannually (30 June & 30 December)
Yayın Dili:	Türkçe & İngilizce & Arapça	L. Publication:	Turkish & English & Arabic

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD-2 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with the ISNAD-2 Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Muhammed Salih SÜRÜCÜ, muhammed.surucu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YARDIMCI EDITÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK, kubranur.karaboccek@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Öğr. Gör. Bayram GÜL, bayram.gul@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ALAN EDITÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Ayşegül GÜN, aysegul.gun@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK, s.nazik@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Davut AĞBAL, davut.agbal@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. İlyas UÇAR, ilyas.ucar@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Ali BENLİ, ali.benli@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Gülsüm TURHAN, gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Harun TUNÇ, harun.tunc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Ahmet ATEŞYÜREK, ahmet.atesyurek@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Adem YEŞİLDAĞ, adem.yesildag@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mücahid KARAKAŞ, mukahit.karakas@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Emrah ÖZDEMİR, emrah.ozdemir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mustafa Salih EDİS, mustafa.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Emrullah TANIR, emrullah.tanir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Büşra Nur DURAN, busra.duran@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Ömer ERGÜL, omer.ergul@dpu.edu.tr

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, Türkiye

Dr. Murat BAHAR, mbahar@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Burdur, Türkiye

Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fahrettin ARI, fahrettin.ari@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Dr. Merve SUSUZ AYGÜL, merve.susuz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

SON OKUMA/PROOFREADING

Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, ayse.saglam@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN, zeynep.sahin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fahrettin ARI, fahrettin.ari@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Azim KARTAL, azim.kartal@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

MİZANPAJ EDITÖRÜ/ GRAPHIC AND LAYOUT

Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER, omer.beser@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

BASIN VE DİZİN EDITÖRÜ/INDEX EDITOR

Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ

Arş. Gör. Kadir GENÇ, kadir.genc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Ergin JABLE, erginj@gmail.com

Prishtina University, Faculty of Philology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, huseyin.akgun@amasya.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, recepalp@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, suayip.ozdemir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA, mehmet.sasa@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Ümit TORU, umit.toru@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

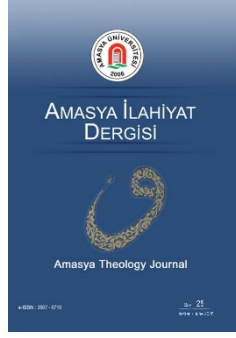
HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLEK

Bu dergi,  **ULAKBİM**,  **EBSCO HOST**,  **ISAM**,  **Tei**,  **SÖBIAD**, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus, ve J-GATE veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 25 (30 Haziran 2025)

Amasya Theology Journal
Issue: 25 (June 30, 2025)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ahmet GÜR

Kadın Şairlerden el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe Arasında
'Ukāz Panayırında Yaşanan Mersiye Rekabeti ve Bu Rekabetin
Arka Planı 11-41

*The Rivalry Between the Women Poets al-Ḥansā' bint 'Amr and Hind
bint 'Utbe in the 'Ukāz Fair and the Background*

Taha Rıdvan AKAY

Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi: Başlangıcından Günümüze
Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme 42-82

*Youshaa Patel and the Hadith of Tashabbuh: A Study on Imitation and
Identity from Its Origins to the Present*

Ramazan DOĞANAY

Cerh-Ta'dîl Arasında Bir İfade: "Hadis Uğruna Yolculuk
Yapmadı/Lem Yerhal fî talebi'l-hadîs" 83-115

*An Expression Between Jarh and Ta'dîl: "Did Not Travel For The Sake
Of Ḥadīth/Lam Yarhal Fî Ṭalabi'l-Ḥadīth"*

Faruk MERGEN

XIX. Yüzyılda Yaşamış Haneî Bir Âlimin Sahabeye Tan Etmeye
Dair Reddiyesi 116-150

A XIXth Century Hanafî Scholar's Refutation of Insulting the Sahaba

Muhammed Fatih TURAN

Tasarruf Finansman Sözleşmesinde Şirket, Katılımcı ve Fon
Arasındaki İlişkinin İslam Hukuku Açısından Tahlili 151-184

*Analysis of the Relationship Between the Company, Participant, and
Fund in a Savings Finance Contract from the Perspective of Islamic Law*

Betül Yıldırım Kocaoğlu & Rabia YILDIRIM

2000-2024 Yılları Arasında Ergenlik ve Maneviyat Temalı Tezler:
Bir Analiz Çalışması 185-221

*Theses on Adolescence and Spirituality Between 2000-2024: An
Analytical Study*

İsmail KURT

Antakya'ya Rihle: Antakya'nın Muhaddis Misafirleri

222-254

The Rihla to Antakya: The Guest Muhaddiths of Antakya

Rahime ÇELİK

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

255-288

Investigation of the Relationship Between Academic Self-Efficacy and Professional Anxiety of Religious Culture and Moral Knowledge Course Teacher Candidates

Mehmet KILIÇ

İsim-Fiil Kipi Dönüşümü Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Bunların Anlama Yansımaları

289-315

Qirā'āt Variants in the Context of Noun-Verb Mood Transformation and Their Reflections on Understanding

Mehmet Şirin AYIŞ

Sünbül Sinan'ın Risâle-i Tahkikiyye Adlı Eseri Bağlamında Devrân Zikrinin Meşruiyeti

316-345

The Legitimacy of Devrân Dhikr in the Context of Sünbül Sinan's Work Risâle-i Tahkikiyye

Murat BEYAZTAŞ

Müeyyedzâde'nin Fetvaları Bağlamında Diyet Suçları ve Cezaları 346-383

In the Context of Muayyadzâda's Fatwas Diyah Crimes and Punishments

Veysi TURUN

Zerdüşti Kaynaklara Göre, İslâmlaşmanın Önüne Geçmek İçin
Mecûsî Din Adamlarının Aldığı Önlemler 384-422

*The Measures Taken by the Zoroastrian Clergy to Prevent Islamization
according to Zoroastrianist Sources*

Nusret TAŞ

İlk Dönem Müslüman Düşünürlerde Kadın Algısı: İhvân-ı Safâ
Örneği 423-453

*Perception of Women in Early Muslim Thinkers: The Example of the
Ikhwân al-Safâ*

İnceleme Makaleleri / Review Articles

Mehmet KARA

Birgivî'nin Kıraatlere Yaklaşımı (Mukaddimetü'l-Müfessirîn Adlı
Tefsiri Özelinde Bir İnceleme) 454-480

*Birgivi's Approach to Qiraat (A Study in the Specificity of his
Commentary Muqaddimat al-Müfessirin)*

Neslihan ER

Fransa Müslüman Nüfusunun Sosyodemografik Yapısı

481-505

The Socio-Demographic Structure of the Muslim Population in France

Çeviri Makalesi / Translation Article

Sümevra Bilecik KARACAN

Din Eğitiminin Temelinde Yatan Dört İlke

506-525

Four Principles Underlying Religious Education

Düzeltilme Makalesi / Revision Article

İlir Rruga

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların
Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların
Değerlendirilmesi

526-544

*The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with
Christianity in Scope of St. Paul's Journeys*

**Kadın Şairlerden el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe Arasında
'Ukāz Panayırında Yaşanan Mersiye Rekabeti ve Bu Rekabetin Arka
Planı**

Ahmet Gür

Dr. Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Lecturer, Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kilis / Turkey

ahmet.gur@kilis.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-4273-4742

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Şubat / February 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 11-41

Atıf / Cite as: Gür, Ahmet. "Kadın Şairlerden el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe Arasında 'Ukāz Panayırında Yaşanan Mersiye Rekabeti ve Bu Rekabetin Arka Planı [The Rivalry Between the Women Poets al-Ḥansā' bint 'Amr and Hind bint 'Utbe in the 'Ukāz Fair and the Background]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 11-41.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1612572>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Rivalry Between the Women Poets al-Ḥansā' bint 'Amr and Hind bint 'Utbe in the 'Ukāz Fair and the Background

Abstract

al-Khansā' bint 'Amr and Hind bint 'Utba, prominent female poets of Arabic literature, are notable for their elegiac competition at the 'Ukāz Fair. al-Khansā' is renowned for her elegies commemorating the deaths of her brothers Mu'āwiye and Şahr, making significant contributions to the tradition of women's elegies in Arabic poetry. Similarly, Hind bint 'Utba gained recognition for her elegies lamenting the loss of her father, uncle, and brother at the Battle of Badr. Both poets expressed their grief and loss through their poetry, revealing how concepts of mourning, sorrow, and revenge were reflected in the poetry of Arab society. The 'Ukāz Fair was not merely a commercial event but also provided a platform for Arab poets to showcase their literary talents. al-Khansā' attended the fair annually, expressing the sorrow she suffered due to the death of her brothers through her elegies. Upon hearing her statement, "I am the most afflicted of the Arabs," Hind, believing her own pain to be greater, sought to compete with al-Khansā' in this regard. This rivalry between them transcended the mere expression of their individual sorrows before the people attending the fair, evolving into an event that revealed the literary and social dimensions of the elegiac tradition in Arab society. This article evaluates the literary competition between al-Khansā' and Hind by examining the thematic and literary structure of their elegies. The place of the elegiac tradition in Arabic literature is discussed through the poetry of these two female poets, emphasizing how family, tribal, and social ties are represented in these poems. Additionally, the impact of this competition on the status of women poets in Arab society and their roles in Arabic literature, particularly in elegies, is investigated. al-Khansā''s elegies deeply reflect the individual and societal dimensions of grief and loss, while Hind's poems encompass a sense of revenge alongside mourning. In the elegies of both poets, it is evident that mourning is not merely the poetic expression of personal sorrow but also a process of forming a tribal and social identity. al-Khansā' immortalizes her lost brothers by portraying them as heroes, highlighting their virtues and courage; Hind, on the other hand, emphasizes the feeling of revenge for her losses. These different approaches played a significant role in shaping the literary identities of the two poets. Furthermore, the poetry of these two poets provides important clues for understanding the social structure of the period, the place of women in the

literary field, and the function of elegy literature in Arab society. The ability of women to express their emotions and thoughts through poetry granted them a social status and enabled them to exist powerfully in the literary world. The poems of al-Khansā' and Hind also demonstrate the tradition of mourning and lamentation in Arab society. Both poets transformed their losses into a social issue rather than treating them as individual grief. This study examines the evolution of the elegy genre in Arabic literature and the influence of women poets in this genre, comparing the styles and themes in the poems of al-Khansā' and Hind. It also focuses on how this competition shaped the place and influence of women in the literary field in Arab society. How women strengthened their social status through literary competition and what meaning the literature of mourning held in Arab culture are discussed in detail. In this context, the poems of the two poets reveal not only individual losses but also the process of building social memory and a shared identity. In conclusion, the rivalry between al-Khansā' and Hind at the 'Ukāz Fair is not merely a comparison of personal grief but also reveals how women poets in Arabic literature played a role in the context of mourning and identity construction. This article analyzes the freedom of expression of women in Arab poetry, the social functions of elegy poetry, and the importance of literary competition in the formation of women's literary identity. How women positioned themselves in society through poetry, the effects of this competition on their literary careers, and how the literature of mourning reflected cultural values are among the main topics of this article.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Khansā' bint 'Amr, Hind bint 'Utbah, Female Poet, Elegy, 'Ukāz Fair

Kadın Şairlerden el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe Arasında 'Ukāz Panayırında Yaşanan Mersiye Rekabeti ve Bu Rekabetin Arka Planı Öz

el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe, Arap edebiyatının en önemli kadın şairlerinden olup, 'Ukāz panayırında yaşadıkları mersiye rekabetiyle dikkat çekmişlerdir. el-Ḥansā', ağabeyleri Mu'āviye ve Şahr'ın ölümü üzerine söylediği mersiyeyle tanınmış ve Arap edebiyatında kadın şairlerin mersiye geleneğine önemli katkılar sağlamıştır. Benzer şekilde, Hind bint 'Utbe de Bedir Savaşı'nda kaybettiği babası, amcası ve kardeşi için söylediği mersiyeyle adından söz ettirmiştir. Her iki kadın şair de acılarını ve kayıplarını şiirleri aracılığıyla ifade ederken, Arap toplumundaki yas, keder ve intikam kavramlarının şiire yansıma

biçimlerini de ortaya koymuşlardır. 'Ukāz panayırı, sadece ticari bir etkinlik olmamış, aynı zamanda Arap şairlerine edebi yeteneklerini sergiledikleri bir ortam sağlamıştır. el-Ḥansā', her yıl panayıra gelerek ağabeylerinin ölümü nedeniyle yaşadığı musibeti mersiyeleleriyle dile getirmiştir. Onun "Ben, Arapların en çok musibete uğrayanıyım." sözünü duyan Hind, kendi acısının daha büyük olduğuna inanarak el-Ḥansā' ile bu konuda rekabet etmek istemiştir. Aralarında yaşanan bu rekabet, onların sadece bireysel olarak acılarını panayıra gelen insanların karşısında ifade etmekten çıkmış, Arap toplumunda mersiye geleneğinin edebi ve sosyal boyutlarını ortaya koyan bir olay haline gelmiştir. Bu makale, el-Ḥansā' ve Hind arasındaki edebi rekabeti, mersiyelelerinin tematik ve edebi yapısını inceleyerek değerlendirmektedir. Mersiye geleneğinin Arap edebiyatındaki yeri, bu iki kadın şairin şiirleri üzerinden ele alınarak aile, kabile ve toplumsal bağların bu şiirlerde nasıl temsil edildiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bu rekabetin Arap toplumunda kadın şairlerin konumu ve mersiye özelinde Arap edebiyatındaki rolleri üzerindeki etkileri de tetkik edilmektedir. el-Ḥansā''ın mersiyeleleri, yasın ve kaybın bireysel ve toplumsal boyutlarını derinlemesine yansıtırken, Hind'in şiirleri ise yas ile birlikte intikam duygusunu barındırmaktadır. Her iki şairin mersiyelelerinde, yas tutmanın sadece kişisel bir acının şiirle ifadesi değil, aynı zamanda kabilevi ve toplumsal bir kimlik oluşturma süreci olduğu görülmektedir. el-Ḥansā', kaybettiği ağabeylerini kahramanlaştırırken, onların erdemlerini ve cesaretlerini; Hind ise kayıpları için intikam duygusunu ön plana çıkarmaktadır. Bu farklı yaklaşımlar, iki şairin edebi kimliklerini belirlemede önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, bu iki şairin şiirleri, dönemin toplumsal yapısını, kadınların edebi alandaki yerini ve mersiye edebiyatının Arap toplumundaki işlevini anlamak açısından da önemli ipuçları vermektedir. Kadınların şiir aracılığıyla duygu ve düşüncelerini ifade edebilmesi, onlara toplumsal bir statü kazandırmış ve edebi dünyada güçlü bir şekilde var olmalarını sağlamıştır. el-Ḥansā' ve Hind'in şiirleri, aynı zamanda Arap toplumundaki yas ve ağıt geleneğini de göstermektedir. Her iki şair, kayıplarını bireysel bir keder olarak ele almak yerine, toplumsal bir meseleye dönüştürmüştür. Bu çalışma, Arap edebiyatındaki mersiye türünün evrimini ve kadın şairlerin bu türdeki etkisini inceleyerek, el-Ḥansā' ve Hind'in şiirlerindeki üslup ve temaları karşılaştırmaktadır. Ayrıca, bu rekabetin Arap toplumundaki kadınların edebi alandaki yeri ve etkisini nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmaktadır. Kadınların edebi rekabet aracılığıyla sosyal statülerini nasıl güçlendirdiği ve yas tutma edebiyatının Arap kültüründe nasıl bir anlam taşıdığı detaylı şekilde ele

alınmaktadır. Bu bağlamda, iki şairin şiirleri yalnızca bireysel kayıpları değil, aynı zamanda toplumsal hafızayı ve birlikte yaşama kimliği inşa etme sürecini de gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak, el-Ḥansā' ve Hind'in 'Ukāz panayırındaki rekabeti, sadece kişisel bir acı karşılaştırması değil, aynı zamanda Arap edebiyatındaki kadın şairlerin yas ve kimlik inşası bağlamında nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu makale, Arap şiirinde kadınların ifade özgürlüğünü, mersiye şiirinin toplumsal işlevlerini ve edebi rekabetin kadınların edebi kimlik oluşturmadaki önemini analiz etmektedir. Makalenin temel inceleme konuları arasında kadın şairlerin şiir yoluyla toplum içinde nasıl konumlandıkları, bu rekabetin onların edebi kariyerleri üzerindeki etkileri ve yas edebiyatının kültürel değerleri nasıl yansıttığı yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, el-Ḥansā' bint 'Amr, Hind bint 'Utbe, Kadın Şair, Mersiye, Ukāz Panayırı

Giriş

Arap edebiyatında mersiye türü hem Cahiliye hem de İslami dönemde önemli bir yere sahiptir. Sevdiklerinin kaybına yas tutmak ve onların anılarını yaşatmak için söylenen bu şiirler, Arap kültüründe ölüm ve yas olgusunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (öl. 456/1064) kanaatine göre ölümlere yapılan methiye olarak da tanımlanan mersiyeler,¹ sadece acıyı ve kederi ifade etmenin ötesinde, ölen kişinin erdemlerini ve başarılarını da yüceltmek için kullanılmaktadır. Bu şiirler, Arap toplumunun değerlerini ve inançlarını yansıtmaları bakımından da önemli bir yere sahiptir.²

Arap kadın şairlerin mersiyeleri, acının ve kederin en yoğun şekilde hissedildiği şiirler arasında kendini göstermektedir. Özellikle baba veya ağabeylerinin savaş, baskın, yağmalama vb. durumlarda öldürülmesi üzerine söylenen mersiyeler, kadın şairlerin yaşadığı travmatik deneyimi de açıkça görünür kılmaktadır.³ Bu şiirler, Arap toplumunda aile ve kabile bağlarının ne kadar kuvvetli olduğunu da

¹ Ebu 'Ali el-Hasan el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, 1907), 2/109.

² Şevkî Dayf, *er-Risâ'* (Kahire: Dâru'l Maârif, 1979), 12.

³ Şevkî Dayf, *er-Risâ'*, 13-14.

ortaya koymaktadır. Zira baba ve ağabeyler hem aile üyelerinin hem de kabilenin onurunu ve saygınlığını korumak için savaşı kimselerdir. Bu nedenle, el-Ḥansā' ve Hind tarafından akrabalarının öldürülmesi neticesinde söylenen mersiyeler, sadece kişisel bir acıyı değil, aynı zamanda kabile özelinde toplumsal bir acıyı da ifade etmektedir. Sevilen kimselerin öldürülmeleri veya ölmeleri neticesinde kalbi, ruhu ve tüm benliği kaplayan acı ve ıstırapın feryat ve figanlarla yansıtılması, erkeklerden ziyade kadınlarca daha etkili bir şekilde ifade edilebildiği için Arap edebiyatında el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe gibi kadın şairler mersiye alanında ün kazanmışlardır.⁴

el-Ḥansā' bint 'Amr'ın mersiyeleri, hüznün ve sadakat temalarının en etkili şekilde işlendiği şiir örneklerindendir. el-Ḥansā', kaybettiği kardeşlerine duyduğu derin sevgiyi ve onların yokluğunda yaşadığı tarifsiz acıyı mersiyelerinde güçlü bir şekilde ifade etmeyi başarmıştır.⁵ Zira el-Ḥansā', iki ağabeyinin trajik ölümüyle büyük bir acı yaşamıştır. Bu olaylar onu derinden sarsmış ve dinleyicilerin duygularını harekete geçiren mersiye şiirleri söylemesinde oldukça etkili olmuştur. Mersiyelerinde hem ağabeylerinin kahramanlıklarını ve erdemlerini yücelterek onların ölümünden dolayı duyduğu üzüntü ve acıyı dile getirmiş hem de bu türde sıkça karşılaşıldığı şekilde ölenlerin hatıralarını yâd etmiştir.⁶

Hind bint 'Utbe'nin de babası, amcası ve kardeşi Bedir Savaşı'nda öldürülmüşlerdir. Bu olaylar karşısında o da büyük bir acı yaşamış ve öldürülen akrabaları için intikam peşinde koşmuştur. Hind de tıpkı el-Ḥansā' gibi öldürülen yakınları için mersiye söylemeye başlamıştır. Her iki kadın şairin 'Ukāz panayırı gibi kalabalık bir alanda yaşadıkları acıları doğaçlama olarak söyledikleri mersiye üzerinden sergileme ve birbirleriyle rekabet etme şekli, o dönemdeki Arap toplumunun yas ve keder anlayışına ve bu duyguları ifade etme yöntemlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Zira 'Ukāz panayırında insanların önünde şiir

⁴ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l Maârif, 1960), 207; Yakup Göçemen, *'Antere b. Şeddâd ve Şiiri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 106.

⁵ Nilüfer Topal, *Sahabe şair el-Hansâ ve Divanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 43.

⁶ Yakup Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 2020), 284.

okumanın getirdiği ün ve saygınlık arayışı da bu olayın temel hareket noktalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede, el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe arasındaki mersiye rekabeti ve bu rekabetin arka planı tetkik edilecektir. Çalışmanın amacı, iki kadın şairin yaşadıkları acılar ile bu acıları ifade etme biçimlerini ve birbirleriyle 'Ukāz gibi yoğun bir katılımın olduğu bir panayırda nasıl rekabet ettiklerini ortaya koymaktır. Makale, üç ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde el-Ḥansā' ve Hind'in yakın akrabalarını nasıl kaybettikleri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise, onların kaybettikleri akrabaları için söyledikleri mersiyelelere örnekler verilecektir. Son olarak üçüncü bölümde her iki kadın şairin 'Ukāz panayırında karşılaşmaları ve bu karşılaşma esnasında birbirleriyle nasıl mersiye rekabetine giriştikleri incelenecektir.

1. Rekabetin Arka Planı

Arap edebiyatında mersiye, yalnızca kayıp karşısında duyulan acının dile getirilmesi değil, aynı zamanda şairin edebi yetkinliğinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, el-Ḥansā' ile Hind bint 'Utbe arasındaki rekabeti yalnızca “hangi tarafın daha büyük bir kayıp yaşadığı” şeklinde değerlendirmek eksik bir okuma olacaktır. Asıl mesele, bu iki kadın şairin kayıplarını nasıl ifade ettikleri ve hangi edebi araçları kullandıklarıdır.

Asıl adı Tumādir bint 'Amr b. eş-Şerīd olan el-Ḥansā',⁷ yaşamı boyunca birçok talihsizlikle karşılaşmış, bu zorlukları şiirlerinde işlemiş ve Arap edebiyat tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Onun mersiyeleleri, Arap edebiyatında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. el-Ḥansā''nın ilk evliliği mutsuzlukla sonuçlanmış, ikinci evliliğinde ise eşi vefat etmiştir. Bu üzücü olaylar karşısında el-Ḥansā', teselliyi öz kardeşi Mu'āviye ve baba bir kardeşi Şahr'ın yanında bulmuştur. İki kardeşi de el-Ḥansā' için onun zor zamanlarında önemli birer destek kaynağı olmuştur. Ancak talihsizlik el-Ḥansā''nın peşini bırakmamış ve Mu'āviye ile Şahr da trajik bir şekilde öldürülmüştür.⁸ Bu olaylar, el-Ḥansā''yı derinden sarsmış ve onu büyük bir üzüntüye sevk etmiştir. Bu üzüntü ve keder, el-Ḥansā''nın

⁷ İbn Sellām el-Cumahī, *Ṭabakātu Fuḥūli's-Şu'arā'*, thk. Taha Ahmed İbrahim (Kahire: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 82.

⁸ Ebū'l-Ferec el-İşfehānī, *Kitābu'l-Eğānī*, thk. İhsān 'Abbās vd. (Beyrut: Dāru Sâdır, 2008), 15/55-63; 'Āişe Bintu's-Şātī', *el-Ḥansā'* (Kahire: Dāru'l Maârif, 1963), 40.

şairlerinde de yankı bulmuş ve onun mersiyelerle şöhret bulmasında belirleyici ana etken olmuştur. Öncelikle, el-Ḥansā'ın şiirlerinde derin bir duygusal yoğunluk bulunmaktadır. Ayrıca onun mersiyelerinde yas olgusunun birey ve kabile boyutunda ele alındığı ve geleneksel mersiye temalarının güçlü bir şekilde işlendiği görülmektedir. Onun şiirlerinde, kardeşlerine duyduğu sevgi ve onların kahramanlıklarını yüceltme arzusu ağır basarken, yas olgusunun ömür boyu sürececek bir bağlılık hâline gelmesi vurgulanmaktadır. Bu durum, onun şiirlerinin duygusal derinliğini ve etkileyiciliğini artırmaktadır. Öte yandan, Hind bint 'Utbe'nin mersiyeleri yalnızca kayıp duygusunu değil, aynı zamanda bir intikam arzusunu da içinde barındırmaktadır. Hind'in şiirlerinde, düşmanlarına karşı duyduğu öfke ve kabilesinin gücünü koruma içgüdüğü belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Bu da onun mersiyelerini, bir ağıt olmanın ötesinde bir mücadele ve intikam peşinde koşma çağrısına dönüştürmektedir.

Diğer yandan el-Ḥansā' ve Hind'in hangi edebi geleneklerden beslendiği de önem arz etmektedir. el-Ḥansā', Arap edebiyatındaki klasik mersiye geleneğinin en güçlü temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun şiirlerinde, Câhiliye dönemi şiir anlayışının etkileri açıkça görülmekte, özellikle kabile değerleri ve savaşçı erdemleri öne çıkmaktadır. Hind bint 'Utbe'nin şiirlerinde ise, Câhiliye dönemi kahramanlık anlatıları ve kabile rekabetin etkileri kendini açıkça belli etmektedir. O, özellikle Bedir Savaşı'ndan sonra çok değer verdiği yakınlarını kaybetmiş olmanın verdiği travmatik etkiyle, edebi söylemini yas ve öfke ekseninde şekillendirmiştir. Dolayısıyla, el-Ḥansā'ın "Ben Arapların en çok musibete uğrayanıyım." sözüne Hind'in meydan okuması, bireysel bir trajedinin ötesinde, şairlerin edebi ve sözlü becerilerinin 'Ukāz panayırı gibi insanların yoğun olarak katıldığı bir yerde sergilenmesi anlamına gelmektedir. Burada, hangi tarafın daha büyük bir acıya sahip olduğu kadar, bu acının nasıl ifade edildiği, hangi dilsel ve edebi araçlarla sunulduğu da önem kazanmaktadır.

el-Ḥansā' bint 'Amr ve Hind bint 'Utbe arasında 'Ukāz panayırında gerçekleşmiş olan "Hangimizin acısı daha büyük?" tartışması ve akabinde birbirlerine karşı okudukları mersiyelere giden olaylar silsilesi, onların değer verdikleri yakın akrabalarının öldürülmesi ile başlamıştır.

1.1. el-Ḥansā'nın Ağabeylerinin Öldürülmesi

el-Ḥansā'nın büyük ağabeyi Mu'āviye'yi ölüme götüren süreç, onun 'Ukāz panayırında Esmâ' adında güzel bir kızı hayat kadını sanması ve onunla birlikte olmak istemesiyle başlamıştır. Esmâ'nın "Benim Arapların efendisi Hâşim b. Ḥarmele el-Ġatafânî'nin yanında bulunan bir kimse olduğumu bilmez misin?" sözü üzerine Mu'āviye ona hitaben "Allah'a yemin olsun ki senin için onunla savaşmaktan geri durmam!" demiştir. Mu'āviye'nin bu fütursuzca sözü karşısında Esmâ da ona "Artık bu seninle onun arasındaki bir mesele haline gelmiştir." demiştir. Oradan ayrılır ayrılmaz Esmâ'nın bu olayı Hâşim b. Ḥarmele'ye anlatması, Mu'āviye ile Murra kabilesinin reisi Hâşim b. Ḥarmele arasında amansız bir düşmanlığa yol açmış ve Mu'āviye'nin ölümüyle sonuçlanacak süreci geri dönüşü olmayan bir yola sokmuştur. Mu'āviye ile Hâşim birbirlerine hakaretler etmiş ve nihayetinde kozlarını paylaşmak için savaşmak üzere anlaşarak oradan ayrılmışlardır. Haram ayların sona ermesiyle birlikte Mu'āviye, Suleym kabilesinin süvarileri ile birlikte Hâşim'i öldürmek için sefere çıkmıştır. Mu'āviye, her iki kabile üyeleri arasında çıkan çatışmada Hâşim'in kardeşi Dureyd tarafından 612 yılında öldürülmüştür.⁹

Şahr, kardeşinin intikamını almak için yemin etmiş ve bir sonraki yıl Dureyd'i öldürerek kardeşinin öcünü almıştır. Daha sonra 'Amr b. Kays el-Cuşemî isimli bir kişi Hâşim'i başka bir yerde görerek onu öldürmüştür. Böylece Mu'āviye'nin intikamı misliyle alınmıştır.¹⁰ Diğer yandan baba bir ağabeyi Şahr'ın öldürülmesi olayı ise şöyle gerçekleşmiştir:

Suleym kabilesinden Şahr b. 'Amr ve Enes b. 'Abbâs, Benî 'Avf ve Benî Ḥufâf kabileleri ile beraber hareket ederek Benî Esed b. Ḥuzeyme kabilesine baskın yapmışlardır. Zira Şahr, Benî Ḥufâf ile Enes ise Benî 'Avf ile müttefiklik anlaşması yapmıştır. Şahr ve Enes'in liderlik yaptığı baskında bu kabile mensubu birçok kimse esir olarak alınmış ve onların malları yağmalanmıştır. Esirlerin çığlıklarını duyan Benî Esed kabilesinin

⁹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaqātu Fuḥūli's-Şu'arâ*, 84; Ebû'l-Ferec el-İşfehânî, *Kitābu'l-Eğānî*, 15/62,63; Sa'îd el-Afgānî, *Asvāku'l-'Arab* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 1937), 256.

¹⁰ *Şerḥu Dīvāni'l-Ḥansā*, thk. 'Abdu's-selâm el-Ḥûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 16.

savaşçıları, Zātu'l-esl denilen yerde onlara yetişmişlerdir. Aralarında çıkan mücadelede Rebî'a b. Sevr el-Esedî, elindeki mızrak ile Şahr'ı ölümcül bir yerinden yaralamıştır.¹¹ Bu yaralama esnasında mızrağın ucu, Şahr'ın zırhını delerek bu zırhın bir halkasının onun vücudunda kalmasına sebep olmuştur. Bu halka, oradan ancak Şahr iyileşmeye başlamasıyla çıkarılabilmıştır. Şahr'ın bu yarası, daha sonra onun vefatıyla sonuçlanacak hastalığına sebep olmuştur.¹²

Onun hastalığı yaklaşık bir yıl kadar devam etmiştir. Şahr, hasta yatağındayken eşi Selmâ'ya bir kadının şöyle dediğini işitmiştir: "Şahr'ın durumunu nasıl görüyorsun?" Selmâ da eşinin hastalığının uzun sürmesinin verdiği zorluktan usanmış olduğu halde soru soran kadına cevaben: "Ne canlısından ümit var ne ölüsüne yas tutulur." demiştir. O, bu cevabı vermekle Şahr'ın hastalığının uzun sürmesinden dolayı bu durumdan çok çektiğini ve artık onun yaşamasının da ölmesinin de kendisi için bir faydasının olmadığını ifade etmek istemiştir. Bu duruma üzülen Şahr şöyle demiştir: "Meğer ölüm, içinde bulunduğum halden daha kolaymış."¹³ Bu olayın üzerinden çok geçmeden Şahr, 615 yılında vefat etmiştir. Benî Suleym sınırları içinde kalan ve 'Asîb denilen bir dağın yamacında toprağa verilmiştir.¹⁴ Kendisine hanımı ile arasında huzursuzluğa neden olacak kadar bolca ihsanda bulunan ve kocasından gördüğü kötü muamelelerde ona bir sığınak olan ağabeyi Şahr'ın ölümü el-Ḥansâ'yı derinden etkilemiştir.¹⁵ Zira her iki ağabeyinin ölümü, üç yıl gibi kısa denilecek bir süre zarfında gerçekleşmiştir.

1.2. Hind Bint 'Utbe'nin Baba, Kardeş ve Amcasının Öldürülmesi

Hind bint 'Utbe'nin (öl. 14/635) babası 'Utbe b. Rabî'a (öl. 2/624), kardeşi el-Velîd b. 'Utbe (öl. 2/624) ve amcası ise Şeybe b. Rabî'a (öl. 2/624)'dır. Onun babası ile ilgili malumat oldukça fazla olmasına rağmen kardeşi ve amcası ile ilgili fazla bir bilgi yoktur.

¹¹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaḳātu Fuḥūli's-Şu'arâ*, 84.

¹² Ebû'l-Ferec el-İşfehânî, *Kitābu'l-Eğānî*, 15/55-56.

¹³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dāru'l-Me'ârif, ts.), 345.

¹⁴ Ebû'l-Ferec el-İşfehânî, *Kitābu'l-Eğānî*, XV, 55; eş-Şemşâtî, *el-Envâr ve Meḥâsinu'l-Eş'âr*, thk. Muhammed Yûsuf (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kûveyt, 1977), 1/110-111-112.

¹⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 346.

Babası 'Utbe'nin asıl adı 'Utbe b. Rabī'a b. 'Abduşems b. 'Abdumenāf b. Kuşayy'dır.¹⁶ Bedir savaşında yetmiş yaşında öldürüldüğü¹⁷ hesaba katıldığında onun doğum tarihinin miladi 554 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Şafiyye bint Ümeyye ile evlenmiş, bu evlilikten el-Velīd ve Huzeyfe (öl. 12/633) isminde oğulları, Hind isminde kızı doğmuştur. Huzeyfe ve Hind Müslüman olmalarına rağmen el-Velīd müşrik olarak ölmüştür. Mekke'de sorunları çözmede uzlaştırmacı, barış yanlısı ve cömert kişiliği dışında aynı zamanda hatipliği ve şairliği ile de tanınmış bir şahsiyettir.¹⁸ Zira Ebū Tālib'i (öl. 620) ziyaret ederek yeğeninin peygamberlik iddiasından vazgeçmesini talep eden heyet içerisinde o da vardır.¹⁹ 'Utbe, Hz. Peygamberi (s.a.v.) İslam davetinden vazgeçirmek için ona maddi anlamda oldukça cazip tekliflerde bulunmuştur. Ancak Hz. Peygamber, ona hitaben "Dinle ey Eba'l-Velīd!" diyerek Fussilet suresini okuyunca 'Utbe şaşkınlığını gizleyememiş ve "Bu, benzerini işitmediğim bir sözdür." demekten kendini alamamıştır.²⁰ 'Utbe, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) karşı sert bir tutum sergilememiş ve onu devamlı yumuşak bir şekilde ikna etmeye çalışmıştır. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v.), Bedir savaşı için müşrik ordusunun savaş meydanına hareket ettiği bir esnada 'Utbe b. Rabī'a'yı kızıl renkli bir deve üstünde görmüş ve onun hakkında "(Savaş için gelen bu topluluk içindeki) İnsanlardan herhangi birinde bir hayır varsa o da kırmızı devenin sahibindedir. Eğer ona itaat ederlerse doğru yolu bulurlar." demiştir.²¹ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Utbe'nin barış taraftarı ve arabulucu vasfına sahip bir kimse olduğunu Mekke döneminden tecrübe etmiştir.

Diğer taraftan 'Utbe b. Rabī'a'nın kendisini kınayanların eleştirilerinden olumsuz yönde etkilendiği görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmeye çalıştığı konuşmalarından birinden sonra kendisini merakla bekleyen kalabalığa karşı "Ey Kureyş topluluğu!... Onu kendi haline bırakınız ..." diye başlayan uzun konuşmasını yapınca orada bulunanlar ona cevaben "Ey Eba'l-Velīd! O,

¹⁶ İbn Sa'd, *Kitābu'l-Ṭabaḳātī'l-Kebīr*, thk. 'Alī Muḥammed 'Umer (Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 2001), 3/80.

¹⁷ el-Belāzurī, *Ensābu'l-Eşrāf*, thk. Suheyl Zekkār (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1996), 1/171.

¹⁸ Adnan Demircan, "Utbe b. Rebī'a" (İstanbul: TDV İslām Ansiklopedisi, 2012), 42/235.

¹⁹ İbn Hişām, *es-Sīretu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dāru İbn Hazm, 2009), 121.

²⁰ el-Belāzurī, *Ensābu'l-Eşrāf*, 1/171.

²¹ İbn Hişām, *es-Sīretu'n-Nebeviyye*, 297.

seni diliyle büyülemiş.” demişlerdir. 'Utbe, kendine yöneltilen bu eleştiri üzerine oradan ayrılmıştır.²² Onun en çok kınamasından çekindiği kişinin Ebū Cehl (öl. 2/624) olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onu, oğlunu ve kardeşini ölüme götüren süreç, Ebū Cehl'in tenkidinden kurtulmak istemesi ile meydana gelmiştir. Savaş başlamadan kısa bir süre önce 'Utbe, Mekkelilere hitaben savaş yapılmadan geri dönülmesini tavsiye eden bir konuşma yapmıştır. Bunun üzerine Ebū Cehl, 'Utbe'yi ahmaklık ve korkaklıkla suçlamıştır.²³ 'Utbe, savaşın yapılacağı gün gelince hem kendisinin korkak bir kimse olmadığını ispatlamak hem de Ebū Cehl'in eleştirilerinden korunmak için Bedir savaşında mübâreze²⁴ yöntemine uygun olarak kendisi, kardeşi Şeybe b. Rabī'a ve oğlu el-Velīd b. 'Utbe müşrik ordusu saflarından ayrılmışlar ve İslam ordusundan kendilerine denk savaşçılarla karşılaşmak istediklerini söylemişlerdir.²⁵ İşin ilginç yanı Bedir savaşına gönülsüz gelen ve savaş yapılmadan Mekke'ye dönmeyi teklif eden 'Utbe, Ebū Cehl'in kınamasına maruz kalınca cesaretini göstermek için hem kendisini hem oğlunu hem de kardeşini mübâreze için savaş meydanına çıkarmıştır. Yapılan mücadele sonunda Ḥamza b. 'Abdulmuṭṭalib (r.a.) (öl. 3/625), Şeybe b. Rabī'a'yı; 'Ali b. Ebī Ṭālib (r.a.) (öl. 40/661), el-Velīd b. 'Utbe'yi ve 'Ubeyde b. el-Ḥārīş (r.a.) (öl. 2/624) de Ḥamza ve 'Ali'nin (r.anhüma) yardımı ile 'Utbe b. Rabī'a'yı (öl. 2/624) öldürmüştür.²⁶

Savaşın ardından Hind bint 'Utbe, öldürülen babası, kardeşi ve amcasının intikamı alınana kadar saçını yağlamayı ve gözüne sürme çekmeyi kendisine yasaklamıştır.²⁷

2. el-Ḥansā ve Hind'in Mersiyeleri

Mersiyeler, Arap edebiyatının etkileyici türlerinden biridir. Bu şiirler, hem sevdiklerinin yasını tutmak ve anılarını yaşatmak hem de ölen kişinin faziletlerini, kahramanlıklarını ve toplumdaki konumunu

²² İbn Hişām, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 134.

²³ İbn Hişām, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 298.

²⁴ İki ordunun karşı karşıya geldiklerinde savaş kızıştırmak için taraflardan birer veya daha fazla savaşçının meydana çıkıp eşleşerek ölümüne vuruşmasına mübâreze denmektedir bk. Abdullah Duman, “İslâm'ın İlk Döneminde Mübâreze Geleneği”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 21-48.

²⁵ İbn Hişām, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 299.

²⁶ İbn Hişām, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 343.

²⁷ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/172.

yüceltmek için söylenilmiştir. Bu mersiyeler, sadece edebi açıdan değil, aynı zamanda Arap toplumunun yas gelenekleri ile kadınların baba ve kardeş gibi yakın akrabalarını kaybetmekten kaynaklanan duygusal dünyaları hakkında da değerli bilgiler sunmaktadır. Zira mersiyelerde sıkça görülen ağlamak ve feryat etmek gibi duygusal tepkiler, genellikle erkeklerde zayıflık olarak görüldüğü için ağıt yakma sanatı, bir noktaya kadar kadınlara daha uygun bir alan olarak kabul edilmiştir.²⁸

el-Ḥansā ve Hind'in mersiyeleri, güçlü imgeler, canlı betimlemeler ve etkileyici duygusal ifadelerle doludur. Bu şiirler, ölen kişilerin cesaretini, cömertliğini ve onurunu yüceltirken yas tutanların yaşadığı derin kederi ve acıyı da yansıtmaktadır.

2.1. el-Ḥansā'nın Ağabeylerine Söylediği Mersiyeler

Mu'âviye, el-Ḥansā'nın kaybettiği ilk ağabeyidir. O, Mu'âviye'nin ölümü üzerine söylediği mersiyelerinde yoğun bir acı ve kederi ifade etmiştir. Mesela Mu'âviye'nin kaybının yarattığı derin üzüntü ve boşluğu şu beyitlerde dile getirmiştir (Tavîl):²⁹

إِذَا طَرَقْتُ إِخْدَى اللَّيْلِ بِدَاهِيَةٍ	أَلَا لَا أَرَى فِي النَّاسِ مِثْلَ مُعَاوِيَةٍ
وَتَخْرُجُ مِنْ سِرِّ النَّجِيِّ عَلَاتِيَةٍ	بِدَاهِيَةٍ يُضْغِي الْكِلَابَ حَسِيْسِيَهَا
عَلَيْكَ بِخُزْنٍ مَا دَعَا اللَّهَ دَاعِيَةٍ	فَأَفْسَمْتُ لَا يَنْفُكُ دَمْعِي وَعَوْلِي

1- Mu'âviye gibisini göremiyorum insanlar arasında, geceler bir musibetle kapımı çaldığında.

2- Sesini köpeklerin bile duyduğu öyle bir musibet ki sır olmaktan çıkar ve aleniyet kazanır.

3- Yemin olsun ki dinmeyecektir sana döktüğüm gözyaşım ve feryadım hüznüle, Allah'a dua eden birileri olduğu müddetçe.

Şiirde geçen “Mu'âviye gibisini göremiyorum insanlar arasında.” ifadesi, şairin övgüsünü ve kaybının büyüklüğünü belirtmektedir. “Geceler bir musibetle kapımı çaldığında.” ifadesi, beklenmedik ve yıkıcı

²⁸ Esat Ayyıldız, “el-Ḥansā' bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2020), 203.

²⁹ *Dīwānu'l-Ḥansā*, thk. Enver Ebū Suveylim (Amman: Dāru 'Ammār, 1988), 58-61.

olayların şairin hayatını nasıl etkilediğini belirtmektedir. Zira bu ifade, musibetin ansızın gelmesini ve zorlayıcı doğasını vurgulamaktadır. “Kapıyı çalma” metaforu, ani ve kaçınılmaz olayları betimlemiştir. “Sesini köpeklerin bile duyduğu öyle bir musibet ki sır olmaktan çıkar ve aleniyet kazanır.” ifadesi, acının ve kaybın büyüklüğünü ve herkesin bu kaybın farkında olduğunu anlatmaktadır. Bu beyitte musibetin büyüklüğü ve yayılma hızı, mübâlağa sanatı kullanılarak anlatılmıştır. “Yemin olsun ki dinmeyecektir sana döktüğüm gözyaşım ve feryadım hüznle” ifadesi, şairin sürekli acı ve keder içinde olduğunu belirtmektedir. Beyitte geçen “gözyaşı, feryat ve hüzn” gibi benzer duyguların bir arada kullanılması söz sanatlarından tenâsübe güzel bir örnek olmuştur.

Diğer örnek ise şu beyitlerdir (Vâfir):³⁰

هَرَيْقِي مِنْ دُمُوعِكَ وَأَسْتَفِيقِي	وَصَبِّرَا إِنْ أَطَقْتِ وَأَلْنِ طَيْقِي
بِعَاقِبَةٍ فَإِنَّ الصَّبْرَ خَيْرٌ	مِنَ التَّغْلِبِ وَالرَّأْسَ الْخَلِيقِ
فَإِنَّكَ وَالْبُكَاءُ بَعْدَ ابْنِ عَمْرٍو	لَكَ السَّارِي سَوَى وَضَحِ الطَّرِيقِ
فَإِلَّا وَاللَّهِ مَا سَأَيْتِ نَفْسِي	بِفَاحِشَةٍ عَلِمْتُ وَلَا غُثٍّ وَثِقِ
أَلَا يَا لَهْفَ نَفْسِي بَعْدَ عَيْشٍ	لَنَا بِجُنُوبٍ دَرَّ قَلْبِي نَهْيَقِ
فَإِنَّكَ الْفَرْزُ عُمَرُكَ لَا كُبْرُ	عَظِيمِ الرَّأْسِ يَحْلُمُ بِالنَّعْيِ

1- Dök gözyaşlarını ve sabrederek gelmeye çalış kendine! Gerçi buna güç yetiremezsin sen.

2- Sabrın daha hayırlı olduğunu (anladım) sonunda, yalınayak yürümekten ve başını kazıtmaktan aslında.

3- İbn 'Amr'ın (Mu'âviye'nin) ardından ağlarsan başkasına, benzersin yolunu kaybetmiş bir yolcuya.

4- Hayır! Vallahi ben kendimi teselli etmedim, bildiğim bir hayâsızlık ve isyanla.

5- Ah! Ne kadar da özlüyorum yaşadığımız hayatı, güneyde derre ve zû nehîk vadisi dolaylarında.

³⁰ Dîvānu'l-Ḥansā', 62-71.

6- (*Apaçık bir hakikat ki onun ölümü*) *Ağır bir kayıptır, rüyasında sürüsünü otlatan koca kafalı bir kimsenin ölmesi gibi değil.*

“Dök gözyaşlarını ve sabrederek gelmeye çalış kendine!” ifadesi, acının yansımaları ve bir sabır tavsiyesidir. Şair, gözyaşı dökmenin ve sabırlı olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca burada kişinin kendisini kastederek hitabı başkasına tahsis etmesi olarak tanımlanan³¹ tecrîd sanatı yapılmıştır. Çünkü ağlama ve sabırlı olma tavsiyesi, zahirde başkasına yapılmış gibi görünse de şair, gerçekte bu tavsiyeleri kendisine yapmaktadır. el-Ḥansā', “Sabrın daha hayırlı olduğunu (anladım) sonunda, yalınayak yürümekten ve başını kazıtmaktan aslında.” ifadesiyle, geleneksel yas tutma yöntemlerinin yerini sabrın alması gerektiğini belirtmektedir. Zira Câhiliye döneminde bedevi Araplar arasında ölen kişinin cenazesinde akrabalar cenazenin arkasında yalınayak yürümüşler, kadınlar saçlarını kazıtmışlar ve başlarına kül sürmüşlerdir.³² Bu nedenle yalınayak yürümek veya başını kazıtmak gibi şekle hitap eden bir yas tutma yerine, sabırlı olmak gibi öze dönük bir yas tutmanın daha iyi olacağı söylemiştir. Beyitte geçen “yolunu kaybetmiş bir yolcuya” ifadesinde ölen yakını dışında başka bir kimseye yas tutmak, yolunu kaybetmiş bir yolcuya benzetilmiştir. “Ah! Ne kadar da özlüyorum yaşadığımız hayatı.” ifadesi, geçmişe duyulan özlemi ifade etmektedir.

el-Ḥansā, Mu'âviye için söylediği mersiyelede onun cömertliğini, liderlik vasıflarını, cesaretini ve kahramanlığını da övmektedir. Zira ölen kimse için duyulan kederin yanında onun öne çıkan ve toplum tarafından takdir edilen özelliklerini söylemek mersiye türünde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Mesela konu ile alakalı şu beyitleri misal olarak vermek mümkündür (Tavîl):³³

أَلَا لَا أَرَى كَالْفَارِسِ الْجَوْنِ فَارِسًا إِذَا مَا عَلَتْهُ جُرَّةٌ وَعَلَانِيَةٌ
وَكَاَنَّ لِزَارِ الْحَرْبِ عِنْدَ شُبُوهَا إِذَا شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا وَهْيَ ذَاكِيَةٌ

³¹ Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1973), 2/159.

³² Hannâ el-Fâkhûrî, *el-Câmi fî Târihi'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 146.

³³ *Dîvânü'l-Ḥansâ*, 58-61.

وَقَوَادِ خَيْلٍ نَحْوُ أُخْرَى كَانَتْهَا سَعَالٍ وَعِقْبَانٌ عَائِيَةً رَبَانِيَةً

1- Göremiyorum onun gibi aslan yürekli bir süvari, cesaret ve meydan okuma gerektiğinde aleni.

2- Savaş başladığında peşinden koşardı, savaş ateşi tutuşmuşken de savaştan kaçmazdı.

3- Kahraman süvarilere komutanlık ederdi, atlarıysa sırtında zebaniler taşıyan kartallar gibiydi.

“Göremiyorum onun gibi aslan yürekli bir süvari.” ifadesi, ölen kişinin cesaretini ve liderlik özelliklerini öne çıkarmaktadır. Yine bu beyitte Mu'âviye'nin cesareti aslan yürekli bir süvariye benzetilmiştir. “Savaşın başladığında peşinden koşardı, savaş ateşi tutuşmuşken de savaştan kaçmazdı.” ifadesi, kişinin savaşta gösterdiği cesareti ve kararlılığı vurgulamaktadır. “Savaş ateşi tutuşmuşken” ifadesinde “savaş, ateş gibi tutuşmuşken” demek olduğundan teşbihe ve “koşardı” ile “kaçmazdı” lafızlarında ise tıbâk sanatına başvurulmuştur. “Atlarıysa sırtında zebaniler taşıyan kartallar gibiydi.” ifadesi, kendilerine liderlik ettiği savaşçıların gücünü ve saldırganlığını simgelemektedir. Ayrıca bu ifadede şair, mübâlağa sanatı kullanmıştır. Beyitlerde geçen “aslan yürekli”, “savaş ateşi”, “zebaniler taşıyan kartallar” gibi metaforlar kişinin cesaretini, liderliğini ve savaşçı ruhunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir.

Diğer örnek ise şu beyitlerdir (Vâfir):³⁴

وَقُولِي إِنَّ خَيْرَ بَنِي سُلَيْمٍ وَأَكْرَمُهُمْ بِصَخْرَاءِ الْعَقِيقِ
وَإِذْ تَتَحَاكُمُ الرُّؤَسَاءُ فِينَا لَدَى أُنْيَانِنَا وَذَوُو الْخُمُوقِ
وَإِذْ فِينَا فَوَارِسُ كُلِّ هَيْجَا إِذَا فَرَّغُوا وَفَتَيَانُ الْخُرُوقِ
وَإِذْ فِينَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرِو عَلَى أَدْمَاءِ كَالْجَمَلِ الْقَبِيْقِ

1- De ki: (Mu'âviye) Suleym'in en hayırlısı ve dahî en cömerdidir el-'Akik çölünde...

2- Aramızda efendiler ve düşmanca alacağını isteyen hak sahipleri davalашırken.

³⁴ Dîvānu'l-Ḥansā', 62-71.

3- *Ve aramızda her savaşta süvariler, diğerleri korksa da yürüdükleri zaman uçsuz bucaksız yerleri yücelten gençler varken.*

4- *Ve aramızda beyaz ve asil devesinin üzerinde Mu'āviye b. 'Amr varken.*

“De ki: (Mu'āviye) Suleym'in en hayırlısı” ifadesinde kabileye atıf yapılarak Mu'āviye'nin ölümünün sadece kendisine değil tüm kabileye etki ettiğini ve onun yokluğunun kolay bir şekilde doldurulamayacağını söylemektedir. “Efendiler ve düşmanca alacağını isteyen hak sahipleri” ifadesinde, sosyal statü ve hak sahibi kavramları arasında uygun bir ilişki kurularak tenâsüp sanatı yapılmıştır. “Süvariler, diğerleri korksa da yürüdükleri zaman uçsuz bucaksız yerleri yücelten gençler.” ifadesinde, genç süvarilerin cesareti betimlenirken mübâlağa sanatından yararlanılmıştır.

el-Ḥansā, Mu'āviye'den üç yıl sonra öldürülen diğer ağabeyi Şahr için de mersiyeler söylemiştir. Müslüman olduktan sonra el-Ḥansā'nın Câhiliye adetlerinde görüldüğü gibi yas tutması, önde gelen birçok sahabe tarafından tenkit edilmiştir.³⁵ Ancak o, bu uyarılara rağmen ağabeyi Şahr için yas tutmaya ve onun için mersiye söylemeye devam etmiştir. Şahr için söylediği mersiyelerde de ona duyduğu özlemin yanında onun cömertlik, kahramanlık ve liderlik vasıflarına da sıkça atıflarda bulunmuştur. Bunlardan biri şu şekildedir (Tavîl):³⁶

لَهْفِي عَلَى صَخْرٍ فَإِنِّي أَرَى لَهُ	نَوَافِلَ مِنْ مَعْرُوفِهِ قَدْ تَوَلَّيْتُ
لَهْفِي عَلَى صَخْرٍ لَقَدْ كَانَ عَصَمَةً	لِمَوْلَاهُ إِذْ نَعَلُ بِمَوْلَاهُ زَلَّتْ
يَعْبُودُ عَلَى مَوْلَاهُ مِنْهُ بَرَأْفَةٌ	إِذَا مَا الْمَوَالِي مِنْ أَخِيهَا تَخَلَّتْ
وَكُنْتُ إِذَا كَفْتُ أَتَيْتُكَ عَدِيمَةً	تُرْجِي نَوَالًا مِنْ نَوَالِكَ بُلَّتْ
وَمُحْتَنِقٍ رَاخِي ابْنُ عَمْرٍو خِنَافُهُ	وَعُمَّتَهُ عَنْ وَجْهِهِ فَتَجَلَّتْ
وَوَاعِنَةٍ فِي الْحَيِّ لَوْلَا عَطَاؤُهُ	عَدَاةً عَدْتُ مِنْ أَهْلِيهَا مَا اسْتَقَلَّتْ
وَكُنْتُ لَنَا عَيْتًا وَظِلَّ رَبَابَةٍ	إِذَا نَحْنُ شِفْنَا بِاللَّوَالِ اسْتَهَلَّتْ

³⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 346.

³⁶ *Dīvānu'l-Ḥansā*, 416-419.

فَتَّى كَانَ ذَا جِلْمٍ أَصِيلٍ وَتُوْدَةٍ إِذَا مَا الْخَبَى مِنْ طَائِفِ الْجُهْلِ حُلَّتِ
وَمَا كَرَّ إِلَّا كَانَ أَوَّلَ طَائِعِينَ وَلَا أَبْصَرْتَهُ الْخَيْلُ إِلَّا أَشْعَعَتْ
فَيَذُرُكَ ثَأْرًا ثُمَّ لَمْ يُحِطْهُ الْغَيَّ فَمَثَلُ أَخِي يَوْمًا بِهِ الْعَيْنُ قَرَّتِ
فَإِنْ طَلَبُوا وَنُزًا بَدَا بِتِرَاتِهِمْ وَيَصْبِرُ يُحْمِيهِمْ إِذَا الْخَيْلُ وَلَّتِ
فَلَسْتُ أَرْزَا بَعْدَهُ بَرَزَتِي فَأَذْكُرُهُ إِلَّا سَلَّتُ فَتَجَلَّتِ

1- Ah! Şahr'a yanar içim, onun tüm ihsanları (kendisi gibi) geçip gitti.

2- Hasretim Şahr'adır. (Zira o) Sıkıntıya düşenlerin dayanağıydı, ayağı kayanların yardımına koşardı.

3- Kardeşini yüzüstü bıraksa da bütün dostları, yine de döner dostuna merhametle.

4- Vereceğin ihsanla ümitlendirirsin, durumun olmasa bile sana yoksul biri gelse.

5- Nefesi kesilmiş insanları İbni 'Amr (Şahr) rahata kavuşturdu (ancak) onun endişesi yüzüne vurdu.

6- Yardımı olmasaydı kabilenin kervanı ertesi gün yalnız başına yola çıkamazdı.

7- Bizim için sen bol yağmur ve yukarıdan sarkıp gölge eden bir bulut oldun, senden bir şey istediğimizde.

8- Alçakgönüllü ve sevilen bir yiğitti o, cahil tayfası işleri yönetse de.

9- Bir baskın olmaya görsün (mızrağına davranıp düşmanı) ilk yaralayan o olurdu. Düşman atları seni görünce korkudan titrerdi.

10- (Hasmından) intikamını alır sonra da hata yaptırmazdı ona zenginlik. Kardeşimle geçen her gün içim ferahlardı.

11- Eğer intikam ararlarsa onların karşısına çıkar ve atlar geri çekildiğinde korur onları.

12- Görmedim başka ağır musibet onun ardından, (ne zaman) onu hatırlasam teselli bulur içim ferahlar.

“Ah! Şahr'a yanar içim, onun tüm ihsanları (kendisi gibi) geçip gitti.” ifadesi, Şahr'ın cömertliğini ve şairin onu kaybetmenin acısını derinden hissettiğini belirtmektedir. Zira “Ah! Şahr'a yanar içim.” ifadesi, bu duygusal yoğunluğun bir göstergesidir. Ayrıca ağabeyi için “öldü” gibi insana sert, soğuk ve itici gelen bir kelime yerine aynı anlama gelen “geçip gitti” ifadesi kullanmıştır. “Sıkıntıya düşenlerin

dayanağıydı, ayağı kayanların yardımına koşardı.” ifadesi, Şaḥr'ın yardımseverliğini ve zor durumda kalanları destekleyici rolünü vurgulamaktadır. Yine beyitte geçen “Sıkıntıya düşenlerin dayanağıydı.” ifadesi ile teşbih “ayağı kayanlar” ifadesi ile de kinâye sanatı yapılmıştır. “Kardeşini yüzüstü bıraksa da bütün dostları, yine de döner dostuna merhametle.” ifadesi, Şaḥr'ın merhametini ve dostlarına olan sadakatini göstermektedir. Beyitte geçen “yüzüstü bırakmak” ve “dönmek” kelimeleri arasında tıbâk sanatı yapılmıştır. “Nefesi kesilmiş insanları İbni 'Amr (Şaḥr) rahata kavuşturdu.” ifadesi, Şaḥr'ın zor durumdaki insanlara yardım ettiğini ve onları bu durumdan kurtardığını belirtmektedir. “Nefesi kesilmiş insanlar” ifadesinde ise kinâye sanatı yapılmıştır. “Yardıma olmasaydı kabilenin kervanı ertesi gün yalnız başına yola çıkamazdı.” ifadesinde Şaḥr'ın kabilesi için ne kadar önemli bir kimse olduğu mübâlağa sanatı yapılarak anlatılmıştır. el-Ḥansā', Şaḥr'ı “bol yağmur ve yukarıdan sarkıp gölge eden bir bulut” olarak betimleyerek, onun koruyucu ve cömert yönünü vurgulamaktadır. Ayrıca “bol yağmur” ve “gölge eden bir bulut” ifadelerinde Şaḥr'ın cömertliği ve koruyuculuğu teşbih sanatı ile anlatılmıştır. “Bir baskın olmaya görsün (mızrağına davranıp düşmanı) ilk yaralayan o olurdu.” ifadesinde Şaḥr'ın cesareti ve liderlik vasıfları mübâlağa sanatı kullanılarak vurgulanmaktadır. “Düşman atları seni görünce korkudan titrerdi.” ifadesi, Şaḥr'ın düşmanlarına karşı ne kadar korkutucu olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan “düşman atları” ifadesinden kastedilen “düşman süvarileri” olduğu için burada kinâye sanatına başvurulmuştur. Şair, “Görmedim başka ağır musibet onun ardından, (ne zaman) onu hatırlasam teselli bulur içim ferahlar.” ifadesiyle kaybın kalıcı etkisini ve Şaḥr'ın hatırasının kendisini nasıl rahatlattığını belirtmiştir.

Onun için el-Ḥansā tarafından söylenilen diğer bir mersiye ise şöyledir (Hafif):³⁷

بَعْدَ صَخْرٍ حَتَّى أُبَيِّنَ ثَوَاخَا	لَا تَخْلُ أُنْزِي لَقِيْتُ رَوَاخَا
نَكَأَ الْخُزْنَ فِي فُؤَادِي فَقَاخَا	مِنْ ضَمِيرِي بِلَوْعَةِ الْخُزْنِ حَتَّى

³⁷ *Dīvānu'l-Ḥansā'*, 240-244.

لَا تَحَالِي أَتَيْ نَسِيْتُ وَلَا بُلَّ فَوَادِي وَلَوْ شَرِبْتُ الْفَرَاحَا
دَكَّرَ صَخْرٍ إِذَا دَكَّرْتُ نَدَاهُ عَمِلَ صَبْرِي يَرْزُقُهُ ثُمَّ بَاخَا
دَقَّ عَظْمِي وَمَضَّ مَيِّ جَنَاحِي هَلْكَ صَخْرٍ فَمَا أَطِيقُ بَرَاحَا
مَنْ لَصِيفٍ يَحُلُّ بِالْحَيِّ عَانٍ بَعْدَ صَخْرٍ إِذَا أَرَادَ مِيَاخَا
وَعَلَيْهِ أَرَامِلُ الْحَيِّ وَالسَّفَا رُ وَمُعْتَرُّهُمْ بِهِ قَدْ أَلَاخَا
وَعَطَايَا يَهْزُهُمَا بِسَمَاحٍ وَطَمَاحٍ لِمَنْ أَرَادَ طِمَاحَا
ظَفِيرٌ بِالْأُمُورِ جَلْدٌ نَجِيبٌ وَإِذَا مَا سَمَا لِحَرْبٍ أَبَاخَا
وَبِحِلْمٍ إِذَا الْجُهُولُ اعْتَرَاهُ يَزْدُجُ الْجَهْلُ بَعْدَمَا قَدْ أَشَاخَا
إِنِّي قَدْ عَلِمْتُ وَجَدَكَ بِالْحَمِّ دِ وَإِطْلَاقَكَ الْعَنَاءَ الْجَنَاحَا
وَحُطِيبٌ أَشْتَمُ إِذْ سَعَرُوا الْخَرَّ بَ وَصَفُوا صَفَّ الْخَصِيمِ الرِّمَاحَا
فَارِسٌ يَضْرِبُ الْكَتِيبَةَ بِالسَّيِّ فِ إِذَا أَرْدَفَ الصَّيِّحُ الصُّيَاخَا
فَيْبُلُ النُّحُورِ بِالطَّغْنِ شَرُّرَا حِينَ يَسْمُو حَتَّى يُرِّرَ الْجِرَاحَا
مُفْبِلَاتٍ حَتَّى يُؤَلِّينَ عَنْهُ مُدِيرَاتٍ وَلَا يُبْرِدْنَ كِفَاحَا
كَمْ طَرِيدٍ قَدْ سَكَنَ الْجَأَشَ مِنْهُ كَانِ يَدْعُو بِصَوْفِهِنَّ صُرَاحَا
فَارِسُ الْخَرْبِ وَالْمُعَمَّمُ فِيهَا مِدْرَهُ الْخَرْبِ حِينَ تَلْقَى الْبَطَاحَا

1- Şahr'ın ardından rahata kavuştuğumu sanma! Feryat ederek tuttuğum yas ortadan kalkana kadar.

2- Hüznün, matemın ıstırabıyla vicdanımdan kalbime derin yaralar açtı.

3- (Ey nefsim!) Saf su içsem bile kalbimdeki hüznün yangınının sönmediğini unuttum sanma!

4- Şahr'ın şanını anımsarım onun cömertliğini hatırladığımda, tükense de sabrım başına gelen musibet yüzünden tekrar ortaya çıkar.

5- Şahr'ın ölümü kırdı kemiklerimi ve parçaladı kanatlarımı, böylece ayrılmaya artık takatim kalmadı.

6- Şahr'dan sonra, kabileye sığınmış çaresiz bir misafire kim cömertçe ikramda bulunacak?

7- *Dul kadınlar ve yolcuların bakımını üzerine alır onların etrafında pervane gibi dönerdi.*

8- *(Kendisinden ihsan isteyen kişide) lütfuyla etki bırakır tamahkâr bir halde istese bile.*

9- *İşlerinde muzaffer, metanetli ve güzide (bir adamdır o), çatışma savaşa dönüştüğünde (savaşı) meşru görürdü.*

10- *Hoş görür cahil birisi ona sataştığında, vazgeçirir sakinleştirdikten sonra onu cahillikten.*

11- *Övgüyle bildim yalnız senin sevgini ve esirlerin özgürlüğüne kavuşmasına meyilli olduğunu.*

12- *Gururlu bir hatiptir, onlar savaş ateşini yaktıklarında ve mızraklarını asker gibi dizdiklerinde.*

13- *(Koca bir) müfrezeyle kılıçtan geçiren bir süvaridir, ağıtlar çığlıkları takip ettiğinde.*

14- *Boynunu kibirle kaldırarak savaşa atıldığında, mızrağıyla bağrırları delerek derin yaralar açar.*

15- *Ön saftakiler (mızraktan geçirilince) ondan kaçarlardı, arka saftakiler de savaşmak istemez onunla.*

16- *Nice ödle ondan (kaçtığı için) canını kurtardı ve saflarından bağırarak yardım istedi.*

17- *Savaşın süvarisi ve önde gideni, darbeyle karşı karşıya gelince savaşın efendisidir.*

Şair, “Şahr’ın ardından rahata kavuştuğumu sanma! Feryat ederek tuttuğum yas ortadan kalkana kadar.” ifadesinde Şahr’a duyduğu derin acıyı ve özlemi içtenlikle dile getirmektedir. “Şahr’ın şanını anımsarım onun cömertliğini hatırladığımda, tükense de sabrım başına gelen musibet yüzünden tekrar ortaya çıkar.” ifadesinde onun cesareti, cömertliği ve yardımseverliği övülmekte ve ne kadar değerli bir insan olduğu vurgulanmaktadır. “(Ey nefsim!) Saf su içsem bile kalbimdeki hüznün yangınının sönmediğini unuttum sanma!” ifadesinde tecrüd sanatına başvurulmuştur. Şair, “Şahr’ın ölümü kırdı kemiklerimi ve parçaladı kanatlarımı, böylece ayrılmaya artık takatim kalmadı.” ifadesinde ağabeyinin kaybından dolayı çektiği ıstırapı mübâlağa sanatıyla anlatmaktadır. Ayrıca “Şahr’ın ölümü ... parçaladı kanatlarımı” ifadesinde istiâre-i mekniyye yapılmıştır. Zira müşebbeh bih durumundaki “vahşi hayvan” lafzı hazfedilmiş ancak ona ait bir karine

olan “parçalama” ifadesi, ölüm kelimesine izafe edilmiştir. “İşlerinde muzaffer, metanetli ve güzide (bir adamdır o)” ifadesinde geçen “muzaffer, metanetli ve güzide” kelimeleri arasında tenâsüp sanatı yapılmıştır. “Onlar savaş ateşini yaktıklarında ve mızraklarını asker gibi dizdiklerinde.” ifadesinde savaş, ateşe ve mızraklar da askerlere benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. Şaḥr, hem “(Koca bir) müfrezeyi kılıçtan geçiren bir süvaridir, ağıtlar çığlıkları takip ettiğinde.” hem de “Nice ödleğ ondan (kaçtığı için) canını kurtardı ve saflarından bağırarak yardım istedi.” ifadelerinde ideal bir kahraman ve lider olarak sunulurken onun cesareti mübâlağa sanatı kullanılarak anlatılmaktadır.

2.2. Hind'in Babasına Söylediği Mersiyeler

Hind, Bedir savaşında babası, ağabeyi ve amcasını kaybetmiştir. Bu trajik olaylar, Hind'in ağır bir keder ve intikam duygusu yaşamasına sebep olmuştur. Hind, tıpkı el-Ḥansā' gibi duyduğu acıyı ve yası mersiyeleriyle dile getirmiş ve mersiyelerinde yaşadığı derin üzüntü ve intikam arzusunu etkileyici bir şekilde yansıtmıştır. Zira Hind'in mersiyeleri, sadece bir yas tutmayı ifade etmemekte, aynı zamanda kaybettiği yakınlarına duyduğu bağlılığı ve intikam arzusunu da gözler önüne sermektedir. Diğer yandan Hind'in babası dışında ağabeyi ve amcasına özel bir mersiye söyleyip söylemediği tespit edilememiştir.

Hind, babası 'Utbe b. Rabī'a için söylediği şu mersiyede onun öldürülmesini sadece kişisel bir trajedi olarak değil, aynı zamanda bağlı olduğu kabile için bir kayıp olarak görmüştür (Mütেকârib):³⁸

أَعْيَيْ جُودًا بِدَمْعٍ سَرِبَ	عَلَى حُرٍّ خَنْدِفَ لَمْ يَنْقَلِبْ
تَدَاعَى لَهُ رَهْطُهُ غُدُوَّةَ	بُنُو هَاشِمٍ وَبُنُو الْمُطَّلِبِ
يُذِيقُونَهُ حَادَّ أَسْأَفِهِمْ	يَعْلُونَهُ بَعْدَ مَا قَدْ عَطِبَ
يَجْرُونَهُ وَعَفِيرُ الْكُرَابِ	عَلَى وَجْهِهِ عَارِيًّا قَدْ سَلِبَ
وَكَاَنَّ لَنَا جَبَلًا رَاسِيًّا	جَمِيلَ الْمَرَاةِ كَثِيرَ الْعُشْبِ

1- Ey gözlerim, gözyaşı dökmekte cömert ol! (Savaş meydanında çarpışmaktan) Gerisin geriye dönmeyen (Muḍar kabilesinin iki önemli kolundan biri olan) Ḥındif'in en hayırlısına.

³⁸ İbn Hişām, *es-Sīretu'n-Nebeviyye*, 365.

2- Sabah erkenden ona meydan okudular, Haşim oğulları ve Muttalib oğullarından bir grup.

3- Kılıçlarının keskinliğini tattırıyorlar ona (savaş meydanında) bitkin düştükten sonra onu helak ediyorlar.

4- Toprağın tozuyla yüz üstü sürüklüyorlar onu yağmalanmış olarak çıplak bir halde.

5- Oysa o bizim için sarsılmaz bir dağdı güzel görünen ve bereketli olan.

Şair, savaş meydanında cesurca çarpışan babasının ölümünden dolayı duyduğu derin üzüntüyü gözyaşı ve hüznün üzerinden ifade etmektedir. “Kılıçlarının keskinliğini tattırıyorlar ona” ifadesinde, savaşın şiddeti anlatılırken mübâlağa sanatından yararlanılmıştır. Onun bağlı bulunduğu Hindif kabilesine atıfta bulunarak kabilevî bağlam öne çıkarılmakta ve onun ölümünün sadece kişisel bir trajedi değil aynı zamanda kabile için de büyük bir kayıp olduğuna vurgu yapılmaktadır. “Toprağın tozuyla yüz üstü sürüklüyorlar.” ifadesinde, savaşın ve yenilginin acımasızlığı ile babasını o durumdan kurtaramamanın verdiği çaresizlik hali anlatılmaktadır. Şairin babasını bir dağ gibi sarsılmaz ve bereketli olarak betimlemesi, ona olan hayranlığını ve onu yüceltmesini göstermektedir. Ayrıca “Oysa o bizim için sarsılmaz bir dağdı.” ifadesinde, babasının dik duruşu ve gücü bir dağa benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır.

Babası için söylediği diğer mersiyede ise Hind’in acısı, öfkesi ve intikam arzusu belirgin bir şekilde görülmektedir (Recez):³⁹

يَا عَيْنُ بَكِّي عُنْبِي	شَيْحًا شَدِيدَ الرَّقَبِ
يُطْعِمُ يَوْمَ الْمَسْجَعَةِ	يَذْفَعُ يَوْمَ الْمَغْلَبِ
إِنِّي عَلَى حَرٍّ	مَلْهُوفٌ مُسْتَتَابٌ
لَنْهَاطٍ يَنْتَرِبُ	بَعَارَةِ مُنْتَعِبِ
فِيهِ الْخَيْلُ وَمُفَرِّقٌ	كُلُّ جَوَادٍ سَلْهَبٌ

1- Ağla ey göz! Güçlü bir lider 'Utbe için.

2- Kıtık zamanı yediren ve yenilgi zamanı (tehlikeyi) savuşturan.

3- Ben onun için saldırmaya hazır arzulu bir mızrak gibiyim.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 365-366.

4- *Ant olsun! Yesrib'e ineceğiz ani bir baskınla.*

5- *Tüm görkemli savaş atları hazır olacak orada.*

Şairin “Ağla ey göz!” ifadesindeki gözlerine ağlaması için verdiği emir, onun duygusal yoğunluğunu ve acısını yansıtmaktadır. “Kıtlık zamanı yediren ve yenilgi zamanı (tehlikeyi) savuşturan.” ifadesi ile babasının liderlik vasıfları ve zor zamanlardaki koruyuculuğu öne çıkarılmaktadır. Hind, “Ben onun için saldırmaya hazır arzulu bir mızrak gibiyim.” ifadesinde, kendini mızrağa benzetmek suretiyle teşbih sanatı yapmıştır. Ayrıca bu ifadeyle şiirin geneline hâkim olan intikam alma isteği tekrardan vurgulanmıştır. Şair, “Ant olsun! Yesrib'e ineceğiz ani bir baskınla.” ifadesinde hem kabilesini babasının intikamını almaları için teşvik etmekte hem de bu intikam alma arzusundaki kararlılığını ortaya koymaktadır. “Tüm görkemli savaş atları hazır olacak orada.” ifadesinde ise savaş hazırlıkları ve sahneleri bu şiiri işiten kimsenin zihninde sanki o anı yaşıyormuş gibi görsel ve dinamik bir şekilde tasvir edilmektedir.

3. el-Ḥansā' ve Hind'in 'Ukāz Panayırında Karşılaşması

'Ukāz kelimesi, sözlükte “sürtüşmek, mücadele etmek, karşılık vermek, bir konuda delil getirerek bir kimseye galip gelmek, toplanmak, hapsetmek ve gözetim altına almak” gibi anlamlara gelen عَكْظَ – يَعْكَظُ fiilinden türemiştir.⁴⁰ Zira 'Ukāz panayırında birçok defa şairlerin şiirlerini okurken birbirlerine karşı övünme ve üstünlük kurma yarışına giriştikleri görülmüştür. Bu durum zaman zaman şairler arasında tansiyonun yükselmesine ve sözlü atışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴¹ Bu sebeple panayıra “sürtüşme ve kavga yeri” anlamında 'Ukāz adı verildiği savunulmuştur. Diğer bir görüşe göre 'Ukāz kelimesinin Arap Yarımadası'nın farklı bölgelerinden gelen çok sayıda insanın katılımıyla gerçekleşen bir panayır olmasından dolayı

⁴⁰ el-Ḥalīl b. Aḥmed, *Kitābu'l- 'Ayn*, thk. 'Abdulḥamīd Hindāwī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2003), 3/209; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luḡa*, thk. Remzi Munīr Be'albekī (Beyrut: Dāru'l- 'İlmi li'l-Melāyīn, 1987), 930; Şāhib b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-Luḡa*, thk. Şeyh Muhammed Ḥasan (Beyrut: 'Ālemu'l-Kütüb, 1994), 1/216, 217; ez-Zemaḥşerī, *Esāsu'l-Belāḡa*, thk. Muḥammed Bāsīl 'Uyūnu's-Sevd (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1998), 1/672; İbn Manẓūr, *Lisānu'l- 'Arab*, thk. 'Abdullāh 'Alī el-Kebīr-Muhammed Aḥmed Ḥasbullāh-Hāşim Muḥammed eş-Şāzelī (Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, ts.), 3057, 3058.

⁴¹ Ebū'l-Ferec el-İşfehānī, *Kitābu'l-Eḡānī*, 11/6-7.

“toplanmak ve izdihama neden olmak” manalarına gelen تَعَكُّظ fiilinden türediği söylenmiştir. Bu panayırda mevcut durum göz önüne alındığında 'Ukāz kelimesinin kökeni ile ilgili verilen anlamlarının her ikisinin de isabetli olduğunu söylemek mümkündür.⁴² Öte yandan bu panayır, günümüzde Suudi Arabistan sınırları içinde kalan Ṭāif ve Nahle arasında bulunan el-Uşeydā' denilen yerde kurulmuştur.⁴³ 'Ukāz panayırının Araplar arasında dört haram aylardan birisi olarak kabul edilen Zī'lk'ade ayının hilali ile başladığı⁴⁴ ve 20 gün sürdüğü aktarılmıştır.⁴⁵

el-Ḥansā', ağabeyleri Mu'âviye (öl. 612) ve Şahr'ın (öl. 615) öldürülmesi nedeniyle yaşadığı musibeti ve acıyı 'Ukāz panayırında bulunan insanlara söylediği mersiyelerle anlatmak için her yıl buraya gelmiştir.⁴⁶ İnsanların dikkatini çekmek adına devesinin üzerinde kendisinin rahatça oturabilmesi için çadır şeklindeki hevdecini diğer hevdeçlerden rahatça ayrılması amacıyla işaretler koyarak belirgin hale getirmiştir.⁴⁷ Ardından herkesin duyacağı şekilde ağabeylerinin öldürülmesini kastederek “Ben Arapların en çok musibete uğrayanıyım.”⁴⁸ ifadesini söyledikten sonra ağlayarak söylemiş olduğu mersiyeleri orada bulunanlara okumuştur.⁴⁹

Diğer yandan Hind bint 'Utbe babası, kardeşi ve amcasının Bedir savaşında öldürülmesinden dolayı mersiyeler söylemeye başlamıştır. Hind, uğradığı bu musibetten dolayı oldukça acılar çekmiş ve başına gelen bu felaketin başka bir kimsede görülmediğine inanmıştır. Fakat 'Ukāz panayırı kurulduğunda insanların dikkatini çekmek için

⁴² İbrahim Yılmaz, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997), 96.

⁴³ Yāḳūt el-Ḥamevī, *Mu'cemu'l-Buldān* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 15/142.

⁴⁴ Yāḳūt el-Ḥamevī'ye göre bu panayır Şevvâl ayı ile başlamaktadır bk. Yāḳūt el-Ḥamevī, *Mu'cemu'l-Buldān*, IV, 142. Ancak el-Ḥansā'ın ağabeyi Mu'âviye'nin 'Ukāz'da Murra kabilesinin reisi Hâşim b. Ḥarmeile ile haram ayların bitmesinden sonra yaptığı vuruşma teklifi dikkate alındığında panayırın başlama tarihinin Şevvâl ayında değil Zī'lk'ade ayında olması daha muhtemeldir.

⁴⁵ el-Firūzābādī, *el-Kāmūsul-Muḥīṭ*, thk. Muḥammed Na'im el-'Arḳsūsī (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risāle, 2005), 696.

⁴⁶ Sa'īd el-Afġānī, *Asvāḳul-'Arab*, 258.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 346.

⁴⁸ *Dīvānu'l-Ḥansā'*, 364.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 346.

devesindeki hevdecini bayrakla belirgin hale getiren ve ağabeylerini kaybeden el-Ḥansā'’nın “Ben Arapların en çok musibete uğrayanıyım.” sözü Hind’e ulaşmakta geç kalmamıştır. Bunun üzerine Hind, o yıl kurulan 'Ukāz panayırına gelerek el-Ḥansā' ile yakından görüşmek istemiştir. Hind de el-Ḥansā' gibi devesini dikkat çekmek için bayrakla belirgin hale getirmiştir. Hind, yanındakilere devesini el-Ḥansā'’nın devesine yaklaştırmalarını emretmiştir.⁵⁰ el-Ḥansā', Hind'in kendisi ile görüşmek istediğini anlamış ve aralarında şöyle bir diyalog geçmiştir:

el-Ḥansā': *Ey kız kardeş! Sen kimsin?*

Hind: *Ben, Hind bint 'Utbeyim ve Arapların en çok musibete uğrayanıyım. Başına gelen musibeti Araplara büyük gösterdiğin haberi bana ulaştı. (Kendilerine mersiye söylediğin kişiler kim oluyor ki) sen onları yüceltiyorsun?*

el-Ḥansā': *Babam 'Amr b. eş-Şerīd ve onun oğulları Mu'āviye ve Şahr. (Peki senin mersiye söylediğin kişiler kim oluyor ki) sen onları yüceltiyorsun?*

Hind: *Babam 'Utbe b. Rabī'a, amcam Şeybe b. Rabī'a ve kardeşim el-Velīd b. 'Utbe.*

el-Ḥansā': *Yani senin nazarında onlarla seninkiler denk öyle mi!?⁵¹*

el-Ḥansā', bu konuşmadan hemen sonra oracıkta şu beyitleri okumuştur (Tavīl):⁵²

قَلِيلٌ إِذَا نَامَ الْعُيُونُ هُجُودَهَا	أَبْكَى أَبِي عَمْرًا بَعَيْنِ غَزِيرَةٍ
لَهُ مِنْ سَرَاةِ الْحَرَّتَيْنِ وَفُودَهَا	وَصِنُوءِي لَا أَنْسَى مُعَاوِيَةَ الَّذِي
بِسَاهَمَةِ الْأَبْصَارِ قُبِّ يَفُودَهَا	وَصَخْرًا وَمِنْ ذَا مِثْلٍ صَخْرٍ إِذَا غَدَا
وَنِيرَانُ حَرْبٍ جِيْنِ شَبِّ وَفُودَهَا	فَذَلِكِ يَا هِنْدُ الزَّرِّيَّةُ فَاعْلَمِي

1- Gözlerim yaşla dolu ağlıyorum babam 'Amr'a, geceyi uykusuz geçiren gözler az bir vakit uyuduğunda.

2- Unutamam asla kardeşim Mu'āviye'yi Benî Hilâl ve Suleym diyarının efendilerinden heyetleri olan.

⁵⁰ Dīvānu'l-Ḥansā', 364-365.

⁵¹ Dīvānu'l-Ḥansā', 364-365.

⁵² Dīvānu'l-Ḥansā', 365.

3- *Ve Şahr'ı da, Şahr gibi yiğit kim var? Sabah erken olunca beli ince (olduğu için hızlı koşan atlara binip) onları (savaş meydanına) sevk eden.*

4- *Ey Hind! Bil ki işte bu büyük felaket, savaş ateşi alevlendiğinde yananlar bunlardır.*

Hind ise ona cevaben aynı revî (kafiye) ve bahir ile şu beyitleri okumuştur (Tavîl):⁵³

أَبْكَى عَمِيدَ الْأَبْطَحَيْنِ كَلِيهَمَا	وَحَامِيَهَمَا مِنْ كُلِّ بَاغٍ يُرِيدُهَا
أَبِي عُتْبَةَ الْحُيَّاتِ وَنَجْدِكَ فَاعْلَمِي	وَشَيْبَةَ الْحَمَامِي الْحَقِيقِ وَلِيدُهَا
أَوْلَيْكَ أَهْلَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ غَالِبٍ	وَفِي الْعَرِّ مِنْهَا حِينَ تُثْنَى عَدِيدُهَا

1- *Mekke vadisi ve Tihāme ovasının komutanı ve oraya saldırmak isteyen her asiden o yerleri koruyan babam için çok ağlıyorum.*

2- *Ey zavallı! Bil ki babam 'Utbe ve (amcam) Şeybe hayır sahibi kimselerdir (babam 'Utbe'nin oğlu) el-Velīd gerçek koruyucudur.*

3- *İşte onlar (benim atalarım olan) Āl-i Ġālib'in soyundan gelen şanlı kimselerdir, kalabalıklar onları övdüğünde izzetin de onlardan olduğu bilinir.*

Her iki kadın şair, ölen yakın akrabalarına olan derin bağlılığını ve kayıplarının ortaya koyduğu üzüntüyü etkileyici bir şekilde dile getirmişlerdir. Ancak her iki şiir incelendiğinde el-Ḥansā'ın aile üyelerinin kişisel özelliklerine odaklandığı görülürken, Hind'in ise ailesinin soyuna vurgu yaptığı görülmektedir. Zira el-Ḥansā'ın "Gözlerim yaşla dolu ağlıyorum babam 'Amr'a...", "Unutamam asla kardeşim Mu'āviye'yi..." ve "Ve Şahr'ı da, Şahr gibi yiğit kim var?" şeklindeki ifadeleri, daha kişisel ve duygusal bir ton kullanarak bireysel kayıplarını dile getirmektedir. Ancak Hind, şiirinde kullandığı "Mekke vadisi ve Tihāme ovasının komutanı..." ve "İşte onlar (benim atalarım olan) Āl-i Ġālib'in soyundan gelen şanlı kimselerdir..." gibi ifadelerle kendi ailesinin toplumsal statüsünü ve itibarını daha geniş bir bağlamda vurgulamaktadır.

'Ukāz panayırında daha önce en-Nābiğa ez-Zubyānī'nin (öl. 604 [?]) başkanlığında ona tahsis edilen kırmızı renkli bir çadır içerisinde şiir müsabakaları yapıldığı bilinen bir husustur. Burada şairler, en-Nābiğa'nın huzurunda şiirlerini okurlar ve ondan en iyi şairin kim

⁵³ *Dīvānu'l-Ḥansā*, 366.

olduğunu belirlemesini isterlerdi. Bazen en-Nābiḡa'nın yaptığı değerlendirmeye şairler itirazda bulunurlar ve kendilerinin daha iyi şair olduklarını iddia ederlerdi. Fakat bu itirazlar erkek şairler arasında gerçekleşirdi.⁵⁴ el-Ḥansā' bint 'Amr ile Hind bint 'Utbe arasında geçen "Hangimiz daha çok musibete uğradı?" şeklindeki bu rekabette ise durum öncekilerden farklılık arz etmektedir. Zira 'Ukāz panayırında erkek şairlerin rekabeti belki de olağan bir durum olarak görülürken iki kadın şairin rekabeti bu panayırda nadiren hatta ilk kez karşılaşılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵ Kanaatimizce bu rekabetin arka planında "Hangimiz başına gelen bu musibetleri en güzel şekilde mersiye olarak şiire aktarabilmiştir?" tarzı bir meydan okuma ve kendilerini söyledikleri mersiyeler üzerinden ebedileştirme isteği vardır.

Sonuç

el-Ḥansā' ve Hind'in 'Ukāz panayırında yaşadıkları acıları anlatan sözlü rekabet, Arap edebiyat tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu rekabet, iki kadın şairin şiirsel yeteneklerini ve mersiyeler aracılığıyla duygularını ifade etme becerilerini ortaya koymuştur. Ayrıca bu rekabet, Arap toplumunda kadınların da edebiyatta önemli bir yere sahip olduğunu gösteren önemli bir argümandır. el-Ḥansā' ve Hind, 'Ukāz panayırında birbirleriyle karşılaşmışlar ve her iki şair de bu panayırda mersiyelerini okuyarak, ölen yakınlarının kahramanlıklarını ve erdemlerini yücelterek, onların ölümünden dolayı duydukları üzüntü ve acıyı dile getirmişlerdir. Rekabetin temelinde ise her iki şairin de "Hangimiz daha çok musibete uğradı?" sorusunun cevabını bulma arzusu yatmaktadır. el-Ḥansā' ile Hind bint 'Utbe arasındaki rekabet, yalnızca kimin daha büyük bir kayıp yaşadığı meselesi değil, aynı zamanda bu iki kadın şairin edebi yetkinliklerinin ve hitabet güçlerinin bir göstergesidir. el-Ḥansā''ın mersiyeleri, derin duygusal yoğunluk ve birey/kabile düzeyinde yas temasıyla öne çıkarken, Hind bint 'Utbe'nin ağıtları öfke ve intikam duygularını da içinde barındırmaktadır. Her iki şair de Câhiliye dönemi edebi geleneklerinden beslenmiş, ancak kayıplarını ifade etme biçimleri farklı olmuştur. Bu bağlamda onların rekabeti, bireysel trajediden öte, Arap edebiyatında mersiyenin nasıl şekillendiğini ve toplum üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 344; Ebū'l-Ferec el-İşfehânî, *Kitābu'l-Eğānî*, 11/6-7.

⁵⁵ Sa'îd el-Afġānî, *Asvāku'l-'Arab*, 260.

el-Ḥansā', mersiyelerinde ağabeylerinin kahramanlıklarını ve erdemlerini şiirsel bir dille anlatarak, onların ölümünden duyduğu acıyı ve kederi dile getirmiştir. Hind ise mersiyelerinde ölen yakınlarının cömertlik, kahramanlık gibi üstünlüklerini ve onların intikamını alma arzusu ile düşmanlarına karşı öfkesini dile getirmiştir. Her iki kadın şairin mersiyelerindeki en önemli fark burada kendini göstermektedir. Zira el-Ḥansā''nın mersiyelerinde ağabeylerinin öldürülmesinden dolayı intikam arzusu görülmezken, Hind'in mersiyelerinde ise bu husus açıkça görülmektedir.

el-Ḥansā' ve Hind'in yaşadıkları acılar sebebiyle birbirleriyle mersiye rekabetine girişmeleri ve develerinin hevdeçlerini insanların dikkatini çekmek için bayrakla belirgin hale getirmeleri ilginç bir tablo olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemelen panayıra gelen insanlar, böyle bir hadiseyle daha önce karşılaşmamışlardır. Zira önde gelen kadın şairlerden el-Ḥansā' ve Hind'in deve üzerinde birbirlerine Araplar içinde en çok kendilerinin musibete maruz kaldığını mersiye üzerinden anlatmaları sıkça görülen bir olay değildir. Kaderin garip bir cilvesidir ki 'Ukāz panayırı, hem el-Ḥansā''nın ağabeyi Mu'āviye'yi ölüme götüren olaylar silsilesinin ilk halkasının başladığı hem de dönemin iki büyük kadın şairinin birbirleriyle mersiye rekabetine girdiği yer olmuştur.

Kaynakça

- el-Afgānī, Sa'īd. *Asvāku'l-'Arab*. Dimeşk: el-Mektebetü'l-Hāşimiyye, 1937.
- Ayyıldız, Esat. "el-Hansâ' bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2020), 201-224. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757993>
- el-Belāzurī, Ebü'l-Hasen Ahmed. *Ensābu'l-Eşrāf*. thk. Suheyl Zekkār. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1996.
- Bintu's-Şātī', 'Āişe. *el-Hansā'*. Kahire: Dāru'l Maârif, 1963.
- el-Cumaḥī, İbn Sellām. *Ṭabaḳātu Fuḥūli's-Şu'arâ'*. thk. Taha Ahmed İbrahim. Kahire: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ḍayf, Şevkī. *er-Risā'*. Kahire: Dāru'l Maârif, 1979.
- Ḍayf, Şevkī. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dāru'l Maârif, 1960.
- Demircan, Adnan. "Utbe b. Rebâ". 42/235-236. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012.

- Duman, Abdullah. "İslâm'ın İlk Döneminde Mübâreze Geleneği". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2020), 21-48.
- Dīvānu'l-Ḥansā'*. thk. Enver Ebū Suveylim. Amman: Dāru 'Ammār, 1988.
- el-Fâkhûrî, Hannâ. *el-Câmi fî Târihi'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dāru'l-Cîl, 1986.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kāmûsu'l-Muḥîṭ*. thk. Muḥammed Na'im el-'Arşûsî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2005.
- Göçemen, Yakup. *'Antere b. Şeddâd ve Şiiri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Göçemen, Yakup. "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 2020), 277-320. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.691213>
- el-Ḥamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dāru Sâdır, 1977.
- el-İşfehânî, Ebû'l-Ferec. *Kitābu'l-Eḡānî*. thk. İḥsân 'Abbās vd. Beyrut: Dāru Sâdır, 2008.
- İbn 'Abbād, Şāhib. *el-Muḥîṭ fî'l-Luḡa*. thk. Şeyh Muḥammed Ḥasan. Beyrut: 'Ālemu'l-Kütüb, 1994.
- İbn Aḥmed, el-Ḥalîl. *Kitābu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed. *Cemheratu'l-Luḡa*. thk. Remzi Munîr Be'albekî. Beyrut: Dāru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meseli's sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dāru Nahdati Mısır, 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dāru İbn Hazm, 2009.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Kahire: Dāru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisānu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Alî el-Kebîr-Muḥammed Aḥmed Ḥasbullâh-Hâşim Muḥammed eş-Şâzelî. Kahire: Dāru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitābu't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. 'Alî Muḥammed 'Umer. Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 2001.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, 1907.

- eş-Şemşāṭī, Ali b. Muahmmmed. *el-Envār ve Meḥāsīnu'l-Eş'ār*. thk. Muḥammed Yūsuf. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kûveyt, 1977.
- Şerḥu *Dīvāni'l-Ḥansā'*. thk. 'Abdu's-selâm el-Ḥûfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Topal, Nilüfer. *Sahabe şair el-Hansâ ve Divanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- ez-Zemaḥşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd . *Esāsu'l-Belāğā*. thk. Muḥammed Bāsıl 'Uyûnu's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

**Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi:
Başlangıcından Günümüze Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme**

Taha Rıdvan Akay

Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

İzmir / Turkey

taha.akay@deu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5333-7297

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 42-82

Atıf / Cite as: Akay, Taha Rıdvan. “Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi: Başlangıcından Günümüze Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme [Youshaa Patel and the Hadith of Tashabbuh: A Study on Imitation and Identity from Its Origins to the Present]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 42-82.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1623554>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Youshaa Patel and the Hadith of Tashabbuh:

A Study on Imitation and Identity from Its Origins to the Present

Abstract

Like other societies motivated to preserve their existence, Islamic society has taken various measures to minimize negative cultural influence. It is possible to see this attitude in the Prophet's words and behaviors, especially from the very beginning of social life, which included established ethnic and religious structures. In this approach, the Prophet was aware of how much social life interacted with religious life and considered it necessary to differentiate from other structures and the similarities that kept the society together. This differentiation was not limited to the essential elements of religion but also included people's physical appearance. At this point, although some people may find it contradictory that changing attitudes have been exhibited occasionally to be different, the main goal has been to protect society against negative resemblance. In this case, it is understood that the position of the objects used or the behaviors implemented in terms of being different from other communities may vary according to time and place. In this context, tashabbuh was considered as a concept that was introduced in order to protect the Muslim identity and emphasize the distinction with other communities. In examining the historical origins of the concept of tashabbuh, in addition to many narrations that condemn harmful imitation, some hadiths have a more comprehensive notion of resemblance. At the center of the concept, which Youshaa Patel argues that it has become a doctrine over time, is the so-called hadith of tashabbuh: "Whoever tries to emulate a people will be like them." Throughout Islamic history, many works have been written on the concept of tashabbuh, with this hadith as the main topic. These works have been shaped in line with the authors' understanding, and various perspectives have emerged. The circumstances of the Islamic world have had a significant impact on the emphasis within these understandings on avoiding the harmful imitation of non-Muslims. Patel argued that the hadith of tashabbuh, which has both a positive and negative connotation, has come to be accepted over time as prohibiting negative resemblances and that it is wrong to limit the meaning of the hadith to only negative resemblance. Thus, this transformation implied that the narration on attempted resemblance was diverted from its original intention. According to Patel, this deviation was influenced by

the use of hadith as an important functional tool in defining the social and cultural boundaries of Muslims. Patel's interdisciplinary approach has enabled him to approach the subject not only from a religious or historical perspective but also through sociological and cultural analysis. Accordingly, tashabbuh is considered in his work not only as a religious concept but also as a reflection of social identity construction and cultural segregation. Therefore, the concepts of imitation and identity play an important role in Patel's understanding of the notion of tashabbuh. As a matter of fact, Muslims have felt the need to set specific boundaries against the outside world and to create an internal sense of identity within the framework of the concept of tashabbuh. Patel examines how the concept of tashabbuh has been interpreted in different social and political contexts in the historical process and how modernity and globalization have affected this understanding. Muslim societies today are faced with adapting to different cultural interactions while trying to preserve their traditional values. This leads to a question between classical interpretations and modern realities, further increasing the importance of the concept of tashabbuh. This article focuses on Patel's works including his dissertation, book, articles, and oral lectures on the subject of tashabbuh. The main objective of this study is to analyze and evaluate the author's methodology in dealing with his central thesis, and his and other scholars' arguments. In addition, all of his works on the tashabbuh have been utilized to determine Patel's method and claims. In doing so, the main themes of the subject of the tashabbuh in Patel's mind were tried to be identified; Patel's utilization of traditional methods of analysis, his claims, and his proposal for solutions were analyzed within the framework of the orientalist paradigm.

Keywords: Hadith, Interpretation, Tashabbuh, Imitation, Identity, Youshaa Patel

**Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi:
Başlangıcından Günümüze Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme***

Öz

İslam toplumu, kendi varlıklarını muhafaza etme güdüsü taşıyan diğer toplumlar gibi olumsuz kültürel etkiyi en aza indirmek için çeşitli önlemler almıştır. Özellikle yerleşmiş etnik ve dini yapıları da içinde barındıran sosyal hayatın ilk başlangıcından itibaren bu tutumu Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında görmek mümkündür. Bununla birlikte Hz. Peygamber, sosyal hayatın dini yaşantıyla ne denli etkileşim içinde olduğunu farkında olarak toplumu bir arada tutan benzerliklerin yanı sıra diğer yapılardan ayrılması adına farklılaşmayı da gerekli görmüştür. Bu farklılaşma sadece dinin temel unsurlarıyla sınırlı kalmamış, insanların fizikî dış görünüşlerini de içeren bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu noktada farklı olma amacıyla zaman zaman değişen tutumların sergilenmiş olması, bazılarınca çelişkili bir görünüm ortaya çıkarsa da asıl hedeflenen, toplumun olumsuz benzemeye karşı korunması olmuştur. Bu durumda kullanılan eşyaların veya hayata geçirilen davranış şekillerinin zaman ve mekâna göre farklılaşmadaki konumunun değişiklik gösterebildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda teşebbüh, Müslüman kimliğinin korunması ve diğer topluluklarla olan ayrımın vurgulanması amacıyla ortaya konulan bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Teşebbüh kavramının tarihsel kökenleri incelenirken olumsuz taklidi yeren birçok rivayetin dışında daha kapsamlı bir mefhuma sahip benzemeye dair bazı hadisler de bulunmaktadır. Youshaa Patel'in zamanla öğreti haline geldiğini savunduğu anlayışın merkezinde, teşebbüh hadisi olarak adlandırılan "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur." rivayeti yer almaktadır. Bu hadisin ana başlık olarak görüldüğü teşebbüh mefhumu üzerine İslam tarihi boyunca pek çok eser telif edilmiştir. Kaleme alınan bu eserler, yazarların anlayışları doğrultusunda şekillenmiş ve çeşitli bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlar içerisindeki Müslüman olmayanlara olumsuz anlamda benzemekten kaçınmayı öğütleyen vurguda, İslam dünyasının içinde bulunduğu durumların önemli bir etkisi olmuştur. Patel, hem olumlu hem

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen "Hadis Konulu Oryantalistik Çalışmalarda Güncel Eğilimler, Değişkenler ve Sabiteler - Batı'daki Süreli Akademik Yayınlar Üzerine Bir Araştırma (2012-2022 yılları arasında)" başlıklı 3501 araştırma projesi [Proje No: 222K230] kapsamında gerçekleştirilmiştir.

olumsuz bir ifadeye sahip teşebbüh hadisinin zamanla olumsuz yönde benzemeleri yasakladığına dair bir kabul ortaya çıktığını ve hadisin anlamını sadece olumsuz bir benzetmeyle sınırlamanın yanlış olduğunu savunmuştur. Böylece söz konusu dönüşümle, teşebbühe dair rivayetin asıl maksadından uzaklaştırıldığını ima etmiştir. Patel'e göre bu sapmada, teşebbüh hadisinin Müslümanların toplumsal ve kültürel sınırlarını belirlemede önemli işlevsel bir araç olarak kullanılması etkili olmuştur. Patel'in disiplinler arası yaklaşımı, onun konuya yalnızca dini veya tarihsel açıdan değil, aynı zamanda sosyolojik ve kültürel analizler üzerinden de yaklaşmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda teşebbüh, onun çalışmalarında dini bir kavramın yanı sıra toplumsal kimlik inşasının ve kültürel ayrışmanın bir yansıması olarak da değerlendirilmiştir. Bu nedenle Patel'in teşebbüh mefhumunu anlama sürecinde taklit ve kimlik kavramlarının önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim Müslümanlar teşebbüh anlayışı çerçevesinde hem dış dünyaya karşı belirli sınırlar koyma hem de içsel bir kimlik bilinci oluşturma ihtiyacı duymuşlardır. Tarihsel süreç içerisinde teşebbüh kavramının farklı toplumsal ve siyasi bağlamlarda nasıl yorumlandığını ele alan Patel, modernite ve küreselleşme süreçlerinin de bu anlayışı nasıl etkilediğini incelemiştir. Günümüzde Müslüman toplumlar bir taraftan geleneksel değerlerini korumaya çalışırken, diğer yandan farklı kültürel etkileşimlere uyum sağlama zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, klasik yorumlar ve modern gerçeklikler arasında bir sorgulamaya yol açmakta ve teşebbüh kavramının önemini daha da artırmaktadır. Bu makale, Patel'in teşebbüh özelindeki tezini, kitabını, makalelerini ve sözlü anlatımlarını kapsayan çalışmalarını konu edinmektedir. Yazarın söz konusu araştırmasında ana tezi olan teşebbühü ele alırken takip ettiği yöntemi, kendisine ve diğer araştırmacılara ait iddiaları analiz etmek ve değerlendirmek bu araştırmanın ana hedefidir. Ayrıca Patel'in yöntem ve iddialarının tespiti için teşebbühe dair tüm çalışmalarından istifade yoluna gidilmiştir. Bunu yaparken Patel'in zihnindeki teşebbüh konusunun ana temaları tespit edilmeye gayret edilmiş; Patel'in geleneksel analiz yöntemlerinden yararlanması, öne sürdüğü iddialar ve çözüm önerileri oryantalist paradigma çerçevesinde irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yorum, Teşebbüh, Taklit, Kimlik, Youshaa Patel

Giriş

Araştırmacıların çalıştıkları konulara yönelmesinde çeşitli sebepler etkili olabilir. Batılı Müslüman araştırmacılardan Youshaa Patel,¹ kendisini teşebbüh konusunda çalışmaya sevk eden en önemli nedenlerden birinin, doğduğu yerden ayrılarak farklı ülkelere yerleşmesi olduğunu ifade eder. Kimlik oluşumunda toplumsal farklılıkların önemini ve bunların yol açabileceği sorunları ilk kez, 1973 yılında ailesiyle birlikte Bombay'dan Edinburgh'a taşındığında, henüz 5 yaşındaki bir çocukken fark ettiğini belirtir.² Ardından çok geçmeden yerleştikleri Amerika'da, Müslümanların diğer din mensuplarından farklı olmalarının bir zorunluluk olarak kabul edilmesinde etkili bir dayanak olarak sunulan teşebbüh hadisini incelemeye karar verir. Patel, bu süreçte daha önce eğitim hayatına başladığı mühendislik alanından din, İslam ve hadis araştırmaları gibi ilahiyat konularına yönelmiştir.

Müslümanların Hristiyan, Yahudi ve diğer kültürlerle karşılaşmasının, İslam geleneğini nasıl şekillendirdiğini, teşebbüh üzerinden anlamaya odaklanan Patel; İslam, ahlak ve kamusal yaşamın ortak yönleri ile dinler arası iş birliği ve çatışmanın yanı sıra hukuk alanlarıyla ilgilenmiştir. Kendisinin teşebbühle doğrudan veya dolaylı şekilde ilgili olan 9 çalışması, aşağıda kronolojik olarak sunulmuştur.

1. *Muslim Distinction: Imitation and the Anxiety of Jewish, Christian, and Other Influences* (Müslüman Kimliği: Taklit ve Yahudi, Hristiyan ve Diğer Etkilerin Endişesi), Duke University, Doktora Tezi, 2012.³

2. "Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law, written by David Freidenreich" (Yabancılar ve Yiyecekleri: Yahudi, Hristiyan ve İslam Hukukunda Ötekiliğin İnşası), *Islamic Law and Society* 22/3 (2015), 293-296.

¹ <https://religion.lafayette.edu/people/youshaa-patel/> (Erişim Tarihi: 25.03.2025);

<https://lafayette.academia.edu/YoushaaPatel> (Erişim Tarihi: 25.03.2025).

² Youshaa Patel, *The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present* (New Haven: Yale University Press, 2022), X (Giriş).

³ <https://dukespace.lib.duke.edu/items/1927929a-b4f6-4aef-9f77-9cd1bc222c62> (Erişim Tarihi: 25.03.2025).

3. The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh): A Bibliographical History (Taklitçiliğe Karşı İslami Risaleler (Teşebbüh): Bibliyografik Bir Tarihçe), *Arabica* 65/5-6 (2018).

4. “What Is Islam? written Shahab Ahmed” (İslam Nedir?), *The Journal of Religion* 98/1 (Ocak 2018), 114-120.

5. ‘Their Fires Shall Not Be Visible’: The Sense of Muslim Difference (‘Onların Ateşleri Görünmez Olacak’: Müslüman Farklılık Duygusu), *Material Religion* 14/1 (02 Ocak 2018), 1-29.

6. ‘Whoever Imitates a People Becomes One of Them’: A Hadith and its Interpreters (‘Kim Bir Kavmi Taklit Ederse Onlardan Olur’: Bir Hadis ve Yorumcuları), *Islamic Law and Society* 25/4 (19 Ekim 2018), 359-426.

7. On Copycats (Kopyacılar Üzerine), *Critical Muslim* 44: History/3 (01 Ocak 2022), 249-255.

8. *The Muslim Difference: Defining the Line Between Believers And Unbelievers from Early Islam to the Present* (Müslüman Kimliği: Erken İslam’dan Günümüze İnananlar ve İnanmayanlar Arasındaki Çizginin Belirlenmesi), Yale University Press, 2022.⁴

9. ‘Blessed are the Strangers (ghurabā)’: An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness and Exile (‘Ne Mutlu Yabancılar (gurabâ)’:⁵ Yalnızlık, Hüzün ve Sürgünün Faziletleri Üzerine Kıyametten

⁴ Doktora tezinin geliştirilmiş hali olan bu kitapla ilgili üç ayrı değerlendirme için bk. Ömer Yılmaz, “The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, by Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 Pages, ISBN: 978-0-300-24896-8”, *Eskiye* 51 (2023), 1246-1250; Ali Altaf Mian, “The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present By Youshaa Patel”, *Journal of Islamic Studies* 35/1 (2024), 106-111; Erdem Dikici, “The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, by Yousha Patel, New Haven, CT, Yale University Press, 2022, 342 Pp.”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, (2024), 1-3.

⁵ “İslam garip olarak başladı ve [bir gün] garip olmaya geri dönecek - tıpkı başladığı gibi - bu yüzden yabancılar müjdelers olsun!”. “Yabancılar kimlerdir, ey Allah’ın elçisi?” diye soruldu. “Kabilelerinden uzak duranlar” diye cevap verdi. Bk. Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 6/325 (3784); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh* (Riyad: Beytül-Efkârî’ d-Düveliyeye, 1998), “İmân”, 232; Ebû İsa Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “İmân”, 13 (2817).

Bir Hadis)", *Hadith Commentary*, ed. Joel Blecher- Stefanie Brinkmann (Edinburgh University Press, 2023), 79-111.

Teşebbüh özelinde tez, kitap, literatür ve araştırma makalesi olmak üzere 4 çalışması bulunan Patel, ayrıca teşebbühle ilgili 2 kitabı inceleyerek bunları review makale şeklinde değerlendirmiştir. Diğer 3 çalışmasında ise farklılık ve taklit kavramları ön planda yer almaktadır. Patel'in 9 çalışmanın tamamında teşebbüh, toplumsal kimlik ve farklılaşma kavramlarına yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarında en çok üzerinde durduğu ve ayrı çalışmalarda ele aldığı teşebbüh hadisi, merkezi bir konumda bulunmaktadır. Bununla birlikte, *gurabâ/yabancılar*



hadisinin de benzer görüşleri destekleyen ikinci önemli hadis incelemesi olarak öne çıktığı söylenebilir.

Yaptığımız sıklık analizine göre⁶ Patel'in yaptığı 9 çalışmada en fazla kullanılan kelimelerin "hadith", "islamic", "imitation", "religious" ve "tashabbuh" kavramları olduğu görülmektedir.⁷ İslam'ın yanı sıra diğer dinlere de çokça atıf yapılan çalışmalarda taklit ve benzerliğin yanı sıra

⁶ Sıklık analizinin yapılmasında ve kelime bulutu oluşturulmasında, dijital beşerî bilimler araçlarından olan Voyant tools programından faydalanılmıştır. Bk. <https://voyant-tools.org/>.

⁷ Aynı köke sahip -islam/islamic, müslim/muslims- gibi kelimelerden sadece biri tercih edilmiş ve diğer kelime hariç tutularak analiz yapılmıştır.

ayrım ve farklılık kavramlarının sıkça kullanılmış olması,⁸ Patel'in yaptığı tüm çalışmalarda ortak bir ana temayı takip ettiğini gösterir niteliktedir. Bununla birlikte "early" kelimesinin sık kullanılanlar arasında bulunması, çalışmaların erken dönemde yoğunlaştığına işaret etmektedir.

Makalemizde⁹ Patel'in akademik hayatı ve çalışmaları hakkında bilgi verilmesi sonrasında, onun birçok çalışmasında temel tartışma konusu olan teşebbüh fikri, üç merkezî kavram çerçevesinde incelenmiştir. Ardından çalışmalarındaki yöntem, oryantalist geleneğin etkisi ve son olarak Patel'in bazı iddiaları ve kendisine yöneltilebilecek eleştiriler ele alınmıştır. Ayrıca sonuç başlığından sonra ek halinde teşebbühle ilgili Patel'in değinmediği on dört çalışmaya da yer verilmiştir.

1. Patel'in Ana Tezi: Teşebbüh, Taklit ve Kimlik

İslam kültüründe "benzeme" veya "başkasına özenerek onun gibi olmaya çalışma" anlamında kullanılan teşebbüh kavramı, her ne kadar olumlu bir yönü olsa da genellikle gayrimüslimlere, ahlaken sakıncalı bireylere ya da gruplara benzeme çabası bağlamında değerlendirilmiştir. Özellikle zamanla olumsuz anlamıyla öne çıktığını ve teşebbüh kavramının temelinde yer alan "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur" rivayetinin aslında (spesifik olarak olumlu ya da olumsuz anlamda bir benzemeye işaret etmeyen) nötr bir ifadeye sahip olduğunu belirten Patel, çalışmalarında teşebbüh kavramını, taklit ve kimlik kavramlarıyla doğrudan ilişkilendirerek incelemektedir.

1.1. Teşebbühün Dönüşümü

Yazarın çalışmalarında, Hz. Peygamber'in "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur"¹⁰ hadisiyle diğer teşebbüh

⁸ Önemli kavramsal kelimelerin çalışmalardaki kullanılma sıklıkları: İmitation (taklit)=1269, tashabbuh (benzerlik)=663, distinction (ayrım/fark)=533, different (farklı)=485, difference (fark/ayrım)=405.

⁹ Çalışmamızda özellikle teşebbüh konusunda Patel'in yayımladığı kitap merkezi konumda bulunurken, üzerine yapılan yazılı ve sözlü değerlendirmeler, fikirlerini en güncel haliyle yansıtmaması nedeniyle ihmal edilmemiştir. Sözlü değerlendirmeler için *youtube* ortamındaki farklı kanalların video paylaşımlarından istifade edilmiş, linkler ilgili yerlerde dipnot halinde belirtilmiştir.

¹⁰ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l- 'Âlemiyye, 2009), "Libâs", 5 (4031); İbn Hanbel, *el-Müsned*, 9/126 (5115). Teşebbüh hadisi olarak nitelendirilen bu rivayetin teknik bilgileri yöntem başlığında daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

rivayetlerini birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Patel, şekilsel benzemelere karşı peygamber uyarılarının mutlak olarak anlaşılamayacağını ve her birinde yasağa konu olan nesnelerin farklı bağlamları bulunduğunu öne sürmektedir. Patel, zamanla negatif anlam içeren bir terim olarak kullanılmaya başlanan teşebbühe dair hadisi,¹¹ diğer rivayetlerdeki doğrudan yasaklama ifadesi yerine nötr bir anlam taşıması nedeniyle söz konusu tüm rivayetlerden ayrı değerlendirmek gerektiğini düşünür. Nitekim Hz. Peygamber taklit edilen kimselere dikkat edilmesini tavsiye ederken, “onlar” zamirinin belirsizliği, rivayetteki benzemenin -Allah dostunu taklit etmek gibi- olumlu olarak anlaşılmasına da imkân sağlar.

Patel temel olarak, hadisteki anahtar terim olan teşebbühün, nasıl ve neden dini bir zorunluluğa ve yasaklanmış taklit türüne işaret eder hale geldiğini sorgulamıştır.¹² Çalışmalarında, olası tüm okumaların kapsamlı bir şekilde belgelenmesi yerine, 5./11. yüzyıldan 11./17. yüzyıla kadar hadisin çeşitli sosyal bağlamlarda anlamını tanımlayan ana yorumların taslağını çizmek amaçlanmıştır.¹³ Yaptığı literatür çalışmasında incelediği 20 eserden yalnızca dördünün modern dönem öncesinde kaleme alınmış olduğu görülmektedir. Bu noktada Patel, İslam dünyasının batı karşısında zayıf düşmeye başlamasının, özellikle sömürge faaliyetlerinin Müslümanlar üzerindeki baskıyı artırdığına ve bu durumun teşebbühün olumsuz bir taklit anlamı kazanmasında etkili olduğuna vurgu yapmaktadır.

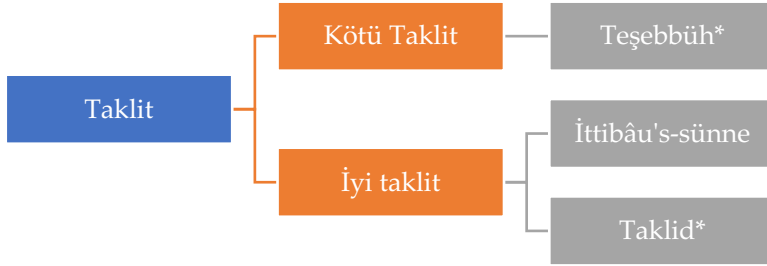
¹¹ Patel, *The Muslim Difference*, 50.

¹² Youshaa Patel, “On Copycats”, *Critical Muslim* 44: History/3 (01 Ocak 2022), 249.

¹³ Youshaa Patel, “‘Whoever Imitates a People Becomes One of Them’: A Hadith and its Interpreters”, *Islamic Law and Society* 25/4 (19 Ekim 2018), 364.

1.2. Taklit

Taklit, bir bireyin veya toplumun bilinçli ya da bilinçsiz şekilde başka bir birey veya toplumu örnek alarak onun davranışlarını, fikirlerini veya yaşam tarzını benimsemesi anlamına gelir.¹⁴ Taklidin yanı sıra mimesis, simülasyon, asimilasyon gibi yerine başka terimlerin de kullanılabildiği teşebbüh kavramı, Arapçada tefa'ul babından geldiği için



öz düşünömsellik (düşöncelerimizi, duygularımızı, davranışlarımızı ve isteklerimizi anlamak için içimize bakmak) anlamı taşır. İnsanların sosyal varlıklar olduğunu hatırlatan taklit kavramı, başkalarıyla olan etkileşimimiz, bağlantılarımız ve aidiyet duygumuz ile tanımlanır.¹⁵ Taklidin olumsuz anlamının yaygınlaşmasında, alimlerin etkili olduğuna atf yapan Patel, taklidi kendisinden öncekilerin üzerine inşa edilen bir tür uyarlama olarak görür. Bu anlamda taklidin her zaman olumsuz değil hatta bazen gelişim ve ilerlemeyi tetikleyen bir tarafı olduğuna da dikkat çekmek ister. Ona göre “Teşebbüh, cehaletten kaynaklanan bir taklit biçimi mi yoksa bir aydınlanma mıdır?” sorusunun kısa cevabı, bunun duruma bağlı olduğudur.¹⁶

Patel’in tasnifini yaptığı yukarıdaki şemada göröldüğü üzere İslam anlayışında taklit; iyi ve kötü olmak üzere iki türde sınıflandırılabilir: Teşebbüh öykünme anlamında, olumsuz algılanmış, iyi taklit için ise ittibâ’u’s-sünne ve taklîd kavramları kullanılmıştır. Patel, özellikle kişinin ilmi birikimi yeterli değilse, dini tutumlarında bir Allah dostunu veya hukuk okulu temsilcisi olan bir fakîhi taklit etmesi olumlu görölrken,

¹⁴ Patel, *The Muslim Difference*, 1.

¹⁵ Institute of Arab and Islamic Studies (IAIS), “Youshaa Patel, How to Think about Muslim Difference”, *YouTube* (16 Ekim 2023), 00:22:54-00:24:11.

¹⁶ Patel, “On Copycats”, 253.

taklid¹⁷ kavramına modern dönemde teşebbüh kelimesiyle birlikte olumsuz bir anlam yüklendiğini savunur. Teşebbüh kavramı,¹⁸ iyi taklitte birlikte olumsuz bir sınırlama biçimi olarak farklı olma fikrini de çağırıştırır. Çünkü taklit edilmemesi gereken bir grup varsa dolaylı olarak farklı olmayı onaylamış veya teşvik etmiş oluruz. Taklit, farklılık, kendi ve öteki ifadelerini düşündüğümüzde ise bu durum, din ve kültür arasındaki ilişkiyi de merkezi bir konuma getirir. Dolayısıyla taklit gibi konulardan bahsettiğimizde, sadece dini meseleleri değil aynı zamanda kültür meselelerini de dahil ederiz.¹⁹

Patel'e göre fakihler, Hz. Peygamber'in Müslümanların ve gayrimüslimlerin tamamen ayrı dünyalarda yaşadığı bir toplum tasavvur etmediğini kabul etmişlerdir. Araplar, Yahudiler ve Hristiyanlarla ortak olan birçok uygulamanın benimsenmesi, Müslüman toplumun çevre kültürle olan bağına göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sünneti yakından incelendiğinde; komşularla bulunan ortak noktalar, yaşam tarzındaki küçük farklılıkları önemli kılmıştır. Sarık bağlama ve saç-sakal şekli, stratejik olarak Müslümanların görünür bir şekilde ayırt edilmesini ama aynı zamanda ana akım topluma da bağlı kalmalarını sağlamıştır. Başka bir deyişle Hz. Peygamber, Müslümanların tıpkı kendisi gibi her gün gayrimüslimlerle etkileşim ve ilişki içinde olacağını varsaymıştır. O halde farklı olmaya davet; kaçmak ya da ötekini yok etmek

¹⁷ Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹⁸ Teşebbühün çağırıştırdığı bir diğer kavram bid'attir. İslam'ın koruyucuları olarak alimler, taklit ve onaylanmayan yeniliğe karşı çıkmıştır. Teşebbüh (taklit) ve bid'atın ortak noktasına işaret eden ilk isim, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) olmuştur. Bu noktada teşebbüh ve bid'atın her ikisi de Müslümanların gayrimüslimlere benzemesi meselesini kapsar. Dolayısıyla her iki faktör tek bir eylemde birleştiğinde fiilin çirkin ve haram olduğuna hükmetmek için iki bağımsız hukuki sebep bulunmuş olur. Bk. Patel, *The Muslim Difference*, 138.

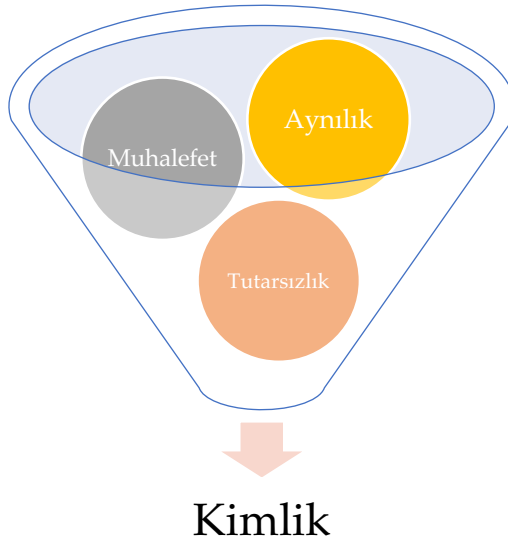
Bunun dışında İslam'da ve Yahudilikte farklı olmanın önemine dair teşebbüh paralelinde benzer bir kavram (Patel, *The Muslim Difference*, 11.) bulunmaktadır: hukkat ha-goyem. Beth Berkowitz'in Yahudi farklılığı üzerine yaptığı çalışmada gözlemlediği gibi, toplumsal sınırları tanımlamak aynı zamanda önemli bir kültürel koruma stratejisidir (Beth Berkowitz, *Defining Jewish Difference: From Antiquity to the Present* (New York, NY: Cambridge University Press, 2014), 5-6.).

¹⁹ Institute of Arab and Islamic Studies (IAIS), "Youshaa Patel, How to Think about Muslim Difference", *YouTube* (16 Ekim 2023), 00:28:07-00:30:56.

için bir çağrı değil, bir dayanışma içindir. Patel bu düşüncesini şu şekilde destekler: Kur'an, Yahudi ve Hristiyanları "Ehl-i Kitap" olarak adlandırarak, Müslümanların rakip inanç topluluklarıyla Allah aracılığıyla kurdukları kalıcı bağı hatırlatmaktadır.²⁰

1.3. Kimlik

Kimlik, bir bireyin kendini tanımladığı ve ait olduğu değerler, inançlar ve kültürel normlar bütünüdür. Taklit, öykünme ve farklılık mefhumlarını bir arada düşünmemizi sağlayan kimlik; teşebbüh kavramının anlaşılmasında kilit bir role sahiptir. Kimlik mefhumu üzerinde çokça duran Patel'e göre,²¹ teşebbühte benzeme ve farklılaşmak ayrılmaz bir bütündür.



Patel'e göre kimlik, sadece tamamen aynı olmak ya da zıt olmak, tersini yapmak veya farklı olmak anlamına gelmez. Daha ziyade, aynılık, karşıtlık ve çelişki anlarının bir tür karışımıdır. Esasında kimlik bundan çok daha karmaşıktır, ancak teşebbüh kavramı bağlamında şematik olup

²⁰ Patel, "On Copycats", 254-255.

²¹ Patel, *The Muslim Difference*, 8.

olmadığı veya insan olarak kim olduğumuzu düşünmek için kimlikten bahsedebiliriz. Bizler çevremizdeki insanlara benzer davranış ve eylemlerden oluşuruz. Ama bizler karar kılmış, sabit tavırlı veya her durumda aynı şekilde davranmak için önceden programlanmış varlıklar olmadığımız için bazı durumlarda etrafımızdakilerden farklı ve zıt veya bazı tutumlar arasında gidip geldiğimiz tavırlar sergileyebiliriz.²²

Müslüman kimliğinin doğasında, muhataplarına her anlamda muhalif olmak bulunmasa da bazı insanlar öğretiye dayanarak en ufak benzerliği de uygunsuz görerek yanlış çıkarımlarda bulunmuşlardır. Teşebbühün, yüzeysel değerlendirenler nezdinde davranışsal olarak her şeyin zıddını yapma niyetine dönüşmesi, farklı olmaya bilinçsiz yapılan ciddi vurgudan kaynaklanmış olabilir. Patel mutlak bir karşıtlık yerine, başka toplumlara benzeme ve kültürel yozlaşma endişesine bağlı olarak, ilk Müslüman toplumda bazı tavırlar görüldüğünü düşünür. Hz. Peygamber'in diğer toplulukların eşyalarını kullanma ve dış görünüş gibi ashabıyla arasında geçen diyaloglardan, eşyaların taklit amacı dışında kullanımında bir sorun olmadığı anlaşılmaktadır. Patel'in özellikle sembolik gücü olan saç-sakal vb. konularda Hz. Peygamber'in yaklaşımlarını ele alması, meseleyi daha belirgin çerçevede izah etmesine katkıda bulunmuştur.²³

Teşebbüh hadisi Patel'e göre; taklidin grup aidiyetini ve sosyal kimliği nasıl şekillendirdiğini nesnel bir şekilde açıkla ve daha da temelde, insanların birlikte ne kadar çok zaman geçirirlerse o kadar çok benzeşeceklerini ifade eder.²⁴ Sonuç olarak taklit, teşebbühün zeminini hazırlayabilir, teşebbüh ise bireyin ve toplumun kimlik algısını dönüştürebilir. İslam düşüncesinde teşebbüh; bir bireyin kendi inanç ve değerlerini korumasına vurgu yaparken, özentisi ve bilinçsiz taklidin bireysel ve toplumsal kimlik üzerindeki yıkıcı etkilerine dikkat çeker. Bu nedenle teşebbüh kavramı, bireyin kimlik bilincini diri tutmasını ve kendi

²² Blogging Theology, "Can Muslims Imitate Non-Muslims? Professor Youshaa Patel (Part 2)", *YouTube* (12 Eylül 2023), 00:36:54-00:37:50.

²³ Patel, *The Muslim Difference*, 92 vd.

²⁴ Patel, teşebbüh hadisi gibi bize nötr bir tavır çağırması nedeniyle "Kişi sevdiğiyle beraberdir" rivayetini de hatırlatmaktadır. Bk. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "el-Birr ve'l-âdâb ve's-sıla", 2640; Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 360.

değerlerinin farkındalığını teşvik eden önemli bir kavram olarak ele alınmıştır.

2. Patel'in Çalışmalarında Yöntem

Çalışmalarından hareketle, Youshaa Patel'in hadisleri inceleme yöntemi, hadislerin sosyal ve kültürel bağlamını, onların tarihsel gelişimini ve Müslüman topluluklar üzerindeki etkilerini derinlemesine analiz etmeyi içerir. Ele aldığı bir hadisin -teşebbüh ve guraabâ gibi- anahtar kelimelerini tespit ederek kavramsal çerçevesini belirlemeye çalışan Patel, hadisin hangi kaynaklarda yer aldığını, sahabe ravilerini ve sıhhatine ilişkin bilgileri detaylı bir şekilde ele alır. Analizinde özellikle en yaygın ve öne çıkan rivayetlere odaklanır: Teşebbüh hadisinde bunlardan birisi muhtasar, diğeri ise bazı ziyadeler içermektedir. Devamında söz konusu iki rivayetin²⁵ ne zaman ve nerede yaygınlaştığını (circulate)²⁶ tespit etmeyi hedefleyen Patel, bunun için rivayeti en fazla yayan kişileri incelemekte,²⁷ bunun yanı sıra belirli temalar etrafında tasnif edilmiş rivayetlere dair yorumların, tarih boyunca nasıl değiştiğini analiz etmektedir.²⁸

2.1. Hadisin İsnad ve Metin Analizi

Esasında nötr bir anlam taşıyan teşebbüh hadisinin, zamanla olumsuz bir kınama niteliği kazanmasında, hadisin aktarımı, tasnifi ve yorumlanması süreçlerinde hadis âlimlerinin etkili olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Yazar, taklit hadisini bir rivayet formundan normatif bir

²⁵ 2018'de yayımlanan teşebbüh makalesinde narration/rivayet ve rivayetlerin ana kümesi versiyon şeklinde bir ayrıma gitmişti fakat 2023'te yayımlanan bu çalışmada bahsetmemiş olması dikkat çekicidir. Bununla birlikte yer yer rivayet ve versiyon kelimelerini birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Bk. Youshaa Patel, "Chapter 3 'Blessed are the Strangers (ghurabâ)': An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness and Exile", *Hadith Commentary*, ed. Joel Blecher - Stefanie Brinkmann (Edinburgh University Press, 2023), 89.

²⁶ Teşebbüh makalesinde olduğu gibi ortaya çıkma (originate/dating of traditions) yerine yaygınlaşmasını ifade eden dolaşıma girme tabiri kullanılmıştır. Bk. Patel, "Chapter 3 'Blessed are the Strangers (ghurabâ)'" , 89. Patel, dolaşıma girme (yaygınlaşma) ve ortaya çıkma kavramlarını genel oryantalist paradigmadan farklı bir yaklaşımla kullanmıştır. Bununla ilgili detaylı bilgi ileride, "Patel'in Hadis Çalışmalarında Oryantalist Geleneğin Yeri" başlığında verilecektir.

²⁷ Patel, "Chapter 3 'Blessed are the Strangers (ghurabâ)'" , 86-87.

²⁸ Patel, "Chapter 3 'Blessed are the Strangers (ghurabâ)'" , 96.

²⁹ Patel, *The Muslim Difference*, 51.

ilkeye dönüşme sürecinde üç farklı aşamada değerlendirmiştir: (1) hadisin erken dönem Müslüman otoriteler arasındaki aktarımı, (2) muteber hadis kitaplarının tasnifindeki yeri ve (3) alimlerin, özellikle Dımaşklı İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Necmeddin el-Gazzî'nin (öl. 1061/1651) dikkat çeken yorumları.³⁰ Bu aşamalar, hadisin tarihsel gelişimini ve değişen anlamını ortaya koymaktadır.

Analizde, öncelikle taklit hadisinin metin varyantları, anahtar terimleri, hadis mecmualarındaki aktarımı, hadis tenkitçileri tarafından değerlendirilmesi ve erken dönem dini otoriteler arasındaki dolaşımını içeren nakil tarihinin temel boyutları incelenmiştir. Hadisin isnad ağı çıkarılmış ve rivayetin ilk olarak Emevîler'in son döneminde Dımaşk'ta yaygınlaştığı, ardından 2./8. yüzyılda halifeliğin Emevîler'den Abbasilere geçişiyle birlikte Bağdat'a ulaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca, hadisin muteber hadis kitapları içinde sınıflandırılması sırasında, müelliflerin hadisin anlamına dair öznel yorumlarını yansıttığı belirtilmiştir. Son olarak, hadisin anlamsal genişliğine dikkat çekilmiş ve bu durumun, dini otoritelere; kendi bireysel anlayışları, retorik hedefleri ve dönemin toplumsal koşulları doğrultusunda hadisi farklı şekillerde yorumlama imkânı sunduğu ifade edilmiştir.³¹

2.1.1. İsnad, Kaynak ve Sıhhat Analizi

Taklit hadisi birden fazla rivayetle nakledilmiştir. Yazar bu farklı rivayetleri iki ana versiyonda³² gruplandırmıştır:

I-Kısa versiyon: “Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur”.³³

II-Daha uzun apokaliptik (fiten ve melâhim) bir versiyon: “Şüphesiz Allah, kıyametten önce beni kılıcımla (cihad etmek üzere) gönderdi ve rızkımı (ganimet) mızrağımın gölgesinde kıldı. Bana muhalefet edenlere

³⁰ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 363.

³¹ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 363-364.

³² Patel; hadis, varyant ve versiyon kelimelerini yeni birer kavram olarak kullanmayı denemiştir. Biz de kavramları olduğu haliyle korumayı tercih ettik. Hadis, isnad ve metinlerin tümünü kapsar. Lafız farklılıklarına sahip rivayetler varyant, rivayetlerin bütün halinde toplanacağı birkaç ana küme ise versiyon şeklinde isimlendirilmiştir.

³³ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Libâs”, 5 (4031).

de zillet ve alçaklığı takdir etti ve kim bir kavme benzemeye çalışırsa o da onlardandır".³⁴

Yazar, hadisin hem erken dönem hem de geç dönem hadis kitaplarında yer aldığını ve her iki versiyonun da Abdullah b. Ömer'e (öl. 73/692) dayandırılabilirliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, apokaliptik versiyonun Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Enes b. Mâlik (öl. 91/709) tarafından, kısa versiyonun ise Huzeife b. el-Yemân (öl. 36/656) tarafından aktarıldığını belirtmiştir.³⁵

Muhtasar versiyonu Ebû Dâvûd'da, apokaliptik versiyonu ise Ahmed b. Hanbel'de olmak üzere hadisin yer aldığı iki eser ön plana çıkmaktadır. Patel iki versiyondaki farklılığın kaynağını tespit etmek için üç ihtimali değerlendirmiş ve apokaliptik versiyonu kısaltarak muhtasar hale getirenin Ebu Dâvûd olabileceği kanaatini dile getirmiştir. Ebû Dâvûd'un "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur" ifadesini daha uzun bir ifadeden çıkardığını ve Hz. Peygamber'in bu sözü asla tek başına söylemeyeceğini öne sürmüştür. Buna göre Patel'in, oryantalist paradigmanın 'muhtasar rivayetlerin zamanla detaylandırıldığı' ön kabulünden³⁶ farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Fakat apokaliptik versiyonun bileşim ihtimalini de göz ardı etmeyen Patel, bir araya getirmekten kimin sorumlu olduğunu veya bu olayın ne zaman gerçekleştiğini açıkça belirleyen kanıtlara sahip olmadığımızı belirtir ve bu nedenle, hangi versiyonunun "orijinal" olduğunu iddia etmekten kaçınmıştır.³⁷

Patel, münekkitlerin hadis hakkındaki görüşlerini değerlendirmiş, rivayetin sıhhati hakkındaki tarihsel dönüşüme dikkat çekmiştir: Hadis tenkitçileri, isnâdın sıhhatini sahîhten zayıfa kadar değişen bir yelpazede sıralamışlardır. Değerlendirmelerini genellikle sahâbî Abdullah b. Ömer'le³⁸ ilişkilendirilen isnâdlara (İbn Sevbân -> Hassân b. Atıyye -> Ebû

³⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 9/126 (5115).

³⁵ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 370.

³⁶ Fatma Betül Altıntaş, "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 369.

³⁷ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 384, 385, 386.

³⁸ Bir rivayet, taklit hadisini bizzat Halife Ömer'e atfetmektedir. Ayrıca taklit hadisi nakledenler ile Ömer Antlaşması arasında kayda değer bir benzerlik bulamayan Patel, her iki metnin ortak aktarıcısı olan Suriye'nin Humus şehrinden İsmâil b. Ayyâş'ın (öl.

Münîb el-Cüraşî -> İbn Ömer -> Hz. Peygamber) dayandırmışlardır. Bu isnâd, diğer sahâbe isnâdlarına göre daha muteber kabul edilmiştir. Ancak bu isnadın diğer isnadlara kıyasla daha güçlü bir otoriteye sahip olmasına rağmen, İbn Hanbel yine de bu isnadı zayıf (za'îf) olarak nitelendirmiştir.³⁹ Sonraki değerlendirmelerde hadisin hasen ve sonunda sahihe doğru evrildiğini belirten Patel,⁴⁰ hadisi İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Gazzî'nin (öl. 1061/1651) hasen; İbn Hibban (öl. 354/965), Hâkim en-Nîysâbü'rî (öl. 405/1014) ve Irâkî'nin (öl. 806/1404) ise sahih gördüklerini aktarır. Bununla birlikte Patel'in, hadisin retorik gücünün sıhhati konusunda süregelen şüpheleri telafi ettiğini savunması,⁴¹ onun nezdinde güvenilirlik konusundaki tartışmaların, hadisin metinsel gücü ve toplumda oluşturduğu etki alanı sayesinde ikinci planda kaldığını göstermektedir.

2.1.2. Metin ve Bağlam

Taklit hadisinin iki anahtar kavramını (teşebbüh ve kavim) semantik açıdan⁴² inceleyen Patel, apokaliptik versiyondaki cihat çağrısının, metinsel bağlamın hadisin yorumunu tarafsızlıktan nasıl kolayca

181/797-8), Ömer Antlaşması'nın Suriye'de değil Cezîre'de gerçekleştiği söylenen versiyonunu aktardığını halbuki ondan anlaşmanın Suriye versiyonunu nakletmesinin bekleneneğini belirtir.

Patel'in incelemesine göre rivayetlerin çoğunda Hz. Ömer'in antlaşması Dimaşk ile ilişkiliyken, diğerleri Hicazla bağlantılıdır. Nizamnamelerden birinde, yeni fethedilen Hristiyan tebaa "Giyim kuşamlarında Müslümanları taklit etmeyeceğiz" diye ilan eder. O halde, Müslüman toplum hafızasında Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693), Ömer Antlaşması'nın da ortaya çıktığı söylenen 1./7. yüzyılda Dimaşk'a taklit hadisini getiren başlıca sahâbi olması tesadüf olmayabilir. Antlaşma ile olan bu nakil ve metin yakınlıkları, aynı zamanda taklit hadisinin imparatorluk imalarını da güçlendirmektedir. Bk. Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 376-377.

³⁹ Patel'in bu bilgi için gösterdiği kaynakta (İbn Hanbel, *el-Müsned*, 9/123-126.) zayıf hükmü doğrudan İbn Hanbel'e değil muhakkik Şuayb el-Arnaût'a aittir. Fakat aynı dipnotun devamında Ahmed b. Hanbel'in, isnadda yer alan Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân'ın hadisleri tefferüd ettiğinde münker olduğunu belirttiği ifade edilmiştir.

⁴⁰ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 370-371.

⁴¹ Patel, *The Muslim Difference*, 53.

⁴² Tarihî semantik, ait oldukları statik sistem içerisinde sözcüklerin tarihini incelenmeye başlandığında söz konusu olur. Aynı dilin iki veya daha fazla kesiti herhangi bir kesitiyle mukayese edildiğinde tarihî semantik o anda başlar ve tarihî bir aradan sonra dilin durumunun, diğer devirlerdekinden farkını gösterir. Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 48-50.

uzaklaştırabileceğini ve “Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur” ifadesinin siyasi bağlama yerleştirildiğini göstermek istemiştir. Devamında rivayette geçen; sâ’ah (kıyamet), kılıç, mızrak ve zillet kelimelerinin çağrışımlarına işaret edip cümlelerin oturduğu bağlamı açıklığa kavuşturmuştur.⁴³

2.2. Hadisin Yorumlanması

Patel’in, rivayetin yorumlanmasında özellikle İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Necmeddin el-Gazzî’nin (öl. 1061/1651) görüşlerini ön plana çıkardığı görülmektedir. Ona göre her iki âlimin de Dımaşk’ta, siyasi istikrarsızlık dönemlerinde yaşamış olması, hadisi Emevî tarihsel köklere de bağlamaktadır. Ayrıca, her ikisi de dini söylemlerinde İslam’ın hukuki ve mistik boyutlarını birleştiren sûfî-hukukçu kimliğine sahiptir.⁴⁴ Dolayısıyla, yorumcuların yaşadıkları bölge ve döneme ilişkin bilgilerin sunulması, bu bağlamların hadise dair açıklamalarına olan etkisini vurgulamayı amaçladığı şeklinde değerlendirilebilir.

2.2.1. Hadislerin Tasnifi ve Şerhler

Patel, bir hadisin nakil tarihinin derinliklerine inmek onun kökenini ortaya çıkarabilse de toplanması, düzenlenmesi ve şerhlerini incelemenin, yapılan ilk yorumları aydınlatabileceğini düşünür. Hadisleri öğrenmek değerden bağımsız bir uygulama değildi.⁴⁵ Hadislerin sınıflandırılması, muhaddislerin sadece İslami dünya görüşüne değil, aynı zamanda belirli bir hadisi nasıl anladıklarına ve okuyucularının onu nasıl anlamasını

⁴³ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 369.

⁴⁴ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 364. Patel, her ne kadar iki alim için de sûfî nitelmesini kullansa da Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) için bunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü kendisi Kur’an ve Sünnete uyduğunu düşündüğü mutasavvıflar hakkında çok ağır eleştirileri bulunmaktadır ve herhangi bir sûfî kimliği de bilinmemektedir. Bk. Mustafa Kara, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf İlgili Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). Muhtemelen bir isim karışıklığı nedeniyle bu şekilde bir bağlantı kurulmuştur. Sûfî olarak nitelendirilebilecek asıl alim, Fahreddin İbn Teymiyye (öl. 622/1225) olabilir. Bk. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Fahreddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁴⁵ Patel, elde edilen hadisleri yorumlamanın öznelliğine Muhammed Fadel’in iki çalışmasıyla dikkat çekmiştir: “İbn Hacer’in Hedyu’s-sârisi: Buhârî’nin el-Câmi’u’s-sahîhi’nin Yapısına Dair Bir Orta çağ Yorumu: Giriş ve Çeviri” ve “Tarihselcilik İslam Hukuku Reformu için Uygulanabilir Bir Strateji midir? ‘Kendilerini Yönetmesi İçin Bir Kadın Atayan Halk Asla Refaha Kavuşamaz’ Vakası”.

istediklerine dair bir penceredir. Bu çerçevede Patel, Ebu Dâvûd'un *Sünen*'i, Abdürrezzak'ın *Musannef*i,⁴⁶ Abdullah b. Mübârek'in *Kitabu'l-cihâd*'i⁴⁷ gibi eserlerde hadisin hangi bâb başlıkları altında değerlendirildiğini incelemiştir. Bu incelemeler, hadis musanniflerinin taklit hadisini genellikle cihat ve kıyafetle ilgili başlıklar altına yerleştirdiğini göstermektedir. Patel ayrıca, taklit hadisinin apokaliptik versiyonunu, imparatorlukların kültürel yapısı bağlamında muhalefet ve çatışmayla ilişkilendirmiştir.⁴⁸

Hindistanlı hadis âlimi Şemsü'l-hak el-Azîmâbâdî (1857-1911), Ebû Dâvûd'un *Sünen* eserine yazdığı şerhinde, teşebbüh (benzeme) hadisinin erken dönem yorumlarını ve bu hadisin tarihsel gelişimini ele almıştır. Azîmâbâdî, bu hadisin ilk yorumlarından birini Kûfeli otorite Alkame b. Kays'a (öl. 62/682) atfederek, onun şu ifadelerine yer verir: "Dindarları taklit eden, şerefli kimseler gibi şerefendirilir. Günahkârları taklit eden ise zelil olur."⁴⁹ Patel'e göre bu ifade, hadisin nötr bir anlam taşıdığını ve bir kişinin takip ettiği modele bağlı olarak övülebileceğini ya da eleştirilebileceğini göstermektedir. Alkame'nin bu yorumu, Patel'in teşebbüh hadisinin başlangıçta tarafsız bir ilke olarak ortaya çıktığı, ancak zamanla olumsuz bir anlam kazanarak kınayıcı bir ifadeye dönüştüğü fikrini desteklemektedir. Bununla birlikte, sonraki hadis âlimlerinin bu yorumu derinlemesine incelediği görülmektedir. Örneğin, Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343), hadisin, bir topluluğun ahlaki eğilimlerini, uygulamalarını ve ayırt edici işaretlerini (*şîâr*) içerdiğini belirtmiştir. Osmanlı Kahire'sinin önemli âlimlerinden Abdürraûf el-Münâvî (öl. 1031/1622) ise teşebbüh kavramını daha kapsamlı bir şekilde açıklayarak, hadisin yalnızca dış görünüşü değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasını da kapsadığını ifade eder. Ona göre, teşebbüh, "bir grubun giyim tarzlarını benimsemek, yaşam tarzlarına aşina olmak ve ahlaki eğilimlerini benimsemek" şeklinde hem zahiri hem de batını boyutları içerir. Ancak bu yorumlar, tüm müfessirler tarafından kabul edilmemiştir. Hanefî fakih

⁴⁶ es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2016), 10/462 (22064).

⁴⁷ Abdullah İbnü'l-Mübârek, *el-Cihâd* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1972), 89.

⁴⁸ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 377, 379, 381, 382.

⁴⁹ Şemsü'l-Hak Azimâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 11/51.

ve müfessir Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Tîbî'nin yorumuna semantik açıdan karşı çıkararak, başka bir kişinin huyunu benimsemenin teşebbüh olarak değerlendirilemeyeceğini, bunun daha çok *tehalluk* (kişisel gelişim ve adaptasyon) olarak nitelendirilebileceğini savunur.⁵⁰

İbn Teymiyye (öl. 728/1328), teşebbüh hadisini mutlak anlamda bir yasak olarak değerlendirir ve bunu Maide Suresi 51. ayetiyle destekler. Ona göre, teşebbüh günahdır ve bu durum İslam toplumunun kimliğini korumak için gereklidir.⁵¹ Ancak Patel, bu yoruma üç temel gerekçeyle karşı çıkar:

I- Hadis ve Ayetin Muğlaklığı: Patel, teşebbüh hadisi ve Maide 51. ayetin olumlu ya da olumsuz şekilde yorumlanabileceğini, dolayısıyla muğlak olduğunu savunur.⁵² Ancak, ayetin başlangıcında Hristiyan ve Yahudilere atıf yapılması, bu muğlaklık iddiasını bizce zayıflatmaktadır.

II- “Yetevellhum” Kavramının Anlamı: Patel'e göre ayette geçen “yetevellhum” ifadesi, benzemekten ziyade, ciddi bir yakınlık kurmayı ifade eder. Bu nedenle teşebbüh ile doğrudan ilişkilendirilmesi doğru değildir.

III-Mümteherine 8-9'un Bağlamında Bakış Açısı: Patel, Mümteherine 8-9 ayetlerinin, dost edinme yaşının yalnızca Müslümanlara saldıranlara yönelik istisnai bir durum olduğunu ve diğerlerine nazik ve adil davranılması gerektiğini vurguladığını belirtir.

İbn Teymiyye'nin teşebbüh hadisini ayetle açıklama çabasını yüzeysel bulsa da Patel, İbn Teymiyye'nin yorumunun güçlü bir etki bıraktığını ifade eder. Onun görüşleri, Münâvî,⁵³ öğrencileri İbn Kayyim

⁵⁰ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 386-389.

⁵¹ Bununla birlikte “şîâr” kavramı İbn Teymiyye'nin analizinde kritik bir rol oynamıştır. İbn Teymiyye taklitçiliği tüm biçimleriyle kınamaz, ancak yabancı bir topluluğun ayırt edici işaretlerini taklit etmenin, özellikle de bu topluluğun gücü ve prestiji İslam'ın aleyhine arttığında, asıl sorun olduğunu savunur. Bk. Youshaa Patel, “The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh): A Bibliographical History”, *Arabica* 65/5-6 (2018), 611.

⁵² Patel, Maide 51'in modern tefsirlerdeki kapsamlı analizi için şu esere işaret eder: Johanna Pink, “Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis: Qur'anic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51”, *Die Welt des Islams* 50/1 (2010), 3-59.

⁵³ Patel, Münâvî'yi ilk geçtiği yerde Osmanlı (Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 388.), ikincisinde ise hatalı bir şekilde Memlük (Patel, “Whoever

el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Şemseddin ez-Zehebî (öl. 748/1348) gibi âlimler tarafından da benimsenmiş ve taklit hadisi Maide Suresinin 51. ayetiyle birlikte değerlendirilmiştir.⁵⁴

İbn Teymiyye'nin katı şer'î yaklaşımının aksine, Ebû Hâmid el-Gazâlî (öl. 505/1111) ve Ebû Necîb es-Sühreverdî (öl. 563/1168) gibi sûfiler, teşebbühün olumlu potansiyelini savunmuşlardır. Sühreverdî, sûfî topluluğa katılan yeni bireylerin, sadece fiziksel olarak değil, ahlaki karakter ve iç dünyalarını da dönüştürmeleri gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, teşebbühü bir manevi gelişim aracı olarak değerlendirir. Necmeddin el-Gazzî (öl. 1061/1651) ise, teşebbühü hem olumsuz hem de olumlu yönleriyle ele alarak bir aidiyet teorisi geliştirmiştir. Ona göre teşebbüh, "sevgi doğuran gerçek taklit" ve "sevgi doğurmayan yüzeysel taklit" olmak üzere ikiye ayrılır. Gerçek taklit, derin bir duygusal bağ ile gerçekleşir ve aidiyet duygusunu pekiştirir. Gazzî, yüzeysel teşebbühün de ciddi etkiler doğurabileceğini kabul eder, ancak dini argümanlar yerine psikolojik ve toplumsal bağlamları ön plana çıkarır.⁵⁵ Bu yaklaşım, Gazzî'yi seleflerinden ayıran iki önemli noktayı vurgular: Birincisi, teşebbühün nötr veya yüzeysel bile olsa derin etkiler yaratabileceğini belirtmesi; ikincisi ise, dini deliller yerine insan ilişkilerindeki sevgi ve aidiyet gibi unsurları temel almasıdır. Bu görüş, teşebbüh kavramını daha geniş ve çok boyutlu bir bakış açısına taşır.

2.2.2. Tarihsel Anlamlandırma, Somutlaştırma ve Güncel Realite

Teşebbüh, "benzeme" ve "farklı olma" anlayışlarını bir arada barındırarak, toplumların kimliklerini korumada kritik bir rol üstlenmiştir. Patel'e göre, Müslüman farklılığının kökenleri İslam'ın ilk dönemlerine dayanır. İlk İslam fetihleriyle birlikte, din değiştirme, ticaret, evlilik ve ortak kültürel normlar gibi etkenlerle toplumsal sınırlar yumuşamış ve Müslümanlar, diğerlerinden somut şekilde ayrılmaya

Imitates a People Becomes One of Them", 396 vd.) alimi olarak nitelemiştir. Hatalı kaydın bulunduğu metne düşülen 149. dipnotta, söz konusu alim "Abdür-raûf el-Münâvî" ismiyle kaydedilmiştir. Bu alimin vefatı, yukarıda da geçtiği üzere hicrî 1031'dir. Buna göre Feyzu'l-kadîr'in sahibi Münâvî Memlûk değil, Osmanlı Kahiresi'nde yaşamıştır.

⁵⁴ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 394-396.

⁵⁵ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 397-400.

yönelmiştir. Namaz, kıyafet, bayramlar ve cenaze törenleri gibi ritüeller, bu farklılaşmanın araçları olmuştur. Patel, teşebbüh endişelerinin kamusal alanı nasıl şekillendirdiğini inceleyerek, Müslüman kimliğine dair ihmal edilen bir tarihsel anlatıyı gün yüzüne çıkarmayı hedeflemiştir.⁵⁶

Müslümanların zayıf düştüğü dönemlerde, yalnızca Avrupa mallarını değil, kültürel değerlerini de benimsemeleri, İslam medeniyetinin ayırt edici özelliklerini silikleştirmiştir. Gazzî gibi âlimler, Avrupa menşeli çalar saatlerin yayılımını durdurma gibi tedbirlerle bu farklılığın korunmasını savunmuşlardır. Ancak Müslüman farklılığı ne derece korunmalıdır? Bu tarihsel sorgulama, günümüzde Müslümanların asimilasyonu ve dini sembollerle ilgili tartışmalarla bağlantılıdır. Avrupa’da başörtüsü ve minare yasakları, ABD’de ezan ve sakal bırakma hakkına dair hukuki mücadeleler gibi meseleler, kamusal alanların duysal düzenlenmesi üzerine dinler arası çatışmaların güncel yansımalarını oluşturmaktadır.⁵⁷

Müslüman idareciler, topluluklara özgü *şîâr* niteliğindeki sembollerin, toplumlar arasındaki sınırları bulanıklaştırarak kültürel kirlenmeye yol açabileceğini fark etmiş ve buna karşı önlemler geliştirmişlerdir. Patel, bu çerçevede Ömer Antlaşması’nın⁵⁸ önemini vurgular.⁵⁹ Antlaşma, Hristiyan tebaanın Müslümanlarınkinden daha yüksek evler yapmasını, yeni kiliseler inşa etmesini, eskilerini yenilemesini ve dini sembollerini açıkça sergilemesini yasaklayarak,

⁵⁶ Youshaa Patel, “‘Their Fires Shall Not Be Visible’: The Sense of Muslim Difference”, *Material Religion* 14/1 (02 Ocak 2018), 5.

⁵⁷ Patel, “‘Their Fires Shall Not Be Visible’”, 3-4.

⁵⁸ Bk. Mustafa Fayda, “eş-Şürû’l-Ömeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁵⁹ Ömer Antlaşması ve teşebbüh kavramı arasındaki ilişkiyi ele alan bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Albrecht Noth, teşebbüh hadisinin Ömer Antlaşması’nı desteklediğini öne sürmüştür (Robert G. Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society* (Routledge, 2021), 103-124.). Ancak Milka Levy-Rubin’in antlaşma üzerine kapsamlı çalışmasında (Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge University Press, 2011).) belirttiği gibi, hadis ve antlaşma farklı kitlelere bazı normatif reçeteler sunar: Antlaşma Hristiyanların Müslümanları taklit etmesini sınırlandırmayı amaçlarken, hadis Müslümanların Hristiyanları taklit etmesini sınırlandırmayı amaçlar. Bk. Patel, “The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)”, 601.

Dımaşk'ın görsel ve kültürel manzarasını dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu düzenlemeler, yalnızca kültürel sınırları korumakla kalmamış, aynı zamanda Bizans-Hristiyan gücünün sembollerini bastırmayı amaçlamıştır. Patel, bu farklılaşmanın pratik yansımalarını şu örneklerle somutlaştırır: Hristiyan haçlarının görünürlüğü, ezan sesi, altın ve gümüş eşyalar ve anma amaçlı etkinlikler gibi bayramlar, mezar ziyaretleri ve cenaze törenleri.⁶⁰

Toplumsal sınırları korumak ve farklılaşmayı sağlamak için belirli simgeleri değiştirme ya da yerine yenilerini koymanın uygulamada ne kadar zor olduğunu vurgulayan Patel, özellikle haç gibi imgelerin, kitaplardan duvarlara, kapılardan kolyelere, paralardan kıyafetlere kadar birçok alanda yer aldığına dikkat çekmiştir. Bu nedenle, İslam toplumunun egemenliğine doğrudan meydan okuyan güçlü bir sembol olan haça ilgili çeşitli önlemler alınmıştır. Öte yandan, Ürdün'deki arkeolojik kanıtlar, Müslüman topraklarında yaşayan Hristiyanların, imgeleri değiştirmeden önce kendilerinin bu sembolleri ortadan kaldırmaya çalıştığını ortaya koymaktadır. Haç imgesi, İslam imparatorluğunun Müslüman egemenliği için bir tehdit olmaktan çıktıktan sonra, bazı halifeler tutumlarını değiştirmiş ve Hristiyanların kamusal alanlarda haç takmasını zorunlu hale getirmiştir.⁶¹ Bununla birlikte Patel'in, haçın bir zamanlar yasaklıyken tehlike olmaktan çıkınca takılmasının zorunlu hale geldiği iddiası, öne sürülen kronolojideki değişim zamanlarının belirsizliği nedeniyle tartışmaya açıktır.

Duyma yetisine hitap eden ezan, İslam'ın bir simgesi olarak diğer dinlerin ritüel seslerinden (Hristiyan çanı, Yahudi şofarı⁶²) ayrılır ve Müslüman egemenliğini hatırlatan bir araçtır.⁶³ Duyma dışında tat alma ve maddi kültür de farklılığın göstergeleri olmuş ve lüks eşyaların kullanımı tartışmalara yol açmıştır. Örneğin, Hz. Huzeyfe b. el-Yemân'ın (öl. 36/656) Mecusi bir aristokrat tarafından kendisine sunulan içeceğin gümüş kaplarda getirilmesi nedeniyle muhatabına verdiği tepki, kültürel

⁶⁰ Patel, "Their Fires Shall Not Be Visible", 9.

⁶¹ Patel, "Their Fires Shall Not Be Visible", 10-12.

⁶² Roş Aşana ile ilişkilendirilen ve İncil döneminden kalma bir koç boynuzudur. Bk. Patel, "Their Fires Shall Not Be Visible", 25.

⁶³ Patel, "Their Fires Shall Not Be Visible", 13.

etkinin toplumsal anlamını yansıtır. Gayrimüslimlerden farklı olmanın yanı sıra Patel bu tepkinin ardında, yabancı kültürel normların dayatılma hissinin olabileceğini düşünür.⁶⁴

Bayramlar, hac ayinleri ve cenaze törenleri gibi halka açık ritüeller, aidiyet ve kimliğin beş duyuyu harekete geçiren güçlü sembolleridir. İbn Teymiyye, “Bir Müslümanın inanmayanların şenliklerine katılmasının yasaklanmasının gerçek nedeni, bu tür uygulamalarda inanmayanların ayırt edici işaretleri veya sembolleri (şîâr) olmasıdır” diye açıklar. Bayramlar sadece topluluktan ibaret değildir, sembolik uygulamaların bir parçası ve kendi içinde sembolik işaretler taşır.⁶⁵ Müslüman farklılığına dair tahayyüller zaman içinde hem sürekliliğe hem de kopuşa maruz kalmıştır. Ezan bugün dini farklılığın önemli bir işaretilebilir sembolü olmaya devam etse de haçların kamusal alanda sergilenmesine ilişkin endişeler azalmıştır. Bu tür dönüşümler “Müslüman toplumunun sosyal ve maddi yaşam koşullarındaki önemli değişikliklerden” kaynaklanmıştır.⁶⁶

2.3. Patel’in Kaynakları

Teşebbühle ilgili konunun kendisini etkilediğini ve bu yüzden üzerine ne yazıldığına baktığında sadece birkaç makale bulabildiğini belirten Patel, bunlardan birinin Ignaz Goldziher diğerininse Meir Jacob Kister (1914-2010) tarafından⁶⁷ yazıldığını keşfetmiştir. Bunlar ilginç makaleler olsa da konu hakkında yazılabileceklerin daha fazla olduğunu anlamış,⁶⁸ kendisinin taklit karşıtı literatür olarak nitelendirdiği eserleri tespit etmesini sağlamıştır. Ayrıca ona göre modern risalelerde İbn Teymiyye’nin ön plana çıkmasına karşın, el-Gazzî’nin *Hüsnü’l-t-tenebbuh li-mâ verade fi’l-t-teşebbuh* adlı eseri, ilmi ve kapsamlılığı bakımından diğer tüm çalışmaları geride bırakmasına rağmen neredeyse unutulmaya yüz tutmuştur.⁶⁹ Patel, el-Gazzî’nin teşebbühe dair tarihsel söyleminin farkına

⁶⁴ Patel, ““Their Fires Shall Not Be Visible””, 17-18.

⁶⁵ Patel, ““Their Fires Shall Not Be Visible””, 20, 24.

⁶⁶ Meir J. Kister, “Do Not Assimilate Yourselves ... Lâ Tashabbahū”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), 346.

⁶⁷ Kister, ““Do Not Assimilate Yourselves ... Lâ Tashabbahū””.

⁶⁸ Institute of Arab and Islamic Studies (IAIS), “Youshaa Patel, How to Think about Muslim Difference”, *YouTube* (16 Ekim 2023), 00:10:45-00:11:15.

⁶⁹ Patel, “The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)”, 617.

varılmasının, İslami ilimlere katkısının yeniden değerlendirilmesine, ayrıca İslam araştırmalarında sosyal ve entelektüel tarih arasındaki dinamik ilişkiyi aydınlatacak daha incelikli çalışmalara vesile olabileceğini düşünür.⁷⁰

Patel, bu çalışmanın ana tarihsel kaynağının, Hz. Peygamber'in örnek söz ve davranışlarının hazinesi ve Müslümanların farklılık söylemlerinin temel yapı taşları olan hadisler olduğunu belirtir.⁷¹ Taklit hadisi sadece Sünni muteber hadis kitaplarında bulunmaktadır. Patel'in bu tespiti, Ali Rıza Barâzîş'in sözlüğünü kullanarak dört temel Şîî hadis kitabını incelemesine dayanmaktadır. Bu türde bir hadisin Şîî literatürle ilgisini tespit etmeyi göz ardı etmese de⁷² geç dönem Şîî literatürde teşebbühe dair benzer görüşlerin ve rivayetlerin bulunduğunu belirtmek gerekir.⁷³ Geleneksel verilerle birlikte Arapça ve İngilizce modern kaynakları harmanlayarak ele alan Patel'in, çalışmalarında İskilipli Mehmet Atıf'ın *Frenk Mukallitliği ve Şapka* isimli eseri dışında konuyla ilgili atıf yaptığı Türkçe bir kaynak bulunmaması dikkat çekmektedir.

3. Patel'in Hadis Çalışmalarında Oryantalist Geleneğin Yeri

Patel'in çalışmalarında oryantalist paradigmaya dair çeşitli ifadeler bulunmaktadır. Oryantalist geleneğin izleri; kavramları aynı şekilde kullanma veya geliştirme, fikrîsel yakınlık ve yaptığı eleştiriler şeklinde kendini göstermektedir.

3.1. Kavramsal Yakınlık ve Kullanım

Patel'in kullandığı "circulate/dolaşım", oryantalizmin ürettiği dikkat çeken kavramlardan biridir. Söz konusu kavram, hadisin aktarımı ve yayılmasından en çok sorumlu olan şahıslarla ilgilidir. Patel'e göre bir hadisin ne zaman ve nerede 'dolaşıma girdiğini' belirlemek, ne zaman ve nerede 'ortaya çıktığını' (dating of traditions) belirlemekten daha kolay ve tarihsel olarak daha güvenilir bir alternatiftir. Hz. Peygamber'den sonra bir geleneği birden fazla kaynağa aktaran en erken figürü/figürleri

⁷⁰ Patel, "The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)", 639.

⁷¹ Patel, "Their Fires Shall Not Be Visible", 6.

⁷² Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 362.

⁷³ Örnek için bk. Hüseyin en-Nûrî, *Müstedreku'l-vesâil müstenbatu'l-mesâil* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, 1991), 17/440. Hz. Ali'den aktarılan rivayet şu şekildedir: "من تشبه بقوم عد منهم".

tanımlamak için “birincil dolaşımcı” terimini kullanır. Bu figür Joseph Schacht’ın “common link” kavramına benzer; fakat Patel, Schacht’ın aksine bu figürün rivayeti ortaya çıkardığını ve yanlışlıkla Peygamber’e (ya da başka bir geçmiş otoriteye) attettiğini varsaymaz. Çünkü Patel böyle bir varsayımın fazlasıyla spekülatif ve öznel olduğunu düşünür. Patel, Juynboll’un “Partial Common Link” kavramına benzer şekilde kronolojik olarak birincil dolaşımcıdan sonra gelen ve aynı rivayeti birden fazla kaynağa aktaran figürü “ikincil dolaşımcı” olarak tanımlar. Bununla birlikte, taklit hadisinin ortaya çıkışı yerine nerede ve ne zaman dolaşıma girdiğini belgelemeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla Patel’in terminoloji seçiminde her ne kadar oryantalist jargonu kullansa da içeriğini değiştirdiği ve kullanımlar arasında ayırım gözetmediği anlaşılmaktadır.⁷⁴

“Hadis” ve “rivayeti” (narration) birbirinden ayırma noktasında Jonathon Brown’ı takip ettiğini belirten Patel, kendisinin öne sürdüğü “versiyon” (version) kavramına dikkat çekmiştir. Patel’e göre hadisin farklı rivayetleri iki ana versiyonda gruplandırılabilir. “Versiyon” ve “rivayet” arasındaki ayırım, taklit hadisi analizine bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. Taklit hadisi, birden fazla rivayete sahip muhtasar ve apokaliptik olmak üzere iki ana versiyonda incelenmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte hemen iki sayfa sonrasında Patel’in apokaliptik versiyondan bahsederken rivayet yerine “varyant” ifadesini tercih ettiği görülmektedir: “Apokaliptik versiyonun çeşitli varyantları olsa da alıntılanan varyant, Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) *Müsned*’inde topladığı en yaygın nakledilen varyanttır. Ancak Sünni hadislerin en sahih altı kitabından biri olan Ebû Dâvûd’un (öl. 275/889) *Sünen*’inde sadece muhtasar versiyonu nakledilmiştir”.⁷⁶

Hemen öncesinde değinilen konuya neden uygun kullanım tercih edilmediği anlaşılmamaktadır. Varyant (variant) ya rivayetten (narration) farklı bir kavram olarak ya da birbirinin yerine kullanılmıştır. Fakat “versiyonun varyantları” ibaresinden hareketle sözlükte eş anlamlı gözüktüğü de bu iki kelimenin farklı ifadeler olarak kullanıldığını

⁷⁴ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 373.

⁷⁵ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 368.

⁷⁶ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 370.

anlaşılmaktadır. O halde “varyant” ile rivayet kastedilmiş olmalı, bu nedenle “variant” yerine “narration” kullanılması daha tutarlı gözükmetedir. Aksi takdirde bu durum; hadis, versiyon ve rivayetten ayrı bir dördüncü kavramlaştırma yapılmış olduğu anlamına gelmektedir.

3.2. Eleştirel Yaklaşım

Kavramsal benzerliğin yanı sıra Patel’in oryantalist paradigmadaki konumu, mevcut ön kabullere dair yaklaşımlarında da görülmektedir. Eleştiriler; üç başlık altında değerlendirilmiştir.

3.2.1. Metinlerin Otantikliği ve Süreç İçerisinde Gelişimi

Müslüman ve Oryantalist paradigma farkını göstermesi açısından, rivayetin ne kadar üst otoriteye atfedilirse güvenilirliğe o kadar zarar verdiği ön kabulü önem arz etmektedir. Schacht gibi şüpheçiler, merfû isnâdlara daha fazla epistemolojik değer atfetmenin kronolojik olarak daha sonraki bir gelişme olduğu gerekçesiyle, mevkuf bir isnâdı en güvenilir isnâd olarak düşünmüşlerdir. Buna karşın, hadis münekkidi ise bu isnâdı, diğer merfû isnâdları doğrulayan bir delil olarak görmüşlerdir.⁷⁷

Patel teşebbüh konusunda Şeybânî’nin görüşünü aktarırken *es-Siyerü’l-kebîr*’den çıkarılan sonuçların, onları sadece Muhammed Serahsî’nin şerhi vasıtasıyla bildiğimiz⁷⁸ için belirsiz olduğunu öne sürmüştür:⁷⁹ İki metin arasındaki ilişki hakkında Macid Khadduri şöyle yazar: “... Serahsî’nin şerhi neredeyse yeni bir kitaptır; Şeybânî’nin orijinal metninin bir açıklamasını yeniden üretmeyi başaramamıştır... Şeybânî’nin metni, modern editörlerin onu şerhten ayırma çabalarına rağmen, pekâlâ kayıp olarak kabul edilebilir. Serahsî’nin şerhi, Hanefî doktrinlerini Şeybânî’nin hayatta olduğu ikinci/sekizinci yüzyılda değil, İslami dönemin beşinci/on birinci yüzyılında anlaşıldığı şekliyle temsil etmektedir” (Khadduri, 44, f. 102). Norman Calder, Şeybânî’ye atfedilen *Mebûsûl* adlı eserin aslında Şeybânî’ye atfedilen bir dizi eseri sentezleyen

⁷⁷ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 381.

⁷⁸ Şeybânî’nin en son telifidir. Aslı günümüze ulaşmayan bu eser Serahsî’nin farklı baskıları bulunan *Şerhu’s-siyerü’l-kebîr*’i içinde yer almaktadır. Bk. Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/40-41.

⁷⁹ Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them”, 389-390.

sonraki hukukçuların bir derlemesi olduğunu savunarak bu iddiayı desteklemiştir. Ancak daha yakın zamanlarda Benjamin Jokisch bu şüpheli değerlendirmeye karşı çıkmıştır. Şeybânî'ye ait eserler için Bizans hukukuyla "bir bütünlük oluşturduğunu" ve ikinci/sekizinci yüzyılı aşmayan "sistemik bir uyarlamadan" (systematic reception) bahsedilebileceğini iddia eder. Bu görüşü destekleyen Behnam Sadeghi, Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Âsâr* ve *el-Muvattâ'* sının özgünlüğünü savunmuştur. Patel ise Serahsî'nin şerhinin Şeybânî'nin orijinal metnini yansıttığının mümkün olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla onun bu konuda eserlerin otantikliği üzerine genel oryantalist paradigmadan ayrıldığı anlaşılmaktadır.

3.2.2. Metinlerin Ortaya Çıkışında Bölgeselleştirilme ve Tarihlendirilmesi

Taklit hadisinin isnadında bulunan Evzâî, İbn Sevbân'dan⁸⁰ daha iyi bir hadisçi olarak bilinmektedir ve Evzâî bu hadisi daha fazla sayıda raviye nakletmektedir. Her ikisi de geleneği Dımaşklı saygın bir kişi olan Hassân b. Atıyye'den (öl. 120/737) öğrenmiş, o da bunu bazılarınca tenkid edilmiş başka bir Dımaşklı Ebû'l-Münîb el-Cureşî'den duymuştur. Bu bilgilerden yola çıkarak Patel, hadisin Dımaşk'ta erken bir dönemde dolaşıma girdiğini ve G.H.A. Juynboll'un teşebbühün kelime dağarcığının Medine olduğu iddiasını zayıflattığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Juynboll, "lâ teşebbehû" ifadesini içeren hadisleri Medine ile, "hâlifûhum" ifadesini içeren hadisleri ise Suriye ile ilişkilendirir. Fakat bu çıkarımında, sadece İbn Sa'd'ın *Tabakâtı*'nda saç boyamakla ilgili rivayetlere dayanmaktadır. Juynboll'un gözlemi ilginç olmakla birlikte, Patel diğer "lâ teşebbehû" rivayetlerinin isnâdları üzerine yaptığı çalışmanın, Müslümanlar tarafından bu dilin Medine dışında da kullanıldığını gösterdiğini belirtir.⁸¹

Benzer şekilde G.H.A. Juynboll'a göre bir bileşik metin, peygamberlikle ilgili olsun veya olmasın birden fazla rivayetin (tradition) parçalarını tek bir anlatıda bir araya getirir. Ona göre bir bileşik metin ne

⁸⁰ Patel, İbn Sevbân'dan önceki ravilerin de (Hassân b. Atıyye ve Ebû Münîb el-Cüraşî) - Medine'de ikamet eden sahâbî ravi Abdullah b. Ömer hariç- Dımaşklı olduğunu tespit etmiştir.

⁸¹ Patel, "'Whoever Imitates a People Becomes One of Them'", 373-374.

kadar çok bileşen rivayet içeriyorsa ortaya çıkış tarihi de o kadar geç olur çünkü metinleri sentezleme süreci zaman gerektirir. Bu mantığa dayanarak Juynboll, muhtemelen taklit hadisinin apokaliptik versiyonunu muhtasar versiyonundan daha sonraya tarihlendirecektir fakat Patel, isnâd delilleri üzerine yaptığı analizin bu sonucu desteklemediğini ifade etmektedir.⁸²

3.2.3. Çalışmaların Bir Noktada Yoğunlaşması

Patel, oryantalist bakış açısındaki farklılıkları vurgulamanın yanı sıra, hadis tasnifi üzerine çalışan Batılı akademisyenlere de eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre, bu akademisyenler genellikle Müslüman şârihlerin izinden giderek, ağırlıklı olarak Buhârî'nin *Sahîh*'ine odaklanmışlardır. Ancak bu yaklaşım, hadis literatürünün zenginliğini tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Patel, bu nedenle Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i gibi diğer önemli muteber hadis kitaplarının yeterince incelenmediğini ve ihmal edildiğini öne sürmektedir.⁸³ Bu durumun, hadis çalışmalarında daha geniş bir bakış açısının göz ardı edilmesine yol açtığını savunur.

4. Youshaa Patel'in Bazı İddiaları ve Yöneltilebilecek Eleştiriler

Patel'in oryantalizme bakışının yanı sıra; onun iddiaları, hadis çalışmalarının İslam dünyasında nasıl bir etki oluşturduğu, bu fikirlerin günümüz Müslümanları açısından ne anlama geldiği ve yöneltilebilecek eleştiriler, incelememizin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Teşebbühün mahiyetinde bulunan farklı olma mefhumu, toplumsal aidiyeti ve çözölmeyi koruyan bir özelliğe sahiptir ve her din/toplum/ülke/devlet gibi yapılarda sürdürülebilirlik açısından bulunması kaçınılmazdır. Bu nedenle teşebbüh doktrininin tarihteki ve günümüzdeki etkin durumu, Patel'in iddialarına dair pek çok yorumu beraberinde getirmektedir.

a. Patel'e göre hadisler, dini kuralları belirlediği için, erken dönem Müslümanlar arasındaki uygulamalara dair söylemler ile bu söylemlerin metinsel temsilleri, İslam'ın sosyal tarihine tam anlamıyla ışık tutmazlar ve gayri Müslimleri genellemeci bir yaklaşımla tanımlarlar. Bununla birlikte Patel, hemen sonrasında genellemeci bir yaklaşımı eleştiren

⁸² Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 385.

⁸³ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 379.

görüşlere yer vermiştir: Jonathan Brown; din tarihçilerinin, hadisleri tarihsel gerçeklikten kopuk entelektüel yorumlar olarak reddetme eğilimine karşı durmaları gerektiğini savunur. Öte yandan Keane, toptan reddetmenin; dini metinleri ve pratikleri daha katı ve sınırlayıcı bir bakış açısıyla ele almalarına neden olabileceğini düşünür.⁸⁴

Patel her ne kadar toptan reddetmeye karşı çıksa da hadislerle yaklaşımda bazı açılardan temkinli olunması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre hadislerin içerdiği toplumsal anlatılar, dönemin Müslümanları arasındaki pratikleri ve sosyal yaşamı eksik ya da tek yönlü yansıtmaktadır. Fakat temellendirilmemiş bu varsayımın aksine hadislerin rivayet edilmesinde, tüm yaşanmışlıkları ve uygulamaları aktarma gibi bir amaç bulunmadığı, özellikle ilk dönemlerde yarı sistemli hadis öğreniminin yanı sıra ihtiyaca göre rivayet aktarımlarının gerçekleştiği görülmektedir.⁸⁵ Ayrıca mevcut rivayetler için de bu varsayımı kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Patel'in de dile getirdiği üzere teşebbüh konusunda gelen pek çok rivayette Hz. Peygamber'in farklı uygulamaları ve emirlerinin varlığı, olayın çok yönlü ele alınabilmesini sağlamıştır. Elbette yazar rivayetlerle birlikte nesiller boyu aktarılan amelî sünnete de vurgu yapmak istemiş olabilir fakat rivayetlerin dinsel içerikli olması nedeniyle İslam Tarihi'ne tam anlamıyla ışık tutmadığını ve gayri müslimler hakkında genellemeci bir üslup kullanıldığını öne sürmek, abartılı ve eksik bir yaklaşıma işaret etmektedir. Zira hadisler her zaman normatif değildir; tıbb-ı neevî veya aile sorunları gibi sosyal yaşama dair pek çok konuyu da içerebilmektedirler.

b. Müslümanların farklı olma anlayışını otoriteye dayandırma; Patel'e göre Kur'an, hadis ve âlimlerle sağlanmıştır. Bununla birlikte en güçlü kaynak metinlerini Kur'an yerine hadisler oluşturmaktadır: "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan biri olur."⁸⁶ Patel, kabilecilikle ilişkilendirilen bu rivayetin; Yahudiler, Hristiyanlar ve putperestler gibi yabancı grupları taklit etmeye (teşebbüh) karşı kuralcı bir doktrine

⁸⁴ Patel, "“Their Fires Shall Not Be Visible”", 6.

⁸⁵ Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 50.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Libâs", 5 (4031); İbn Hanbel, *el-Müsned*, 9/126 (5115).

dönüştüğünü öne sürer. Devamında farklı olma emrini destekleyen bir delil olarak Patel şu rivayeti örnek gösterir: Hz. Peygamber'e Müslümanların putperestlerle birlikte yaşayıp yaşayamayacağı sorulmuştur. O da şöyle cevap vermiştir: "Onların ateşleri birbirlerine görünmemelidir".⁸⁷ Azimâbâdî ayrı ayrı yakılan iki ateşin canlı görüntüsünün, ışık ve sıcaklıktan daha fazlasına işaret ettiğini; inananların inanmayanlardan uzak durması gereken fiziksel mesafenin görsel bir metaforu olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁸⁸

Müslümanların, anlayışlarını dinlerinin kaynağı olan kutsallarına dayandırmaları, temelsiz oluşumların önüne geçmek için gayet makul olarak düşünülmelidir. Fakat hadislerin Kur'an'dan daha güçlü kaynak olarak görüldüğü iddiası genellemeci bir o kadar da tartışmaya açıktır. Kaldı ki ameli boyutuyla Kur'an ile amel edilmesinde bir engel olmadığı gibi hadislerle amel etmenin önünde de herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu iddia aynı zamanda Kur'an'ın geri planda kaldığı imasını da taşımaktadır. Ancak Kur'an'da teşebbüh kavramını doğrudan ifade eden bir ayet olmasa da teşebbüh konusunda Müslümanların inanç, ibadet ve kimliklerini korumaları, farklı inanç sistemleri ve kültürel unsurlara aşırı derecede benzemekten kaçınmaları gerektiğini vurgulayan birçok ayet⁸⁹ delil olarak sunulmuştur. Dolayısıyla bir Müslümanın dini yaşantısında, Kur'an ve Sünnetin her ikisinin de otorite oldukları ve hadislerin en önemli şer'î delillerden biri olduğu kabul edilmektedir.

Patel, teşebbüh hadisinin daha sonraları bir ilke haline geldiğini fakat başlangıçta bir kabilecilik anlayışıyla sınırlı olduğunu öne sürerken aslında teşebbüh konusunda kullanıldığını ifade ettiği sonraki rivayeti delil olarak gösterdiği anlaşılmaktadır. Ancak "ateşleri birbirlerine görünmemeli" ifadesini edebî bir üslup yerine salt bir kabilecilikle ilişkilendirmek, hatalı çıkarımlara sebep olmaktadır. Çünkü rivayetin bağlamından Müslüman ve gayri müslim ilişkilerinin çerçevesine dair bilgi verildiği açıktır.⁹⁰ Her ne kadar örnek verilen olay kabileye mensup

⁸⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Cihâd", 103 (2645).

⁸⁸ Azimâbâdî, 'Avnû'l-ma'bûd, 7/218-219; Patel, "'Their Fires Shall Not Be Visible'", 5.

⁸⁹ Bakara 2/120, Ahzab 33/1-2, Maide 5/51.

⁹⁰ Azimâbâdî, 'Avnû'l-ma'bûd, 7/218-219.

şahıslar arasında gerçekleşse de bu durum, mananın tüm Müslümanları kapsayacak şekilde umumi anlaşılmasına engel değildir.

c. Taklit hadisinin izini sürmek, Patel'e göre İslami entelektüel geleneğin dönüşüm izini sürmektir: Tek bir hadis (tradition) nasıl oldu da birbirine zıt anlam ve yorumlardan oluşan bir çoğulluğu doğurdu? Bu tür bir analiz, fikrî ihtilafların İslam gibi yaşayan bir geleneğin gelişmesini nasıl sağladığını göstermektedir. Bu analizde, İslam'ın tarihsel değişime uyum sağlayan, eski yorumların üstünü örten ve gerektiğinde yeni yorumlara yönelen rasyonel bir söylem kültürünü beslediği için hayatta kaldığı öne sürülmektedir. Bu görüşü desteklemek için Jonathan Brown'ın konu hakkındaki şu fikri sunulmuştur: "Otorite kabul edilen metinlere dayanan bir topluluğun kutsal metinlere verdiği tüm ağırlığı ve anlamı düşününce, en önemli olanlar her zaman yorumculardır."⁹¹

Patel burada bir rivayet üzerindeki yorum çalışmalarından hareketle genel bir çıkarım yaparak hadis metni sahih olsa da metnin anlaşılmasının zamanla ciddi bir değişime maruz kalmış olabileceğini ve diğer hadislerin de bu gözle değerlendirilmesinin öncelikli olduğunu öne sürmüştür. Halbuki hadislerin yorumlanması da belirli kriterler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca bu yorumlar metnin anlaşılmasında okuyucuya sadece bir anlayış penceresi sunmaktadır. Fakat bu anlayışın kesin ve mutlak olduğu gibi bir iddianın İslam tarihinde görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Öte yandan teşebbüh konusundaki pek çok rivayette zıt anlam ve yorumların bulunduğunu aktaran Patel'in bir nevi tek düzelikten veya sansürden bahsetmesi, okuyucuda tutarsız bir yaklaşım hissiyatı oluşturmaktadır.

d. Teşebbühe olumsuz değer yüklenmesinin sebeplerinden biri olarak Patel, bu konuda gelen hadislerin sayısının çokluğunu göstermektedir. Taklide karşı uyarıda bulunan hadislerin sayısı, teşebbühe olumsuz bir değer yüklemiş ve bu terim, Müslümanların kaçınması gereken uygulamalara işaret etmeye başlamıştır. "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur" şeklindeki meşhur hadis, bu doktrinin başlığını oluşturmuştur.⁹²

⁹¹ Patel, "Whoever Imitates a People Becomes One of Them", 365.

⁹² Patel, "The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)", 600.

Teşebbüh konusunda gelen hadislerin sayılarının fazla oluşu, bu tür rivayetlerin ön plana çıkmasını sağlasa da olumsuz yönde oluşan algı üzerinde herhangi bir etkisinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim modern dönemde Müslüman toplumların kültürel egemenlik sağladığı bir düzenin var olduğu düşünüldüğünde, bu konudaki rivayetlerin çokluğu, iddia edildiği gibi söz konusu hadislerle olumsuz değer yüklenmesini gerektirmezdi.

e. Hadislerin otorite haline gelmesi, Patel'e göre teşebbüh anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Zamanla teşebbüh rivayetleri, yabancı adet ve uygulamaları -özellikle de yabancı bir topluluğun ayırt edici işaretlerini (şîâr)- taklit etmeyi kınayan kapsamlı bir ilkeye dönüşmüştür.⁹³

Teşebbüh rivayetlerinin, yabancı adet ve uygulamaları taklit etmeyi kınayan kapsamlı bir ilkeye dönüşmüş olduğu iddiası tartışmaya açıktır. Çünkü Patel'in de belirttiği üzere Hz. Peygamber'den şekilsel hususlar dahi farklı olmaya dair bize pek çok rivayet ulaşmıştır. Öte yandan bu yaklaşımın Hz. Peygamber sonrasında da devam ettiği görülmektedir. Nitekim Ömer Antlaşması da bu durumu destekler niteliktedir. Bununla birlikte hadisin isnadındaki yaygınlaşmanın Emevi dönemi Dımaşk şehrinde gerçekleşmiş olması, sadece "Kim bir kavme benzerse..." rivayetinin yaygınlaştığı yere ve zamana işaret edebilir. Fakat diğer teşebbüh rivayetleri de bütüncül olarak düşünüldüğünde teşebbüh konusunun bu dönemde ve mekânda revaç bulduğu söylenemez.

f. Patel'in çalışmalarından anlaşıldığı kadarıyla en çok dikkat çeken ve tezini kurduğu temel, teşebbüh hadisinin (Kim bir kavme benzerse...) diğer benzer rivayetlerden farklılık arz etmesidir. Buna dayanarak teşebbühün alimler tarafından manipüle edildiği sonucuna varılmıştır.

Patel'i bu noktada yanılttığını düşündüğümüz en temel husus, çalışmaların pek çok yerinde teşebbüh dışındaki rivayetlerden bahsedilmiş olmasına rağmen diğer rivayetleri teşebbüh hadisinden farklı kılan ayırıcı özelliğin açıkça belirtilmemesidir. Söz konusu özelliğe dair en önemli argümanı, Hz. Peygamber'in aynı meselede ayrılmak için çeşitli zamanlarda -saç/sakal gibi- dış görünüşle ilgili farklı tutumlarının

⁹³ Patel, "The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)", 600, 603.

bulunmasıdır. Zira bu yasaklayıcı yaklaşımı nötr bir ifade biçiminde dile getirilen teşebbüh hadisinde görmek mümkün değildir. Bununla birlikte teşebbüh hadisindeki bir kavme benzeme fiili, her ne kadar nötr anlam taşıyan bir ifade olsa da bu durum teşebbüh hadisinin, olumsuz anlamdaki benzemeye karşı uyarılar barındıran hadislerin başlığı veya açıklayıcısı olarak kullanılmasında bir engel oluşturmaz. Ayrıca sonraki alimler hadisin olumsuz yönüne vurgu yapsa da bu durum söz konusu alimlerin hadisin barındırdığı olumlu bir teşebbüh anlayışını tümüyle inkar ettiklerini kanıtlamaz. Dolayısıyla bu noktada bir manipülasyondan değil, fakat alimlerin teşebbüh hadisini farklı olmaya yapılan vurguda eskiye nazaran çok daha fazla kullanarak bir dönüşüme yol açtıkları söylenebilir.

Hz. Peygamber'den itibaren teşebbüh konusuna yapılan vurgu günümüz açısından değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in konumunun göz ardı edilmemesi gerekir. Zira Hz. Peygamber örneklik konumunda bulunduğu topluma farklı olma/benzememe anlayışını yerleştirmek amacıyla daha hassas (sakal/kıyafet vb.) davranmış olabilir. Daha da önemlisi İslam'ın dünyaya yayılışının ilk zamanlarında Hicaz dışındaki Ehl-i kitabın, özellikle de Hristiyanların İslam'ı kendisinden ayrılan heretik bir yapı olarak görmesi,⁹⁴ teşebbühle ilgili hadisleri farklı bir açıdan değerlendirme imkânı sunar. Teşebbühle ilgili hadislerin, İslam'ın eklektik veya taklitçi bir din olmadığını, aksine doğrudan Allah'tan vahiy alan bir peygamber tarafından tebliğ edildiğini ortaya koyduğu söylenebilir. İslam'ın, Hristiyanlık ve Yahudilikten birçok öğreti aldığı iddiası günümüzde tartışmalı bir konu olsa da başka din mensuplarına şeklen dahi benzemeyi yasaklayan rivayetlerin varlığı bu iddiaya önemli bir karşıtlık oluşturur. Bu nedenle Patel'in de savunduğu gibi teşebbüh rivayetlerinin basit bir farklı gözükme çabası yerine İslam dininin varoluş mücadelesi anlamının yanı sıra özgünlüğünü de ortaya koyan önemli deliller olarak göz önünde bulundurulması gerekir.

⁹⁴ Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

Sonuç

Yapılan analizler, semboller ve ritüellerin sadece dini değil, aynı zamanda kültürel, politik ve toplumsal düzeydeki etkilerini de gözler önüne sermiş ve teşebbüh konusuna dair literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Patel'in genel olarak teşebbühle ilgili çalışmalarının arka planında Müslümanların katı din anlayışı eleştirilmiş ve İslam'ın aslı bünyesinde bu türden bir kuralcılığa yer olmadığına işaret edilmiştir. Bununla ilgili Patel, Dımaşk'ta karşılaştığı bir gençle aralarında geçen kendisini rahatsız edici bir diyalogdan ve Şikago'da dinlediği bir vaazın kendisini teşebbüh kavramını araştırmaya sevk etmesine dair bir tecrübesinden bahsetmiştir. Çalışmalarında, hadislerin İslam geleneğindeki kökenleri ve Hz. Peygamber'in sözlerinin nasıl bir doktrine dönüştüğü önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan olur" hadisine odaklanarak, bu ifadenin Müslümanların diğer topluluklardan farklı olmalarını emreden bir doktrine nasıl evrildiğini ve bu zorunluluğun modern dönemde neden daha acil bir anlam kazandığını analiz etmektedir. Patel, bu süreçte hadislerin metinlerini, yorumlarını ve uygulamalarını kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir. Bununla birlikte, teşebbüh hadislerinin manipüle edildiği ve sonraki alimlerin bu yaklaşımı devam ettirdiği iddiası kanaatimizce tartışmaya açıktır. Bu keskin iddianın yerine, alimlerin hadisin nötr anlamının farkında oldukları ancak dönemin şartları gereği hadisin olumsuz yönüne dikkat çekmeleri sonucu teşebbüh karşıtı bir literatürün ortaya çıkmış olma durumu da değerlendirilebilirdi.

Teşebbüh meselesini anlamaya çalışmak yazar için olduğu gibi bizim için de bir süreci gerektirir; kimlik nedir, benzemenin çerçevesi nasıl olmalıdır, farklılaşmanın gerekli olduğu noktalar nelerdir? Teknoloji çağından önce; kıyafet, saç-sakal, bayram ve cenaze gibi alanlarda kimlik kodlarını yansıtan uygulamaların yanı sıra günümüzde, her alanda paylaşımı mümkün kılan sosyal medya platformları ortaya çıkmıştır. Bu durum, bazı devletler için kültür emperyalizminde bir araç olarak görülürken, bazıları içinse sorun olabilecek durumlar ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle farklılıkların en aza indiği günümüzde, toplumsal sınırları koruma adına idarecilerin aldığı bazı önlemler, bizleri tarihte yaşanan

benzer durumlara götürebilir. Bu noktada toplum ve idarecilerin takınması gereken olumlu/olumsuz tutumun nasıl olması gerektiği sorusu, tarihte olduğu gibi günümüzde de hala önemini korumaktadır.

Bu bağlamda, teşebbüh kavramının geçmişten bugüne devam eden etkisi, Müslümanların kimliklerini koruma ve kamusal alanlarda varlıklarını ifade etme mücadeleleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, teşebbüh doktrini hem tarihsel hem de çağdaş boyutlarıyla, Müslüman toplumlar için kimlik ve aidiyetin temel yapı taşlarından biri olmaya devam etmektedir. Tüm bunların sonunda Patel nezdinde de tam olarak netleşmemiş şu sorular günümüz açısından önem kazanmaktadır:

1. İslam toplumu içinde yaşayan sosyal gruplar birbirlerini veya başkalarını ne derece taklit edebilir?
2. Müslüman toplumun özünü kaybetmemesi adına diğer topluluklardan ne tür farklılıklar uygulanabilir?
3. Benzerlik ve farklılık sınırlarını belirlemek için İslâmî bakış açısına sahip mimar, modacı veya stilist gibi şahsiyetlerin İslam toplumundaki yeri nedir?

Ek: Teşebbüh Konusunda Yapılan Diğer Çalışmalar

Patel, İslam'ın oluşum döneminden bu yana teşebbüh doktrinin, tarihsel kökenlerine odaklanan mevcut çalışmaların, "taklide karşı risaleler" olarak adlandırdığı İslami edebi türü henüz tanımlayamadığını ifade ederek literatürdeki boşluğa dikkat çekmiştir.⁹⁵ Bununla birlikte her ne kadar teşebbühle ilgili önemli birçok eseri bibliyografik makalesinde ele alsada Patel'in makalesinde atıf yapılmayan ve meselenin farklı yönlerine dikkat çeken çalışmalar da bulunmaktadır:

1. Muhammed b. İbrahim Şakra, "Bâbu'l-hadîs leyse minnâ men teşebbehe bi ğayrinâ", Hedyu'l-İslâm 21/7/8 (1977), 36-41.
2. Ali Rıza Demircan, *İslam'da Batıla Benzemenin Hükümü* (İstanbul: Eymen Yayınları, 1979).
3. İbrahim Mahmud Salih Karkaz, *et-Teşebbüh bi ğayri'l-müslimîn ve âsâruhû ve't-terbeviyyetü ale'l-müslimîn* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997).

⁹⁵ Patel, "The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh)", 598-599.

4. Mirza Tokpınar, “‘Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum’ Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* III/2 (2005), 85-109.
5. Tevfik ‘Amrûnî, “Hadîs ‘men teşebbehe bi kavmin fe huve minhum’, rivâyeten ve dirâyeten”, *Mecelletü’l-islâh* 6 (2007), 13-21.
6. Necmi Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı* (İzmir: Duvar Yayınları, 2024) [Basılmış yüksek lisans tezi].
7. Harun Doğan, *İslam Fıkhnına Göre Moda* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010).
8. Yunus Macit, “Sünnet ve Değişim Olgusu: Tehditler Kuşağında Sünnetin Toplumsal Yapıyı İnşa Keyfiyeti”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/0 (Mayıs 2012), 19-21.
9. Necdet Aydoğdu, *Temel Hadis Kaynaklarında Gayrimüslimlere Benzeme İle İlgili Rivayetlerin Tahlili* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013).
10. Nizar Halid el-Haznedar, *Makasidü’l-Kur’an mine’l-emval. et-Teşebbüh bi-gayri’l-Müslimin ve ahkamu’d-dav’i’l-kitab ve’s-sünne*. (Trablus: Darü’l-İmam, 2014).
11. İsmail Yalçın, “İslam Hukukunda Karşı Cinse Benzeme Yasağının Kılık Kıyafetle İlgili Sınırları”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 0/0 (Temmuz 2016), 1-7.
12. Zeyd b. Abdurrahman el-Osmân, “en-Nehyu ani’t-teşebbüh bi’l-küffâri ve eseruhû fî temyîzi’l-ümmeti’l-İslâmiyye”, *Mecelletü’l-buhûsu’l-İslâmiyye* 4/21 (2017), 189-218.
13. Emine Büşra Şahin, *İslam Hukuku Bağlamında Teşebbüh Kavramının İşlevsel Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).
14. Mehmet Emin Acat-Necmi Demir, İbn Sînâ Düşüncesinde Benzeme Fiilinin Portresi: Teşebbüh, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/1 (2022), 102-15.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, es-San'ânî. *el-Musannef*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2016.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu". 522 s. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Azimâbâdî, Şemsü'l-Hak. *'Avnü'l-ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Berkowitz, Beth. *Defining Jewish Difference: From Antiquity to the Present*. New York, NY: Cambridge University Press, First paperback edition., 2014.
- Bloggng Theology, "Can Muslims Imitate Non-Muslims? Professor Youshaa Patel (Part 2)", *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Eylül 2023. https://www.youtube.com/watch?v=ykWXsOxh_e0
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Dikici, Erdem. "The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, by Yousha Patel, New Haven, CT, Yale University Press, 2022, 342 Pp." *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1-3. <https://doi.org/10.1080/09596410.2024.2318083>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Fayda, Mustafa. "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hoyland, Robert G. (ed.). *Muslims and Others in Early Islamic Society*. Routledge, First edition., 2021.
- Institute of Arab and Islamic Studies (IAIS), "Youshaa Patel, How to Think about Muslim Difference". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Ekim 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=jeLybyZcPv0&t=774s>
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah. *el-Cihâd*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1972.

- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvufla İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kister, Meir J. "'Do Not Assimilate Yourselves ... Lā Tashabbahū'". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), 321-353.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Fahreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Levy-Rubin, Milka. *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977435>
- Mian, Ali Altaf. "The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present By Youshaa Patel". *Journal of Islamic Studies* 35/1 (2024), 106-111. <https://doi.org/10.1093/jis/etad042>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Nûrî, Hüseyin en-. *Müstedreku'l-vesâil müstenbatu'l-mesâil*. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, 1991.
- Patel, Youshaa. "Chapter 3 'Blessed are the Strangers (ghurabâ')': An Apocalyptic Hadith on the Virtues of Loneliness, Sadness and Exile". *Hadith Commentary*. ed. Joel Blecher - Stefanie Brinkmann. 79-111. Edinburgh University Press, 2023. <https://doi.org/10.1515/9781474461061-007>
- Patel, Youshaa. "On Copycats". *Critical Muslim* 44: History/3 (01 Ocak 2022), 249-255.
- Patel, Youshaa. "The Islamic Treatises against Imitation (Taşabbuh): A Bibliographical History". *Arabica* 65/5-6 (2018), 597-639. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341517>
- Patel, Youshaa. *The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present*. New Haven: Yale University Press, 2022.

- Patel, Youshaa. ““Their Fires Shall Not Be Visible’: The Sense of Muslim Difference”. *Material Religion* 14/1 (02 Ocak 2018), 1-29. <https://doi.org/10.1080/17432200.2017.1417215>
- Patel, Youshaa. ““Whoever Imitates a People Becomes One of Them’: A Hadith and its Interpreters”. *Islamic Law and Society* 25/4 (19 Ekim 2018), 359-426. <https://doi.org/10.1163/15685195-00254A01>
- Pink, Johanna. “Tradition and Ideology in Contemporary Sunni Qur’ānic Exegesis: Qur’ānic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51”. *Die Welt des Islams* 50/1 (2010), 3-59. <https://doi.org/10.1163/157006010X489801>
- Şakra, Muhammed b. İbrahim. “Bâbu’l-hadîs leyse minnâ men teşebbehe bi ğayrinâ”. *Hedyu’l-İslâm* 21/7/8 (1977), 36-41.
- Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsa. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Şu‘ayb el-Arnaût. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Yılmaz, Ömer. “The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, by Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 Pages, ISBN: 978-0-300-24896-8”. *Eskiyeni* 51 (2023), 1246-1250. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1392206>

Cerh-Ta'dîl Arasında Bir İfade: "Hadis Uğruna Yolculuk Yapmadı/Lem Yerhal fî talebi'l-hadîs"

Ramazan DOĞANAY

Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Dumlupınar University, Faculty of Theology,
Department of Hadith

Kütahya / Turkey

ramazan.doganay@dpu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5140-9709

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 83-115

Atıf / Cite as: Doğanay, Ramazan. "Cerh-Ta'dîl Arasında Bir İfade: "Hadis Uğruna Yolculuk Yapmadı/Lem Yerhal fî talebi'l-hadîs" [An Expression Between Jarh And Ta'dîl: "Did Not Travel For The Sake Of Ḥadīth/Lam Yarḥal Fî Ṭalabi'l-Ḥadīth"]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 83-115.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1613981>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Expression Between Jarh And Ta'dil: "Did Not Travel For The Sake Of Ḥadīth/Lam Yarḥal Fī Ṭalabī'l-Ḥadīth"

Abstract

In the history of ḥadīth, undertaking journeys (*rihla*) has been one of the fundamental objectives of ḥadīth scholars. This practice, known as *al-rihla fī ṭalabī'l-ḥadīth/al-ʿilm* (traveling in pursuit of Ḥadīth/knowledge), was widely esteemed among ḥadīth scholars. Many ḥadīth scholars embarked on arduous intellectual journeys to various lands for diverse purposes, including transmitting ḥadīths that they could not access in their own regions, verifying the authenticity of ḥadīths they had already obtained by listening to them from alternative sources, meeting scholars they had not encountered before, acquiring knowledge about specific ḥadīths, and receiving *ʿālī isnād* (elevated chains of transmission). *Rihla* or journey was considered such a crucial virtue for a ḥadīth scholar that some scholars went so far as to regard those who did not undertake *rihla* and remained confined to their localities as lacking in scholarly competence. Some even emphasized its significance with statements such as, "One does not travel to someone who has not traveled" or "The knowledge of one who has not traveled is not given credence." The practice of *rihla* can be traced back to the time of the Prophet. During that period, numerous delegations and Bedouins traveled to Medina to embrace Islam, acquire religious knowledge, or directly present their needs and inquiries to the Prophet. These journeys represent the earliest example of traveling for knowledge acquisition in the history of Islam. Many people in the Companion era explored various regions to discover new ḥadīths they had not heard of and authenticate known traditions through additional reference sources. During the *tābi'ūn* period, *rihla* or journey became a systematic practice that started from these initial endeavors. The practice of *rihla* allowed ḥadīth scholars to increase their knowledge base by acquiring new ḥadīths, sourcing ḥadīths from unknown origins, and substantiating ḥadīth authenticity through multi-source verification. Thus, *rihla* was not only a pivotal aspect of a ḥadīth scholar's intellectual development but also a key indicator of their scholarly competence. Undertaking *rihla* contributed significantly to a scholar's expertise and fostered a positive perception of their reliability. Conversely, ḥadīth scholars who did not engage in *rihla* were often described with the emphatic phrase "did not travel" (*lam yarḥal*). The terms *rahhāl* (extensive traveler), *jawwāl* (wandering scholar),

and *tawwāf* (frequent traveler) appear in biographical sources since they help establish the credibility of narrators. The phrase " *lam yarḥal*" indicates the narrator had not engaged in traveling, which resulted in an implied weakness of the narrator's credentials. A narrator's participation in traveling activities during *rihla* slightly improved their reliability status, but the lack of *rihla* increased uncertainty about their authenticity. However, it is important to note that such expressions were not direct criticisms (*jarh*) but indications of a scholarly limitation. The fact that no critic (*nāqid/muntaqid*) has been identified who explicitly used " *lam yarḥal*" as a formal criterion for discrediting a narrator further supports this interpretation. Research using *rijāl* (biographical works that provide information about the narrators of ḥadīth) and *ṭabaqāt* (generational works that categorize narrators based on their generation) has found eighteen scholars who did not carry out *rihla* or journey. The life stories of these ḥadīth scholars demonstrate that personal issues, including household situations and satisfied academic surroundings, prevented them from taking travel opportunities. Some scholars faced financial limitations to travel, which prevented them from undertaking *rihla*, though they managed to overcome this barrier by getting employment or accepting monetary assistance. The analysis begins with an introduction that explains why *rihla* is important to ḥadīth scholars and then deals with the scholars who didn't have this experience. The reasons for their abstention from *rihla* are analyzed, and the study explores whether the absence of *rihla* had any implications for *jarh* and *ta'dil* (narrator criticism and validation) or influenced the preferential selection of narrators.

Keywords: Hadith, Rihla, Lam yarḥal, Jarh, Ta'dil.

Cerh-Ta'dil Arasında Bir İfade: "Hadis Uğrunda Yolculuk Yapmadı/Lem Yerhal fī talebi'l-hadīs"

Öz

Hadis tarihinde, rihle yapmak hadisçilerin temel gayelerinden biri olmuştur. *er-Rihle fī talebi'l-hadīs/ilm* olarak isimlendirilen bu faaliyet, hadisçiler arasında çokça rağbet görmüştür. Birçok hadis âlimi, kendi bölgelerinde semâ etme imkânı bulamadıkları rivâyetleri tahammül etmek, ellerinde bulunan hadisi veya hadisleri başka kaynaklardan da dinlemek suretiyle hadisin sıhhatini pekiştirmek, görüşemedikleri hocalarla karşılaşp onlardan istifade etmek, bir

hadis hakkında bilgi sahibi olmak ve âlî isnâd elde etmek gibi muhtelif amaçlarla çeşit çeşit zahmetlere katlanarak farklı diyarlara ilmî yolculuklarda bulunmuştur. Rihle yapmak bir hadis âlimi için o kadar önemli bir meziyet kabul edilmiştir ki bazı hadisçiler, bu düşünceden hareketle, rihle yapmayı kendi beldesiyle iktifâ edenleri vasıfsız olarak niteleyebilmiştir. Kimileri ise "Rihle yapmayana rihle yapılmaz" veya "Rihle yapmayanın ilmîne itibar edilmez" gibi sözlerle bu ameliyenin ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Rihle faaliyetini Hz. Peygamber'in zamanına kadar götürmek mümkündür. O dönemde birçok heyet ve bedevî, müslüman olmak, İslâm hakkında bilgi almak veya başka talep ve ihtiyaçlarını doğrudan Hz. Peygamber'e bildirmek için Medine'ye, Allah Resûlü'nün huzuruna gelmiştir. Bu yolculuklar aslında ilim uğruna yolculuğun ilk nüveleri addedilebilir. Mezkûr tablo sahâbe döneminde de aynı şekilde devam etmiş; birçok sahâbî bilmediği hadisleri dinlemek veya bildiği hadisleri başka kaynaklardan test etmek gayesiyle farklı diyarlara rihle yapmıştır. Tüm bu çabalar, tâbiîn döneminde hadisçiler arasında sistemli rihle faaliyetinin vücut bulmasına vesile olmuştur. Rihle vasıtasıyla hadisçiler, bilmedikleri hadisleri öğrenmiş, daha önce bir hocadan almamış oldukları hadisleri tahammül etmiş veya bir hadisi başka kanallardan da almak suretiyle o hadisin sıhhatini takviye etmiştir. Bu itibarla rihle yapmak bir hadisçinin hayatında dönüm noktası olduğu gibi aynı zamanda onun yetkinliğine işaret eden bir vasıf olmuştur. Öyle ki rihle yapmak, bir hadisçinin, alanında yetkinlik kazanmasına katkı sağlamış ve kişinin güvenilirliği hususunda olumlu bir kanaat meydana getirmiştir. Buna mukabil muhaddisler, rihle yapmayan hadisçileri ise "rihle yapmadı" şeklinde vurgulu bir ifadeyle nitelemiştir. Bu durumda bir hadis râvîsinin biyografisinde yer alan "rahhâl", "cevvâl" ve "tavvâf" gibi rihleyle dair nitelemeler o kişi hakkında güven telkin ederken hadis talebi amacıyla rihle yapmayan kimseler hakkında "lem yerhal" gibi ifadeler ise bir nevi râvîdeki eksikliği çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda râvînin rihle yapmış olması kısmen ona dair bir güven telkin etmekte, rihle yapmamış olmasının ise kısmen bir güvensizlik hâli ihsâs ettiği düşünülmektedir. Fakat bu ve benzeri ifadelerin, ilgili râvî hakkında doğrudan bir cerh olarak söylenmediği, sadece bir eksikliğe delalet ettiği ifade edilebilir. "Lem yerhal" ve benzeri ifadeleri doğrudan bir cerh sebebi amacıyla kullanan herhangi bir münekkidin tespit edilememiş olması da bunu göstermektedir. Ricâl ve tabakât eserleri özelinde yapılan bu çalışmada 18 muhaddisin rihle yapmadığı tespit

edilmiş; söz konusu muhaddislerin biyografileri göz önünde bulundurulduğunda bunda kişinin ailevî durumu ile kendi beldeleriyle yetinmiş olmalarının etkili olduğu görülmüştür. Bunların yanı sıra râvînin maddi durumu, rihle yapmamasında belli oranda etkili olsa da pek çok muhaddis, farklı işlerde çalışarak veya birilerinden maddi destek alarak bu problemi aşabilmiştir. Çalışmada ilk olarak hadisçiler nezdinde rihlenin önemine muhtasar bir şekilde değinilecek, ardından rihle yapmayan muhaddisler tespit edilecektir. Rihle yapmamalarının gerekçeleri tetkik edilecek, rihle yapmamanın cerh-ta'dîl durumlarına bir tesirinin olup olmadığı ve bunun, râvîler arasında tercihte bulunma noktasında bir katkı sunup sunmadığı tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rihle, Lem Yerhal, Cerh, Ta'dîl

Giriş

İlim uğruna yolculuk yapmak demek olan “er-Rihle fî talebî'l-ḥadîs”in İslâm geleneğinde en çok hadisçiler tarafından rağbet ve itibar gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Zira hadis ulemâsı rihleye ayrı bir önem vermiş ve pek çok zahmete katlanarak bu ameliyeyi yerine getirmişlerdir. Hadisçilerin rihle yapmada birçok hedefi olsa da temel gayeleri kendi bölgelerinde semâ etme imkânı bulamadıkları rivâyetleri tahammül etmek, duymuş oldukları bir hadisi başka bir hocadan da dinlemek suretiyle pekiştirmek veya kendi bölgelerinde nâzil olarak alabilecekleri bir hadisi rihle sayesinde âli şekliyle almaktır.¹

Rihle, hadis ulemâsı için o kadar mühimdir ki Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) “Şu dört kişide olgunluk bulunmaz ve onlarla ünsiyet kurulmaz: Güvenlik görevlisi, kâdînin mübâşiri, muhaddisin oğlu ve kendi beldesindeki hadisleri yazmakla yetinip hadis talebi için rihle yapmayan muhaddis.”² şeklindeki sözünde de işaret edildiği üzere kendi memleketindeki hadisleri yazmakla iktifa edip rihle yapmayan bir

¹ Hadisin zincirindeki râvî sayısının az olması âlî, o hadisin isnâdına nazaran râvî sayısının fazla olması ise nâzil olarak kabul edilmiştir. Bk. Ebû Amr 'Osmân b. Abdîrrahmân İbnu's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-ḥadîs*, thk. Nureddîn 'İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 239.

² İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 246; Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebî'l-ḥadîs*, thk. Nûreddîn 'İtr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975), 89.

muhaddis aslında vasıfsız bir kişi olarak nitelenmiştir. Zira böyle bir muhaddisin, hadis ilmi noktasında yeterince gelişemeyeceği ve akrânına nazaran nâkıs kalacağı düşünülmektedir.

Rihle genel olarak her hadisçinin hayatının bir evresinde başvurduğu önemli bir eylemdir. Hatta onların tüm faaliyetlerinin rihle etrafında şekillendiğini söylemek dahi mümkündür. Bu sebeple râvîlerin biyografilerinde "Falanca rihle yaptı" tarzındaki bilgiden ziyade "Falanca rihle yapmadı" veya "Falanca kendi beldesine yakın olan beldeye/beldelere rihle yaptı" şeklinde bu duruma özellikle dikkat çekilmiş ve bu durum hâssaten belirtilmiştir.³ Genelde ilim özelde ise hadis uğruna yolculuk yapmamak ender rastlanan bir durum olmuştur.⁴ Hatta hadisçiler arasında "Rihle yapmayanın ilmine itibar edilmez (من لم يرحل فلا ثقة بعلمه)" şeklindeki söz son derece meşhurdur.⁵ Keza "Rihle yapmayana rihle yapılmaz" da denilmiştir.⁶

Bu çalışmada hadis almak gayesiyle rihle yapmayan veya belli bir süre herhangi bir gerekçeden dolayı rihle yapamayan hadis âlimleri tespit edilecek, rihle yapmama gerekçeleri ve bu durumun onların cerh-ta'dîl durumlarına yansımaları tetkik edilecektir. Araştırmamızın kapsam alanı bağlamında makalede "Falanca şehre uğramadı/gitmedi" şeklindeki örneklere yer verilmemiş, genel olarak hadis almak amacıyla rihle yapmayan muhaddislerden oluşan örnekler üzerinden mesele incelenmeye çalışılmıştır. Rihle hakkında birçok çalışma yapılmış⁷ olsa da

3 İbrâhîm b. 'Abdillâh b. 'Abdirrahmân el-Lâhim, *Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs li-İbn Kesîr* (by.: yy, ts.), 359.

4 Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *et-Tavdîhu'l-ebher* (b.y.: Mektebetü Edvâi's-Selef, ts.), 9.

5 Nâyif b. Salâh b. Âlî el-Mansûrî Ebu't-Tayyib, *es-Selsebilü'n-nakî fî terâcimi şuyûhi'l-Beyhakî* (Riyâd: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 46.

6 Üsâme Süleymân, *Şerhu'l-Beykûniyye* (Durûsun Savtiyye Kâme bi-Tefrîğihâ Mevki'u's-Şebeketi'l-İslâmiyye, ts.), 1/8.

7 Bunlardan bir kısmı genel olarak rihle yapan ve birtakım zorluklarla karşılaşan âlimleri örnek olarak sunmaktadır. Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*; Abdulfettâh Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l-ulemâ 'alâ şedâidi'l-ilm ve't-tahsîl* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2012); Diğer bazıları ise rihlenin tarihi seyrini ve rihlenin sonuçları gibi konulara yoğunlaşmaktadır. Meselâ bk. Yusuf Açikel, *Hadisler Uğruna İlmî*

gerek Türkçe gerek yabancı literatürde doğrudan çalışmamızla ilgili herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Bu hususta yapılan çalışmaların tamamının sadece rihlenin önemine ve hadisçilerin bu hususta yapmış oldukları fedakarlıklara temas ettiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla hadis uğruna yolculuk yapmayan kimselerin bu sebeple cerhe maruz kalıp kalmadıkları, kalmamışlarsa da bu durumun onlar için bir nakısa olup olmadığı tetkik edilecektir.

Çalışmada ilk olarak hadisçiler nazarında rihlenin ehemmiyetine muhtasar olarak değinilecek, ardından hadis almak gayesiyle rihle yapmayan hadisçiler ve rihle yapmanın nedenleri irdelenecek, bir sonraki başlıkta ise râvînin maddî durumunun rihleye etkisi üzerinde durulacak ve son olarak ilgili hadisçiler özelinde rihle yap(a)mamanın cerh-tad'îl açısından değerlendirmesi yapılacaktır.

Seyahatler/Rihle (Ankara: Nobel, 2020); Elif Erdem, *Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022); Erdoğan Köycü, "Ḥadīs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er Rihle fī Talebī'l-Ḥadīs'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 407-423; Rihleye dair yapılan kimi çalışmalar ise meseleyi bir konu veya bölge etrafında ele almaktadır. Bk. Fatma Büşra Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yusuf Bahri Gündoğdu, "İslam Eğitim Geleneğinin Teşekkülünde Hadislerin Etkisi: Rihle Örneği", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 2749-2762; Recep Emin Gül, "Rihlenin İzlerini Buldân Kitaplarında Sürmek: İbnü'l-Fakîh'in Muhaddis Kaynakları", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Özel Sayı (Nisan 2024), 141-155; Rihleye dair yapılmış çalışmalar arasında meseleyi güvenilirlik açısından ele alan tek araştırma İnan'ın çalışmasıdır. Onun bu çalışmasında, el-Hatîb'in *er-Rihle fī talebī'l-ḥadīs* isimli eseri çerçevesinde rihlenin, râvîlerin güvenilirliği noktasında destekleyici bir unsur olduğu tezi ileri sürülmektedir. Her ne kadar çalışmanın hedefi rihle yapmanın râvîlerin güvenilirliğine etkisini ortaya koymak olsa da el-Hatîb'in eserinde rihle yaptığı belirtilen farklı tabakalardan 34 ismin cerh-ta'dîl durumları gösterilmiştir. Fakat bu çalışmada râvînin cerh-ta'dîl durumu ile rihle arasındaki bağlantı sağlanamamıştır. Bk. Sait İnan, "Râvî Değerlendirme Kriteri Olarak Rihle", *İslam ve Yorum VI*, ed. Selahattin Yıldırım vd., 3 Cilt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022) Bizim çalışmamızda ise genel olarak rihle yapmayan râvîlerin bu sebeple cerhedilip edilmedikleri, rihle yapmanın bir tercih unsuru olarak kullanılıp kullanılmadığı ve rihle yapmayan râvîlerin gerekçeleri tetkik edilmektedir.

1. Hadis İlminde Rihlenin Önemi

Rihle geleneğini Hz. Peygamber zamanına tarihlendirmek mümkündür. Nitekim pek çok heyet ve bedevî, Allah Resûlü'nden bir şeyler öğrenmek amacıyla Medine'ye rihlede bulunmuştur. Hatta Enes b. Mâlik (öl. 93/712) gibi kimi sahabîler, bedevîlerin sorularından istifade ettiklerini açıkça dile getirmişlerdir.⁸ Hz. Peygamber'in huzuruna gelen bu bedevî ve heyetlerin soruları genellikle inanç, ibâdet, ukûbât, muâmelât ve ahlâka dair sorulardan oluşmaktadır.⁹ Adı geçen grupların faaliyetlerini yarı sistemli rihle olarak isimlendirmek mümkündür.¹⁰

Elbette Allah Resûlü'nün huzuruna gelmek amacıyla Medine'ye rihlede bulunan kimseler sadece heyet ve bedevîlerden ibaret değildir. Örneğin sahâbeden Mâlik b. Huveyris (öl. 94/713) yaşça kendisi gibi olan gençlerle topluca Medine'ye gelip Allah Resûlü'ne birtakım sorular sormuş ve O'ndan (s.a.s) istifade etmişlerdir.¹¹ Yine bir başka sahâbî Hz. Ömer (öl. 23/644), Medine'nin bir hayli dışında (Avâlî) ikamet ettiği için her gün Allah Resûlü'nün huzuruna gitme fırsatı bulamadığından komşusuyla nöbetleşe gittiklerini, böylelikle Allah Resûlü'nden düzenli olarak istifade ettiklerini belirtmektedir.¹² Bir diğer sahâbî Ebû Zer el-Gıfârî (öl. 32/653) de Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ ettiği haberini alınca gerekli bilgileri toplaması için önce kardeşi Üneys'i göndermiş, fakat onun getirdiği haberleri yeterli bulmamış ve kendisi bizzat Mekke'ye giderek

8 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*, nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), İlim, 1, 6; Edeb, 95; Müslim, *Sahîhu Müslim (Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*, nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), İmân, 10; Birr, 165; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*, nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Sıyâm, 1.

9 Detaylı bilgi için bk. Ramazan Doğanay, *Peygamber Yurdunun Misafirleri ve Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 81-119.

10 Detaylı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi irâdi'l-hadis* (İstanbul: Klasik, 2020), 43-68.

11 el-Buhârî, Ezân, 18.

12 el-Buhârî, İlim, 27; Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l-ulemâ*, 43.

yeni din hakkında bilgiler toplamaya çalışmış ve sonunda Müslüman olmuştur.¹³

Bir başka örnek olarak 'Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652) "Vallahi ben, bizzat Hz. Peygamber'in ağzından yetmiş küsûr sûre aldım. Eğer ben, Allah'ın Kitâb'ını benden daha iyi bilen birisinin olduğunu, develerin de beni ulaştırabileceğini bilsem muhakkak ona giderim."¹⁴ diyerek ilim için rihleden bir an da olsa geri kalmayacağını vurgulamıştır.

Hadis ilminde rihle yapmak çok önemli bir gelenek hâline gelmiştir. Nitekim bunu birçok muhaddisin kelimasında görmek mümkündür. Meselâ Mekhûl (öl. 112/730) "Ben ilim talebi amacıyla her yeri dolaştım. Fakat İbn Müseyyeb'den daha bilgilisiyle karşılaşmadım."¹⁵ diyerek yapmış olduğu rihleyi vurgularken Saîd b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) kendisinden daha fazla ilmî seyahatte bulunduğunu belirtmiştir. Mesrûk'un (öl. 63/683) bir harf için rihle yaptığı nakledilmiş,¹⁶ yeryüzünde ondan daha fazla ilim peşinde koşuşturan bir kimsenin olmadığı ifade edilmiştir.¹⁷ Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ise "Ben nice defa bir hadis almak için gece gündüz yol gitmişimdir."¹⁸ diyerek rihlenin, hayatının merkezinde yer aldığını vurgulamıştır. Şa'bî (öl. 104/722) rihlenin,

13 Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l- 'ulemâ*, 40-42; Başka örnekler için bk. el-Buhârî, *İmân*, 40; Vudû, 33; Müslim, *İmân*, 23-25; Ebû Dâvûd, *Tıb*, 24.

14 el-Hatîb, *er-Rihle*, 95.

15 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Heyet (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 3/511; Ebû 'Omer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ - Muhammed 'Alî Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/438; Bu hususta Mekhûl'ün gerçekleştirmiş olduğu uzun bir rihle için bk. Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvûd (Mevsû'atü'l-hadisî's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*, nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlû's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Cihâd, 146 (158); Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l- 'ulemâ*, 52.

16 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullah b. el- 'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-ehâdis ve'l- 'âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 5/285; Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l- 'ulemâ*, 49.

17 İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l- 'âsâr*, 5/285.

18 el-Hatîb, *er-Rihle*, 127-129; Ebû 'Omer Yûsuf İbn 'Abdilber, *Câmî'u beyâni'l- 'ilm ve fadlihi [ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihi]*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1/396; Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l- 'ulemâ*, 50.

hadisçiler için önemine şu sözleriyle işaret etmiştir: "Şayet bir kişi Şâm'ın en uzak noktasından Yemen'in en ırak Yerine yolculuk yapsa da bu seferinde ömrünün geri kalanında kendisine faydası dokunacak bir kelime öğrense ben o kişinin yolculuğunun zayı olmadığını düşünürüm."¹⁹ Kezâ Şa'bî, sahip olduğu ilmi, şu dört şeye borçlu olduğunu ifade etmiştir: "Başkasına itimat etmeme, (ilim için) belde belde dolaşma, merkep gibi sabretme ve karga gibi erken hareket etme sayesinde."²⁰

Siyer ve meğâzî âlimi Muhammed b. İshâk (öl. 151/768) "Ben ilim talebi için her yeri dolaştım" diyerek²¹ ilim peşinde olan herkesin, bu faaliyette bulunması gerektiğini özellikle belirtmiştir. Kezâ meşhur sûfî muhaddis İbrâhîm b. Edhem (öl. 161/778) "Yüce Allah bu ümmetten belayı, ashâbu'l-hadîsin ilmi yolculuğu sebebiyle kaldırmaktadır"²² şeklindeki ifadesiyle rihlenin ümmet için bir nimet olduğunu vurgulamıştır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise "Âlî isnâd talep etmek dindendir" demiştir.²³

Diğer taraftan bu hususta müstakil eserler telif edildiği gibi meşhur hadis eserlerinde de konuyla ilgili alt başlıklara yer verilmek suretiyle ilgili rivâyetler nakledilmiştir. Meselâ el-Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *er-Rihle fî talebi'l-hadîs* isimli kitabında beş bölüm çerçevesinde konuyla ilgili seksen bir rivâyet kaydetmiş, eserinde genellikle tek bir hadis almak için rihle yapanlara yer vermiştir.²⁴ el-Buhârî (öl.256/870) de *es-Sahîh*'inde "Bâbu'l-hurûc ilâ talebi'l-ilm" bâbı altında, "iki denizin birleştiği yere"

19 el-Hatîb, *er-Rihle*, 96.

20 Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/64; Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l-ulemâ*, 51.

21 Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk b. Mende el-'Abdî el-'İsbahânî İbn Mende, *el-Mustahrec min Kutubi'n-nâs li't-Tezkireti ve'l-mustatrafi min ahvâli'r-ricâl li'l-Ma'rife*, thk. 'Amir Hasen Sabrî et-Temîmî (Bahreyn: Vizâretü'l-Adl ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/182.

22 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 247; el-Hatîb, *er-Rihle*, 90.

23 el-Hatîb, *er-Rihle*, 89.

24 el-Hatîb, *er-Rihle*, 109-166.

kendisinden daha âlim olan Hızır'la görüşmek için rihle yapan Hz. Mûsâ ve onun yaşadığı bazı olaylara yer vermiştir.²⁵

Tâbiîn nesline bakıldığında ise aynı durumun artarak devam ettiği görülmektedir. Bu meyânda Ebû 'Osmân en-Nehdî'nin (öl. 100/718) Ebû Hüreyre'den sadece bir hadis almak amacıyla hac vazifesini ifâ ettiği nakledilmiştir.²⁶ Ebu'l-Âliye (öl. 90/719) ise şöyle demiştir: "Biz, bazen Allah Resûlü'nün Medine'de olan ashâbından bir hadis duyuruz da onlara gelip kendilerinden işitmedikçe razı gelmeyiz."²⁷

Hadis ilminde rihle hususunda verilen meşhûr örneklerden bir diğeri ise Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) Yemen'e gerçekleştirdikleri ilmî yolculuktur. O, arkadaşı Yahyâ ile Yemen'e rihle yapıp orada ikamet eden Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'den (öl. 211/826-827) hadis semâ etmiştir.²⁸

Hülâsa hadisçilerin rihle yapmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Bunların başında ise bilmediği veya dinlemediği bir hadisi ilgili hocadan semâ etmek ve âlî isnâd arzusu gelmektedir. Zirâ âlî isnâd elde etme amacı olmasaydı birçok âlim kendi beldesindeki nâzil rivâyet ile yetinecekti.²⁹ İbnu's-Salâh (öl. 643/1245) da Alkame ile Esved'in rihle yaparak doğrudan İbn Ömer'den (öl. 73/693) semâ etmelerini örnek vererek rihlenin temel hedefinin âlî isnâda ulaşmak olduğunu belirtmiştir.³⁰

25 el-Buhârî, 'İlim, 19.

26 Bk. el-Hatîb, *er-Rihle*, 132-134.

27 el-Hatîb, *er-Rihle*, 93; Hadis âlimlerinin rihle esnasında karşılaştıkları zorluklar hakkında detaylı bilgi için bk. Açikel, *Hadisler Uğruna İlmi Seyahatler*, 215-260.

28 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: y.y., 1409), 204; Ebû Gudde, *Safehât min sabri'l-'ulemâ*, 234-235; Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn, Yemen'den dönerken ise Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn'e (öl. 219/834) rihlede bulunmuşlardır. Olay hakkında bk. Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/148.

29 İbn Mende, *el-Mustahrec*, Mukaddime, 30.

30 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 247.

2. Rihle Yapmayan Bazı Hadisçiler

Hadisçilere göre bir hadisçi, memleketindeki tüm hadisleri topladıktan veya bölgesindeki mühim hocaların hadislerini tahammül ettikten sonra diğer İslâm beldelerine rihle yapmalıdır.³¹ Bir hadisçinin kendi memleketindeki hadis birikiminden istifade etmeden rihleye çıkması tasvip edilmemiş aksine tenkit edilmiştir. Hadis uğruna çokça yolculuk yapanlar için ekseriyetle "rahhâl (رحال)" kelimesi kullanılmıştır. Bunun çoğulu olarak da "rahhâlûn"³² ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Elbette bir hadisçinin rihle yapmış olması tek başına o râvînin sika olarak kabul edilmesi için yeterli değildir.³³ Fakat rihle yapmak bir muhaddis için son derece önemlidir. Bu sebeple birçok hadisçi hakkında sika denilmeden sadece "rahhâl" denilmek suretiyle cerh-ta'dîl durumuna işaret edilmiştir.³⁴ Bu ifade dışında çokça rihle yapan muhaddisler için "tavvâf" ve "cevvâl" kelimeleri de sıklıkla kullanılmıştır.³⁵ Bazen de bu kelimeler, hemen peşi sıra zikredilen "Bir yerde sürekli durmazlar (لا يستقر بهم مكان)" şeklindeki ifadeyle te'kît edilmiştir.³⁶

Her ne kadar bir hadis semâ etmek, rivâyeti farklı kaynaklardan elde etmek, hadisın sıhhatini test veya takviye etmek veyahut âlî isnâd elde etmek gibi gayelerle rihle yapmak son derece önemli bir meziyet olsa da ricâl ve tabakât eserleri incelendiğinde bazı muhaddislerin ömürlerinde hiçbir şekilde rihle yapmadıkları veya geç bir tarihte kısmen rihle yaptıkları dikkat çekmektedir. Bu kabîlden olan muhaddislere "Rihle

31 el-Bağdâdî el-Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 2007), 2/223-241; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 246.

32 Muhammed b. Muhammed b. 'Abdillâh b. İdrîs el-Hasenî et-Tâlibî eş-Şerîf el-İdrîsî, *Nuzhetu'l-muštâk fî 'ihtirâki'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1409), 2/699.

33 Bk. İnan, "Râvî Değerlendirme Kriteri Olarak Rihle", 1/189-190.

34 Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/447.

35 Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009), 56, 74.

36 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdilmun'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: y.y., 1980), 305.

yapmadı (لم يرحل)" ifadesiyle işaret edilmiştir.³⁷ Bu ifade mutlak olarak bir cerh terimi olmamakla birlikte ilgili râvîdeki bir eksikliğe işaret etmektedir. Ricâl ve tabakât eserleri özelindeki tespitlerimize göre hiçbir şekilde rihle yapmayan veya belli bir tarihten sonra ilmî yolculuk yapan muhaddisler şunlardır:

Sayı	Râvînin Adı	Rihle Durumu ³⁸
1	Mis'âr b. Kidâm (öl.155/772)	Sadece bir kişiye rihle yapmıştır.
2	Fuleyh b. Süleymân (öl. 168/784)	Rihle yapmamıştır.
3	Mâlik b. Enes (öl. 179/795)	Rihle yapmamıştır.
4	Yezîd b. Zurey' (öl. 182/798)	Rihle yapmamıştır.
5	Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî el-Ferâhîdî (öl. 222/836)	Rihle yapmamıştır.
6	Harmele b. Yahyâ (öl. 243/858)	Rihle yapmamıştır.
7	Muhammed b. Beşşâr Bundâr (öl. 252/866)	Annesi rihle yapmasına izin vermedi. Ancak onun vefatından sonra rihle yapabildi.

37 Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilhâdî ed-Dımaşkî İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/249; ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/267; 2/40; 3/76, 82, 170, 490.

38 Tabloda yer alan 18 râvînin "Rihle Durumu" başlığı altında tespit edilen bilgiler, makalenin ilerleyen kısımlarında kaynaklarıyla verildiğinden burada kaynak gösterilmemiştir.

8	Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleymân b. Dâvûd el-Cîzî el-Ezdî (ö. 256/870)	Rihle yapmamıştır.
9	Îsâ b. Muhammed b. İshâk Ebû Umeyr b. en-Nehhâs er-Remlî (öl. 256/870)	Rihle yapmamıştır.
10	İbnu'l-Ahrem Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ya'kûb (öl. 344/955)	Rihle yapmamıştır.
11	Ahmed b. el-Fadl b. el-Abbâs b. Huzeyme Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî el-Kâtib (öl. 349/960)	Rihle yapmamıştır.
12	Ebû 'Alî Hüseyin b. Muhammed el-Ciyânî el-Gassânî (öl. 498/1104)	Rihle yapmamıştır.
13	Ebu'l-Fadl Muhammed b. Nâsır b. Muhammed b. 'Alî es-Sülemî (öl. 550/1155)	Rihle yapmamıştır.
14	İbn Asâkir (öl. 571/1176)	Rihle yapmamıştır.
15	İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201)	Rihle yapmamıştır.
16	İbrâhîm b. Halef b. Mansûr el-Gassânî es-Senhûrî (öl. 62?)	Rihle yapmamıştır.
17	Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullah b. el-Cehm er-Râzî (öl. ?)	Rihle yapmamıştır.
18	Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Mansûr b. 'Abdirrahmân es-Sülemî en-Neysâbûrî (öl. ?)	Rihle yapmamıştır.

Tablo: Kısmen veya Tamamen Rihle Yapmayan Hadis Âlimleri

Tablodan da görüldüğü üzere adı geçen âlimlerin büyük kısmı hadis talebi amacıyla rihle yapmamıştır. Bunlardan bazıları ise hayatlarının belli bir döneminde rihle yapma imkânı bulmuştur. Tabloda yer alan hadisçilerin rihle yapmamış olmasının birçok nedeni bulunmaktadır.

3. Rihle Yapılmamasının Nedenleri

Hadis uğruna yolculuk yapmak Hz. Peygamber zamanına dayanan önemli bir faaliyet olsa da az sayıda râvî birtakım gerekçelerle rihle yap(a)mamışlardır. Şüphesiz incelenen 18 râvî özelinde bu gerekçelerin başında râvînin ailevî durumu ve kendi beldesiyle yetinmesi gibi nedenler geldiği görülmektedir.

3.1. Râvînin Ailevî Durumu

Râvînin ailevî durumu, onun rihle yapıp yapmaması konusunda son derece etkili olmuştur. Meselâ Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) bildirdiğine göre Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî el-Ferâhîdî (öl. 222/836) hadis almak amacıyla hiçbir kimseye yolculuk yapmamıştır.³⁹ Ebû Dâvûd yine onun hakkında şöyle demiştir:

Müslim, Kurre b. Hâlid'in, Hişâm ed-Destuvâî'nin ve Ebân b. Yezîd el-Attâr'ın hadisini hıfzetmişti. Bunları hızlıca serdedirdi. Bizim indimizde o, İbn Kesîr'den daha sevimlidir. Çünkü İbn Kesîr ezberlemezdi. O, genel itibariyle makbuldür.⁴⁰

Müslim b. İbrâhîm 222 yılında Safer ayında vefat etmiştir.⁴¹ Bununla birlikte 1000 civarında hocadan hadis yazmıştır.⁴² Ahmed b. 'Abdillâh el-İclî'nin kaydettiğine göre Müslim b. İbrâhîm, Basra'da büyük bir evde ikâmet ederdi. Yanında da yaşı bir hayli ilerlemiş olan kız kardeşi yaşardı. Hatta ashâbu'l-hadîs onu kızdırmak istediklerinde "Senin kız kardeşin Kaderî'dir" derlerdi. Müslim sika bir râvî olup son zamanlarında görme yetisini kaybetmiştir. Yetmiş civarında kadın hocadan rivâyette bulunmuştur.⁴³

Görüldüğü üzere Müslim b. İbrâhîm, yanında bulunan yaşlı kız kardeşinin bakımını üstlendiği için rihle yapmamıştır.

39 Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muhammed 'Alî Kâsım el-'Omerî (Medine: 'Îmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1983), 366; Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 27/491.

40 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/491-492; ez-Zehebî, *Siyer*, 10/315-316.

41 ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/289.

42 ez-Zehebî, *Siyer*, 10/15.

43 ez-Zehebî, *Siyer*, 10/316.

Bu hususta verilebilecek bir diğer önemli örnek ise Bündâr'dır. Künyesi Ebû Bekr, adı Muhammed b. Beşşâr olan Bündâr, bu lakapla şöret bulmuştur. Bündâr lakabının hadis deposu ve hâfız gibi manalar taşıdığı belirtilmiştir.⁴⁴ Bündâr, aynı zamanda rihle yapmayan Yezîd b. Zurey'den de hadis nakletmiştir.⁴⁵

Basra'nın hadislerinde otorite olan Bündâr, annesine hizmet etmek (birren bi-ümmihi) amacıyla o hayattayken rihle yapmamıştır. Rihleye ancak onun vefatından sonra çıkmıştır ki bu da çok cüzi bir rihle olmuştur.⁴⁶ Hayatının sonlarına doğru rihle yapan Bündâr genel olarak kendi beldesiyle yetinmiştir.⁴⁷ ed-Dârekutnî (öl. 385/995) onun sika ve sebt hâfızlarından biri olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Genel olarak sika kabul edilen Bündâr, hakkında az da olsa birtakım cerhler bulunmaktadır. Bu kabilden olarak Yahyâ b. Maîn'in, Bündâr'ın adı anıldığı zaman pek önemsemediği ve onu zayıf gördüğü kaydedilmiştir.⁴⁹

Bündâr aslında rihle yapmak istediğini ve fakat annesinin durumunun buna mani olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: "Ben rihleye çıkmak istedim. Fakat annem buna mani oldu. Ben de ona itaat ettim. Böylelikle (anneme itaat etmem sayesinde) bu ilimde benim için bereket verildi."⁵⁰ Bu örnekte de dikkat çektiği üzere hadis otoritelerinden biri olan Bündâr, hadis tahammülü için rihle yapmak istemesine ve bu hususta girişimleri olmasına rağmen annesinden bu hususta izin alamadığı için gâyesinden vazgeçmiştir.

44 Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. 'Omer 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 19/276; Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/144.

45 ez-Zehebî, *Siyer*, 12/144.

46 İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ'îl-hadîs*, 2/183.

47 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/276; Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1908), 9/73.

48 İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ'îl-hadîs*, 2/184.

49 ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3/490.

50 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/276.

Ailevî sebeplerden dolayı rihle yap(a)mayan bir diğer muhaddis ise Mis'ar b. Kidâm'dır (öl. 155/772). Mis'ar b. Kidâm, başı büyük olması sebebiyle er-Ruâsî lakabıyla da anılmıştır.⁵¹ el-A'meş (öl. 148/765), Ebû Nuaym (öl. 219/834), el-İclî (öl. 261/875) ve Ebû Zur'a (öl. 264/878) gibi pek çok âlim onun sika olduğunu belirtmiştir.⁵² Sufyân es-Sevrî (öl. 161/778) bir konuda ihtilâf ettiklerinde Mis'ar'a gelip meseleyi arz ettiklerini ifade etmiştir.⁵³ Ya'lâ b. Ubeyd (öl. 209/824) ise Mis'ar'ın ilim ve verayı kendisinde cemettiğini söylemiştir.⁵⁴ Şu'be b. el-Haccâc (öl. 161/776), Mis'ar'ı itkânından dolayı Mushaf olarak isimlendirdiklerini haber vermiştir. Kezâ Şu'be, Mis'ar'ın Kûfeliler nezdindeki konumunun, İbn Avn'ın Basralılar nezdineki konumu gibi olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

Yahyâ b. Maîn, Mis'ar hakkında "Mis'ar asla bir hadis için rihle yapmamıştır. O, Kûfe'de mescitte hadis semâ etmiştir."⁵⁶ diyerek onun rihle yapmadığını belirtmiştir. ez-Zehebî (öl. 748/1348) ise bu hususta şu yorumu yapmıştır: "Evet, onun hadislerinin büyük kısmı beldesindeki hocalardandır. Katâde (öl. 117/735), bundan istisnadır. Katâde'ye rihle yapmış gibi duruyor."⁵⁷ Zehebî, Mis'ar'ın sadece Katâde'ye (öl. 117/735) rihle yapmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmiştir. Fakat Yahyâ b. Maîn'in dikkat çektiği üzere o, rihle geleneğini yerine getirememiştir.

Mis'ar'ın rihle yapamamasının nedeni olarak ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ Hatiboğlu "...Mis'ar, henüz ilim yolculuklarının (rihle) yaygınlık kazanmadığı bir dönemde yaşadığı için hadis öğrenmek üzere yolculuk yapmamış, sadece Katâde b. Diâme'den hadis dinlemek

51 el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/13.

52 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/173.

53 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/167.

54 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/166.

55 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/166.

56 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn* (Rivâyetu'd-Dûrî), thk. Nûr Seyf Ahmed Muhammed (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1979), 4/48; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ' il-hadîs*, 1/287.

57 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/166; Bu hususta ayrıca bk. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/614-615.

maksadıyla seyahat etmiştir..."⁵⁸ diyerek Mis'ar'ın rihle yapmamış olmasını dönemin karakteristik bir özelliği olarak göstermiş ve rihle geleneğinin bu dönemde henüz yaygınlaşmadığını iddia etmiştir. Oysaki bu dönem incelendiğinde rihlenin azımsanmayacak derece şöhret bulduğu görülmektedir. Nitekim İbn Sa'd (öl. 230/845), Mis'ar'ın rihle yapmamış olmasını şu şekilde izah etmektedir: "Mis'arın ibâdet eden bir annesi vardı. O da annesine hizmet ederdi. Mürcî idi. Süfyân ve el-Hasen b. Sâlih'i göremeden vefat etti".⁵⁹ Bu ifadeden açıkça anlaşıldığı üzere Mis'ar, annesiyle ilgilenmek ve onun hizmetinde bulunmak istediği için hadis almak gâyesiyle rihle yap(a)mamıştır. O, annesini mescide götürür, yanında getirdiği keçeyi serer annesi de üzerinde namaz kılardı. Kendisi de mescidin ön tarafına gider orada namazını kılardı. Namazdan sonra ise mescitte hadis rivâyet eder ardından annesiyle eve dönerlerdi.⁶⁰

Rihleye çıkmadan evvel ailenin nafakasını ve onlara bakacak kimseyi belirlemek son derece önemlidir. Zira bir hadis öğrencisi veya hocasının, ailesini başkasına muhtaç bir hâlde bırakıp rihleye çıkması tasvip edilen bir durum değildir. Ailenin nafakasının temin edilmesi de tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte anne baba ve diğer büyüklerden izin alınmalıdır. Bu hususta Şâfi'î örnek verilebilir. Nitekim o, Medine'ye Mâlik'in yanına gitmeden önce annesinden izin almış, ardından Mekke vâlisi ile hocası Müslim b. Hâlid'in Mâlik'e yazmış oldukları mektupları da yanına alarak rihlesini gerçekleştirmiştir.⁶¹

58 İbrahim Hatiboğlu, "Mis'ar b. Kidâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/175.

59 Ebû 'Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1957), 6/345; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/141; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/614.

60 İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/345.

61 Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Tevâlî't-te'sîs li meâli Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 55; Ahmed Abdusselâm Nehrâvî, *el-İmâm eş-Şâfi'î fî mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd* (y.y., 1988), 47-48; Ayrıca bir başka örnek olarak kaydedildiğine göre Ebû Bekr el-İsmâ'îlî (öl. 371/982), İbnu'd-Dırrîs'in (öl. 294/906) vefat haberini aldığı anda bu duruma bir hayli üzülmüş ve ailesine dönerek "Ona rihle yapmamı siz engellediniz." diyerek bu hususu açıkça ifade etmiştir. Zehebî, *Siyer*, 13/450.

Hülâsa Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî el-Ferâhîdî, Bündâr ve Mis'ar b. Kidâm ailevî sebeplerle rihle yapamamışlardır. Şayet böyle bir engel bulunmasaydı onlar da diğer muhaddisler gibi rihle yapacaklardı. Yukarıda hayatlarına dair verilen bilgiler de bunu göstermektedir.

3.2. Râvînin Kendi Beldesini Yeterli Bulması

Rihle yapılmamasının bir diğer önemli sebebi ise bir hadis râvîsinin kendi beldesiyle iktifâ edip diğer coğrafyalara yolculuk yapmamış olmasıdır. Misâl vermek gerekirse Mâlik b. Enes, Medine'den ayrılmamıştır.⁶² Mâlik'in yaşadığı zaman diliminde Mekke bölgesinde Sufyân b. Uyeyne (öl. 198/814) ön plana çıkarken⁶³ Medine'de ise Mâlik b. Enes dikkat çekmektedir.⁶⁴ Mâlik gibi bir hadis otoritesinin rihle yapmamış olması münekkitler nezdinde onun için bir nâkisa veya kusur olarak telakki edilmemiş, aksine ona rihle yapan pek çok mahaddis ve fakîh bunu bir ayrıcalık olarak addetmiştir. Mâlik'in rihle yapmamış olmasının, onun güvenilirlik ve yetkinliğine dair bir eksiklik teşkil etmediği hususunda şu vakıa da ayrıca zikredilmelidir: Hadisçiler arasında tartışmalı olan esahhu'l-esânîd bahsinde el-Buhârî tercihini Mâlik'in içerisinde yer aldığı isnâddan yana kullanarak "Mâlik-Nâfi-İbn Ömer" senedini en sahih isnâd olarak kabul etmiştir.⁶⁵

Hadis ve fıkıh ilimlerinde bu kadar önemli bir konuma sahip olan Mâlik'in hadis almak için özel bir rihle yapmamış olması câlib-i dikkat bir husustur. Bunun başlıca sebebine bakılacak olursa Mâlik'e göre Medine şehri, hadisin menbâi ve vahyin iniş yeridir.⁶⁶ Mâlik, Medine'nin hicret

62 Muhammed Ebû Zehv, *el-Ḥadîs ve'l-muhaddisûn* (Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1958), 246.

63 Ebû Sa'd 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd. (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1962), 8/21.

64 eş-Şâfi'î, hocaları Mâlik ve Sufyân hakkında "Mâlik ve Sufyân olmasaydı Hicâz'ın ilmi giderdi" diyerek onların bu konumunu vurgulamıştır. Bk. Fahrüddîn Muhammed b. 'Omer b. Hüseyin Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1986), 49-51.

65 er-Râzî, *Menâkib*, 46-47; Mezkûr senedle nakledilen 105 tane rivâyet için bk. Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Silsiletu'z-zeheb fî mâ ravâhu el-İmâm eş-Şâfi'î 'an Mâlik 'an Nâfi' 'an İbn Ömer*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 35-102.

66 Ebû Zehv, *el-Ḥadîs ve'l-muhaddisûn*, 289.

yurdu ve ilk dönemde devletin merkezi olması hasebiyle oraya ayrı bir önem atfetmiş ve sahâbîlerin de büyük bir kısmının orada yaşadığını ileri sürmüştür. Mâlik, "Medîne demirci körüğü gibidir. Kirlisini atar, temiz olanını da orada tertemiz bırakır"⁶⁷ şeklinde rivâyet olan merfû hadisten de son derece etkilenmiş olmalıdır. Zira Mâlik'e göre Medine dışında yaşayan aslında bir bakıma talihsiz bir kişi olmaktadır. Mezkûr sebeplerden dolayı Mâlik, amel-i ehl-i Medine'ye ihtimam göstermiş ve *el-Muvatta* isimli hadis eserini bu anlayışı üzerine tebvîb ve tanzîm etmiştir. Mâlik'in kırk yıl boyunca *el-Muvatta*'ı üzerine çalıştığı ve onu düzenlediği ifade edilmiştir. Onun *el-Muvatta*'daki metodu Medine'den ayrılmamasına da bağlanmıştır. Şöyle ki o, Medine'den ayrılmadığı için fikhî bâblara göre düzenlemiş olduğu kitabında önce Medine'deki tatbikâtı yansıtan merfû hadisi, ardından sahâbî ve tâbiînün kavlini kaydetmiştir. Zira o, Medine'den ayrılmadığı için böyle bir yönteme başvurmuş olmuştur.⁶⁸ Ayrıca Mâlik'in *el-Muvatta*'da, devletin başkentini Kûfe yapan 'Alî b. Ebî Tâlib'in (öl. 40/661) rivâyetlerine diğer halifelere oranla daha az yer vermiş olmasının arkasında yatan temel sâik de budur.

Mâlik'in Medine'den ayrılmamasının bir diğer nedeni ise hac ve umre ibadetlerini yerine getirmek amacıyla Hicâz bölgesine gelen ulemânın Mâlik'le karşılaşmaya ve ondan istifade etmeye son derece önem vermeleriydi. Dolayısıyla Mâlik'in rihle yapmamış olmasında hacın bu yönü de etkili olmuştur.

Ebû Muâviye Yezîd b. Zurey' el-Ayşî el-Basrî de ez-Zehebî'nin kaydettiğine göre hadis için rihle yapmamıştır (lem yerhal fî'l-hadîs).⁶⁹ O, ilmini sadece Basralı âlimlerden veya oraya gelen hadisçilerden almıştır. Döneminde Basra'da sünneti en iyi bilen hadis otoriteleri arasında adı geçen Yezîd, "Basra'nın reyhânı" olarak tavsif edilmiş⁷⁰ ve hicri 182 yılında

67 Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Külâl Hasan 'Alî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013), *Kitâbu'l-câmi*, 4 (1693); el-Buhârî, *Fedâilu'l-Medîne*, 10; Ahkâm, 45, 47, 50; İ'tisâm, 16.

68 Mezîd 'Alî Abdalbâsıt, *Minhâcu'l-muhaddisîn fî'l-karni'l-evvelî'l-hicrî ve hattâ 'asrina'l-hâdir* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 225.

69 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/464.

70 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/127.

memleketi Basra'da vefat etmiştir.⁷¹ İclî (öl. 261/875) onun sika ve sebt bir kimse olduğunu belirtmiştir.⁷² Ahmed b. Hanbel ise onun Basra'da tessebbütte zirve olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Yahyâ b. Maîn ise onun Basra'da hadis otoriteleri arasında esbet olduğunu kaydetmiştir.⁷⁴ Bişr b. el-Hâris (öl. 227/841) ise onun hakkında "Mutkin bir hadis hâfızı idi. Ne onun gibisini ne de hadislerinin mislini gördüm" demiştir.⁷⁵

Bir başka örnek olarak İbnu'l-Ahrem Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ya'kûb, ilim için rihle yapmamış ve işittiği hadisleri sadece Nîşâbur'da almıştır. Bununla birlikte o, Hâkim'in nakline göre Nîşâbur'da bir hadis otoritesi idi. el-Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerine *Mustahrec* çalışması yapmıştır.⁷⁶ 94 yıl yaşamıştır. İbnu'l-Ahrem, kendi beldesinin hadisleriyle yetinmiştir.⁷⁷ Hatta kimi zaman onun hakkında "Rihle yapmamış olmasına rağmen bu alandaki büyük hadis otoritelerinden olup büyük bir imâm'dır (إمام حافظ كبير من أئمة هذا الشأن مع كونه لم يرحل)" denilmiştir.⁷⁸ İbn Huzeyme (öl. 311/924) onu akrânına takdim ederdi. Hatta onun bir lahdan (okuma hatası) dolayı tenkit edilmediği de belirtilmiştir.⁷⁹

İbrâhîm b. Halef b. Mansûr el-Gassânî es-Senhûrî (öl. 62?) de uzun bir süre kendi beldesindeki hadis otoritelerinden istifade etmekle yetinmiş, hayatının sonlarına doğru cüz'i bir şekilde rihle yapmıştır. Bunu

71 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/212.

72 Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikrû mezâhibihim ve ahlâbihim*, thk. Abdul'âlim b. Abdil'azîm el-Bestevî (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1985), 2/362.

73 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/127.

74 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/128.

75 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/129.

76 ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 3/55; Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, thk. Ahmed 'Omer Hâşim - Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azb (b.y.: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 273.

77 ez-Zehebî, *Siyer*, 15/467.

78 Nâyif b. Salâh b. 'Alî el-Mansûrî Ebu't-Tayyib, *er-Ravdu'l-bâsim fî terâcimi şuyûhi'l-Hâkim* (Riyâd: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 2/1287.

79 İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, 273-274.

da beldesindeki meşhûr hocalar vefat ettikten sonra gerçekleştirmiştir.⁸⁰ Mağrib diyarına yolculuk yaptığı kaydedilmiş olsa⁸¹ da bu seyahat sistemli bir rihle olmaktan uzaktır.

Kendi bölgesindeki ilmi birikimi yeterli bulup rihle yapmayan diğer iki âlim ise birbirinin muasırı olan İbn Asâkir (öl. 571/1176) ile İbnu'l-Cevzî'dir (öl. 597/1201). ez-Zehebî (öl. 748/1348), İbn Asâkir'in rivâyet ve semâ bakımından İbnu'l-Cevzî'den üstün olduğunu fakat İbnu'l-Cevzî'nin ise hadislerin senedlerini, metinlerini ve bunların yanında birçok ilmi ondan daha iyi bildiğini kaydetmiş ardından her ikisinin de rihle yapmadığını; İbn Asâkir'in babası ve beldesiyle yetindiğini, İbnu'l-Cevzî'nin ise Bağdat'la iktifâ ettiğini beyan etmiştir.⁸²

Fuleyh b. Süleymân (öl. 168/784) da hadis elde etmek amacıyla rihle yapmamıştır. ez-Zehebî, Fuleyh b. Süleymân'ın hadis için rihle yapmadığını ifade etmiştir.⁸³ en-Nesâî, Fuleyh'in zayıf olduğunu söylemiş,⁸⁴ Ebû Dâvûd, onunla ihticâc edilmeyeceğini belirtmiş, Yahyâ b. Maîn ise Fuleyh'i tenkit etmiştir. Hatta onun hadislerinden dolayı Yahyâ'nın tüylerinin diken diken olduğu kaydedilmiştir.⁸⁵ Dolayısıyla hadisçiler nazarında onun hadisleriyle ihticâc edilemeyeceği şeklinde genel kanaat oluşmuştur.

Yine ez-Zehebî, Harmele b. Yahyâ'nın rihle yapmadığını elinde Hicâzlılardan herhangi bir hadisin bulunmadığını ileri sürmüştür.⁸⁶

80 Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kâdî el-Belensî İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sile*, thk. 'Abdusselâm el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1405/1995), 1/149; Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1971), 1/54; Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân, *el-Câm'i li-Kutubi'd-duâfâ ve'l-metrûkîn ve'l-kezzâbîn* (Mısır: Dâru İbn 'Abbâs, 2018), 1/138.

81 Ebû Hâmd Muhammed b. 'Alî b. hel-Mahmûdî İbnu's-Sâbûnî, *Tekmiletu 'İkmâli'l- 'İkmâl fî'l-ensâb ve'l-esmâ' ve'l-elkâb* (Beyrut: Matba'atu-Mecma'i'l-İlmî, ts.), 237.

82 ez-Zehebî, *Siyer*, 21/407.

83 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/354.

84 Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 64.

85 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/353.

86 ez-Zehebî, *Siyer*, 11/390; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/219.

Harmele genel itibariyle zayıf kabul edilmiş ve kendisiyle ihticâc edilmeyeceği belirtilmiştir.⁸⁷ Ebû Hâtim ise onun hadislerinin yazılabileceğini fakat onunla ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁸ İbn Adî ise onun hadislerini araştırdığını aslında onun zayıf kabul edilmesini gerektirecek bir durum tespit edemediğini söylemiştir.⁸⁹

Takyîdû'l-muḥmel isimli kitabın sahibi Ebû 'Alî el-Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî el-Ciyânî Endelüs'ten rihle yapmamış, oradan ayrılmamıştır. O, hadis hâfızlarının önde gelenlerinden biri olup lügatte yetkinlik kazanmış bir kimse idi. Bununla birlikte şiir ve neseb konularında da mukaddem bir zâttı.⁹⁰ Bir başka örnek olarak Ahmed b. el-Fadl b. el-Abbâs b. Huzeyme Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî el-Kâtib de rihle yapmamıştır. el-Hatîb, onun sika olduğunu söylemiştir. ez-Zehebî ise onun hakkında "Şeyh ve sika bir muhaddistir. (Fakat) rihle yapmamıştır." demiştir. O, hicrî 347 yılında vefat etmiştir.⁹¹

Mezkûr alimler dışında 'Abdullah b. el-Cehm Ebû 'Abdirrahmân er-Râzî⁹² ve er-Rebî' el-Cîzî'nin⁹³ ilim için rihle yapmadığı belirtilmiştir. Kezâ İsâ b. Muhammed b. İshâk Ebû Umeyr b. en-Nehhâs er-Remlî sika bir muhaddis olmakla birlikte rihle yapmamıştır. Ebû Zur'a onun sika ve kendisinden razı olunan biri olduğunu belirtmiştir.⁹⁴ Muhammed b. Mansûr b. 'Abdirrahmân Ebû 'Abdillâh es-Sülemî en-Neysâbûrî de hadis elde etmek gayesiyle rihle yapmamıştır.⁹⁵ Hadis ilmine son derece önem

87 Ebû'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1406/1985), 1/196.

88 İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ' il-hadîs*, 2/150.

89 İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ' il-hadîs*, 2/150.

90 Ebû Zeyd Bekr b. 'Abdillâh, *Tabakâtü'n-nessâbîn* (Riyâd: Dâru'r-Rüşd, 1987), 105.

91 Nâyif b. Salâh b. 'Alî el-Mansûrî Ebu't-Tayyib, *ed-Delîlu'l-muğnî li-şuyûhi'l-İmâm Ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Kiyân, 2007), 107.

92 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/204.

93 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/400.

94 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/225.

95 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/322.

veren Muhammed b. Nâsır b. Muhammed b. 'Alî es-Sülâmî de hadis elde etmek amacıyla yolculuk yapmamıştır.⁹⁶

3.3. Râvînin Maddî Durumu

Rihle yapmak hadis ulemâsının ulaşmak istediği temel gâyelerden biridir. Daha önce kaydedildiği üzere Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) "Şu dört kişide olgunluk bulunmaz ve onlarla ünsiyet kurulmaz: Güvenlik görevlisi, kâdînin mübâşiri, muhaddisin oğlu ve kendi beldesindeki hadisleri yazmakla yetinip hadis talebi için rihle yapmayan muhaddis."⁹⁷ şeklindeki sözünden de anlaşılacağı üzere bir hadisçinin rivâyet sahasında yetkinlik kazanması yapacağı rihleye bağlıdır. Yahyâ b. Maîn bu sözüyle rihle yapmayan bir muhaddisin bir nevi vasıfsız olarak kalacağını vurgulamıştır. Nitekim rihle yapmayan muhaddislerin biyografilerinde "rihle yapmadı" şeklinde var olan vurgu, bunu teyit etmektedir.

Maddî durumu yeterince iyi olmayan bir muhaddis rihle yapmak istediğinde ya kendisi birtakım geçici işlerde çalışmış, bu suretle rihlesine devam etme imkânı elde etmiş ya da hocalarının desteğiyle önündeki maddî engelleri aşabilmiştir. Hadisçilerin ilim hayatında rihle son derece önemli bir yer işgal ettiği için Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) "Hadis öğrenmeye başlayan iflas etmiştir. Hatta ben o kadar zor durumda kaldım ki annemin bir tasını yedi dinara sattım."⁹⁸ sözüyle aslında rihleye çıkan hadisçinin elindeki parayı harcayacağını, "hadis talebi" ile "para biriktirmenin" birlikte zikredilemeyeceğini vurgulamıştır.

Maddî durumu yetersiz olan birçok muhaddis, rihlenin önünde önemli bir engel olan vasıta ve geçim meselesini kendileri birtakım geçici işlerde çalışarak çözmeye çalışmışlardır. Meselâ Ahmed b. Hanbel, kâfilenin işlerini yapmış,⁹⁹ Süfyân es-Sevrî bir bahçede meyveler için

96 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 37/405.

97 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 246; el-Hatîb, *er-Rihle*, 89.

98 el-Hatîb, *el-Câmi'*, 1/100; Şu'be b. el-Haccâc'ın Talebu'l-Hadis için yolculuk yapması hakkında bk. Erdoğan Köycü, "Şu'be b. el-Haccâc'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (2016), 3111-3112.

99 ez-Zehebî, *Siyer*, 11/214.

bekçilik yaparak para kazanmış,¹⁰⁰ Şerîk b. 'Abdullah ise Kufe'de elinde sadece kuru ekmek kalmış¹⁰¹ bu sebeple bir müddet sütçülük yapmıştır.¹⁰²

Maddî durumu yetersiz olan bazı öğrencilerin giderleri ve nafakaları hocaları tarafından karşılanmıştır. Meselâ hocası Mâlik'in yönlendirmesiyle Irak bölgesine gelen Esed b. el-Furât (öl. 213/828) Irak'ta bir müddet kalarak eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) hadis ve fıkıh birikiminden istifade etmiş, böylelikle onun vasıtasıyla Irak rey birikimini yakından tanıma imkânı bulmuştur. Bu süre zarfında eş-Şeybânî ise onunla özel olarak ilgilenmiş ve ona daha fazla ders vermiştir.¹⁰³

4. Rihle Yap(a)mamanın Cerh-Ta'dil Açısından Değerlendirilmesi

Hadis tahammülü veya başka bir amaçla hadis talebi için rihle yapmak o kadar önemli bir meziyet kabul edilmiştir ki rihle yap(a)mayan râvîlerin biyografilerinde bu husus özellikle belirtilmiştir. Râvînin rihle yapmış olması sonraki dönem münekkitlerince zaman zaman bir tercih unsuru olarak göz önünde bulundurulmuştur. Meselâ es-Safedî (öl. 767/1363), İbnü'l-Müsennâ el-Basrî'nin Bündâr'dan daha râcih ve hâfız olduğunu belirtmiştir. Buna sebep olarak ise İbnü'l-Müsennâ'nın rihle yapmış olmasını, Bündâr'ın ise rihle yapmamasını zikretmiştir.¹⁰⁴ Kezâ ez-Zehebî de Muhammed b. el-Müsennâ Ebû Mûsâ'nın Bündâr'dan daha râcih olduğunu söylemiştir. O da buna gerekçe olarak Ebû Mûsâ'nın rihle yapmış olmasını, Bündâr'ın ise rihle yapmamış olmasını kaydetmiştir.¹⁰⁵

100 ez-Zehebî, *Siyer*, 7/259.

101 el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 10/391.

102 Bu hususta bk. Erdem, *Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler*, 201.

103 Muhammed Zâhid Kevserî, *Hüsnü't-tekdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî ve Bülûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (Ammân: Dâru'l-Feth, 2016), 54-55; 'İzzuddîn Hüseyin eş-Şeyh, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: Muhaddisen ve fakîhen* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 19, 35; Ramazan Doğanay, *Hadis İlminin Teşekkül Sürecinde Şeybânî ile Şâfiî'nin Rolü -Mukayeseli Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 69.

104 Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. 'İzziddîn Aybeğ b. 'Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 4/271-272.

105 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/317.

‘Abdullah b. Muhammed b. Yûnus es-Semnânî ise bu hususta şöyle demiştir: “Basralılar, Ebû Mûsâ’yı Bûndâr’a tercih ederlerdi. Gurbette olanlar ise Bûndâr’ı tercih ederlerdi.”¹⁰⁶ Bu örnekte ise Basralı muhaddisler, râvînin rihle yapmış olmasını bir tercih unsuru olarak görerek Muhammed b. el-Müsennâ’yı Bûndâr’a tercih etmişlerdir.

Elbette rihle yapmamanın her münekkit tarafından bir tercih sebebi olarak kullandılığı söylenemez. Zira Ebû Dâvûd, hadis almak gayesiyle hiçbir şekilde rihle yapmayan Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî el-Ferâhîdî¹⁰⁷ hakkında şöyle demiştir:

Müslim, Kurre b. Hâlid’in, Hişâm ed-Destuvâî’nin ve Ebân b. Yezîd el-Attâr’ın hadisini hıfzetmişti. Bunları hızlıca serdedirdi. Bizim indimizde o, İbn Kesîr’den daha sevimlidir. Çünkü İbn Kesîr ezberlemezdi. Fakat genel itibarıyla makbûldür.¹⁰⁸

Buradaki karşılaştırmada Müslim’in rihle yapmamış olmasını göz önünde bulundurmamış, aksine onun zabtının hâfıza zabtı olduğunu hassaten vurgulayarak tercihte bulunmuştur.

Hülâsa rihle yapmamak geçerli bir cerh sebebi olmasa da râvî hakkında bir nâkisa olarak kaydedilmekte ve o râvînin cerh-ta’dîl durumuna dair kısmen güvensizlik telkin etmektedir. Elbette bu durum Mâlik ve benzeri otoriteler için geçerli değildir. Zira o her ne kadar rihle yapmamış olsa da kendisine çok sayıda rihle yapılmıştır. Dolayısıyla bu Mâlik’in rihle yapmama nedenini de ortaya koymaktadır. Çünkü onda rihle tersten yani ona doğru yapılmış olmaktadır.¹⁰⁹

106 Ebu’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 24/517; ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 19/276.

107 Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd*, 366; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 27/491.

108 el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 27/491-492; ez-Zehebî, *Siyer*, 10/315-316.

109 Meselâ Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) vefatından bir müddet sonra Medine’ye gitmiş ve takriben 3 yıl kadar Mâlik’in ders halkasında bulunmuştur. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed, *Adâbu’ş-Şâfi’î ve menâkibuhu*, thk. Abduganî Abdulhâlik (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), 131; er-Rezzâk, Habîb, *İşârâtü ve ta’kîbâtü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî: fî rivâyeti’l-Muvatta ve eseruha’l-fikhî ve’l-usûlî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 158; Kezâ Şâfi’î de Mekke’deki ilmi birikimi elde ettikten sonra Medine’ye rihle yaparak Mâlik vefat edinceye kadar

Sonuç

Hadis tahammül etmek, bilinen hadisi takviye etmek, âli isnâd elde etmek gibi birçok gayeyle rihle yapmak her hadis tâlibi için vazgeçilmez bir hedef olmuştur. Gerek hadis usûlü eserleri gerekse bu hususta telif edilen müstakil eserlerde konunun ehemmiyetine dair çokça ifade ve örnek mevcuttur. Tüm bu çaba ve gayretlerle birlikte terâcim, tabakât ve tarih eserleri incelendiğinde kimi hadis râvîsinin rihle yapmadığı ve bu durumunun da açıkça belirtildiği dikkat çekmiştir.

Bir hadis râvîsinin biyografisinde “rahhâl”, “cevvâl” ve “tavvâf” gibi rihleye dair nitelemeler o kişi hakkında güven telkin ederken hadis talebi amacıyla rihle yapmayan kimseler hakkında “lem yerhal” gibi ifadeler ise bir nevi râvîdeki eksikliği çağrıştırmaktadır. Fakat bu, doğrudan bir cerh ifadesi olmayıp bir nevi râvîdeki bir eksikliğe işaret etmek amacıyla kullanılmıştır. “Lem yerhal” ve benzeri ifadeleri doğrudan bir cerh sebebi amacıyla kullanan herhangi bir münekkit tespit edilememiştir.

Ricâl ve tabakât eserleri özelinde yapılan bu çalışmada 18 muhaddisin rihle yapmadığı tespit edilmiş ve bunların rihle yap(a)mama nedenleri tetkik ve tahlil edilmiştir. Mezkûr kimselerin rihle yap(a)mamalarının temelde iki nedeni bulunmaktadır: Ailevî durumları ve kendi beldeleriyle yetinmiş olmaları. Elde ettiğimiz örnekler arasında maddî bir nedenden dolayı rihle yapamamış olan bir kimse ise tespit edilememiştir. Zira maddî durumu yeterli olmayan bir hadis tâlibi rihle yapmak istediğinde yol giderlerini ya hocasından veya bir yakınından temin etmiş ya da birtakım geçici işlerde çalışarak kendisi kazanmış veyahut da yol arkadaşlarından bu hususta destek almıştır.

Hülâsa haklarında “lem yerhal” ifadesinin kullanıldığı hadisçiler incelendiğinde bu ifadenin o kişide bir eksiklik ve rihle yapmak gibi önemli bir meziyete sahip olmadığını göstermek gayesiyle hassaten

ondan istifade etmiştir. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Menâkibu's-Şâfi'i*, thk. es-Seyyîd Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), I, 102-103; İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-Askalânî, *Tevâlî't-te'sîs*, 55.

kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar bu bir cerh ifadesi olmasa da râvî hakkında bir olumsuzluk telkin etmiş ve çoğu zaman rihle yapmak râvîler arasında meşrû bir tercih sebebi olarak kullanılmıştır.

Kaynakça

- Açikel, Yusuf. *Hadisler Uğruna İlmi Seyahatler/Rihle*. Ankara: Nobel, 3. Basım, 2020.
- Âl Nu'mân, Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. *el-Câmi' li-Kütübi'd-du'âfâ ve'l-metrûkîn ve'l-kezzâbîn*. 18 Cilt. Mısır: Dâru İbn 'Abbâs, 2018.
- 'Alî Abdülbâsî, Mezîd. *Minhâcu'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evvelî'l-hicrî ve hattâ 'asrina'l-hâdir*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Bekir Kuzudişli. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi irâdi'l-hadis*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Bekr b. 'Abdillâh, Ebû Zeyd. *Tabakâtu'n-nessâbîn*. Riyâd: Dârü'r-Rüşd, 1987.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibu's-Şâfi'î*. thk. es-Seyyîd Ahmed Sakr, 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dârî't-Turâs, 1970.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî (Mevsû'atu'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*. nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.
- Çoban, Fatma Büşra. *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğanay, Ramazan. *Hadis İlminin Teşekkül Sürecinde Şeybânî ile Şâfiî'nin Rolü -Mukayeseli Bir İnceleme-*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Doğanay, Ramazan. *Peygamber Yurdunun Misafirleri ve Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd (Mevsû'atu'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*. nşr. Sâlih b. 'Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlû's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Muhammed 'Alî Kâsım el-'Omerî. Medine: 'İmâdetü'l-Bahsî'l-'İlmî bi'l-Câm'iatî'l-İslâmiyye, 1983.
- Ebû Gudde, 'Abdulfettâh. *Safehât min sabri'l-'ulemâ 'alâ şedâidi'l-'ilm ve't-tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 10. Basım., 2012.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1958.
- Ebu't-Tayyib, Nâyif b. Salâh b. 'Alî el-Mansûrî. *ed-Delîlu'l-muğnâ li-şuyûhi'l-İmâm Ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Kiyân li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.
- Ebu't-Tayyib, Nâyif b. Salâh b. Alî el-Mansûrî. *er-Ravdu'l-bâsim fî terâcimi şuyûhi'l-Hâkim*. Riyâd: Dâru'l-'Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Ebu't-Tayyib, Nâyif b. Salâh b. Alî el-Mansûrî. *es-Selsebilü'n-nakî fî terâcimi şuyûhu'l-Beyhakî*. Riyâd: Dâru'l-'Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Erdem, Elif. *Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Gül, Recep Emin. "Rihlenin İzlerini Buldân Kitaplarında Sürmek: İbnü'l-Fakîh'in Muhaddis Kaynakları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Özel Sayı (Nisan 2024), 141-155. <https://doi.org/10.14395/hid.1417152>
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "İslam Eğitim Geleneğinin Teşekkülünde Hadislerin Etkisi: Rihle Örneği". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 2749-2762. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1162990>
- el-Hatîb, el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 2007.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî b. Sâbit. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. thk. Nûreddîn 'İtr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1975.

- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mis'ar b. Kidâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/misar-b-kidam>
- Himyerî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdilmun'im. *er-Ravdu'l-mî'târ fî haberî'l-'aktâr*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: y.y., 1980.
- İbn 'Abdilber, Ebû 'Omer Yusûf. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihi [ve ma yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî]*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Adâbu's-Şâfi'î ve menâkibuhu*. thk. Abduganî Abdulhâlik, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullah b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-'âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 2. Basım, 1971.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Silsiletü'z-zeheb fî mâ ravâhu el-İmâm eş-Şâfi'î 'an Mâlik an Nâfi' 'an İbn Ömer*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tevâlî't-te'sîs li meâlî Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'İsmâ'îl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimaşkî. *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*. thk. Ahmed 'Omer Hâşim - Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azib. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbn Mende, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk b. Mende el-'Abdî el-'İsbahânî. *el-Mustahrec min kutubî'n-nâs li't-tezkireti ve'l-mustatrafi min ahvâli'r-ricâli li'l-Ma'rife*. thk. 'Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî. 3 Cilt. Bahreyn: Vizâretü'l-Adl ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, ts.

- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillāh Muhammed. *et-Tabakātu'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1957.
- İbn 'Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilhâdî ed-Dımaşkî. *Tabakātu ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1996.
- İbn 'Abdilber en-Nemerî, Ebû 'Omer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillāh b. Muhammed. *İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ - Muhammed 'Alî Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. 'Abdillāh b. Ebî Bekr el-Kâdî el-Belensî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sile*. thk. 'Abdusselâm el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1405/1995.
- İbnu's-Sâbûnî, Ebû Hamd Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Mahmûdî. *Tekmiletu 'İkmâli'l-İkmâl fî'l-ensâb ve'l-esmâ' ve'l-elkâb*. Beyrut: Matba'atu-Mecma'i'l-İlmî, ts.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. 'Abdirrahmân. *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs*. thk. Nureddîn 'İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 17. Basım, 2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. 'Abdillāh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1409.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillāh. *Ma'rifetu's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdul'âlim b. Abdil'azîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İnan, Sait. "Râvi Değerlendirme Kriteri Olarak Rihle". *İslam ve Yorum VI*. ed. Selahattin Yıldırım vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022. [chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglcfindmkaj/https://isamveri.org/pdfdrg/D311692/2022/2022_INANS.pdf](https://efaidnbnmnnibpcajpcglcfindmkaj/https://isamveri.org/pdfdrg/D311692/2022/2022_INANS.pdf)
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsnu't-tekdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî ve Bülûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. Ammân : Dâru'l-Feth, 2016.

- Köycü, Erdoğan. "Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er Rihle fî Talebi'l-Hadîs'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 407-423.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/intjces/issue/59193/826283>
- Köycü, Erdoğan. "Şu'be b. el-Haccâc'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (2016), 3099-3124.
<https://doi.org/10.15869/itobiad.274035>
- Lâhim, İbrâhîm b. 'Abdillâh b. Abdîrrahmân. *Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs li-İbn Kesîr*, ts.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk. Külâl Hasan 'Alî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim. *Sahîhu Müslim (Mevsû'atu'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*. nşr. Sâlih b. 'Abdilâzîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- en-Nehrâvî, Ahmed 'Abdusselâm. *el-Îmâm eş-Şâfi'î fî mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd*. b.y.: y.y., 1988.
- en-Nesâî, Ebû 'Abdurrihmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *Sünenu'n-Nesâî (Mevsû'atu'l-hadîsi's-şerîf: el-Kutubu's-sitte)*. nşr. Sâlih b. 'Abdilâzîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- en-Nesâî, Ebû 'Abdurrihmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Omer b. Hüseyin. *Menâkibu'l-Îmâm eş-Şâfi'î*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1986.
- er-Rezzâk, Habîb. *İşârâtu ve ta'kîbâtu Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî: fî rivâyeti'l-Muvatta ve eseruha'l-fikhî ve'l-usûlî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

- es-Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. 'İzziddîn Aybeğ b. 'Abdillah. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, b.y., 2000.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Subhî es-Sâlih. *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009.
- Süleymân, Üsâme. *Şerhu'l-Beykûniyye*. Durûsun Savtiyye Kâme bi-Tefrîğihâ Mevki'u's-Şebeketi'l-İslâmiyye, ts.
- Şemsuddîn es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed. *et-Tavdîhu'l-ebher*. b.y.: Mektebetu Edvâi's-Selef, ts.
- Şerîf el-İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdillah b. İdrîs el-Hasenî et-Tâlibî. *Nuzhetu'l-muštâk fî ihtirâki'l-'âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1409.
- Şeyh, 'İzzuddîn Hüseyin. *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: Muhaddisen ve fakîhen*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerîyyâ. *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetu'd-Dûrî)*. thk. Nûr Seyf Ahmed Muhammed. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1979.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhiri'l-a'lâm*. thk. 'Omer 'Abdusselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Mecmû'atun mine'l-muhakkikîn. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

XIX. Yüzyılda Yaşamış Hanefî Bir Âlimin Sahabeye Tan Etmeye Dair Reddiyesi

Faruk Mergen

Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Res. Ass. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology,

Department of History of Islamic Sects

Istanbul / Turkey

faruk.mergen@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2404-1117

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 116-150

Atıf / Cite as: Mergen, Faruk. "XIX: Yüzyılda Yaşamış Hanefî Bir Âlimin Sahabeye Tan Etmeye Dair Reddiyesi [A XIXth Century Hanafi Scholar's Refutation of Insulting the Sahaba]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 116-150.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1614444>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A XIXth Century Hanafi Scholar's Refutation of Insulting the Sahaba

Abstract

The debates over the caliphate that emerged after the passing of the Prophet Muhammad played a decisive role in the formation of Islamic sects and became one of the fundamental issues in the Sunni-Shi'a divide. These discussions particularly intensified in the context of 'Ali being the last of the Rashidun Caliphs, and differing views on his superiority significantly contributed to sectarian divisions. While Shi'a thought regards 'Ali as superior to all other Companions, it has also developed criticisms directed at the Companions within this framework. Sunni scholars, on the other hand, have defended the virtues of the Companions and authored various refutations against Shi'a claims. This study focuses on Abu'l-Huda Safa'uddin al-Bandanji's treatise *Risāla fî Bayān Faḍā'il al-Şahāba wa Radd al-Shi'a*, analyzing Sunni perspectives on the excellence of the Companions and the responses developed against Shi'a discourse. The treatise was written in response to a group in Lahore that used derogatory language against the Companions, prompting Sunni scholars to seek a fatwa from Baghdad, which was under Ottoman rule at the time. Despite the political decline of the Ottoman Empire in the nineteenth century, the fact that Sunni scholars in India sought a fatwa from Baghdad reaffirms the continuing recognition of the Ottomans as an authoritative entity in the Sunni Islamic world. The treatise presents evidence in favor of the virtues of the Companions, critiques Shi'a claims, and emphasizes that accusations against the Companions are inconsistent with Islamic principles. The author argues that the Companions played a central role in the spread of Islam and that their integrity should not be questioned. Shi'a discourse is rejected as being contrary to Sunni tradition, and it is asserted that such claims only deepen sectarian divisions. Additionally, this study highlights the significance of fatwa literature in the context of the history of Islamic sects. While comparative discussions on imamate and the virtues of the Companions are generally examined within the frameworks of creed ('*aqā'id*), theology (*kalām*), and sectarian literature (*firāq*), it is also evident that these issues occupy a significant place in fatwa and jurisprudential texts. Al-Bandanji's refutation reflects the changing nature of fatwas in accordance with the political and religious conditions of the time, encompassing views on excommunication (*takfīr*), declaring someone to be in error (*taḍlīl*), and dissociation (*tabarrī*). In particular, the question of whether adherents of the *qibla* (Muslims) could be declared non-believers has been a major point of contention among Islamic sects,

with scholars issuing fatwas that varied according to different historical contexts and circumstances. This demonstrates that inter-sectarian relations are shaped not only by theoretical sources but also by fatwa literature, which plays a decisive role. Indeed, the issues of imamate and the virtues of the Companions are not merely theological and doctrinal debates; rather, they have been shaped by the political conditions of their respective periods, with fatwas serving as an active instrument in the construction of sectarian identities. In this regard, it becomes essential to view jurisprudential texts not only as legal sources but also as references for understanding the dynamics of sectarian interactions in Islamic history. The study further examines the central role of the Ottoman Empire in the Sunni world. Despite its military and political decline in the nineteenth century, the caliphate remained a source of authority for Sunni Muslims. The fact that scholars in India sought a fatwa from Baghdad, where the tomb of Abu Hanifa, the founder of the Hanafi school, is located, demonstrates that the Ottoman Empire continued to be regarded as a reference point in both Hanafi jurisprudence and Sunni Islam. This underscores that the Ottomans maintained not only their political influence but also their religious authority during this period. The Ottoman Empire continued to be perceived as a central figure in the Sunni Islamic world and as an arbiter in resolving sectarian conflicts. In this context, the request by Sunni scholars in Lahore for a fatwa from Baghdad regarding the status of the Companions once again highlights the historical role of the Ottomans in maintaining sectarian balance. The extension of Ottoman jurisprudential authority to the Indian subcontinent illustrates that the empire was recognized as an influential actor not only within its own territories but also across the broader Sunni world. Accordingly, this study adopts a descriptive approach to examine al-Bandanjī's life, the reasons for writing his treatise, and its content. The author's views are analyzed both within their intellectual context and in relation to the political and religious atmosphere of the time. While shedding light on how the issue of the Companions' virtues was addressed in Sunni-Shi'a debates, the study also explores the impact of the Ottoman Empire on the Sunni world and the role of fatwa literature in sectarian disputes. Furthermore, it emphasizes that, although discussions on Islamic sectarian history are often centered on theological and doctrinal issues, fatwa and jurisprudential texts also play a determining role in these debates. Thus, al-Bandanjī's work is not merely a refutation but also an essential source that demonstrates how sectarian relations were shaped through fatwas. The absence of any academic research on al-

Bandanji and his works in Turkish further underscores the significance of this study's contribution to the field.

Keywords: History of Islamic Sects, Bandaniji, Ahl al-Sunnah, Shia, Sahaba, Refutation.

XIX. Yüzyılda Yaşamış Hanefi Bir Âlimin Sahabeye Tan Etmeye Dair Reddiyesi

Öz

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan hilafet tartışmaları, İslam mezheplerinin teşekkül sürecinde belirleyici bir etken olmuş, özellikle Sünnî-Şii ayrışmasının temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Bu tartışmalar, Hız. Ali'nin Raşid Halifelerin sonuncusu olması bağlamında yoğunlaşmış, onun faziletine dair görüşler mezhepler arası ayrışmada önemli bir rol oynamıştır. Şii düşünce, Hız. Ali'yi tüm sahabeden üstün kabul ederken, bu çerçevede sahabeye yönelik eleştiriler geliştirmiştir. Sünnî ulema sahabenin faziletini savunarak, Şii iddialara karşı çeşitli reddiyeler kaleme almıştır. Bu çalışma, Ebü'l-Hüdâ Safâuddin el-Bendenîcî'nin *Risâle fî Beyânî Fezâilî's-Sahâbe ve Reddi's-Şîa* adlı eserini merkeze alarak, sahabenin *efdaliyeti* konusundaki Sünnî yaklaşımları ve Şii söylemlere karşı geliştirilen savunuları incelemektedir. Söz konusu risale, Lahor'da sahabeye yönelik hakaretamiz ifadeler kullanan bir grubun varlığına karşı Sünnî ulemanın Osmanlı hâkimiyetindeki Bağdat'a başvurması ve bu konuda bir fetva talep etmesi üzerine kaleme alınmıştır. Osmanlı'nın XIX. yüzyılda siyasi zayıflık yaşamasına rağmen, Sünnî İslam dünyasında hâlâ bir otorite olarak görülmesi, Hint ulemasının Bağdat'tan fetva istemesiyle bir kez daha teyit edilmiştir. Eserde, sahabenin faziletine dair deliller ortaya konulmakta, Şii düşüncenin iddiaları eleştirilmekte, sahabeye yönelik suçlamaların İslamî esaslarla bağdaşmadığı vurgulanmaktadır. Müellif, sahabenin İslam'ın yayılmasındaki merkezi rolünü temel alarak, onların adaletine gölge düşüremeyeceklerini savunmaktadır. Şii söylemler, Sünnî geleneğe aykırı bulunarak reddedilmekte, sahabenin konumunu zedeleyen bu tür iddiaların mezhep ayrışmasını derinleştirdiği ileri sürülmektedir. Ayrıca, makalede fetva literatürünün İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemi vurgulanmaktadır. Mezheplerin imamet ve sahabenin faziletine dair birbirleriyle mukayesesi genellikle akâid, kelim ve fırah literatürü çerçevesinde incelenirken, bu konuların fetva ve fıkıh literatüründe geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. El-Bendenîcî'nin reddiyesinde fetvaların, döneminin siyasi ve dinî şartları doğrultusunda değışkenlik gösterebilen *tekfir*, *tadlîl* ve *teberrî* anlayışlarını içerdii dikkat

çekmektedir. Özellikle *Ehl-i Kible*'nin tekfir edilip edilmeyeceği meselesi, İslam mezhepleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuş, bu bağlamda ulema farklı zamanlarda ve farklı şartlara göre değişkenlik gösteren fetvalar kaleme almıştır. Bu durum, mezhepler arası ilişkilerde sadece teorik kaynakların değil, aynı zamanda fetva literatürünün de belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Nitekim imamet ve sahabenin fazileti konuları, yalnızca kelâmî ve itikâdî bir tartışma olmaktan öte, dönemin siyasi konjonktürüne göre şekillenmiş, fetvalar aracılığıyla mezhepsel kimliklerin inşasında etkin bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, fıkıh metinlerinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından yalnızca bir hukuk kaynağı olarak değil, aynı zamanda mezheplerin birbirleriyle olan ilişkilerini anlamaya yönelik bir referans olarak değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Makalede ayrıca, Osmanlı Devleti'nin Sünnî dünyadaki merkezi konumu ele alınmaktadır. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasi olarak zayıflamasına rağmen, hilafet makamı hâlâ Sünnî Müslümanlar için bir otorite kaynağıdır. Hint ulemasının, Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin kabrinin bulunduğu Bağdat'tan fetva istemesi, Osmanlı'nın Hanefîlik ve Sünnîlik bağlamında bir referans noktası olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu durum, Osmanlı'nın sadece siyasi değil, aynı zamanda dinî otoritesinin de XIX. yüzyılda devam ettiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti, hem Sünnî İslam dünyasında bir merkez olarak algılanmaya devam etmiş hem de mezhepsel çatışmaların çözümü noktasında başvurulmuş bir merci olmuştur. Bu bağlamda, Lahor'daki Sünnî ulemanın Bağdat'a müracaat ederek sahabe hakkındaki tartışmalar için bir fetva talep etmesi, Osmanlı'nın mezhepler arası dengeyi sağlama noktasındaki tarihî rolünü bir kez daha ortaya koymaktadır. Osmanlı'nın fikhî otoritesinin Hint alt kıtasına kadar uzanması, devletin yalnızca kendi coğrafyasında değil, geniş bir Sünnî dünya perspektifinde etkin bir aktör olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, el-Bendenî'nin hayatı, eserini kaleme alış nedenleri ve risalenin içeriğini betimleyici yöntemle ele almaktadır. Müellifin görüşleri hem kendi düşünsel bağlamı içinde hem de dönemin siyasi ve dinî atmosferi çerçevesinde analiz edilmiştir. Çalışma, Sünnî-Şii tartışmalarında sahabe fazileti meselesinin nasıl ele alındığını ortaya koyarken, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Sünnî dünyadaki etkisini ve fetva literatürünün mezhepsel tartışmalardaki önemini gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte, İslam Mezhepleri Tarihi alanında genellikle kelâmî ve itikâdî tartışmaların merkezde yer almasına karşın, fetva ve fıkıh metinlerinin bu tartışmalarda belirleyici olduğu

gerçeğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla, el-Bendenîcî'nin eseri, sadece bir reddiye metni olmanın ötesinde, mezhepler arası ilişkilerin fetvalar yoluyla nasıl şekillendiğini göstermesi açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. El-Bendenîcî ve eserleri hakkında Türkiye'de herhangi bir akademik çalışmanın bulunmaması, bu makalenin alana sağlayacağı katkıyı daha da önemli hale getirmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Bendenîcî, Ehl-i Sünnet, Şia, Sahabe, Reddiye.

Giriş

Ebü'l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Musa el-Bendenîcî, 1203/1788 yılında Bağdat'ta doğmuş, yaşamını Kâdirî ve Nakşibendî tarikatına mensup bir Haneî âlim olarak sürdürerek 1283/1866 yılında Bağdat'ta vefat etmiş bir kimsedir. el-Bendenîcî Bağdat'ta bulunduğu yıllarda, günümüzde Pakistan sınırları içinde bulunan Hindistan'ın uzak bölgelerinden olan Cihanâbâd eyaletinin merkezi Lahor'da kendilerini Ehl-i Sünnet geleneğine mensup ve Haneî mezhebinin mukallidlerinden addeden bazı kimseler, sahabe ve özellikle Hulefâ-i Râşidîn hakkında sebbetme kavilinden yakışksız ifadelerde bulunmuştur. Bölgenin ileri gelen meşâyih kendilerini bu tavırdan vazgeçirmeye çalışsalar da onlar, söz ve fiillerinde daha ileriye gitmişlerdir. Bunun üzerine ulema ve meşâyih, Osmanlı Devleti'nin bölgede altı yıl valiliğini yapmış bulunan Bağdat valisi Ebu'l-Mekârim Ali Rıza Paşa'ya (öl. 1262/1846) bir heyet yoluyla meseleyi arz ederek ulemanın görüşlerini ve bu konudaki fetvasını talep etmiştir. Vali Ebu'l-Mekârim Ali Rıza Paşa, fetva yazımı için müellifimiz Bendenîcî'yi görevlendirmiştir.

Sebbü's-sahabe meselesi, Osmanlı Devleti zamanında (1300-1922), çeşitli alimlerce üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Böyle bir meseleyi Osmanlı nezdinde diri tutan unsurlardan biri Osmanlı tebaası olan İmâmî temayüllü Kızılbaşlar olup, diğeri Safevî Devleti'nin (1501-1736) sahabeye yönelik ağır itham ve söylemleri olmuştur. Safevîlerin 1501'de kurulmasıyla İslam dünyasının temsiliyeti Şîî-Sünnî mücadelesi olarak okunmuş, Şîîlerin Hz. Ali'yi ve evlatlarını imam olarak kabul edip ilk üç halifenin hilafetini gayr-ı meşru saymaları, başta Hz. Muaviye olmak üzere sahabenin ileri gelenlerini tan etmeleri, Râfızîlere reddiye

muhtevalı çeşitli risalelerin ve eserlerin kaleme alınmasına neden olmuştur. 1500'lü yıllarda başta İbn Kemal Paşa olmak üzere Osmanlı Devleti'ndeki pek çok Sünnî âlim Râfızîleri tekfir, tadlil ve teberri edici mahiyette risaleler yazmışlardır.¹ Râfızî ismi genel manasıyla Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini reddeden, bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Ali'yi nasla tayin ettiğinde icmâ eden, sahabenin ekseriyetinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'ye uymayı terk ederek dalâlete düştüklerini kabul eden kimseleri ifade etmektedir.² Bu kavram ilk olarak Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 122/740) tarafından kullanılmıştır. Şöyle ki; Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanında (724-743) Kûfelilerin daveti üzerine bir isyan başlatmak üzere Kûfe'ye giden Zeyd b. Ali, kendisini isyana teşvik eden ve Kûfe'ye çağırان taraftarlarının ona, Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'e dair kanaatini sorması, onun Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'in hilafetini kabul ve dost ettiğini söylemesini üzerine yalnız bırakılmış, 122 yılında başlayan isyan kısa süre içerisinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Zeyd b. Ali'nin ilk iki halifeden dolayı kendisinden yüz çevirenler için "rafaztumûnî (beni terk ettiniz)" kelimesini kullanması, daha sonradan Hz. Ali'yi ve neslini imam kabul

¹ Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemal Kemalpaşazâde, *Risâle li Hakkı'z-Zenâdika* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 1829), 4b-5a; Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemal Kemalpaşazâde, *Kam'u'r-Ravâfız* (Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 HK 1310); Mevlâ Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa Kemalpaşazâde, *Münîra Dini Öğüt ve Akâide Dair Aydınlatıcı Bir Risâle*, çev. Faruk Mergen (İstanbul: Kitâbî, 2023), 54-55; Faruk Mergen, *İbn Kemal Paşa'nın "Risâle li Hakkı'z-Zenâdika" Adlı Eseri Bağlamında Râfıza ve Zındıklara İlişkin Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

Ancak *Kam'u'r-Ravâfız* adlı risalenin Kemalpaşazâde'ye ait olmadığı tarafımızca tespit edilmiştir. Zira risalenin son sayfasında "Helali haramdan ayırt eden Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (Allah ona rahmet eylesin) şöyle fetva vermiştir" ifadesine yer verilmiştir. Şeyhülislam Kemalpaşazâde 940/1534 yılında, Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi ise 982/1574 yılında vefat etmiştir. Yani arada yaklaşık yarım asır bir zaman dilimi vardır. İfadede Ebüssuûd Efendi'den nakilde bulunduğu da göz önünde bulundurulacak olursa *Kam'u'r-Ravâfız* adlı risalenin yazımının en azından yarım asır sonra gerçekleştiği, Kemalpaşazâde'ye ait olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Kam'u'r-Ravâfız*, 40b.

² Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 60-61.

edenler için kavramsal bir çerçeveye bürünmüştür.³ Biz de çalışmamızda Râfıza kelimesini kullanırken Hz. Ebu Bekir’le Hz. Ömer’in hilafetini kabul etmeyen, sadece Hz. Ali’yle neslinin imametini kabul edip sahabeye tan eden kimseleri kastedeceğiz.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu’nda yer alan Bendenîcî’nin *Risâle fî Beyânî Fezâilî’s-Sahâbe ve Reddî’s-Şîa* adlı eseri sahabeye hakaretlerde bulunmanın Ehl-i Sünnet nezdindeki hükmünü kaleme alan, meselenin arka planını ihtiva eden bir risaledir. Bu risale, “*el-Ecvibetü’l-Bendenîciyye ‘ale’l-Esileti’l-Hindiyye*” ismiyle Abdülaziz Salih el-Mahmud eş-Şâfiî’nin tahkik ve talikiyle 2008 yılında neşredilmiştir.⁴ Bizim elimizdeki nüshayla tamamına yakını uyumlu olan bu tahkikte, muhakkikin ana nüshası Bağdat’ta Mektebetü’l-Evka’f’ta Mecâmî’ 1/6590 şeklinde kayıtlı olan 24 varaklı bir risaledir. Söz konusu tahkikte kullanılmış nüshanın müstensihî, Bağdat valisinin divan kâtibi Kasım Efendi olup kendisi tıpkı elimizdeki nüsha gibi müellif nüshasından risaleyi istinsah etmiştir.⁵ Muhakkikin kullandığı bir başka nüshaysa 2/542 şeklinde kayıtlı ve kütüphane bibliyografyacısı Abdullah el-Cebbûrî tarafından “*Cevâbu Risâle min Lâhûr fî Hakki Sebî’s-Sahâbe*” olarak isimlendirilen risaledir.⁶ Muhakkik Abdülaziz Salih, Mektebetü’l-Kâdiriyye’de, Mecâmî’ 1482 numaralı başka bir nüshanın daha olduğunu ancak kendisinin buna erişemediğini belirtmiştir. O, bu nüshanın 2 Zilkâde 1280 (9 Nisan 1864) tarihinde istinsah edildiğini zikretmiş, ancak istinsahın asıl nüshadan mı gerçekleştiğine dair bilgi vermemiştir.⁷ Muhakkikin incelediği nüshalar, Irak’taki kütüphane arşivlerinde bulunan nüshalar özelinde olup bizim kullandığımız İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nde kayıtlı risalenin incelenmediği ve bilinmediği görülmüştür. Gerek muhakkikin bu risaleye vakıf olmayışı gerekse de ülkemiz ilim dünyasında Bendenîcî’ye ve eserine dair bilgilerin

³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, 120-121; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 44-45.

⁴ Ebu’l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Celâlüddin Musa el-Kâdirî en-Nakşibendî el-Bağdâdî el-Bendenîcî, *el-Ecvibetü’l-Bendenîciyye ‘ale’l-Esileti’l-Hindiyye* (İsmâiliyye-Mısır: Mektebetü’l-İmâm el-Buhârî, 2008).

⁵ el-Bendenîcî, *el-Ecvibetü’l-Bendenîciyye*, 13.

⁶ el-Bendenîcî, *el-Ecvibetü’l-Bendenîciyye*, 13.

⁷ el-Bendenîcî, *el-Ecvibetü’l-Bendenîciyye*, 13-14.

çok az oluşu, yakın yüzyılda kaleme alınan bu eseri ve müellifini önemli kılan hususlar arasındadır.

Bu çalışmada Bendenî'nin hayatı, risaleyi yazış amacı ve risalenin muhteviyatı betimleyici bir metotla anlatılmıştır. Çalışmada öne çıkan hususlardan biri Ehl-i Kible'nin tekfir edilip edilemeyeceği meselesidir. İmamet meselesi söz konusu olduğunda *tekfir*, *tadlîl* ve *teberrî* gibi ötekileştirici yargılardan geri durulmadığı bu makalede öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali'nin hakkının gasp edildiği fehvasınca sahabeye hakaret edilmesi, onun başta Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer olmak üzere diğer sahâbilerden üstün tutulması inancı en hafif manada bidat olduğu ve bu kimselerin dövülmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada kısmî de olsa XIX. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında Sünnî-Şîî ilişkileri bağlamında mezhepler arası etkileşimi ve fıkıh literatürünün bu tartışmalardaki rolü değerlendirilmiştir. Ebü'l-Hüdâ Safâuddin el-Bendenî'nin reddiyesi, yalnızca sahabeye yönelik olumsuz söylemlere karşı bir savunma metni olarak değil, aynı zamanda dönemin Osmanlı dini otoritesinin mezhep sınırlarını nasıl çizdiğini gösteren önemli bir belge niteliğindedir. Özellikle Hindistan'daki Hanefî ulemanın, doğrudan Osmanlı'nın hâkimiyetindeki Bağdat'tan fetva talep etmeleri, Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda zayıflamasına rağmen Sünnî dünyada otorite merkezi olarak algılanmaya devam ettiğini göstermektedir. Bendenî'nin reddiyesi, mezhep sınırlarını belirlemede fıkıh metinlerinin önemini vurgulamaktadır. Çalışmada ortaya konduğu üzere, imamet ve sahabenin fazileti gibi konular genellikle kelim ve akaid literatüründe incelenmekteyken, Bendenî'nin eseri, bu tartışmaların fıkıh bağlamında da ele alındığını göstermektedir. Bu durum, mezhepler tarihi çalışmalarında fıkıh kaynaklarının da dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim müellif, sahabeye yönelik hakaretlerin hukuki ve ahlaki sonuçlarını değerlendirirken, dört mezhebin görüşlerini ele alarak fetva ve reddiye literatürü arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte, XIX. yüzyıl Osmanlı dünyasında mezhep kimliklerinin nasıl şekillendiğini anlamak açısından bu reddiye önemli bir örnektir. Hindistan'daki Şîî toplulukların İngiliz yönetimi altındaki durumu, Osmanlı Sünnî ulemasıyla kurduğu ilişki, dini ve siyasi otoritenin sınırlarını anlamak açısından dikkate değerdir. Osmanlı ulemasının, mezhep sınırlarını belirlerken fetva mekanizmasını etkin bir şekilde

kullanması, dönemin mezhepsel dinamiklerini şekillendiren önemli bir unsur olmuştur.

1. Bendenîcî'nin Hayatı

Kaynaklarda ismi Ebu'l-Hüdâ Safâuddîn İsa b. Celâlüddîn Musa b. Cafer el-Bendenîcî el-Kâdirî en-Nakşibendî el-Bağdâdî olarak belirtilmektedir.⁸ Soyunun, Bendenîcen veya Bendenîc olarak ifade edilen Irak'ın şu anki Diyala vilayetindeki Mendeley şehrinden olduğu söylenmiştir.⁹ Nitekim risalenin derkenarında bulunan minhuvat kaydında Bendenîcî nisbesiyle alakalı şöyle bir kayıt düşülmüştür: "Bendenîcî, Bendenîc beldesinin valisi eş-Şeyh es-Seyyid Ali el-Kâdirî el-Bendenîcî el-Kebîr'e ait el-Kâdiriyyetü'l-Bendenîciyye tarikatına ait bir nisbedir... Bu kelime Bendenik lafzından muarreb bir kelimedir. Anlamı da Rumlar ile Acemler arasındaki çizilen sınırdan kinaye olarak 'güzel bağlantı (er-rabtu'l-hasen)' demektir. Bu kelime sonradan Arapçalaştırılmış olup kimileri ba harfini mim'e dönüştürüp Mendenîc olarak telaffuz etmiştir. Şu an bu belde galat-ı meşhur olarak Mendeliçin ve Mendeley olarak isimlendirilmektedir."¹⁰ Ömer Rıza Kehhâle eserinde bu yerin ismini Bendebîc olarak belirtmiş, dolayısıyla İsa b. Musa'yı el-Bendebîcî olarak nisbelemiştir.¹¹ Bendenîc, Bağdat'ın Nehrevan nahiyelerinden biri olup İran sınırına üç menzil¹² uzaklıktadır.¹³ Babası Şeyh Celâlüddîn, Bendenîc sakinlerinden Kâdirî tarikatına mensup âlim, fakih bir kimse olup daha sonraları Bağdat'a giderek ilim tahsilinde bulunmuştur. Bağdattaki ikameti sırasında Nakşibendî tarikatı şeyhi Müceddid Halid b. Ahmed en-Nakşibendî'ye (öl. 1242/1827) intisap etmiş, bir müddet sonra onun Bendenîc'teki halifesi olmuştur. Bendenîc'te

⁸ İmâd Abdusselâm Raûf, *Safâuddîn İsa el-Bendenîcî Hayâtuhû ve Âsâruhû* (Irak: Matbaatu Minâre, 2009), 7.

⁹ Muhammed Salih el-Câbirî (ed.), *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ el-'Arab el-Müslimîn* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 4/129.

¹⁰ Ebu'l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Celâlüddin Musa el-Kâdirî en-Nakşibendî el-Bağdâdî el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyâni Fezâilî's-Sahâbe ve Reddî's-Şîa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi), 2a.

¹¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcim Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), 595.

¹² Bir menzil dört fersaha karşılık gelmektedir. Bir fersah da 5685 metreye tekabül ettiğine göre Bendenîc'in İran sınırına uzaklığı yaklaşık 23 km'dir. Menzil ve fersah uzunluk ölçüleri için bkz. Murat Kotaman, "1 Fersah kaç menzil – kaç metre Yapar?", 2019.

¹³ Seyyid Mahmud Şükrî Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer fî Neşri Mezâyâ el-Karnî's-Sânî 'Aşar ve's-Sâlis 'Aşar* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007), 1/322.

1223/1808'de bir tekke kurarak hayatının sonuna kadar burada ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürmüş olan Şeyh Celâlüddin Musa, 1238/1822'de İranlılarla yapılan savaşta şehit olmuştur. Ebu'l-Hüdâ Safâuddîn'in kardeşi Şeyh Muhammed Salih el-Bendenîcî el-Hanefî en-Nakşibendî bölgenin meşhur hattatları arasında yer almıştır. İlim geleneğine sahip bir aileye mensup olan müellifimiz Ebu'l-Hüdâ Safâuddîn, ilk ilim tahsilini babasının yanında almış, babası gibi hem Kâdirî hem Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir.¹⁴

Babasından başka ilim aldığı dönemin önde gelen isimlerinden bazısı şunlardır:

• **Bağdat'ın fetva emini Derviş b. 'Arab Hıdır el-Bağdâdî:** İlimlerin usul ve prensipleriyle Hanefî fıkının temel ilkelerini kendisinden öğrenmiştir.

• **Hüseyn Kemâlüddin el-Kerkûkî el-Bağdâdî el-Hanefî:** Hanefî fıkhı, (İmam Buhârî'ye uzanan bir sened ile) *Câmi'u's-Sahîh*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, *Kenzu'd-Dekâik*, *Şerh-u Sirâciyye* (ferâiz bahsi), *el-Hidâye* (1/4'i) gibi çeşitli ilimlere ait kitapları kendisinden okumuştur.

• **Hâlidîyye kolunun şeyhi ve kurucusu Ziyâuddin Halid b. Ahmed en-Nakşibendî (öl. 1242/1827):** Nakşibendiyye tarikatını Bendenîcî bizzat ondan almış ve yine onun elinden sûfî hırkası giyinmiştir. Kendisinden farklı zaman dilimlerinde üç defa ilmî icâzet almıştır. Bunlar sırasıyla; 1228/1813'te Hatm-i Hâcegân kıraati, 1235/1820'de semâî ve şifâhî olarak genel icâzet ve kendisinden *el-Mesâbih* ve *Şerh-i Akâid-i Adûdiyye* kitaplarını okumuş, 1237-1238/1822-1823'te de babasının İranlılar ile yapılan savaşta şehit düşmesi üzerine genel bir icâzet alıp Dimeşk'e gönderilmiştir.

• **Abdurrahman b. Hüseyin Bey er-Ruzbehânî el-Kürdî el-Kerkûkî el-Bağdâdî (öl. 1270/1853):** Bazı tefsir kitapları ile *el-Akâidü'n-Nesefiyye* eserini kendisinden okumuştur.

• **Osman b. Sened el-Vâilî el-Basrî el-Bağdâdî (öl. 1242/1827):** (İmam Buhârî'ye uzanan bir sened ile) *Câmi'u's-Sahîh*, *Delâilü'l-Hayrât* gibi eserleri kendisinden okumuştur.¹⁵

¹⁴ Raûf, *Safâuddîn İsa el-Bendenîcî*, 9-13; el-Câbirî, *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ*, 4/129.

¹⁵ Raûf, *Safâuddîn İsa el-Bendenîcî*, 15-21.

Bağdat'taki hocalarının haricinde, yapmış olduğu rihlelerle yine önemli hocalardan dersler aldığı bilinmektedir. Dimeşek, İstanbul ve Hicaz'a defaatle seyahatlerde bulunmuştur. Dimeşek'te Allâme Abdurrahman b. Muhammed el-Kezberî ed-Dimeşkî (öl. 1262/1846), Hamid b. Ahmed el-'Attâr (öl. XIII/XIX. asır), Emevî Camii'nin Haneî İmamı Şeyh Ömer Efendi el-Kusçî el-Âmîdi (öl. XIII/XIX. asır), Medine'de Şeyh Ali b. Yusuf el-Başîlî (öl. XIII/XIX. asır) kendisinden ilim öğrendiği zevat arasındadır.¹⁶

Yukarıda ismi zikredilen ve zikredilmeyen hocalarından almış olduğu derslerle çeşitli ilimlerde derin bilgi sahibi olmuştur. Meşhur müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) torunu olan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) bu ilimlerden bazılarını sarf, nahiv, mantık, beyan, fıkıh, fıkıh usulü, tarih, hadis, tefsir, kalam ve cedel şeklinde sıraladıktan sonra "bu ilimlerde kendisine ulaşılamayacak bir ilim dağı ve rekabet edilemeyecek bir derya" olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçeyi şiir inşad edecek kadar iyi bilmekte, kıvrak bir zekâ, üstün bir anlayış, muttaki ve salih vasıflarına da haiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Hem ilmî hem şahsî konumuyla Irak'ta temeyyüz eden Bendenîcî, Bağdat valisi Davud Paşa'nın¹⁸ (ö. 1267/1851) takdirini kazanmıştır. Davud Paşa Bağdat'ta Haydarhâne Camii'ni yenileyip yanına medreseyle kütüphane eklemiş ve Ebu'l-Hüdâ Safâuddîn'i Bağdat'ın "reîsü'l-müderrişin" unvanıyla bu medresenin başına geçirmiştir.¹⁹ Söz konusu medresede kendisinden birçok önemli isim ilim tahsil etmiş, bunlardan en önemlileri meşhur şair Sadeddin Abdülbaki'yle (öl. 1292/1875) fakih Şevvafzâde b. Said el-Kebîsî'dir (öl. XIV/XX. asrın ilk çeyreği).²⁰ Kaynaklarda müellifin *Câmiü'l-Envâr fi Menâkıbi'l-Ahyâr* ve *el-Ecvibetü'l-Bendenîciyye 'ale'l-Esileti'l-Hindiyye* adlı

¹⁶ el-Câbirî, *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ*, 4/130; Raûf, *Safâuddîn İsa el-Bendenîcî*, 23-25.

¹⁷ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/319-321.

¹⁸ Bağdat Kölemen valilerinin sonuncusu olan Davud Paşa, 1774 yılında Tiflis'te doğmuş, 1851 senesinde Medine'de vefat etmiştir. 1817'de Bağdat valisi olmuş, valiliği sırasında şehrin alt yapısının yanında ilim camiası için cami ve medreseler onarmış ve yaptırmıştır. Bkz. Zekeriya Kurşun, "Dâvud Paşa, Kölemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/38-39.

¹⁹ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmusu Terâcimi li-Eşhuri'l-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 7/110; el-Câbirî, *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ*, 4/130; Raûf, *Safâuddîn İsa el-Bendenîcî*, 131.

²⁰ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/181 ve 325.

eserlerinden bahsedilmektedir. Yaklaşık seksen yaşındayken 17 Recep 1283 (25 Kasım 1866) tarihinde Bendenîcî'te vefat etmiştir.²¹

2. Bendenîcî'nin Risaleyi Yazış Gayesi

Ebu'l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Musa el-Bendenîcî'nin bu risalesi yukarıda ifade edildiği üzere kimi kaynaklarda *el-Ecvibetü'l-Bendenîciyye 'ale'l-Esileti'l-Hindiyye* şeklinde isimlendirilmiş, kimi kaynaklarda *Risâle fî Beyânî Fezâilî's-Sahâbe ve Reddî's-Şîa* olarak adlandırılmıştır. Elimizdeki yazma nüshada bu isim tercih edilmiştir.²²

Benzer bir risale Ebu's-Senâ Şehâbeddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî tarafından kaleme alınmıştır.²³ Âlûsî de eserini *el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye* şeklinde isimlendirmiştir. Bir başka benzerlik eserin yazılış tarihidir. O da Bendenîcî gibi Hindistan'dan gelen bu soruları 1243/1827 yılında yazmaya başlamıştır.²⁴ Hatta muhakkikinin ifadesine göre benzer bir gerekçeyle risaleyi dönemin Bağdat valisinin önce Bendenîcî'ye ardından bizzat Âlûsî'ye yazmasını emrettiğini söylemiştir. Bu risale Bendenîcî'ninkine benzer olarak bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatime olacak şekilde tertip edilmiştir.²⁵

Risalesini II. Mahmud'a ithafen kaleme aldığı belirten müellif, halifeye uzun uzun dua etmiş, bu duanın kendisinin sabah-akşam okuduğu bir vird haline dönüştüğünü söylemiştir. Müellif risaleyi kaleme almasının sebebi olarak 1243/1827 senesinde rüyasında defalarca görmüş olduğu Sultan II. Mahmud'un bir cevap yazması gerektiğine dair emri üzerine olduğunu belirtmiştir.²⁶ Risalesini yazma gerekçesini Bendenîcî şöyle ifade etmektedir: Hindistan'da birtakım bidat ehli kimseler türemiştir. Cihanâbâd beldelerinden biri olan Lahor'dan bu bidatçı kimseler hakkında bazı Ehl-i Sünnet uleması istimdatta bulunmak üzere bir elçiyle mektuplarını Bağdat'a göndermişlerdir. Mektupta ifade ettiklerine göre bidatçiler, bulundukları yerlerde kendilerinin seyyid oldukları ve pek kıymetli bir şerefe sahip oldukları iddiasını gütmüşler,

²¹ ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 7/110; el-Câbirî, *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ*, 4/131; Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/322.

²² el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyânî Fezâilî's-Sahabe*.

²³ Ebu's-Senâ Şehâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye* (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 2007).

²⁴ el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*, 22-23.

²⁵ el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*, 23-25.

²⁶ el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyânî Fezâilî's-Sahabe*, 2b-3a.

Ehl-i Sünnet'e bağılı bulunduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlar, Ehl-i Sünnet inancının aksine sahabenin ileri gelenlerine karşı yakışksız ifadelerde (sebb) bulunmuşlar, sahabeye özellikle de Hz. Muâviye'ye (ra) tan etmişler, bunu hem zahir durumlarında hem de gizli hallerinde yapmayı helal addetmişlerdir. Bölgenin uleması onları bu tavırlarından uzaklaştırmaya çalışsalar da başarılı olamamışlar hatta bu engelleme çabası bidatçilerin hırsını daha da artırmıştır. Bu gerilim, beldelerinde kendileriyle onlar arasında bitmek bilmeyen şiddetli bir düşmanlık meydana getirmiştir. Bunun üzerine tam anlamıyla ne yapmaları gerektiğine dair fetva istemek üzere Medinetü's-Selam Bağdat'ın Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Çeştiyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye-i Müceddidiyye tarikatlarına mensup birtakım ulemaya elçilerini göndermişlerdir. Elçinin ismi Seyyid Şihabuddin olup o, ilk olarak Nakîbu'l-Eşraf es-Seyyid Mahmud Efendi el-Kâdirî ibnü's-Seyyid Zekeriya'ya²⁷ (öl. 1252/1836) gitmiş, Nakîbu'l-Eşraf onu Bağdat, Basra ve Şehrezûr'un veziri Ebu'l-Mekârim Ali Rıza Paşa'nın²⁸ huzuruna getirmiş, Paşa da bu işi Bendenî'ye tevdi etmiştir.²⁹

Kaynaklarda kendilerini Ehl-i Sünnet'e nispet eden bu kimselerin kimler olduğu maalesef net bir şekilde tespit edilememiştir. Zira sahabeye tan eden bu kimseler hakkında verilen bilgiler, onların Râfîzî/Şîî inancına

²⁷ Bağdat'ın ileri gelenlerinden biri olan Seyyid Mahmud b. Zekeriyya, valiliğinin ilk zamanlarında Ebü'l-Mekârim Ali Rıza Paşa ile arası iyi olsa da 24 Muharrem 1252 (11 Mayıs 1836 Çarşamba günü) tarihinde valinin emriyle Bağdat'tan Süleymâniye'ye gönderilmiştir. Sürgüne çıkmadan önce İmâm-ı Âzâm'ın türbesinin kapısında günlerini geçirmiş, hicri 1252 yılının Safer ayının ortasında Salı günü gece saat ikide Süleymâniye'ye doğru yola çıkmıştır. Sürgüne gönderildiğinde yanında Seyyid Muhammed Saîd et-Tekeli de vardı. Sürgünde bulunduğu günlerde vefat eden Seyyid Mahmud b. Zekeriya, Mektebetü'l-Kâdiriyye'nin avlusuna gömülmüştür. Ebu's-Senâ Şihâbuddin el-Âlûsî, menfî muamelelerinden dolayı onu sert bir şekilde eleştirmiştir. Bkz. Abbas el-'Azzâvî el-Mehâmî, *Mevsûâtü Târîhi'l-İrâk beyne İhtilâleyn* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2004), 7/40.

²⁸ Aslen Trabzonlu olan Ali Rıza Paşa sırasıyla Manisa müsellimi, İzmir gümrükçüsü ve Menemen voyvodası olduktan sonra 1244/1828-29 yılında Halep valisi Rauf Paşa'ya kethüdâ olmuştur. Ardından sırasıyla 1245/1829-30 senesinde Halep valiliği, 1246/1830-31 senesinde de Diyarbekir valiliği yapmıştır. II. Mahmud'un emriyle Bağdat'ta bulunan Davud Paşa'yı oradan çıkarmakla görevlendirilmiş ve kölemen idaresini ortadan kaldırmakla görevinde başarılı olması sonucu Bağdat valiliği kendisine tevdi edilmiştir. 1253/1837-38'de Bağdat valiliğinin yanında Şehrizor'un, 1256/1840 yılında da Cidde valiliği uhdesine ilave edilmiştir. 1258/1842'de Şam valisi olan Ali Rıza Paşa Ramazan 1262'de (Eylül 1846) Şam'da vefat etmiştir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/301.

²⁹ el-Bendenî, *Risâle fi Beyânî Fezâil's-Sahabe*, 3a-4b.

yakın olduklarını göstermektedir. Nitekim Zaferuddîn Rızvî, Ahmed Rıza Han Barelvî'nin (öl. 1339/1921) hayatını anlattığı eserinde Hindistan'da başta Hz. Muaviye olmak üzere sahabeye tan eden bir grubun varlığından bahsetmiştir. Rızvî, bu gruba "Redd-i Müfsika (Fasıklara Reddiye)" başlığı altında Râfızîlerden bir grup olarak değinmiş ve Ahmed Rıza Han'ın onlara yönelik reddiyelerinin varlığından söz etmiştir.³⁰ Onların Hindistan'da bir topluluk olarak sivrilmelerine sebep olan söylem Hz. Muaviye'ye fasık demeleri, oğlu Yezid'in yaptıklarından dolayı onu sorumlu tutmalarıdır.³¹ Elimizdeki risalenin 1254/1838'de yazılıp 1268/1852 yılında istinsah edildiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda³² topluluğun 1272-1339/1856-1921 yıllarında yaşamış olan Ahmed Rıza'nın yaşadığı dönemde var olması mümkündür. Dolayısıyla Rızvî'nin bahsettiği Râfızîler ile elimizdeki risalede konu edilen ve kendilerini Ehl-i Sünnet'e nispet eden kimselerin aynı kişiler olması imkân dahilindedir. Nitekim XIX. yy.'da Hindistan'daki Şîîler, özellikle İngiliz yönetimi ve yerel Sünnî otoritelerin gözetimi altında, dinî kimliklerini korumak adına farklı stratejiler geliştirdiler. Bu zamana kadar Sünnî idareler altında yaşayan Şîî topluluklar, XIX. yy.'da Hindistan'ın İngilizler'in sömürüsüne geçmesi, İngilizlerin mezhepsel ayrışmalara doğrudan müdahil olmaması, Şîîlerin daha açık bir şekilde inançlarını ifade etmelerine imkân sağlamıştır.³³ İngiliz yönetimi altında takiyyeyi terk edip inançlarını daha açık bir şekilde yaşamaya başlayan Şîîler, medreseler kurarak Şîîliğin temel öğretilerini sistematik bir şekilde yaymaya başlamışlar; Şîî ulema eserlerini bastırarak hem kendi topluluklarına hem de Sünnî halka yönelik savunular kaleme almışlardır. Sünnî ulemanın kendilerine yönelttiği suçlamalara doğrudan reddiye yazılmaya başlanmış, Ehl-i Beyt'in faziletleri ve imamet doktrini konuları bu eserlerde özellikle işlenmiştir. Yine Muharrem matem törenleri açıktan icra edilmiştir.³⁴ XIX. yy.'a kadar Hindistan'da Şîîlerin mezhebî kimliklerini rahatça açıklayamamaları, Sünnî topluluklar içinde takiyye

³⁰ Rızvî Zaferuddin, *Hayât-ı A'lâ Hazret*, ed. Muftî Muhammed Mutî'urrahman Rızvî (Lahor: Mektebe Nebeviyye, 2003), 204.

³¹ Zaferuddin, *Hayât-ı A'lâ Hazret*, 204-205.

³² el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 27b-28a.

³³ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India* (Australia: Ma'rifat Publishing House, 1986), 2/302.

³⁴ Rizvi, *Isna 'Ashari Shi'is in India*, 2/347-352.

yaparak yaşamalarına neden olmuş, ancak İngiliz yönetimi altındayken takiyye bir kenara bırakılarak inançlarını açıktan yaşamaya başlamışlardır. Dolayısıyla Bağdat'a gönderilen mektupta ifade edilen "Sünnîlik iddiasındaki bidatçıların", takiyye yaptıkları dönemde Sünnî olarak gözüken Şîî kimseler olma ihtimali yüksektir. Nitekim Ahmed Rıza Han Barelvî'nin başta Hz. Muaviye olmak üzere tüm sahabeye hakaretler edip Ehl-i Beyt'in faziletlerini ve Hz. Ali'nin imametini savunan kimseler haklarında reddiye yazdığı güruhla mektuptaki bidatçı Sünnîler olarak ifade edilen topluluk aynı kimseler gibi görünmektedir.

Lahor'daki ulemanın fetva istemek üzere elçilerini Bağdat'a göndermelerinin arka planında muhtemel birkaç sebep yer almaktadır. İlki Bendenîcî'nin ifade ettiği üzere bölgenin âlimleri bu bidatçılara söz geçirmeye güç yetirememiş ve meseleyi halifenin kendilerine en yakın bölge olarak hükmettiği topraklara ulaştırarak sorunu merkezden nihai olarak halletmek istemeleridir. Diğer bir ise Hint Alt Kıtası'nın ekseriyetle Haneî olması göz önünde bulundurulacak olursa Ehl-i Sünnet iddiasındaki bu kimselerin aynı zamanda fıkhî Haneî olabilecekleri sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in Haneî mezhebine tabi oldukları iddiasında bulunan bu kimselere verilecek en güzel cevabın, bizzat imamın kabrinin bulunduğu yer olan Bağdat'taki Meşhed-i Ebu Hanîfe etrafındaki Haneî ulemasından gelecek düşüncesi içinde olmalarıdır. Tüm bu ihtimallerle birlikte Hind ulemasının Bağdat'la olan irtibatı çok daha geriye uzanmaktadır. Hintli tüccarların uğrak yerlerinden biri olan Bağdat'ta, Hintlilerin yönetiminde farklı tarihlerde iki tekke inşa edilmiştir. İlki XVII. yüzyılın ikinci yarısında Abdülkerim Efendi Tekkesi, ikincisi XVIII. yüzyılın başlarında Abdülhak Turabî Tekkesi'dir. Abdülkerim Efendi Tekkesi'nin 1860'ların başına kadar açık olduğu bilinmektedir.³⁵ Bir diğer tekke olan Abdülhak Turabî Tekkesi, Meşhed-i Ebu Hanîfe'nin yanında bulunmaktadır. Tekkenin bânisi ve şeyhi Abdülhak Turabî, ondan sonraki isim Derviş Mehmed Lahûrî'dir. Derviş Mehmed'den sonra Derviş Ali Hindî, ondan sonra Derviş Hacı Mehmed Lahûrî vazife icra etmiştir. Abdülhak Turabî Tekkesi'nin de 1860'ların başına kadar aktif olduğu bilinmektedir.³⁶ Hintli Sünnî

³⁵ Ali Emre İşlek, *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora, 2020), 107-108, 111.

³⁶ İşlek, *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri*, 112-114.

Müslümanların, karşılaştıkları problemi bir ilim merkezi olan ve Meşhed-i Ebu Hanîfe'yi içerisinde barındıran Bağdat'tan talep edilen bir çözüm üzerinden halletmeye çalışmaları, bölgeyle irtibatlarının eskiye dayanması göz önünde bulundurulacak olursa makul gözükmektedir. Ayrıca 28 Zilhicce 1113 (26 Mart 1702) tarihli belgede "İmam-ı Azam'ın asitanesinde şeyhülharem olan Ali'nin refinden eş-Şeyh Türebî'ye vazife tevcihi" ifadeleri kullanılmıştır ki bu, Mekke ve Medine'nin haricinde Meşhed-i Ebu Hanîfe için de "harem" ifadesinin kullanıldığını göstermekte, dolayısıyla Meşhed'e duyulan saygıya işaret etmektedir.³⁷

Müellif, meselenin kendisine bu şekilde intikal ettiğini belirttiikten sonra eseri yazmaya başlamıştır. Dört bölüme ayırdığı risalesinin ilk bölümünde, Ehl-i Sünnet'e göre sahabe ne demektir, kime denir, fazilette birbirlerine karşı üstünlükleri söz konusu mudur, Hulefâ-i Râşidîn, hususen Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'e tan etmenin hükmü nedir gibi sorular etrafında meseleyi incelemiştir. İkinci bölümde sahabe hakkında inzal olunan âyetlerle birtakım rivayetler zikredilmiştir. İlk iki bölümde sahabenin İslam dinindeki konumunu ortaya koyduktan sonra üçüncü bölümde sahabeye sebbetmenin Ehl-i Sünnet'in bir tavrı olup olmadığını değerlendirmiştir. Dördüncü bölümde Hanefilik dışındaki diğer mezheplerin görüşleri de ele alınarak talep edilen fetva verilerek hatimeyle esere son verilmiştir. Benzer olay örgüsünü Âlûsî eserinin mukaddimesinde yazmış³⁸, ardından Lahor meşayihinin sorusunu kısaca zikrettikten sonra Ali Rıza Paşa'nın talebi doğrultusunda çok meşgul olmasına rağmen Hz. Peygamber'in "Kim kendisinden bir ilmi gizlerse ateşten bir gem ile dizginlenir" hadisinden ötürü cevap yazmak zorunda kaldığını söylemiştir.³⁹

Ebü'l-Hüdâ Safâuddin risalesini, gördüğü rüya ve Ebu'l-Mekârim Ali Rıza Paşa'nın kendisini bu işle vazifelendirmesi üzerine 1243/1827 yılında yazmaya başladığını, 1254/1838'de eserini bitirdiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Elimizdeki nüsha Bendenî'nin hayatta olduğu sırada 1268/1852 yılında asıl nüsha esas alınarak istinsah edilmiştir. Müstensih Ebu'l-Muzaffer Mehmet Namık Paşa (öl. 1310/1892) olup kendisi

³⁷ Adem Arıkan, *Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi Tarihi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024), 175.

³⁸ el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*, 50-52.

³⁹ el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*, 55-56.

⁴⁰ el-Bendenî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 27b.

1265/1849'da Irak ve Hicaz müşirliğine atanmış, ilaveten iki kez Bağdat valiliğı yapmıştır.⁴¹ Risaleyi 1267/1851 senesinde göreve başladığı ilk valiliğı sırasında müellif nüshasından istinsah etmiştir. Zira müstensih Namık Paşa ferağ kaydında 7 Cemâziyelevvel 1268 (28 Şubat 1852) yılında yazdığını belirtmiştir.⁴²

2.1. Risâlede Atıfta Bulunulan Kaynaklar

Bendenîcî risalesini yazarken birçok kaynağı atıfta bulunmuş ve çoğı yerde kaynakların isimlerini zikretmiştir. Atıfta bulunulan bazı eserlerle müelliflerinin ismi şöyledir:

- *Akîdetü't-Tahâviyye* / Ebu Cafer et-Tahâvî (öl. 321/933)
- *Et-Ta'lîka* / Kadı Hüseyin Ebu Ali Merverrûzî eş-Şâfiî (öl. 462/1069)
- *El-İsti'âb fî ma'rîfetil'-ashâb* / İbn Abdilber en-Nemerî (öl. 463/1071)
- *Eş-Şifâ* / Kâdî İyâz (öl. 544/1149)
- *El-Ğunye* / Abdulkâdir el-Geylânî (öl. 561/1166)
- *El-Muhît* / Radiyyüddin es-Serahsî (öl. 571/1176)
- *En-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* / Mecdüddin ibnü'l-Esîr (öl. 606/1210)
- *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik* / Osman b. Ali ez-Zeylaî (öl. 743/1343)
- *El-Envâr li A'mâli'l-Ebrâr* / Cemâlüddin Yusuf b. İbrahim el-Erdebîlî eş-Şâfiî (öl. 779/1377 [?])
- *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* / Zeynüddin el-İrakî (öl. 806/1404)
- *Şerhu menâri'l-envâr* / İbn Melek (öl. 821/1428'den sonra)
- *Fethu'l-bâkî bi-şerhi 'alâ Elfiyyeti'l-'Irâkî* / Kadı Zekerıyya el-Ensârî (öl. 926/1520)
- *Es-Savâiku'l-muhrika* / İbn Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî (öl. 974/1567)
- *Fetâvâ el-Hindıyye* / Heyet (Başkan: Burhânîpurlu Şeyh Nizâm (öl. 1090/1679)
- *Tuhfe-i isnâ 'aşerıyye* / Abdülazîz ed-Dihlevî (öl. 1239/1824)
- *Hülâsatü'l-Bezzâziyye* / Müellifi meçhul

⁴¹ Abdullah Saydam, "Nâmık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/379-380.

⁴² el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyânî Fezâil's-Sahabe*, 28a.

3. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın Sahabe Hakkındaki Görüşü

Sahabe kelimesinin lügavî ve ıstılâhî tanımını yaptıktan sonra onların adaleti meselesini ele alan Bendenîcî, sahabenin hepsinin adaletli olup güzel amellere ve övgüye değer faziletlere sahip olduklarını belirtmiştir. Allah Teâlâ onları “böylece, sizler insanlara birer şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık” [el-Bakara 2/143] “siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” [Âl-i İmrân 3/110] buyurarak tezkiye etmiştir. Bu nedenle Allah'ın onlar hakkındaki bu şahitliğinin bile kendileri için yeterli olduğunu söylemiştir.⁴³ Ancak o, sahabenin adaletinden kastın hiç günah işlememiş anlamında olmadığını zikretmiştir. Çünkü bu durumları masumiyetin gereği olacağından Ehl-i Sünnet sahabeyi bu şekilde telakki etmez. Ona göre sahabenin adil olması, fasık bir halde ölmediklerinin, bilakis tövbeleri kendilerinden kabul edilip bağışlanmış oldukları manasını ifade etmektedir. Dolayısıyla onların birtakım günahlar işlemeleri veya fıskları, bizim için problem teşkil etmez, demiştir.⁴⁴ Kusurları olsa bile onların ayıpları araştırılmamalıdır. Zira Allah Teâlâ onları bağışlamış ve âyetle buyurduğu üzere onları en hayırlı ümmet kılmıştır. Sahabenin saygınlığına halel getiren, onlara iftiralar eden bir kimse melundur, hatta küfre girmesinden korkulur. Hepsi fazilet sahibi olsa da Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r.a.) sahabenin icmâ'sı ile en üstün kimseler olup hilafetleri haklıdır.⁴⁵

Sahabe hakkındaki bu kısa girizgahtan sonra Bendenîcî, ikinci fasılda onların fazileti hakkında varid olan bazı âyet-i kerimeler ile hadisleri zikretmiş ve bu âyetler ile hadislere birtakım açıklamalar getirmiştir. Bu âyetler şöyledir: el-Hadîd 57/10, el-Hucurât 49/7-8, Nûr 24/55, el-Fetih 48/29, Âl-i İmrân 3/10, el-Bakara 2/143, el-Hucurât 49/15, el-Enfâl 8/74, et-Tevbe 9/88, et-Tevbe 9/20-21, Âl-i İmrân 3/195, el-Fetih 48/18 ve et-Tevbe 9/100-101.⁴⁶ Onun yukarıda zikredilen âyetlerden Fetih Sûresi 29. âyete dair açıklamalarına yer vermek konumuz açısından önemlidir: Âyetle Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'le beraber olanların inkârcılara karşı şedit, birbirlerine karşı merhametli olduklarını, yüzlerinde secde izlerinin bulunduklarını, Tevrat ve İncil'de bazı vasıflarının yer aldığını, iman edip

⁴³ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 6b.

⁴⁴ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 7a.

⁴⁵ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 7b.

⁴⁶ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 7b-15a.

salih amel işleyen bu kimselere büyük bir mükafat vadettiğini buyurmuştur. Müellif sahabenin yüce konumunu belirten bu âyete Şia'nın muhalefet ettiğini ve âyeti sahabenin sadece bazı seçkinleri için söz konusu ettiklerini belirtmiştir. Öyle ki bu sanki Allah Teâlâ ile Şia arasında hilafet problemi haline gelmiş, Allah sahabe hakkında onların kâfirlere karşı sert ve öfkeli olduklarını söylemişken Şiiler -hâşâ- sahabenin kâfir ve fâcir olduklarını; Allah onların birbirlerine karşı merhametli olduğunu buyurmuşken Şia birbirlerinden nefret ettiklerini söylemişlerdir. Allah Teâlâ sahabenin simalarında rükû ve secde izlerinin bulunduğunu belirtmişken Şia onların inkâr ehlinden fasıklar olduklarını; Allah onların kendisinin fazl-u rahmetini umduklarını söylemişken Şia sahabenin görünüşte İslam'a mensup olsalar da dünyayı amaç edindiklerini; Allah'ın onlara cennet vadinin yerine Şia onlar için cehennem olduğunu iddia etmişlerdir. Bendenîcî, âyette ifade edilenlere karşı Şiilerin sahabe hakkındaki tasavvurunun mukayesesini yaptıktan sonra şahit olarak Allah yeter, vekil olarak Allah yeter, Allah dilediğine hidayet eder, dilediğini saptırır, onlar (Şia) hayvanlardan aşağıdırlar, demiştir.⁴⁷

Müellifimizin risalesinde yer verdiği hadislerden bazıları şunlardır:

“Ashabıma sövmeyin. Sizden biri Uhud Dağı kadar altın infak etse bile onların bir müddüne veya yarısına ulaşmaz.”⁴⁸

“Ashabım hakkında Allah'a yemin olsun ki onları hedef haline getirmeyin! Kim onları severse şüphesiz benim sevgimden dolayı onları sevmiştir, kim onlardan nefret ederse benden nefret ettiği için onlardan nefret etmiştir. Kim onlara eziyet ederse muhakkak bana eziyet etmiş, bana eziyet eden Allah'a eziyet etmiş olur. Allah'a eziyet eden kişinin cezaya uğraması yakındır.”⁴⁹

Bendenîcî bu iki hadisi zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: Hz. Peygamber hayattayken ashaba söven, eziyet eden olmadı, zaten Resulullah (s.a.v.) hayattayken böyle bir şey olmazdı. Ancak vefatından sonra Hz. Ömer'in öldürülmesi, Hz. Osman'ın evinin kuşatılması, Cemal ve Sıffîn vakaları gibi hadiseler meydana gelmiş, onlar hakkında vehimleriyle hareket eden bazı mübtedi (bidatçı) ve fasık kimseler ortaya

⁴⁷ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 10b-11a.

⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), "Fezâilü's-Sahâbe" no. 2541, 1059.

⁴⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1999), "Kitâbu'l-Menâkib" no. 57/3862, 597.

çıkıvermiştir. Halbuki Hz. Peygamber bu hadisi şeriflerle onların mertebelerinin büyüklüğüne dikkat çekmiş, sevgisini onları sevmeye, onlara buğz edilmesini kendisine buğz edilmesiyle eş değer görmüştür. Hz. Peygamber, sahabeye yapılacak eziyeti kendisiyle ilişkilendirerek ashabın eziyete maruz kalmasını önlemek istemiştir.⁵⁰

Bendenîcî'nin sahabenin fazileti başlığı altında zikrettiği bir diğer hadis Beyhakî'nin rivayet ettiği "Kıyametten önce kendilerine Râfızâ denilen bir topluluk çıkacak ve onlar İslam'dan yüz çevireceklerdir (yerfudûn), onları öldürün. Çünkü onlar müşriktirler" hadisidir.⁵¹ Muhtemelen müellif sahabe hakkındaki menfi kanaatlerinin ve onlara tan etmelerinin Râfızîlik/Şîilikle eşleşmiş olduğu varsayımıyla söz konusu hadise yer vermiştir. Dolayısıyla o zımnen şunu ifade etmek istiyor gibidir: Râfızîlerin İslam'dan yüz çevirmesi aslında Allah ve Peygamber nezdinde kıymetleri yüce olan sahabenin yolundan sapmalarının bir sonucudur. Nitekim bizim bu görüşümüzü, Bendenîcî'nin söz konusu hadislerle alakalı olarak yaptığı açıklamalar desteklemektedir: Genel anlamda peygamberlere küfretmek ve onlar hakkında yakışsız ifadelerde bulunmak küfürdür. Aynı şekilde sahabe gibi yüceliği, şerefi, günahlarının bağışlanması ve örtülmesi Kuran-ı Kerim'de kanıtlanmış olan müminler topluluğundan birine kim düşmanlık ederse onun durumu kesinlikle peygamberlerdeki hükümle aynıdır. Zira onların günahlarının bağışlandığı, hatalarının örtüldüğü, ibadetlerinin kabul edildiği vahiyle mutlak bir şekilde ifade edilmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu iddia eden hiç kimse sahabe hakkında bu konuda farklı düşünmemiştir. Diğer İslam fırkalarından hiçbirinin Hz. Peygamber'e hürmeten onları hayırla anmaktan başka konuşmaya hakları yoktur.⁵²

Müellifin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra en faziletli topluluğun ashab olduğu kanaatini taşıdığı, ayrıca bütün bir sahabe topluluğunun dinde üstün mertebeleri bulunsa da özellikle âyet ve hadislerde bizzat isimlerine veya vasıflarına yer verilen sahabilerin diğer sahabilerden daha mümtaz oldukları sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim ileride görüleceği üzere Ehl-i Sünnet'in hangi sahabiler hakkında nasıl bir kanaat

⁵⁰ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 15a-16a.

⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 6/547.

⁵² el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 16b-17b.

benimsediği hususu sahabeye tan ve sebbedilme meselesinde açıklanacaktır.

4. Sahabe Hakkında Hangi Fırka Yakışıksız İfadeler Kullanır?

Âyet ve hadislerle sahabenin Müslümanlar nezdindeki değerini ve buna binaen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yaklaşımını ele alan Bendenîcî, üçüncü fasılda sahabeye kimin tan ettiğini ele almıştır. Bu hususta o, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın sahabeye asla sövmeyeceğini, sahabeye sövenlerin ancak iğrenç Şiiler olup onların ya seleflerinin ya da haleflerinin bu konudaki düşüncelerine tabi olduklarını dile getirir. Bendenîcî'ye göre eğer tan edenler Şia'nın selef ulemasına tabi olanlardansalar Şii selef uleması beş-altı sahabe hariç geri kalan sahabenin gerçek anlamda iman etmediklerine, Hz. Peygamber'in getirdiklerini gerçek anlamda tasdik etmediklerine, kelime-i şehadeti ancak dünyevi bir amaç uğruna söylediklerine inanmışlardır.⁵³

Bendenîcî Şii selef ulemasının bu düşüncesini naklettikten sonra şayet Şiilerin fikirleri kabul dilecekse dinin emir ve yasaklarıyla Hz. Peygamber'in hadislerinin nifak ehli bir topluluk tarafından nakledilmiş olduğu sonucunun ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Bu hususta şayet onlar beş-altı sahabe dinin tüm bu hususlarını nakletmişlerdir diye itirazda bulunulacak olursa biz onların sayılarının bize göre tevatür sınırına ulaşmadığını söyleriz, diye mukabelede bulunmuştur. Eğer dinin/haberlerin aktarılmasında iman şart değildir, nitekim kâfirlerden tevatür derecesinde haberler nakledilmiştir diye itirazda bulunurlarsa şöyle deriz demektedir:

Eğer haber verilen şey inanılmayı gerektiren bir şey değilse bu durumda itiraz kabul edilebilir, ancak inanılması gereken bir haberse bu durumda haber verenin sadakati haber verilen kadar önem arz etmektedir. Burada masum imamların varlığı tevatüre ihtiyaç bırakmaz diye bir itiraz getirilirse buna şöyle cevap verilir: İmamın masumiyeti meselesi, peygamberliğin ve onun getirdiklerinin doğruluğunun bir türevidir. Çünkü imamın masum olması ya Hz. Peygamber'in haber vermesine ya dinin hükümlerine bağlılığına ya da herhangi bir günahının olmamasına bağlıdır. İlk iki şıkta haberi nakledenlerin güvenilir kimseler olması açıktır ki bu yukarıdaki cevapla paraleldir. Üçüncü şık olan günahının olmaması ya dinin doğrulaması ve

⁵³ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 17b.

hükümlerin öğrenilmesiyle mümkündür ya da ahirette ancak belli olur.⁵⁴

Bendenîcî bu karşılıklı soru-cevap meselesini ef'âl-i 'ibâd, kudret gibi Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklar üzerinden anlatmaya devam etmiştir.

Şiî halef ulemasının sahabeye sövme meselesindeki inançlarınıysa müellif şöyle açıklamaktadır: “Hz. Ali’ye karşı çıkanlar fasıktırlar, onunla savaşırlar kâfirlerdir.”⁵⁵ Bendenîcî müteahhir Şiî uleması olarak kastettikleri muhtemelen Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ile Kâdî Nurullah et-Tüsterî (ö. 1019/1610)’dır. Bendenîcî’nin nakilde bulunduğu görüş bizzat Nasîruddîn et-Tûsî’nin *Tecrîdü’l-İ’tikâd* adlı eserinde geçmekte olup aynı ifadeleri et-Tûsî’den alıntılarını söyleyen Tüsterî de *es-Savârimü’l-Muhrika* adlı kitabında kaydetmiştir.⁵⁶ Müellif onların bu görüşlerini verdikten sonra hemen itirazını dile getirerek şöyle demiştir:

Hiç şüphesiz bu bir bidattir, batıl bir inanç ve hatalı bir görüştür. Çünkü Hz. Ali’ye muhalefet mübah ve mendup konularında olmuşsa bu karşıtlık günah olmaz. Eğer farz meselelerde olmuşsa bu Hz. Ali’yle sınırlandırılmayacak olup bu durumda biz bu vacibin ne olduğunu sorarız. Eğer bunun Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonra Hz. Ali’nin hilafetinin Hz. Peygamber’in nassıyla belirlenmiş olduğu iddiasını dile getirirlerse şöyle cevap veririz: Nasla tayinin vacip olduğunu kabul eden Şiilere göre, Hz. Ali’nin güçlü kuvvetli olduğu, Hâşimoğullarının yanında bulunduğu, Hz. Fatıma’nın hayatta olduğu bir zamanda o hilafeti istemeyerek Hz. Ebu Bekir’e biat ettiyse bu durumda nassı terk ettiği için fâsık olması gerekecektir. Ancak hem biz Sünnîler hem de Şiiler açısından onun fâsık biri olmadığına ittifak edilmiştir.⁵⁷ Hz. Peygamber’in vasiyeti cidalı ve nizayı terk etmek, hadleri korumak, zararları uzaklaştırmak, hakkı yerine getirmek, fesadı ortadan kaldırmak ve kulları doğru yola sevk etmektir. Biatin takiiye gereği yapıldığı iddiası örümcek ağından daha çürük bir iddiadır. Çünkü Hz. Hüseyin bile Kerbelâ’da düşmanının sayısı çok ve mağlup olacağı kesinken, yardımcıları ve destekçileri azken ailesinin yanında savaşmıştır.⁵⁸

⁵⁴ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil’s-Sahabe*, 18a-b.

⁵⁵ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil’s-Sahabe*, 19b.

⁵⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü’l-İ’tikâd* (Tahran: Mektebü’l-A’lâm el-İslâmî, 1407), 295; Seyyid Nurullah b. Şerefeddin Abdullah b. Nurullah el-Mar’âşî Kadî Nurullah et-Tüsterî, *es-Savârimü’l-Muhrika fi Cevâbi’s-Savâiki’l-Muhrika* (Çâbhâne-i Şirket Sehâmî, 1367), 193.

⁵⁷ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil’s-Sahabe*, 20a.

⁵⁸ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil’s-Sahabe*, 20b.

Müellif bütün bir Şia'nın sahabe hakkındaki tutumlarının selef ve halef tavrı şeklinde ikiye ayırmış olsa da aslında Hz. Ali ekseninde sahabe hakkındaki her iki tavrın sonucu aynı neticeye ulaşmaktadır. Bu ilk andan itibaren Hz. Ali'nin bilfiil yanında bulunan Ammar b. Yasir, Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler hariç diğer tüm sahabenin Hz. Ebu Bekir ve sonrasındaki Raşid Halifeleri kabul etmelerinden dolayı dalâlet ve küfür inancına sahip olduklarıdır.

5. Sahabeye Küfretmenin ve Tan Etmenin Hükmü Nedir?

Bendenî'ye göre Ehl-i Sünnet inancında sahabenin küfrüne, fıskına, günahkâr olduklarına inanan, onlara söven ve lanet eden her kim olursa olsun Kuran âyetlerini ve ilahi nasları yalanladığı için kâfir olduğu şüphe götürmeyecektir. Yine onlardan birine sırf sahâbî olduğu için küfreden Hz. Peygamber'e sövme kabilinden küfre girmiştir.⁵⁹ Müellif sahabenin fıskına ve günahkâr oluşlarına inananın kâfir olduklarını söyleyerek çerçeveyi genişletmiştir. Halbuki sahabeden Velid b. Ukbe'nin fâsık olduğu Hucurât Suresi 6. âyetle sabit olmuştur. Şöyle ki Hz. Peygamber tarafından Mustalikoğulları'na zekât âmili olarak görevlendirilen Velid b. Ukbe, kabilenin kendisinin geç kalmasına binaen silahlarını kuşanmış bir şekilde hazırlık yaparak Medine'ye doğru çıkışına denk gelince, onların irtidat ettiklerini ve kendisini öldürmeye azmettiklerini varsayımıyla Resûlullah'a (s.a.v) söylemiştir. Fakat durum âyetle izhar edilerek sükûnet sağlanmıştır. Âyette "*Ey iman edenler! Fasıkın biri size haber getirirse onu iyice araştırın*" [Hucurât 49/6] buyurularak Velid'in fâsık olduğu belirtilmiştir.⁶⁰ Şu durumda Bendenî'nin sahabenin günahkâr olmadığı görüşü yanlış olmaktadır. Bununla birlikte onun bu görüşünün altında yatan sebep yukarıda ifade edildiği üzere Şia'nın selef ve halef âlimlerinin Hz. Ali'nin imamet hakkının gasp edildiği, bu yüzden birkaç sahâbî hariç diğer sahâbîlerin fasık hatta kâfir olduklarına dair inançlarına karşı bir tavidir. Yani bir inanç meselesinden ziyade bir tepki meselesi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Yine müellife göre Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer, Resulullah'ın nazarında göz ve kulak mesabesinde oldukları, Hz. Osman'ın keza onun nezdinde büyük konumu bulunduğu kâfir ve dalâlet üzere oldukları

⁵⁹ el-Bendenî, *Risâle fî Beyânî Fezâil's-Sahabe*, 21b.

⁶⁰ Mehmet Efendioğlu, "Velid b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/35.

varsayımıyla onlara küfredenin ve lanet edenin küfrü, Allah'ı ve Resulü'nü yalanlamak ve ümmetin hepsini saptırmak olacağı için kesinlikle küfürdür. Ancak onların sırf sahâbî olmaları ve küfür itikadı taşımaları inancından sebep değil de Hz. Ali'nin önüne geçip hak ettiği şeyi kendisinden gasp ederek zulmettikleri varsayımı üzerinden nefret duygusuyla lanet eder ve söverse Hanefî itikadına göre yine tekfir edilir.⁶¹ Bu bağlamda Hanefî fıkıh kitaplarından *el-Muhît'te* Râfızîlerin arkasında namaz kılınmayacağı, çünkü sahabenin Hz. Ebu Bekir'in hilafetinde icma ettiği halde Râfıza'nın onun hilafetini kabul etmedikleri belirtilmiştir. *El-Hülâsâ* adlı eserin Elfâz-ı Küfür başlığı altında şöyle denilmiştir: "Eğer Râfızî kimse şeyheyne (Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer) küfreder ve lanet ederse kâfirdir, Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'le Ömer'e öncelerse kâfir değildir ancak bidatçıdır. Yine kim Hz. Ebu Bekir'in hilafetini inkâr ederse kâfirdir." *El-Fetâvâ el-Bed'îyye* adlı eserde Hz. Ebu Bekir'in hilâfetini kabul etmeyenin kâfir olduğu belirtilmiştir.⁶² Hanefî fıkıh literatüründen bu minvalde nakillerde bulunan müellif, Hz. Ebu Bekir'in hilafetini inkâr eden kimse hakkında doğru olan görüşün onun kâfir olacağı, Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmeyenin kâfir olacağı yorumunun görüşler içerisindeki en makbul görüş olduğu şeklinde kendi kanaatini ifade etmiştir.⁶³ Ancak Hz. Ebu Bekir'in hilâfetinde tam anlamıyla bir icmânın sağlandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Ensar'dan Sad b. Ubâde (ö. 14/635 [?]), Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfetü Benî Saîde'de halife seçilemeyip Hz. Ömer'le aralarında sert konuşmalar yaşanınca hem Hz. Ebu Bekir'e hem de Hz. Ömer'e vefatına kadar biat etmeksizin yaşamıştır.⁶⁴ Benzer durum Hz. Ebu Bekir'e Sakîfe'de biat edildiği sırada Hz. Fatıma'nın (ö. 11/632) evinde bulunanlar için geçerlidir. Aralarında Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Abbas (ö. 32/653), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Ebu Süfyân b. Harb (ö. 32/651-52) ve Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) gibi büyük isimlerin bulunduğu bu kişiler ilk başta Hz. Ebu Bekir'e biat etmek istememişler, bilakis Hz. Ali'ye biat etmek istediklerini dile getirmişlerdir. Ancak Hz. Ebu Bekir'in kendileriyle konuşmaları sonucu peyderpey biatlerini sunmuşlardır. Hz. Ali eşi Hz. Fatıma'nın vefatının akabinde yani

⁶¹ el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 22a.

⁶² el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 22a-b.

⁶³ el-Bendenîcî, *Risâle fî Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 22b.

⁶⁴ Mehmet Azimli, "Sa'd b. Ubâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/378.

altı ay sonra Hz. Ebu Bekir'e biat etmiştir.⁶⁵ Gerek Sad b. Ubâde'nin gerekse Hz. Fatıma'nın evinde o gün biat etmeyen sahâbîlerin varlığı ahabın tam bir icmâ içerisinde olmadıklarının açık bir delilidir. şu durumda müellifimiz zımnen şunu ifade etmektedir: "İstisna kaideyi bozmaz" kabilinden şaz kalmış kimselerin görüşü icmayı bozmaz.

şâfiî ulemadan istinbatlarda bulunan Bendenîcî, Kadı Hüseyin'e ait *et-Ta'lîka* adlı eserden nakilde bulunmuştur. Buna göre: Hz. Peygamber'e sebbetmek küfür, sahabeye sebbetmek fasıklıktır. Ancak şeyheyne ve Hateneyn'e (Hz. Osman'la Hz. Ali) sövmeye iki görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre ümmetin icma ettiği bir mesele olduğu için söven kişi tekfir edilir; ikinci görüşe göre fasıklıkla suçlanır. Nakilde bulunan bir başka şâfiî fakihi El-Erdebîlî'nin *el-Envâr* adlı eserinde bir kimse sahabeden herhangi birini incitmeyi helal kabul ederse tekfir edilir, dediği geçmektedir.⁶⁶ Hanbelîlere göre; İmam Ahmed b. Hanbel'in, sahabeye söven kimsenin öldürölmesinden korkulsa da şiddetli bir şekilde dövölmesi gerekir, dediği belirtilmiştir. Ebu Ali el-Hanbelî'nin (öl. 471/1079) *el-Muknî' fi şerhi Muhtasari'l-Hırakî* adlı eserinde şöyle dediği ifade edilmiştir: Âlimler sebbü's-sahabe konusunda birkaç görüş ileri sürmüşlerdir. Eğer sebbü's-sahabeyi helal kabul ederse tekfir edilir, helal kabul etmediği takdirde tefsik edilir. Aynı eserde Ahmed b. Hanbel'den, Hz. Osman'a küfretmenin zındıklık sebebi olduğu nakledilmiştir. Hz. Muaviye'ye (r.a) sebbetme meselesiyle alakalı ayrı değerlendirmede bulunan Ebu Ali el-Hanbelî, onun, Allah Teâlâ'nın "*Bununla beraber Allah, hepsine en güzel olanı vadetmiştir*" [el-Hadîd 57/10] âyetinin kapsamına girdiğini söylemiştir. En güzel olanın cennet ve yüksek bir mertebe olduğunu belirten müellif, Hz. Peygamber'in tüm ahabının aslında bu kapsama girdiğini, hiçbirine sebbedilmemesi gerektiğini, ayrıca Hz. Muaviye'nin onun [Müminlerin annesi Hz. Hafsa'nın kardeşi olması cihetinden] akrabası olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla kim onu tekfir ederse tekfir edilir, ona sövmek ve lanet etmek haramdır, bunu helal kabul eden kafir olur.⁶⁷ Malikîler'in bu konudaki tutumlarına gelince Bendenîcî, Kâdı İyâz'ın *eş-şifâ* adlı eserinden İmam Mâlik'in şu görüşüne yer

⁶⁵ Ca'fer b. Harb, *Hilafet ve Mezhepleşme Usûlü'n-Nihâl*, çev. Faruk Mergen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 24-27.

⁶⁶ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 22b.

⁶⁷ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 22b-23a.

vermiştir: Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Muaviye veya Amr b. el-‘Âs gibi Hz. Peygamber’in ashabından herhangi birini dalâlet veya küfürle itham eden kimse öldürülür, ancak bu gibi suçlamalar yapmaksızın diğer insanlara sövmek ve küfretme şeklinde bir hakarete bulunursa ibret-i âlem olması için şiddetli bir şekilde dövülür. Zira İmam Mâlik, Allah Teâlâ’nın “kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek için” [el-Fetih 48/29] âyetinden yola çıkarak ancak kâfirlerin sahabeye öfke besleyebileceklerini, dolayısıyla Râfızâ’nın küfre girdiğini, çünkü mümin bir kimsenin Kuran’da haklarında övgüler bulunan sahabeye öfkelenmeyeceğini söylemiştir.⁶⁸

Bendenîcî, dört mezhep imamının sebbü’s-sahabe meselesindeki görüşlerini aktardıktan sonra Abdülaziz ed-Dihlevî’nin⁶⁹ (ö. 1239/1824) *Tuhfe-i İsnâaşeriyye* adlı eserinden nakille Şîî ulemadan Sâhibu’l-Fusûl⁷⁰ olarak bilinen İbnü’s-Sebbağ’ın (ö. 855/1451) eserinde kaydettiği şu rivayete yer vermiştir:⁷¹ Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman (r.a) hakkında

⁶⁸ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil’s-Sahabe*, 23a-b.

⁶⁹ Sirâcü’l-Hind lakabıyla meşhur Abdülaziz ed-Dihlevî (ö. 1239/1824), Hindistanlı müfessir ve muhaddistir. Yazmış olduğu *Tuhfe-i İsnâaşeriyye* adlı eseriyle Şîî inançını tenkit etmiştir. Farsça kaleme alınan eser Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Esemî tarafından 1227/1812 yılında müellifi hayattayken Arapça’ya tercüme edilmiştir. Eserin Seyyid Mahmud Şükrî el-Âlûsî (ö. 1273/1342) muhtasar hale getirerek diğer İslam beldelerinde eserin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bkz. Abdülaziz ed-Dehlevî, *Şia’nın Rasyonel Tenkidi*, çev. Abdullah Ünal (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018), 12; Talat Koçyiğit, “Abdülaziz ed-Dihlevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/189.

⁷⁰ İmâmiyye Şia’sında “Sâhibu’l-Fusûl” olarak bilinen üç önemli âlim bulunmaktadır. Bu isimlerden ilki Şeyh Müfid’in (ö. 413/1022) *el-Uyûn ve el-Mehâsin* adlı eserlerinden nakilde bulunan Fusûlü’l-Muhtâra isimli eserin sahibi Şerif el-Murtazâ’dır (ö. 436/1044). Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia’da Usulîliğin Doğuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 148; Adem Arıkan, “İsnâaşeriyye’nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 279.

İkinci isim *el-Fusûlü’l-Ğarbiyye fi’l-Usûli’l-Fıkhiyye* adlı eserin müellifi Muhammed b. Abdurrahim el-Hâirî el-İsfehânî’dir (ö. 1261/1845 [?]). Bkz. “Sâhibu’l-Fusûl Muhammed el-Hâirî”, ts.

Üçüncü isim metinde bahsi geçen *el-Fusûlü’l-Mühimme fi Ma’rifeti’l-Eimme* adlı eserin yazarı Ali b. Muhammed b. Ahmed meşhur ismiyle İbnü’s-Sebbağ’dır (ö. 855/1451).

⁷¹ Burada Abdülaziz ed-Dihlevî’nin “Sâhibu’l-Fusûl” diye sadece belirtmesine rağmen bizim İbnü’s-Sebbağ’tan nakilde bulunduğunu açıktan söylememizin sebebi, *Tuhfe-i İsnâaşeriyye*’de birkaç yerde Sâhibu’l-Fusûl diye nakilde bulunulmuş ve aktarılan bilgilerin İbnü’s-Sebbağ’tan yapıldığı tespit edilmiştir. Hâirî’nin olmamasının sebebi onun, Dihlevî’den daha sonra yaklaşık 22 yıl sonrasında vefat etmesi ve eserinde benzer ifadelerle rastlanılamamasıdır. Şerif Murtazâ’nın eserinde söz konusu nakiller tespit edilememiştir. Ayrıca *Tuhfe*’de birçok yerde Sâhibu’l-Fusûl denilmesine rağmen atıfta

konuşmaya dalmış bir topluluğun yanından geçmekte olan Muhammed el-Bâkır'la o kimseler arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

"Bana haber veriniz: Sizler Allah Teâlâ'nın '*Bu mallar, özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir*' [el-Haşr 59/8] âyetinin muhatabı olan Muhacirlerden misiniz?"

"Hayır."

"Peki sizler '*Onlardan önce o yurda yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler.*' [el-Haşr 59/9] âyetinin muhatabı olan Ensar'dan mısınız?"

"Hayır."

"O halde siz, bu iki gruptan teberri eden kimselerdensiniz. Ben yemin ederim ki siz, Allah Teâlâ'nın '*Onlardan sonra gelenler şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.*' [el-Haşr 59/10] âyetinin kapsamına giren kimselerden değilsiniz."

Sâhibu'l-Fusûl'dan yukarıdaki pasajı nakleden Abdülaziz ed-Dihlevî şöyle demiştir: "Açıkça ifade edilmiştir ki yüce sahâbîlere sövmek büyük bir dalâlet ve günah olup bu kimseler İslam dairesinden çıkmışlardır (hâricûn)."⁷²

Sahabeye küfretmenin, lanet etmenin ve çeşitli hakaretlerde bulunmanın Ehl-i Sünnet'e göre hükmünün ne olduğunu dört mezhep fıkından nakillerde bulunduktan sonra kendi kanaatini uzun bir ifadeyle açıklayan müellif, şunları söylemiştir:

İslâm'ı ilk önce kabul eden Muhacirler ve Ensar ile iyilikle onlara uyanlar' [et-Tevbe 9/100] âyetindeki güzelliikle onlara uyanlar bizimle aynı görüşte olanlardır, yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat topluluğudur. Çünkü bizler onlara iman ve taatla tabi olmuş, kıyamete kadar onların izinden gitmeye çalışan kimseleriz. Şia bunun dışındadır. Zira onlar sahabeye uymamışlardır, üstelik onlara çeşitli hakaretlerde ve eziyetlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla onlar ehl-i ihsan dairesine girmekten en

bulunduğu son sayfada *Fusûlü'l-Mühimme* denilerek eserin açıktan ismi zikredilmiş ve İmâmiyye içerisinde bu isimle İbnü's-Sebbağ'ın var olduğu bir önceki dipnotta belirtilmiştir. Dihlevî'nin ve İbnü's-Sebbağ'ın nakillerinin mukayesesi için bkz. ed-Dehlevî, *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*, 78, 112, 114, 231; Ali b. Muhammed b. Ahmed İbnü's-Sebbağ, *el-Fusûlü'l-Mühimme fi Ma'rifeti'l-Eimme* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1422), 2/774-776.

⁷² el-Bendenî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 23b-24a.

mahrum olan, ehl-i rahmet ve necata tabi olmaktan en uzak olan kimselerdir. Hatta onlar, 'Bir karınca, 'Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler' [en-Neml 27/18] diyen Hz. Süleyman'ın karıncası gibi bir edebe sahip olmaktan daha cahildirler. Çünkü karınca, küçük müminlerin ezilmesini, içinde kâfir ve mümin kimselerin bulunduğu Hz. Süleyman'ın ordusuna nispet etti ve bu ezilmenin farkında olmaksızın bir geçiş olacağını söyledi. Bu yüzden Râfızîler daha pislerdir. Zira onlar insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı kimseler olan Hz. Peygamber'in ashabına büyük günahları bilerek işlediklerini isnad etmektedirler.⁷³

Müellif sahabeye tan edilmesine yönelik Ehl-i Sünnet'in ve Râfızîlerin genel kanaatini karınca misaliyle açıkladıktan sonra sahabe arasında vuku bulan Cemel ve Siffin hadiselerinin zihinlerde oluşturabileceği problemi sezinlediğinden ayrı bir alt başlık açarak meseleyi açıklamıştır. Buna göre Hz. Ali'yle Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr arasında gerçekleşen Cemel Vakası ile Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında gerçekleşen Siffin Savaşı imâmet meselesinden kaynaklanmamaktadır. Sahabe arasındaki bu olayların sebebi Hz. Osman'ın öldürülmesinden dolayı kanının kısas edilmesi talebinden dolayıdır. Çünkü Hz. Osman'ın velileri böyle bir hak arayışına girişmiş ve Hz. Muaviye'yle Hz. Osman'ın amca oğulları olması Hz. Muaviye'yi akrabasının kanını talep etmeye sevk etmiştir. Ancak Hz. Ali, katillerin sayılarının çok olmasından -hatta binlerce olduğu nakledilmekte- ve kendisini hilafete [zorla] getirenlerin de bu kimselerden oluşmasından dolayı kısas işini geciktirmek ve beklemek zorunda kalmıştır. Buna binaen söz konusu olaylar gerçeklemiştir. Fakat sahabe arasındaki bu hadiseler kınanacak bir durum değildir. Çünkü Kuran'da Hz. Yusuf'un kardeşlerinin Hz. Yusuf'a, kardeşine ve babasına yaptıkları anlatılmakta ve sonrasında "Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir" [Yûsuf 12/92] denildiği aktarılmaktadır. Bu yüzden sahabe arasında daha öncekilerde vaki olan şeyler vaki olmuştur ve Allah Teâlâ onları âyetlerde haber verildiği üzere bağışlamıştır.⁷⁴

Kendi kanaatini yukarıdaki şekilde belirttikten sonra artık sonuç (hâtıme) kısmına geçen Bendenîcî, burada Abdülkâdir el-Geylânî'nin (öl. 561/1166) el-Ğunye adlı eserinden sahabenin efdaliyetiyle alakalı uzunca

⁷³ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 24b.

⁷⁴ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 24b-25b.

bir nakilde bulunmuştur. Bu alıntıda o genelden özele doğru bir sıralama takip etmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre sahabenin fazilette dereceleri genelden özele şu şekildedir: "Sahabe < Hudeybiye'de bulunan bin dört yüz kişi < Bedir ehli üç yüz on üç kişi < [Mekke'de] Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla sayıları kırkı bulan kişiler < Aşere-i Mübeşşere < Hulefâ-i Râşidîn ki hilafet süreleri toplam otuz senedir." Raşid halifelerden sonra ümmet yetmiş üç fırkaya ayrılmıştır ve sadece biri kurtuluşa ermiştir. Şia, Gâliyye, Zeydiyye ve Râfıza olmak üzere üçe ayrılmıştır. Gâliyye on iki alt fırkaya, Zeydiyye altı alt fırkaya, Râfıza on dört alt fırkaya bölünmüştür.⁷⁵

Bendenîcî, sahabe arasında faziletlerine binaen onlara küfreden kimseler hakkındaki farklı hükümlerin cârî olacağını ifade etmiştir. Nitekim Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin icmâen sabit olması, Resulullah'a (s.a.v.) olan yakın konumlarından dolayı ve beraati âyetle kanıtlanan Hz. Aişe hakkında haddi aşanların küfre girecekleri, diğer sahâbîler hakkında haddi aşanların en azından fık ve dalâlet üzerinde oldukları ve ceza görmeleri gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise müellifin Şia'yla ilgili olarak sahabe hakkındaki düşüncelerini ekseriyetle fetva kitaplarından inceliyor oluşudur. Bu durum meselenin sadece itikâdî bir yönünün bulunmadığı aynı zamanda fikhî bir tarafının var olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Hilâfet merkezinden uzak bir diyar olan Hint Alt Kıtası'ndan, kendisini Haneî mezhebine nispet eden bir Sünnî, sahabeye tan edebilir mi, şeklinde Meşhed-i Ebu Hanîfe'nin ve yanında bir medresenin bulunduğu Bağdat'a Haneî ulemaya gelen bir soru üzerine Ebu'l-Hüdâ Safâuddîn el-Bendenîcî, sahabenin fazileti ve Sünnî ve Şiî mezheplerin meseleye yaklaşımıyla alakalı bir risale kaleme almıştır. Bu risalede Sünnîlerin sahabe konusundaki hassasiyeti âyet ve hadisler ve bazı fık ve akaid kitapları üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Sünnîlerin sahabe hakkında menfî bir kanaate sahip olamayacakları, bunu ancak Şiîlerin yapabileceği, dolayısıyla kendisinin Sünnî olduğunu iddia eden kimsenin ancak Râfızî olacağı sonucuna varılmıştır. Şiilik'le Sünnîlik arasındaki sınır sadece sahabe meselesiyle kısıtlı değildir. Takiyye, velâ ve berâ, bedâ, imamların masumiyeti gibi konular kelim ve mezhep kitaplarında Şiilik söz konusu olduğunda hem mutlaka değinilen hem de

⁷⁵ el-Bendenîcî, *Risâle fi Beyâni Fezâil's-Sahabe*, 25b-26b.

detaylı bir şekilde ele alınıp cevapların serdedildiği meselelerdir. Müellifin meseleye sadece sahabeye tan edilmesi üzerinden yaklaşması reddiyenin aynı zamanda bir fetva içeriğini taşıdığını, cevap verirken muhatabın sorusundan daha ileriye gitmek istemediğini göstermektedir. Buna mukabil risalede sadece sebbü's-sahabeyi açıktan yapan bir kimsenin dört mezhebe göre en azından bidatçı fasık bir kimse olması, dalâletini zahiren ortaya koyduğu için ibret olsun diye şiddetli bir şekilde dövülmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Şu durumda Bendenîcî'nin yer yer tekfir silahını kullanması, Şiîlere karşı müsamahasızlığının ve ashab konusundaki hassasiyetinin bir sonucudur. Zira Ehl-i Sünnet'te hilafet sıralaması aynı zamanda efdaliyet sıralamasıyla eş değerdir. Ashabın tamamının Hz. Ali'nin hakkını göz ardı ederek imametten geride tutmaları görüşü, Kuran'ın ve Sünnet'in bugüne gelebilmesindeki ilk tabaka olan ashabın faziletine ve dinlerine, dolayısıyla dinî müktesebata hâlel getirecektir. Bu hassasiyetten dolayı ashaba tan etmek hem elinizdeki bu çalışmada hem de diğer reddiye ve fetvalarda en basit ifadeyle bidat olarak telakki edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'e nispet edilen Ehl-i Kible'nin tekfir edilip edilmeyeceği konusu bağlamında fetvalar ve reddiye literatürü yeniden ele alınıp tartışılabilir. Zira hem müellifin hem de kendisinden önce bu minvalde eserler kaleme alan ulemanın en çok atıfta bulundukları kaynaklar fetva literatürü olmuş ve dönemin siyasi ve dini şartlarını göz önünde bulundurarak yerine göre değişkenlik arz edecek şekilde tekfir, tadlil, teberri anlayışı metinlerde yer bulmuştur. Dolayısıyla bu yaklaşım fıkıh metinlerinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Zira imamet ve sahabenin faziletine dair mezheplerin birbirleriyle mukayesesı ve birbirleri hakkındaki görüşleri ekseriyetle akaid, kelam ve fırak literatürü özelinde incelenmektedir. Halbuki bu konuların fetvalarda kendine genişçe yer bulduğu Bendenîcî'nin reddiyesinde olduğu gibi görülmüştür. Dolayısıyla fıkıh literatürünün İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalı açısından son derece önemi haizdir.

Sonuç olarak, Bendenîcî'nin bu reddiyesi, yalnızca sahabeye yönelik olumsuz söylemlere karşı bir savunma niteliği taşımakla kalmamış, aynı zamanda mezhepler arası sınırların belirlenmesinde fıkıh ve fetva literatürünün nasıl bir işleve sahip olduğunu da gözler önüne sermiştir.

Müellifin sahabeye hakaret edenlerin mezhebî kimliklerine dair yaptığı değerlendirmeler, Osmanlı dönemi Sünnî-Şîî tartışmalarının hangi zeminde ilerlediğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Sahabenin tamamının adaletli olduğu yönündeki Ehl-i Sünnet görüşünün, yalnızca kelimî bir argüman değil, aynı zamanda toplumsal düzeni koruma amacı güden bir fetva mantığı içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-. *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye 'ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*. Mısır: Dâru İbn 'Affân, 2007.
- Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî. *el-Miskü'l-Ezfer fî Neşri Mezâyâ el-Karni's-Sânî 'Aşar ve's-Sâlis 'Aşar*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007.
- Arıkan, Adem. *Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi Tarihi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- Arıkan, Adem. "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 193-319. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Azimli, Mehmet. "Sa'd b. Ubâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sad-b-ubade>
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.
- Bendenîcî, Ebu'l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Celâlüddin Musa el-Kâdirî en-Nakşibendî el-Bağdâdî el-. *el-Ecvibetü'l-Bendenîciyye 'ale'l-Esileti'l-Hindiyye*. İsmâiliyye-Mısır: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 2008.
- Bendenîcî, Ebu'l-Hüdâ Safâuddin İsa b. Celâlüddin Musa el-Kâdirî en-Nakşibendî el-Bağdâdî el-. *Risâle fî Beyâni Fezâili's-Sahâbe ve Reddi's-Şîa*. Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazma Eserler, NEKAY01199, 28 vr.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Delâilü'n-Nübüvve*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Salih el- (ed.). *Mevsû'âtü A'lâmi'l-'Ulemâ ve'l-Udebâ el-'Arab el-Müslimîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.

- Ca'fer b. Harb. *Hilafet ve Mezhepleşme Usûlü'n-Nihâl*. çev. Faruk Mergen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Dehlevî, Abdülaziz ed-. *Şia'nın Rasyonel Tenkidi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Efendioğlu, Mehmet. "Velîd b. Ukbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/velid-b-ukbe>
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbnü's-Sebbağ, Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-Fusûlü'l-Mühimme fi Ma'rifeti'l-Eimme*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadis, 1422.
- İşlek, Ali Emre. *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Kadı Nurullah et-Tüsterî, Seyyid Nurullah b. Şerefeddin Abdullah b. Nurullah el-Mar'aşî. *es-Savârimü'l-Muhrika fi Cevâbi's-Savâiki'l-Muhrika*. Çâbhâne-i Şirket Sehâmî, 1367.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcim Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- Kemalpaşazâde, Mevlâ Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa. *Münîra Dini Öğüt ve Akâide Dair Aydınlatıcı Bir Risâle*. çev. Faruk Mergen. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemal. *Kam'u'r-Ravâfız*. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 HK 1310, 40 vr.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemal. *Risâle Li Hakkı'z-Zenâdika*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 1829, 52 vr.
- Koçyiğit, Talat. "Abdülazîz ed-Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulaziz-ed-dihlevi>
- Kotaman, Murat. "1 Fersah kaç menzîl – kaç metre Yapar?", 2019. <https://www.kotaman.com/1-fersah-kac-menzil-kac-metre-yapar/>
- Kurşun, Zekeriya. "Dâvud Paşa, Kölemen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-pasa-kolemen>
Mehâmî, Abbas el-' Azzâvî el-. *Mevsûâtü Târihi'l-Irâk beyne İhtilâleyn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2004.
- Mergen, Faruk. *İbn Kemal Paşa'nın "Risâle li Hakkı'z-Zenâdika" Adlı Eseri Bağlamında Râfıza ve Zındıklara İlişkin Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı., 2016.
- Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Tecrîdü'l-İ'tikâd*. Tahran: Mektebü'l-A'lâm el-İslâmî, 1407.
- Raûf, İmâd Abdusselâm. *Safâuddîn İsa el-Bendenî Hayâtuhû ve Âsâruhû*. Irak: Matbaatu Minâre, 2009.
- Rizvî, Saiyid Athar Abbas. *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India*. 2 Cilt. Australia: Ma'rifat Publishing House, 1986.
- Saydam, Abdullah. "Nâmık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/namik-pasa>
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1999.
- Zaferuddin, Rızvî. *Hayât-ı A'lâ Hazret*. ed. Muftî Muhammed Mu'tî urrahman Rızvî. Lahor: Mektebe Nebeviyye, 2003.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm Kâmusu Terâcimi li-Eşhuri'l-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmî'l-Melâyîn, 2002.
- "Sâhibu'l-Fusûl Muhammed el-Hâirî", ts.
https://ar.wikishia.net/view/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B5%D9%81%D9%87%D8%A7%D9%86%D9%8A#:~:text=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86%20%D8%A8%D9%86%20%D8%B9%D8%A8%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%8A%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B5%D9%81%D9%87%D8

%A7%D9%86%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%87%
D9%8A%D8%B1%20%D8%A8%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%
A8%20%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B5%D9%88%D9%84,%D8
%B9%D9%84%D9%8A%20%D9%83%D8%A7%D8%B4%D9%81%2
0%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B7%D8%A7%D8%A1%20%D9
%81%D9%8A%20%D9%83%D8%B1%D8%A8%D9%84%D8%A7%
D8%A1.

**Tasarruf Finansman Sözleşmesinde Şirket, Katılımcı ve Fon
Arasındaki İlişkinin İslam Hukuku Açısından Tahlili**

Muhammed Fatih Turan

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Erzincan / Turkey

fatih.turan@erzincan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9371-4453

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 151-184

Atıf / Cite as: Turan, Muhammed Fatih. “Tasarruf Finansman Sözleşmesinde Şirket, Katılımcı ve Fon Arasındaki İlişkinin İslam Hukuku Açısından Tahlili [Analysis of the Relationship Between the Company, Participant, and Fund in a Savings Finance Contract from the Perspective of Islamic Law]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 151-184.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1633353>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Analysis of the Relationship Between the Company, Participant, and Fund in a Savings Finance Contract from the Perspective of Islamic Law

Abstract

In recent years, the practice of traditional banks providing financing based on interest income or accepting deposits in exchange for paying interest has led individuals who wish to avoid interest-bearing transactions to seek alternative, interest-free financing methods. One such alternative is the savings-based financing system, commonly referred to as "*collective pooling*", which is particularly preferred by those aiming to acquire housing or vehicles. This system, which has long been implemented in Türkiye, is based on the principle that participants meet their financing needs through joint savings under a predetermined plan. The subject of a savings-based financing contract is limited to the acquisition of housing, workplaces, or vehicles, and involves two parties: the savings financing company and the customer who wishes to acquire these assets without interest. The key feature that distinguishes this system from other financing models is the requirement of a predetermined savings process prior to the utilization of financing. This condition not only ensures the sustainability of the system but also highlights the unique nature of the savings-based financing model in comparison to other financial methods. Savings-based financing agreements can be structured in two different ways: with a lottery (draw-based) or without a lottery (non-draw-based). In the draw-based system, contracts are arranged through the formation of participant groups, and a lottery is conducted under the supervision of a public notary. Participants who are selected through the lottery receive allocations in due time, and monthly installments are collected from them until the debt is fully repaid. While not obligatory, a down payment may also be required in this system. In the non-draw-based system, the allocation date is predetermined in the savings-based financing contract. Similar to the draw-based model, there is no mandatory requirement for an initial down payment; however, participants who make higher down payments may be entitled to earlier allocations. After the conditions stipulated in the relevant legislation and the contract are fulfilled, savings finance companies proceed with the allocation process. These companies bring together individuals seeking to acquire housing, commercial property, or vehicles through an interest-free model, organizing their savings and financing periods while monitoring their payments.

In return for these services, participants are obliged to pay an organization fee. The organization fee charged by the company, as well as the contractual relationship between the company and the participant, have been subject to extensive discussion among Islamic legal scholars for a considerable time. In several studies conducted on this subject, the legal relationship between the parties has been described in various forms such as gratuitous grant with consideration (*iwazlı hibe*), loan (*karz*), diminishing partnership (*şirketül-mütenâkisa*), agency (*vekâlet*), and lease (*kira*). However, the lack of legal clarity regarding the structure of the contract prior to its regulation hindered a comprehensive assessment of the contract from an Islamic jurisprudential perspective. Recent legislative and regulatory reforms have introduced certain obligations and sanctions for companies operating in the sector, aiming to protect the rights of individuals seeking to participate in the system and to ensure the sector's growth in a more secure manner. These reforms have eliminated some of the previous uncertainties surrounding the system and have explicitly emphasized that it constitutes an interest-free financing method. The elimination of uncertainties through recent legal regulations has necessitated a renewed analysis of the contract from the perspective of Islamic law. In this context, the present study examines the savings-based financing system as a modern alternative institution that aims to organize individuals' savings in an interest-free structure to meet their needs for housing, commercial property, or vehicles. The study explores the structure of the savings-based financing contract in light of current legal regulations and seeks to identify the type(s) of Islamic contracts upon which it may be based. The subject is addressed under two main headings in this study. In the first section, the savings-based financing system is introduced, and its two main methods—draw-based and non-draw-based—are explained. The second main section begins by summarizing contemporary evaluations and findings regarding the savings-based financing system from the perspective of Islamic law. It then attempts to clarify the nature of the relationship between the company, the participants, and the fund within this contract under Islamic legal principles. As a result, it is concluded that the savings-based financing contract, which exhibits characteristics of multiple contracts (composite contract), can be grounded in the Islamic contracts of service (*khidmah*), agency (*wakâlah*), loan

(*qard*), and trust (*amānah*), within the framework of the rights and obligations of the participant, the company, and the fund.

Keywords: Fiqh, Savings Finance Contract, Interest, Law, Cooperation System

Tasarruf Finansman Sözleşmesinde Şirket, Katılımcı ve Fon Arasındaki İlişkinin İslam Hukuku Açısından Tahlili

Öz

Günümüzde geleneksel bankaların faiz gelirine dayalı finansman sağlama veya mevduat kabul ederek faiz ödemesi yapma uygulamaları, faizli işlemlere girmek istemeyen bireylerin faizsiz finansman taleplerinin artmasına yol açmış ve alternatif yöntemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yöntemlerden biri, "elbirliği" adı altında gelişen ve daha çok konut ile taşıt edinmek isteyenler tarafından tercih edilen tasarruf finansman sistemidir. Uzun zamandan beri ülkemizde de uygulanan bu sistem, katılımcıların belirli bir plan dâhilinde ortak tasarruf yaparak finansman ihtiyaçlarını karşılamalarını esas almaktadır. Tasarruf finansman sözleşmesinin konusu konut, işyeri veya taşıt edinimi ile sınırlı olup, bir tarafta tasarruf finansman şirketi, diğer tarafta ise bu varlıkları faizsiz bir şekilde edinmek isteyen müşteri yer almaktadır. Bu sistemi diğer finansman modellerinden ayıran temel özellik, finansman kullanımının belirli bir tasarruf sürecine tabi kılınmasıdır. Bu şart, sistemin devamlılığını sağlamakla birlikte tasarruf finansman sisteminin diğer finansman yöntemlerinden farklılığını da ortaya koymaktadır. Tasarruf finansman sözleşmesi çekilişli ve çekilişsiz olarak iki ayrı şekilde yapılabilmektedir. Çekilişli sistemde çekiliş grupları oluşturulmak suretiyle tasarruf finansman sözleşmeleri düzenlenmekte ve noter huzurunda çekiliş yapılmaktadır. Çekilişte hak kazanan müşterilere zamanı gelince tahsisat yapılmakta ve borç bitinceye kadar müşterilerden aylık taksitler tahsil edilmektedir. Bu sistemde zorunluluk olmamakla birlikte peşinat alınabilmektedir. Çekilişsiz sistemde ise tasarruf finansman sözleşmesinde tahsisat tarihi önceden belirlenmektedir. Diğer sistemde olduğu gibi peşinat ödeme zorunluluğu bulunmamakla birlikte yüksek peşinat ödeyenler daha erken tahsisata hak kazanabilmektedir. Mevzuatta ve sözleşmede belirlenen şartların gerçekleşmesinden sonra tasarruf finansman şirketleri müşterilere tahsisat yapmaktadır. Tasarruf finansman şirketi, konut, işyeri ve taşıt sahibi olmak isteyen kişileri faizsiz bir sistemle bir araya getirerek, onların tasarruf ve

finansman dönemlerini organize etmekte ve ödemelerini takip etmektedir. Şirketin bu hizmetlerine karşılık katılımcıların da organizasyon ücreti ödeme yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu sözleşme gereğince şirket tarafından alınan organizasyon ücreti ve şirket ile katılımcı arasındaki ilişkilerin fıkhi hükümleri uzun zamandır İslam hukukçuları tarafından tartışılmaktadır. Bu konuda yapılmış bazı çalışmalarda taraflar arasındaki hukuki ilişki, ivazlı hibe, karz, şirketü'l-mütenâkıs, vekâlet ve kira gibi farklı şekillerde ifade edilmiştir. Ancak sözleşmenin yapısı hakkındaki hukuki düzenleme öncesindeki belirsizlik, sözleşmenin fıkhi açıdan tam olarak değerlendirilmesini engellemiştir. Yakın zamanda gerçekleştirilen kanuni düzenleme ve yönetmeliklerle sektördeki şirketlere yönelik bazı yaptırımlar ve yükümlülükler getirilmiş, sisteme girmeyi amaçlayan vatandaşların sahip olduğu hakların korunması ve sektörün daha güvenli bir şekilde büyümesi hedeflenmiştir. Bu düzenlemelerle sistem hakkındaki bazı belirsizlikler ortadan kaldırılmış, sistemin faizsiz bir finansman yöntemi olduğu özellikle vurgulanmıştır. Yapılan bu hukuki düzenlemeler ile belirsizliklerin ortadan kaldırılması, sözleşmenin İslam hukuku açısından yeniden analiz edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu saikle çalışmamızda tasarruf finansman sistemi, bireylerin konut, işyeri veya taşıt ihtiyaçlarını karşılamak için biriktirecekleri tasarrufları faizsiz organize bir yapıda değerlendirmeye çalışan modern alternatif bir kurum olarak incelenmiş, hukuki düzenlemelere göre tasarruf finansman sözleşmenin yapısı ortaya konulmuş ve İslam hukuku açısından hangi sözleşme veya sözleşmelere dayanabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Konu çalışmamızda iki ana başlık altında ele alınmıştır. Birinci başlıkta tasarruf finansman sistemi tanıtılmış ve bu sistemin şekilli ve şekilsiz yöntemleri anlatılmıştır. İkinci ana başlıkta ise öncelikle günümüzde tasarruf finansman sistemi hakkında İslam hukuku açısından yapılan değerlendirme ve tespitler özetlenmiş, ardından İslam hukuku açısından bu sözleşmedeki şirket, katılımcılar ve fon arasındaki ilişkinin niteliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak katılımcı, şirket ve fonun yükümlülük ve sınırları çerçevesinde birçok akdin (karma akit) özelliğini taşıdığı görülen tasarruf finansman sözleşmesinin hizmet, vekâlet, karz ve emanet akitleri üzerine temellendirilebileceği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tasarruf Finansman Sözleşmesi, Faiz, Hukuk, Elbirliği Sistemi

Giriş

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanlar, finansman ihtiyaçlarını çoğunlukla ödünç (karz) alarak karşılamaya çalışmışlardır. Ancak sanayileşmenin hızla artması, teşebbüs ve sermayenin iktisadi hayatta büyük önem arz etmesi, ticaretin uluslararası boyutlara ulaşması, finansman araçlarının daha çok ehemmiyet kazanmasına yol açmıştır. Bu nedenle, günümüzde geçmişe kıyasla daha çeşitli finansman ve tasarruf yöntemleri uygulanmaya başlanmıştır.

Günümüzde finansal araçlar içinde en yaygın kullanılan sistem bankacılık olmakla birlikte konvansiyonel bankaların faiz geliri karşılığında finansman kullandırmaları ya da faiz ödemesi karşılığında mevduat toplamaları, faizli işlemlere girmek istemeyen bireylerin faizsiz finansman taleplerinin artmasına ve alternatif yöntemlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu yöntemlerden biri de elbirliği sistemi adıyla ortaya çıkan ve özellikle konut ve taşıt sahibi olmak isteyenlerin iştirak ettiği tasarruf finansman sistemidir. Uzun yıllardır ülkemizde uygulanan bu sistem, katılımcıların belirli bir plan dâhilinde ortak tasarruf yaparak finansman ihtiyaçlarını karşılamalarını esas almaktadır.¹

Temellerine ilk olarak yapı tasarruf sandıkları ismiyle 1775 yılında İngiltere’de rastlanan bu model, ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıkan konut sorununu çözmek amacı ile Almanya’da daha da geliştirilerek uygulanmıştır. Ülkemizde de daha çok taşıt ve konut edinimine yönelik faizsiz finansman ihtiyacını karşılamak amacıyla 1990’lı yıllarda, hususi bir yasal düzenlemeye tabi olmadan kendine özgü bir sistem olarak ortaya

¹ Selim Kılıç, “Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye’deki Uygulamaları”, *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 14/1 (Mart 2017,) 242, 243; Mustafa Okur-Özgür Çatıkkaş-Mehmet Ersoy, “Bir Gölge Bankacılık Uygulaması Olarak Gayrimenkul Finansmanında Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli”, *İşletme Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2018), 391; Faizli işlemlere girmeden ev, araç ya da işyeri sahibi olmak isteyenlere yönelik bu ve benzeri alternatif yöntemler, İslam iktisadının üretimin artırılması ve yoksulluğun giderilmesi gayesiyle ortaya koyduğu makâsıd ve prensipler açısından da önem arz etmektedir. bk. Ramazan Korkut, “İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluk Problemi” *DEUİFD* 50 (Aralık 2019), 61-97.

çıkmiştir. İlerleyen zamanlarda geleneksel finansman yöntemlerine alternatif teşkil eden faizsiz bir finansman sistemi olarak gelişmeye devam etmiştir.²

2018 yılından sonra sektörün çok hızlı büyümesi ve faaliyet gösteren firma sayısının kırkları bulması bu sistem için kanuni bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmasına sebep olmuştur. Bu amaçla, ilgili kanun teklifi 11 Şubat 2021 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunulmuş, 4 Mart 2021 tarihinde kabul edilmiş ve 7 Mart 2021 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Ardından BDDK tarafından tasarruf finansman şirketlerinin kuruluş ve faaliyetlerine ilişkin usul ve esasları belirlemek için hazırlanan yönetmelik "Tasarruf Finansman Şirketlerinin Kuruluş ve Faaliyet Esasları Hakkında Yönetmelik" adıyla 07/04/2021 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. 28 Nisan 2022 tarihi itibarıyla BDDK tarafından sadece altı firmanın yeterli şartları taşıması sebebiyle faaliyetlerine izin verilmiş olup, ülkemizde halen bu altı firma tasarruf finansman şirketi adı altında faaliyetlerine devam etmektedir.³

Yapılan kanuni düzenleme ve yönetmeliklerle sektördeki şirketlere yönelik bazı yaptırımlar ve yükümlülükler getirilmiş, sisteme girmeyi amaçlayan vatandaşların sahip olduğu hakların korunması ve sektörün daha güvenli bir şekilde büyümesi hedeflenmiştir. Bu düzenlemelerle sistem hakkındaki bazı belirsizlikler ortadan kaldırılmış, sistemin faizsiz bir tasarruf/finansman yöntemi olduğu özellikle vurgulanmıştır.⁴ Ayrıca yapılan düzenlemelerle bazı belirsizliklerin ortadan kaldırılması sağlanmıştır. Bu durum tasarruf finansman şirketlerinin İslam hukukunun temel ilkelerine uygun şekilde faaliyette bulunması gerektiğini ortaya koymuştur.

² Nasuh Oğuzhan Altay, "Federal Almanya'da Yerel Yönetim Bankacılığı: Tasarruf Sandıkları Organizasyonları", *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi* 6/2 (Nisan 1997), 65, 70.

³ bk. <https://www.bddk.org.tr/Kurulus/Liste/89> (Erişim 10.11.2024).

⁴ bk. Madde 39/A, Madde 39/B.

Tasarruf Finansman sistemi üzerindeki ilk akademik çalışmalar iktisatçı, hukukçu ve işletmeciler tarafından gerçekleştirilmiş,⁵ daha sonraki süreçte sistemin fıkhi açıdan incelendiği araştırmalar da literatürde yer almaya başlamıştır. Yakın zamanda tasarruf finansman sözleşmelerinin fıkhi boyutu üzerine gerçekleştirilen söz konusu çalışmalarda karmaşık gibi görünen bu sistemdeki şirket ve katılımcıların ilişkisi, ayrıca katılımcıların kendi aralarındaki ilişki fıkhi temellere oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalarda taraflar arasındaki hukuki ilişki ivazlı hibe, karz, şirketü'l-mütenâkisa, vekâlet, kira şeklinde farklı şekillerde kabul edilmiştir. Ancak yapılan kanuni düzenlemelerin şirket ve katılımcılar hakkında ortaya koyduğu ifadeler, taraflar arasındaki hukuki ilişkinin İslam hukuku açısından daha yalın bir şekilde tekrar ele alınmasını gerektirmiştir.

Bu saikle çalışmamızda bireylerin bazı temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla biriktireceği tasarruflarını organize bir yapı içerisinde yöneten faizsiz, alternatif modern bir finansman modeli olarak ortaya çıkmış tasarruf finansman sistemi incelenecek ve yapılan kanuni düzenlemelere göre akdin hukuki yapısı ortaya konularak, İslam hukuku açısından hangi sözleşme ya da sözleşmelerle temellendirilebileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.Tasarruf Finansman Sistemi ve İşleyişi

Tasarruf Finansman Sisteminin işleyişi ve unsurları, ilgili kanun maddeleri ve yönetmeliklerle açıklanmaktadır. 6361 sayılı kanuna eklenen 39/A maddesinde tasarruf finansman sözleşmesi; “belirli bir tasarruf tutarı ve dönemine bağlı olarak önceden belirlenmiş koşulların gerçekleşmesi şartıyla konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimi için müşteriye finansman kullanma hakkı veren, şirkete ise müşteriye ait birikmiş tasarruf tutarını yönetme, geri ödeme ve finansman kullandırma yükümlülüğü ile

⁵ Bunlardan bazıları için bk. Murat Ergüven-Feridun Kaya, “Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma”, *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13 (Temmuz 2016), 24-39; Mehmet Yazıcı, “Konutta Alternatif Finans Yöntemi Olarak Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi”, *ARHUSS* 2/3 (Aralık 2019), 224-235.

organizasyon ücreti alma hakkı veren, faizsiz finansman esaslarına göre düzenlenen sözleşme” olarak tarif edilmiştir.

Kanun maddesinde görüldüğü üzere sözleşmenin taraflarından biri tasarruf finansman şirketi diğeri ise konut, çatılı iş yeri ya da taşıt alma arzusunda olan müşteridir. Tasarruf finansman şirketinin faizsiz bir sistemle konut, işyeri ve taşıt sahibi olmak için tasarruf finansman sistemine katılmak isteyen kişileri bulması, katılımcıları organize ederek birlikte tasarruf yaptırması, katılımcıların tasarruf ve finansman dönemlerini düzenlemesi ve ödemelerini takip etmesi söz konusudur. Yatırımcının sorumluluğu ise şirketin yükümlülükleri yerine getirmesine karşılık olarak organizasyon ücreti ödemektir.

Tasarruf finansman sisteminin faaliyet alanı konut, iş yeri veya taşıt edinimi ile sınırlanmıştır. Bu sistemi diğer finansman modellerinden ayıran temel özellik, finansman kullanımının belirli bir tasarruf sürecine tabi kılınmasıdır. Bu şart sistemin devamlılığını sağlamakla birlikte tasarruf finansman sisteminin diğer finansman yöntemlerinden farklılığını da ortaya koymaktadır.⁶

Tasarruf finansman sisteminin önemli bir unsuru da faizsiz bir yöntem olmasıdır. İlgili yönetmelikteki madde 39/B de “Tasarruf finansman şirketleri faizsiz finansman esaslarına göre faaliyet gösterir”⁷ ifadeleriyle buna temas edilmiş, 23. Maddede de şirketin fon havuzunda biriken tasarrufları, Hazine ve Maliye Bakanlığının ihraç ettiği Türk lirası cinsi yurt içi kira sertifikaları alımı ya da uygun görülen faizsiz yatırım araçlarında değerlendirebileceği ifade edilmiştir. Aynı maddede,

⁶ Nurtaç Endes Selvi, “Tasarruf Finansman Sözleşmesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2 (Ağustos 2021), 444, 445; Muammer Fatih Öztürk, *Türk Hukukunda ve İslam Hukukunda Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, (İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2024), 13.

⁷ 7292 sayılı kanunun 8.maddesi gereğince 6361 sayılı kanuna eklenen 39/B maddesinin üçüncü ve dördüncü fıkralarında da “tasarruf finansman şirketlerinin faizsiz finansman esaslarına göre faaliyet göstereceği, tasarruflardan oluşan fonların değerlendirileceği faizsiz yatırım araçlarının belirlenmesi ve faizsiz finansman esaslarına uygun tasarruf ve finansman yöntemleri ile bu maddenin uygulanmasına ilişkin usul ve esasların kurulca belirleneceği” hüküm altına alınmıştır.

sözleşme içerisinde bu yatırımlardan elde edilecek nemanın müşteriye gelir sağlaması öngörüldüğü takdirde söz konusu gelirlerin sözleşmedeki hükümlere göre müşterilerin tasarruflarına ilave edileceği, şayet böyle bir öngörü yapılmamışsa bu getirilerin fon havuzundaki ihtiyat fonuna ekleneceği açıklanmıştır.

Bir başka unsur da müşterinin tasarruf finansman şirketine, şirketçe sunulan ve sunulacak olan hizmetler karşılığında peşinen organizasyon ücreti ödemesidir. Öte yandan 6361 sayılı kanuna eklenen 39/B maddesinin ikinci fıkrasında tasarruf fon havuzunda biriken varlıkların şirketlerin tasarruf finansman sözleşmelerinden kaynaklanan yükümlülüklerinin yerine getirilmesi haricinde başka bir amaçla kullanılamayacağı ifade edilerek, müşterilerin organizasyon ücreti dışında ödedikleri parada şirketin tasarruf yetkisi sınırlandırılmış, toplanan paraların müşterilere tahsisatta kullanılacağı vurgulanmıştır.⁸

Yapılan düzenlemeler ile tasarruf finansman sözleşmesinde müşteriye cayma hakkı tanınmış, on dört günlük süre içinde hiçbir sebep göstermeksizin ve ceza ödemeksizin sözleşmeden cayabilme imkânı getirilmiş, müşteriden alınan parasal tutarın tamamının on dört gün içinde şirket tarafından ödeneceği hüküm altına alınmıştır.⁹ Bununla birlikte müşterinin tasarruf dönemi sona erinceye kadar sözleşmeyi feshetme hakkı olduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Müşterinin bu hakkını kullanması durumunda, organizasyon ücreti dışındaki tasarrufu ve varsa tahakkuk etmiş getirisi, iade talep tarihinden itibaren en fazla altı ay içinde, müşterinin kendi adına açılmış banka hesabına tek seferde aktarılır.¹¹ Diğer taraftan müşterinin fesih hakkına karşın şirketin tek taraflı fesih hakkı bulunmamaktadır. Ancak bu hak, müşterinin sözleşme kapsamında üstlendiği yükümlülüklerini yerine getirmemesi durumunda ortaya çıkabilmektedir.¹²

⁸ Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 14.

⁹ bk. 39/A maddesinin 3. Fıkrası m.17/2 ve 17/8.

¹⁰ bk. 39/A maddesinin 3. Fıkrası.

¹¹ Yönetmelik md.17/8.

¹² bk. 39/A maddesinin 3. Fıkrası.

Tasarruf finansman sisteminde müşteriler ile yapılan sözleşmeler çekilişli ve çekilişsiz şeklinde iki çeşittir.

1.1. Çekilişli Yöntemin İşleyişi

Tasarruf finansman sisteminde en çok rağbet gören finansman modeli çekilişli modeldir. Bu modelde ev, araç ya da işyeri almayı planlayan müşteri ihtiyacı olan finansman tutarına ve aylık ödemek istediği sabit taksit miktarına göre kendine uygun bir gruba dahil edilir. Gruplar, genellikle aynı değere sahip bir varlığı satın almayı talep eden yatırımcılardan oluşur.¹³ Müşteri şirkete genellikle talep ettiği finansman tutarının yaklaşık %8-10'una tekabül eden miktarda bir organizasyon ücreti öder.¹⁴ Organizasyon ücretinin tamamı tahsil edilmeden şirket nezdinde müşterinin tasarruf dönemi başlatılmaz. Bu ücret genel olarak peşin alınır. Bazı firmalar organizasyon ücretine taksit yapmakta ancak taksitlendirme yapılması durumunda ilk tasarruf ödemesinin gecikmesi kadar tahsisat tarihini ötelemektedir. Bu yöntemde zorunluluk olmamakla birlikte peşinat alınabilmektedir. Peşinat verilmesi durumunda kişiye özel plan ile daha avantajlı teslim tarihleri belirlenebilmektedir. Katılımcının şirkete ödediği peşinat tutarına bağlı olarak finansman tahsisatı daha erkene alınmaktadır.¹⁵

Grupta her ay toplanan para ile çekilişte çıkan sıraya göre her ay gruptaki müşterilerden birine finansman tahsisatı yapılır. İlgili yönetmelikte, vade süreleri konut için en fazla yüz yirmi ay ve taşıt için en fazla altmış ay ile sınırlandırılmıştır.¹⁶ Şirket en geç vade ortasına kadar çekilişte adı çıkmayan müşterilerine de finansman tahsisatı yapacağını

¹³ Yusuf Erdem Gezgin-Huzyefe Çeker, "BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fıkhi Açıdan Değerlendirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 404; Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 44.

¹⁴ bk. <https://www.katilimevim.com.tr/finansman-hesapla> (Erişim 03.12.2024); Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 44.

¹⁵ Selvi, "Tasarruf Finansman Sözleşmesi", 455; Alper Uyumaz, "Tasarruf Finansman Sözleşmesinin Feshi Sebebi ile Birikim ve Organizasyon Ücretinin İadesi" *SÜHFD*, 31/3 (Ekim 2023) 1295; Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 45.

¹⁶ Resmî Gazete, Tasarruf Finansman Şirketlerinin Kuruluş ve Faaliyet Esasları Hakkında Yönetmelik, No. 22/3.

taahhüt eder. Yani grup elli üyeden oluşuyorsa yirmi beşinci aya gelindiğinde halen kendilerine çekilişten tahsisat çıkmamış üyelerin tamamına tahsisat gerçekleşir. Bununla birlikte müşteriye finansmanı temin edene kadar ödemiş olacağı sabit taksit tutarın tahsisat sonrasında bir miktar artırılacağı belirtilir. Ancak müşterinin ödeme planı en baştan belli olup, müşterinin ödeyeceği toplam miktarda herhangi bir artış söz konusu olmaz. Her ay noter huzurunda yapılan çekilişler aracılığıyla konut, işyeri ya da taşıt satın alma hakkını elde edecek grup üyesi belirlenir. Çekilişle sırası gelen üyenin tahsisatı tüm üyelerin ödediği şirketteki tasarruf fon havuzunda toplanan paralardan sağlanır. Müşteri isterse tahsisattan sonra taksitlerdeki artış uygulaması yerine, ödenen taksit tutarının her sene belirli bir oranda artırılarak vadenin kısaldığı uygulamayı tercih edebilir. Özetle ilk aşamada müşteriye gerekli bilgilendirmeler yapılır ve taraflar sözleşme şartları, ödeme planı, organizasyon ücreti gibi konular üzerinde anlaşmaya varmaya çalışırlar.¹⁷

Grubun ay sayısı ile müşteri sayısı bazen eşit olmayabilir. Olağan bir şekilde müşterilerin cayma veya fesih hakkını kullanmaları sonucunda, üye sayısının asgari seviyenin altına düşmesi durumunda, şirket kendi özkaynaklarını kullanarak bu sayıyı tamamlayabilmektedir.¹⁸

Çekilişli yöntem için şu şekilde bir misal verebiliriz: Bir milyon TL finansmana ihtiyaç duyan katılımcı firmaya gider ve ayda yirmi beş bin TL ödeyebileceğini belirtir. Bu orana göre aylık kırk bin TL'lik bir ödeme tablosu hazırlanır ve firma tarafından katılımcı kırk kişilik gruba dahil edilir. Firma finansman tutarının %10'u kadar organizasyon ücreti alır. Her ay gruptaki kırk kişinin tasarruf ettiği miktar yirmi beş bin X kırk = bir milyon TL'dir. Çekilişteki sıraya göre gruptaki bir müşteriye bu miktar finansman olarak tahsis edilir. Vade ortasına gelindiğinde yirmi kişi finansman elde etmiş olup grupta finansman tahsisatı yapılmayan yirmi kişi kalmış olur. Bu aşamada firma gruptaki henüz finansman elde

¹⁷ Muammer Fatih Öztürk, "6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu Değişikliği Kapsamında Tasarruf Finansman Sistemine Gelen Yeniliklerin Hukuki Açidan İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10/1 (Temmuz 2022), 144.

¹⁸ bk. Resmî Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 17/3.

edemeyen müşterilerinin hepsine finansman tahsisatı yapar. Bu işlem ödenen peşinat miktarı ve firma kampanyalarına göre vade ortasından daha erken bir tarihe de gelebilmektedir. Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere katılımcının peşinat ödemesi durumunda tahsisat tarihi daha erken bir vakitte olabilmektedir. Ayrıca finansmanı alan müşterinin baştan belirlenen ödeme planına göre tahsisattan sonraki taksit tutarları artırılarak kalan ödeme vadeleri kısaltılabilir. İster eşit taksitler isterse tahsisat sonrası artan taksitlerle olsun ödeme planı en baştan bellidir. Bir milyon TL tahsisat yapılan katılımcı yüz bin TL organizasyon ücretiyle birlikte toplamda bir milyon yüz bin TL bir ödeme gerçekleştirmiş olur.¹⁹

1.2. Çekilişsiz Yöntemin İşleyişi

Tasarruf finansman sisteminde uygulanan diğer bir finansman modeli çekilişli modeldir. Bu modelin diğerinden farkı tahsisat tarihinin belirlenmesinde çekiliş uygulamasının yapılmamasıdır. Tasarruf finansman şirketi ile bu model üzere yapılan sözleşmede katılımcı herhangi bir gruba dahil edilmez. Sözleşmede katılımcının finansmana ne zaman kavuşacağı, toplam taksit sayısı ve kendisine tahsisat yapıldıktan sonra kalan taksit miktarının ne kadar artacağı bellidir. Mesela elli aylık bir ödeme planı yapıldığında katılımcı yirmi beşinci aya kadar şirket nezdinde tasarruf yapar. Yirmi beşinci aya gelindiğinde şirket tarafından tahsisat yapılır. Katılımcı, kalan yirmi beş ay boyunca önceden belirlenmiş plan dahilinde geri ödemelerde bulunur ve borcunu kapatır. Tahsisat tarihi çoğunlukla vade ortasına yakın bir tarihte yapılmakla birlikte tasarruf finansman şirketinin yaptığı kampanya ya da ödenecek peşinatın miktarına göre tahsisatı daha erken bir vakit yapması mümkündür. Çekilişli yöntemde olduğu gibi çekilişsiz yöntemde de peşinatlı ve peşinatsız tasarruf yöntemi tercihleri sunulmaktadır. Şayet katılımcı peşinatlı ödeme sistemini tercih ederse kendisine daha erken sürede tahsisat yapılması mümkün olmaktadır.²⁰

¹⁹ Benzer misaller için bk. Ergüven-Kaya, “Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi”, 25, 26; <https://www.katilimevim.com.tr/tasarruf-finansman-yontemleri> (Erişim 01.11.2024); <https://www.eminevim.com/cekilisli-finansman-taksit-artisli> (Erişim 11.01.2025).

²⁰ Yazıcı, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi”, 229, 230.

2. İslam Hukuku Açısından Tasarruf Finansman Şirketi, Katılımcılar ve Fon Arasındaki İlişkinin Niteliği

Günümüz İslam hukukçularının çoğu, tasarruf finansman sisteminin caiz olmakla birlikte içerisinde problemler barındırdığını belirtmekte, aynı zamanda bu sözleşmenin İslam hukuku açısından hangi akit üzerine bina edileceği üzerinde fikir beyan etmektedirler. Bu sözleşmenin caiz olduğunu kabul edenlerden Hasan Hacak ve Abdullah Kahraman, sistem için azalan ortaklık (müşâreketü'l-mütenâkısâ) önerisinde bulunmaktadır. Buna göre üye, şirketle en başta yaptığı vekâlet akdiyle şirkete gerekli işlemlerin yapılması için vekâlet verir. Ayrıca üye, şirketle mudarebe (emek-sermaye) ortaklığı yaparak, vade ortasına kadar sistemde birikecek fonun şirket tarafından kâr getirecek şekilde işletilmesi için şirkete izin verir. Firma da bu fonu özellikle çekilişli yöntemlerdeki gruplara vade yarısından sonra yapılan toplu teslimatta kullanır. Vade ortasına gelindiğinde firma sistemdeki fondan üyeye finansmanın tamamını sağlar ve üyeyi vekâlet akdi sebebiyle yönettiği bu fon ile azalan ortaklık (müşâreketü'l-mütenâkısâ) içine dahil eder. Burada azalan ortaklık, vade ortasına kadar üyelerin yatırdığı taksitler ile şirketin sistemdeki fonlardan aktardığı tutarın bir araya getirilmesiyle oluşan sermayenin birleştirilmesi ve bu sermayenin üyelere konut finansmanı olarak tahsis edilmesi esasına dayanmaktadır. Evi ilk kurada alan ortağın taksitlerini öderken evdeki hissesi artmakta, diğer ortakları ise azalmaktadır. Üyelerin birbirine ortak olması esasına dayanan bu model, konut üzerindeki ortaklık payı oranında kira bedeli elde edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu sayede kurada en son sırada çıkan üyenin daha yüksek kira geliri elde etmesi sağlanarak, geç bir zamanda finansman tahsisinin dezavantajı telafi edilebilecektir. Öte yandan sistemin devamını sağlayan şirket ise tüm tarafların vekilidir. Bu şirketin sürecin başlangıcında grup üyelerinden tahsil ettiği organizasyon ücreti ise vekâlet ücretidir.²¹

²¹ Abdullah Kahraman, “Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşârake Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 77-78; Hasan Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin

Murat Kumbasar ise bu sistemi ivaz şartlı hibe ile temellendirerek meşru görmekte, tasarruf finansman sisteminin bazı noktalarda yenilenmesi gerektiğini savunmaktadır. Kumbasar'a göre, grup içerisinde toplanan para ile her ay bir katılımcıya konut veya taşıt alındığında bu konut ya da taşıt bir üyeye hibe edilir. Henüz konut veya taşıt sahibi olmayan katılımcılar, grubun kendilerine de benzer şekilde bir varlık tahsis etmesi karşılığında (ivaz) hibede bulunur ve sürecin sonunda her katılımcının bir konut veya taşıt edinmesiyle birlikte ivaz şartlı hibe tamamlanarak karşılıklı mülkiyet devri gerçekleşir.²²

Süleyman Kaya ise şirket ile katılımcılar arasındaki hukuki ilişkinin karz bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ancak şirketle yapılan akitte karz da olduğu gibi sırf yardımlaşma değil finansal bir ilişkinin var olduğunu ifade etmektedir. Kaya'ya göre şirketin aldığı organizasyon ücreti bir emlak danışmanının müşterilerinden aldığı vekâlet ücreti gibi de değerlendirilemez. Zira şirket, emlakçıların sunduğu şekilde müşterilerine konut veya işyeri bulma hizmeti sunmamaktadır. Aksine, yatırımcılar edinmek istedikleri varlığı bizzat bulurlar ve ilgili şirketten bu varlığı satın alabilmek için finansman sağlarlar.²³

Ebubekir Sifil ise bu sistemin istisna akdi temelinde cereyan etmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre elli-yüz kişi bir araya gelerek mesela yüzer bin liralık ev siparişi verir. Bunlardan bir kısmı mesela elli ayda ödeyeceğini, bir kısmı ise yüz ayda ödeyeceğini taahhüt eder. İstisnâ akdinde sipariş veren kimse sipariş verdiğine, “malı şu vakitte teslim ettiğin takdirde şu kadar, bu vakitte teslim ettiğin takdirde bu kadar

Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 96, 97; 25.02.2018 tarihli Abdullah Kahraman, Hasan Hacak ve Tahsin Özcan'ın onayıyla yayınlanan icazet belgesi.

²² Murat, Kumbasar, “Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2016), 155-166.

²³ Süleyman Kaya, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar, ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 43-44.

öderim" der. Tasarruf finansman sisteminde de aynı durum söz konusudur.²⁴

Yusuf Erdem Gezgin ve Huzeyfe Çeker ise şirketle müşteriler arasındaki ilişkinin finansman temini olduğunu, bu yüzden fıkhi manada bu ilişkinin paranın tüketim öduncünü konu edinen karz akdine dayandığını ancak bu şekilde sistemin tam olarak meşru temellere oturmadığını ifade etmektedir.²⁵

Aytaç Aydın ve Hayri Bozgeyik ise bu sözleşmenin müşterinin finansman havuzuna ödeme yaptığı zaman karz, müşteriye tahsisattan sonra da "eksilen ortaklık (el-müşâreketu'l-mütenâkisa)" olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını savunmaktadır.²⁶

Muammer Fatih Öztürk ise bu sözleşmede temelde karz ve icare (icâre-i âdemi) ilişkisi bulunduğunu ancak karz ilişkisinin ağırlıklı bir konumda yer aldığını belirtmekte, organizasyon ücretinin meşru bir temele oturmadığını ve menfaat getiren karz kapsamında olduğunu savunmaktadır.²⁷

Tasarruf finansman sözleşmeleri hakkında tespit edebildiğimiz bu kıymetli görüşler özetle sistemin içerisinde birtakım problemleri barındırdığını ileri sürmekte, sözleşmenin azalan ortaklık, ivazlı hibe ya da istisna gibi akitler temelinde yapılarak meşru bir zemininin oluşabileceğini ifade etmektedir. Bu sözleşmede taraflar arasındaki ilişkinin bir nevi karz olduğunu kabul eden görüş sahiplerinin birçoğu da uygulamada menfaat celbeden karzın söz konusu olabileceğine dair uyarılarda bulunmaktadırlar.

Kanaatimizce, tasarruf finansman sözleşmesi hakkındaki söz konusu görüşler, sözleşmenin İslam hukuku açısından hukuki niteliğini tam olarak yansıtmamaktadır. Öncelikle bu sözleşmenin istisna ve ivazlı hibe ile herhangi bir alakası bulunmadığını düşünmekteyiz. İstisna akdi

²⁴ Ebubekir Sifil, "Elbirliği" Sistemi Konusunda İtirazlar- 2 (Erişim 15.12.2024).

²⁵ Gezgin- Çeker, "BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fıkhi Açıdan Değerlendirmesi", 420, 421.

²⁶ Aytaç Aydın- Hayri Bozgeyik, "Tasarruf Finansman Sistemi-İslam Hukuku ile Mukayeseli Bir İnceleme", *TFM Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 173, 174.

²⁷ Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 191,192

müşteri ve satıcı arasında yapılan bir sözleşme olup,²⁸ tasarruf finansman şirketi satıcı konumunda değildir. İvaz şartlı hibe de fıkıh kitaplarında genellikle bir tarafta mal diğer tarafta ise para şeklinde anlatılır. Bu yüzden ivazlı hibe Hanefiler açısından başlangıç itibariyle hibe sonuç itibariyle satım akdi olarak ifade edilir.²⁹ Yapılan kanuni düzenlemeler incelendiğinde tasarruf finansman sözleşmesinde tarafların gayeleri açısından hibeye yorumlanacak bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir. Azalan ortaklık görüşü de bir çözüm olarak üretilmiş olmakla birlikte bununla aynı zamanda kendisine finansman çıkan kişinin ödeyeceği kiranın fıkhi bir temele oturtulması amaçlanmıştır. Bu yaklaşımın üyeye finansman çıktıktan sonra kira adı altındaki alınan fazla ücretin sistemi problemlili hale getirdiği yönündeki endişelerine katılmaktayız. Ancak zaten yapılan kanuni düzenlemeler ile bu durum ortadan kaldırılmış olup, tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde herhangi bir tasarruf finansman şirketinde kendisine diğer üyelerden önce finansman çıkan üyeden kira adı altında bir fazlalık alınmamaktadır. Bazı araştırmacıların sözleşmede karz ilişkisi olduğu yönündeki görüşlerine katılmakla birlikte çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da ele alacağımız üzere, bu ilişkinin şirketle katılımcılar arasında değil katılımcılar ile fon arasında olduğunu, menfaat celbeden bir karz niteliğini taşımadığını ifade edebiliriz.

Tasarruf finansman sözleşmesi hakkında yapılan kanuni düzenlemeler dikkate alındığında esasen bu sözleşmeyi tek bir akitle izah etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Zira tasarruf finansman sözleşmesi birçok akdin özelliğini içerisinde barındırmaktadır. Bu durum gayet tabii olup, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle beraber iktisadi ilişkilerin çeşitli ve karmaşık olmaya başlaması, son yüzyılda çıkan yeni sözleşme türlerinin birçok akdin özelliğini içeren bir şekilde uygulamaya geçmesine sebep olmuştur. Bilindiği üzere İslam hukuku açısından isimli akitler yanında isimsiz olan ancak insanlar arasında cari

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût. Dâru'l-Ma'rife, 1431), 15/84; Hamza Aktan, "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/393-396.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/79; Burhanüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *Muhitu'l-burhânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424), 7/136.

olan sözleşme tipleri Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla caizdir. Bu isimsiz akitler, nev-i şahsına münhasır akit tiplerinden olabileceği gibi birkaç akdin unsur ve özelliklerini ihtiva eder nitelikte de olabilir.³⁰ Kanaatimizce tasarruf finansman sözleşmesi de bu türden (karma) bir sözleşme mahiyetinde olup, İslam hukuku açısından birçok akit üzerine temellendirilebilir niteliktedir.

2.1. İslam Hukuku Açısından Tasarruf Finansman Sözleşmesinin İçerdiği Akit Tipleri

Günümüzde, faizsiz finansman yöntemleriyle konut, taşıt veya iş yeri edinmek isteyen bireylerin tercih ettiği yaklaşımlardan biri olan tasarruf finansman sisteminde, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilkelerine dayalı olarak bir organizatör aracılığıyla bu mallara ulaşılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla tasarruf finansman sisteminde temel amaç, satış yapmak ya da satın almak değil; katılımcıların bütçelerine uygun belli bir tasarruf planı çerçevesinde, istedikleri konut, işyeri veya taşıtı yardımlaşma yöntemiyle edinebilmelerini organize etmektir. Bu kapsamda tasarruf finansman şirketleri faizsiz bir sistemle konut, işyeri ve taşıt sahibi olmak için tasarruf finansman sistemine katılmak isteyen kişileri bulmakta, katılımcıları organize ederek birlikte tasarruf yaptırmakta, katılımcıların tasarruf ve finansman dönemlerini düzenlemekte ve ödemelerini takip etmektedir. Bahsettiğimiz yönleriyle tasarruf finansman sözleşmesi, çeşitli sözleşme türlerinin unsurlarını içeren bir yapıya sahiptir. Bu sözleşmenin unsurları ve belirli karakteristik özellikleri dikkate alındığında, çekilişli veya çekilişsiz yöntem ayırımı yapılmaksızın İslam hukuku açısından icâre-i âdemî (hizmet akdi), vekâlet, emanet (vedia) ve karz akdinin özelliklerini barındıran bir sözleşme olduğu müşahede edilmektedir.

³⁰ Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-âm*, (Dimaşk: y.y., 1968), 1/569; M. Fatih Turan, "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedia Akdi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15 (Nisan 2010), 403.

2.1.1. İcâre-i Âdemî (Hizmet) ve Vekâlet

İslam hukukunda icâre akdi, menfaatin ücret karşılığında (ivazlı) temlik edilmesi şeklinde ifade edilir.³¹ Kur'an, Sünnet ve icma ile meşruiyeti sabit olan bu akid; icâre-i akar (gayrimenkullerin kiralınması), icâre-i uruz (canlı hayvan ve para dışındaki menkul malların kiralınması), icâre-i hayvan (canlı hayvanların kiralınması) ve icare-i âdemî olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Bunlardan icâre-i âdemî, bireyin emeğinin kiralınmasına dayanan bir akittir ve ücret karşılığı insan çalıştırmayı konu edinir.³² Bu kapsamda ücret karşılığı çalışan kimseye ecir denilmekte olup, kamu veya özel sektörde herhangi bir statüde ücretli olarak çalışan bireylerin tamamı ecir statüsüne girmektedir. Ecir gerçek ya da tüzel kişi olabilir.³³ Bu özellikleriyle İslam hukukunda icâre akdi pozitif hukuktan daha kapsamlıdır. Pozitif hukukta iş görme gayeli akit olarak kabul edilen yani konusunu insan emeği teşkil eden hizmet akdi,³⁴ İslam hukukunda icâre-i âdemî olarak adlandırılır ve icâre akdi çerçevesinde ele alınır.

Bir sözleşmenin gayesi, İslam hukuku açısından o sözleşmenin hangi akdin kapsamına girdiğini tespit açısından önem arz etmektedir. Tasarruf finansman şirketleri şubeler açarak ve görevliler istihdam ederek konut, işyeri veya taşıt sahibi olmak isteyen kişilere sistemi tanıtip onları organize etmekte, katılımcıların tasarruflarının düzenlenmesini ve ödemelerinin takibini yapmaktadır. Tasarruf finansman şirketinin hedefi, doğrudan ev, taşıt veya işyeri satmak ya da satın almak değildir. Bu

³¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmmmed b. Habîb el-Mâverdî, *Hâvî fi'l-fıkhi's-Şaîfî* (Dâru'l-Fıkr: Beyrût, ts.) 5/23; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrût; Dâru'l-Fıkr, 1405), 6/6; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr, li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005/1426), 3/52.

³² Ebu'l-Hasan Ali b. Ebubekr el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 3/230-233; İbn Kudâme, *Muğnî*, 6/ 27, 28; Mecelle, md. 421, 522, 534, 538, 562.

³³ Merginânî, *Hidâye*, 3/ 239; Mecelle, md. 422; Bardakoğlu, "İcâre", 21/384.

³⁴ Haluk Tandoğan, *Borçlar Hukuku, Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 1990), 4; M. Kemal Oğuzman-M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1998), 37.

şirketlerin amacı verdikleri organizasyon hizmetiyle kişilerin bütçelerine göre tasarruf yapıp, diledikleri yerden istedikleri gayrimenkul veya taşıtı yardımlaşma yöntemiyle alabilmelerini sağlamaktır. Yani tasarruf finansman şirketi tüzel bir kişilik olarak icâre-i âdemî (hizmet) akdinin ecir tarafında bulunur. Almış olduğu organizasyon ücreti de yapmış olduğu hizmetlerin karşılığıdır. Nitekim ilgili kanunun tasarruf finansman sözleşmesi kenar başlıklı 39/A maddesinin gerekçesinde de organizasyon ücretinin, organizasyon faaliyeti ve birikmiş tasarrufların yönetimi karşılığı olarak alındığı vurgulanmaktadır. Birikmiş tasarrufların yönetimi kapsamına da müşteriler tarafından şirket nezdinde biriktirilen tasarrufların toplanması, bu tasarrufların faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmesi, finansman kullanma sırası gelen müşterilere taahhüt edilen finansmanların kullandırılması, cayma ve fesih hallerinde müşterilere tasarruflarının geri ödenmesi işlemleri girmektedir.

İcâre akdi gibi Kur'an, Sünnet ve icma ile meşruiyeti sabit olan vekâlet akdi İslam hukukunda genellikle; "bir başkasının hukukî işleme yetkili kılınması"³⁵ olarak tarif edilir. İslâm bireylerin dinî ve sosyal hayattaki ihtiyaçlarını gözettiğinden ve karşılıklı ilişkilerde açıklık, güven ve kolaylığı esas aldığından, hukukî işlemlerde belli birtakım şartlarda bireylerin başkalarını temsil etmelerine ve onlar adına hareket etmelerine imkân tanımıştır. Verdiği organizasyon hizmeti açısından ecir konumunda bulunan tasarruf finansman şirketinin aynı zamanda birikmiş tasarrufları yönetiminde temsil gayesi ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden fon yönetimi aşamasında İslam hukuku açısından vekâlet söz konusudur. Bu şirketler konut, işyeri veya taşıt sahibi olmak isteyen kişilere sistemi tanıtip onları organize etme, katılımcıların tasarruflarının düzenleme ve ödemelerinin takibini yapma hizmetine ilaveten birikmiş tasarrufların faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmesinde müşterilerin vekili olarak faaliyette bulunur. Dolayısıyla şirketin almış olduğu organizasyon ücreti hem yapmış olduğu hizmet hem de vekâlet sebebiyledir. İslam hukukunda vekilin yapmış olduğu temsil sebebiyle

³⁵ Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 3/ 227; Bilal Aybakan, "Vekalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/2.

ücret alması caizdir. Buna göre akit yapıldığı esnada ücret şart koşulmuşsa veya vekil âdet üzere ücretle iş görüyorsa ücrete hak kazanacağı kabul edilir. Aynı zamanda mahiyeti itibariyle bağlayıcı bir akit olmayan vekâlet, ücret söz konusu olduğunda bağlayıcı hale gelir.³⁶ İcâre-i âdemîde hizmet karşılığı ücret alınırken, vekâlette temsil (vekillik) sebebiyle ücret alınmaktadır. Bununla birlikte İslam hukukunda vekâletin ücret mukabili verilmesi durumunda (icâre) hizmet/iş sözleşmesinin hükümlerinin tatbik edileceği görüşü de vardır.³⁷ Netice olarak; şirketten şirkete değişmekle beraber finansman tutarının yaklaşık %8-10'u kadar alınan organizasyon ücreti yapılan hizmet ve vekâletin karşılığıdır.

2.1.2. Karz ve Emanet (Vedia)

İslam Hukukunda karz, “fazladan bir getiri beklenmeden ya da talep edilmeden nakit para veya tüketilmek cihetiyle istifade edilen misli bir malın, daha sonra mislini almak üzere verilmesi”³⁸ olarak ifade edilir.

İslam hukukunda karz akdi, Kur’ân, Sünnet ve icma ile sabit olup, menfaat şart koşmadan karz (ödünç) vermek, ahirette mükâfat sebebi olarak zikredilmiş ve teşvik edilmiştir.³⁹ Hz. Peygamber de (s.a.v.) ödünç alan ve ödünç verenin haklarını korumaya yönelik beyanlarda bulunmuş, sahabenin ödünç alıp vermesine izin vermiştir.⁴⁰

³⁶ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu muhtaşarı Halîl* (Bulak, y.y., 1318), 4/302: Mecelle md.1467; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1433), 4/2997; Aybakan “Vekalet”, 43/2.

³⁷ AAOIFI Faizsiz Finans Standartları, çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul: TKBB Yayınları, 2024), 588; Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/380.

³⁸ Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut; Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1431), 7/ 423; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr* (İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984), 5/161.

³⁹ bk. el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbun 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993), “İstikraz”, 2 (No. 2257); Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye. 1388), “Sadaka”, 16 (No. 2423); Süleyman bin el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), “Akdiye”, 29

Karz esas itibarıyla teberru mahiyetli bir akittir. Çünkü alacaklı kendisine ait bir malı hiçbir fazla bedel istemeden ya da bir menfaat şart koşmadan borçluya kullanırmaktadır. Dolayısıyla İslam hukukunda karz akdinde karz veren taraf lehine şartlı olarak sağlanan menfaatin her şekli haram kabul edilmektedir. Bu durum “menfaat celbeden her karz ribadır” şeklinde kaideleştirilmiştir.⁴¹ Karz verilen şeyin daha iyisini, daha çoğunu, başka bir mal eklenerek iadesini, karza konu olan şeyin kullanım hakkının verilmesini şart koşturmak haram olduğu gibi şartın akit sırasında veya vadenin uzatılması sırasında ileri sürülmesi ile akitte özellikle zikredilerek şart koşulması veya örf hâline gelmiş olmasından dolayı şart koşulmuş gibi olması arasında bu anlamda bir fark yoktur.⁴² Öte yandan günümüz İslam hukukçularının çoğu, enflasyonist ortamda karz borcu ödenirken anaparaya eklenecek enflasyon farkının riba olmadığı ve karzın iadesi esnasında, ödünç kaldığı süredeki satın alım gücünde meydana gelen değer kaybının telâfi edilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmektedir.⁴³

İslam hukukunda vedia ise, malın korunması için başkasına bırakılması olarak ifade edilir.⁴⁴ Vedîa, güvene dayalı olarak cereyan eden emanet akitleri içerisinde bir akit türü olarak ele alınır. İslam hukukunda vedia akdinin bir emanet akdi olması nedeniyle, muda'ın (emanet bırakılan) ihmali veya kastı olmadıkça vedia malı tazmin yükümlüğü

(No. 3628); Ayrıca bk. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520-525; Ahmet Özdemir, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2012), 125-145.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâi*, 7/ 394; Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcut (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 5/ 352; Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l- İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/ 73.

⁴² AAOIFI Faizsiz Finans Standartları, 496, 497.

⁴³ Apaydın, “Karz”, 24/524; İsak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 103, 104; Din İşleri Yüksek Kurulu Karar no.15 (15.02.2023).

⁴⁴ Muhammed Amimu'l-İhsan el-Bereketî, *et-Tarifâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: y.y., 1424/2003), 236.

bulunmadığında görüş birliğine varılmıştır. Bu yüzden de İslam hukukçuları, vedia akdinin tabii yapısını göz önünde bulundurarak, tevdi edilen malın malikin izni olmaksızın muda tarafından tasarrufa konu edilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁴⁵

İslam hukukunda para karz olarak verilebildiği gibi emanet olarak da verilebilir. Ancak emanet mal izinsiz kullanıldığı zaman tazmin sorumluluğu doğar. Genel görüşe göre para gibi misli bir mal emanet olarak bırakıldığında iade hükümleri açısından karza kıyas edilerek mal sahibinin talebi anında mislen iade söz konusu olur.⁴⁶ Günümüz hukukunda bu işlem mislî malın muhafaza gayesiyle tevdi edildiği, muda'ın da bu malı kullanabilmesiyle mislen iade ile yükümlü olduğu ve bazı hükümlerinin vedia, bazı hükümlerinin ise karz akdi ile müşterek olduğu usulsüz vedia olarak nitelenir.⁴⁷ Klasik İslam hukuku kaynaklarında bu işlemin gerek sahabe gerekse sonraki dönemlerde yapıldığı ancak hukuk kitaplarında bu akit için bir isim verilmediği görülmektedir. Bununla birlikte çağdaş İslam hukukçularının bazıları bu işlemi paranın kullanımıyla mülkiyet nakli ve mislen iade yükümlülüğü ortaya çıktığını dikkate alarak karz, bazıları muhafaza gayesi sebebiyle yine vedia, bazıları isimsiz yeni bir sözleşme olarak, bazıları ise hem vedia hem de karz özelliklerini içinde barındıran bir akit olarak istisnai vedia veya nakıs vedia şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁸

Tasarruf finansman sözleşmesine yönelik hukuki düzenlemede fon havuzunda biriken varlıkların şirketlerin tasarruf finansman sözleşmelerinden kaynaklanan yükümlülüklerinin yerine getirilmesi haricinde başka bir amaçla kullanılamayacağı ifade edilerek, müşterilerin

⁴⁵ Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-İcma*, (Suudi Arabistan: Vizaretu's-Şuuni'l-İslamiyye, 1985/1405), 62; Mustafa Yıldırım, "Vedia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596.

⁴⁶ Mezheplerin görüşleri hakkında mukayeseli olarak bk. Nezih Hammâd, *Akdu'l-vedia fi 'seriati'l-İslami*, (Dimaşk: y.y., 1993), 115-255.

⁴⁷ Nurettin Gürsel, "Usulsüz Tevdi", *Adalet Dergisi*, 1/41 (Ocak 1950), 79; Necip Bilge, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara; Yeni Desen Matbaası, 1962), 306.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Fatih Turan, "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedia Akdi", 401-430.

organizasyon ücreti dışında ödedikleri parada şirketin tasarruf yetkisi sınırlandırılmış, toplanan paraların sadece müşterilere tahsisatta kullanılacağı vurgulanmıştır.⁴⁹ Bu düzenleme çerçevesinde tasarruf finansman sözleşmesinde şirket ve katılımcılar arasındaki hizmet/vekâlet ilişkisinin yanı sıra şirket, katılımcılar ve fon arasında İslam hukuku açısından emanet ve karz ilişkisinin bulunduğunu ifade edebiliriz.

Bir akdin karz mı vedia/emanet mi olduğunu akdin gayesi ile tespit etmek mümkündür. Vedia (emanet) akdinde gaye muhafazadır. Karz akdinde ise kullandırmadır. Tasarruf finansman sisteminde şirket faaliyetlerini icra ederken şirket hesabı ile fon hesabını ayırır. Tahsisat sürecinin henüz başlamadığı dönem de dahil olmak üzere aylık ödemeler sebebiyle biriken tasarrufun finansman şirketi tarafından muhafazası amaçlanır. Tahsisatlar başladığında ise para fona katılımcılar adına karz (ödünç) olarak aktarılır ve bu aşamadan sonra tasarruflar tüzel bir kişilik sayabileceğimiz fonda tahsisat sırası gelen katılımcıya karz olarak kullandırılması gayesiyle bekler. Fonda toplanan bu tasarruflardan sırası gelen katılımcılara sahip olacakları ev, taşıt ya da işyeri için karz verilir. Ev, taşıt ya da işyerini teslim alan katılımcı da verilen bu ödünç belirlenen vadeye göre geri öder. Tasarruflar, tahsisatlar başlamadan önce de katılımcılar ve fon arasında bu organizasyon yapılırken de şirket nezdinde emanettir. Yani tasarruf finansman sözleşmesinde karz ilişkisi katılımcılar ile şirket arasında bulunmayıp, karşılıklı olarak katılımcılar ile fon arasında söz konusudur. Bu yüzden tasarruf finansman şirketi karz verilen değil, katılımcılar ile fon arasındaki karşılıklı karz hareketlerini organize eden emek sahibidir.

Öte yandan tasarruf finansman şirketi fon havuzunun ödemelere yetmediği durumlarda fon havuzuna borç (karz) sağlayabilmektedir. İşte şirketin karz ilişkisi sadece bu noktada söz konusudur. İslam hukukunda hizmet sözleşmesi gereği emek veren gerçek ya da tüzel kişinin, hizmet alan gerçek ya da tüzel kişilere borç (karz) vermesi mümkündür. Faiz anlamına gelecek menfaat ilişkisi olmadığı sürece hizmet verenin sistemin sağlıklı bir şekilde devamını temin etmek amacıyla kendisinden hizmet

⁴⁹ b.k.39/A maddesinin B Fıkrası; Öztürk, *Tasarruf Finansman Sözleşmesi*, 14.

alana karz vermesini engelleyecek bir şer'î delil bulunmamaktadır. Hatta tekâfûl esasına dayanan katılım sigortacılığında sigortalıların risk fonuna yaptıkları ödemeler tazminatları karşılamadığında risk fonunu vekil sıfatıyla işleten sigorta şirketinin fona karz-ı hasen yoluyla likidite sağlayabileceği yönündeki hüküm de aynı gerekçeye dayanmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla tasarruf finansman şirketinin faizsiz bir sistemle konut, işyeri ve taşıt sahibi olmak için tasarruf finansman sistemine katılmak isteyen kişileri organize etmesi, bu kişilerin tasarruf ve finansman dönemlerini düzenlemesi ve ödemelerini takip etmesi gibi hizmetlerinin yanında ihtiyaç duyulduğunda fona karz vermesinde fikhî açıdan herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira tasarruf finansman şirketinin sağladığı bu karz ile sistemin devamı sağlanmakta, araç, taşıt ve işyeri sahibi olmak isteyen katılımcılara dolaylı olarak yardım edilmektedir. Verilen bu karza karşılık herhangi bir menfaat de elde edilmemektedir. Tasarruf finansman şirketinin aldığı organizasyon ücreti emeğinin ve yapmış olduğu temsil görevinin karşılığı olup, fona verilen karz karşılığında alınan bir menfaat değildir. Tasarruf finansman sisteminde şirket, katılımcı ve fon arasındaki ilişkiyi şu şekilde de gösterebiliriz:

⁵⁰ AAOIFI Faizsiz Finans Standartları, 656.



Tablo: Şirket, katılımcılar ve fon arasındaki ilişki

Tasarruf finansman sözleşmesine göre katılımcı kanunda belirtilen süre içerisinde (on dört gün) sözleşmeden cayma hakkını kullanırsa, o zaman şirket, organizasyon ücreti de dâhil ödediği tüm meblağı hiçbir kesinti yapmadan cayma kararının şirkete bildirilmesinden itibaren on dört gün içinde katılımcıya iade eder. Ancak katılımcı öngörülen süre içerisinde cayma hakkını kullanmadığında bu hakkı düşer ve sonrasında fondan ayrılmayı talep ettiğinde yani fesih hakkını kullanmak istediğinde, organizasyon ücreti hariç ödediği peşinat ve taksitler kendisine iade edilir.⁵¹ Zira öngörülen süreden sonra katılımcının sadece organizasyon ücreti dışında ödediği para fonda karz olarak bulunmaktadır. Organizasyon ücreti ise tasarruf finansman şirketinin yapmış olduğu hizmet ve vekaletin karşılığıdır. Şirket en baştan sisteme katılacak katılımcıları bulup bir araya getirmekte, hatta daha kişi sisteme üye olmadan kurduğu bayi ve diğer hizmetlerle organizasyon faaliyetini başlatmakta, tasarruf ve finans dönemlerini düzenlemekte, tasarruf fon havuzunu yönetmekte, kısacası katılımcıların taşıt, ev ya da iş yeri sahibi oluncaya kadar geçireceği tüm aşamaları organize etmektedir. İslâm hukukunda sözleşmenin imzalanmasıyla hizmetten yararlanan bakımından ücret ödeme yükümlülüğü sabit olur. Hizmetin sunulması ya

⁵¹ bk. 39/A maddesinin 3. Fıkrası; İslam hukukunda her iki tarafı bağlayıcı bir akit olan satım akdinde, akdî yapan taraflardan birisinin, akdi devam ettirmekle feshedip devam ettirmemek arasında seçme hakkına sahip olması mümkündür. Bu muhayyerliğin sözleşme esnasında belirtilmesi gerekir. Buna göre Ebû Hanîfe, sözleşmeden cayma hakkının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir hadisinde muhayyerlik süresinin üç gün olarak zikredildiğini (Buhârî, Büyû', 64 (No. 2148)) öne sürerek en çok üç gün olabileceğini kabul etmiştir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise tarafların bu süreyi serbestçe kararlaştırabileceğini, sürenin belirli olmak kaydıyla sınırlandırılmayacağını savunmuştur. bk. Merğînânî, *Hidâye*, 3/29. Mecelle'de de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü doğrultusunda "Satıcı veya müşteri yahut her ikisi birden belirli süre içerisinde satışı feshetmek yahut yürürlük kazandırmak konusunda muhayyer olmak üzere satım akdinde şart kılmak caizdir." ifadelerine yer verilmiştir. bk. Mecelle, md. 300; Ayrıca bk. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/936/taraflar-belli-bir-sure-icerisinde-alim-satim-akdini-bozmayi-sart-kosabilirler-mi> (Erişim 12.12.2024)

da sunulma imkânı sağlanmasıyla emek sahibi açısından ücret hak edilir.⁵² Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de akitlerin şartlarının yerine getirilmesi⁵³ istenmekte, Hz. Peygamber de (s.a.v.) "Helali haram haramı helal kılan bir şart olmadıkça, Müslümanların şartlarına bağlı"⁵⁴ olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple İslâm hukukunda Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in temel ilke ve kaidelerine aykırı olmamak kaydıyla tarafların yapılan sözleşmenin şartlarını dilediği gibi belirleyebilme hürriyeti vardır.⁵⁵ Dolayısıyla sözleşmede konulan şart kapsamında tasarruf finansman şirketinin süresi içinde cayma hakkını kullanmayan katılımcının sistem faaliyete başladıktan sonra ayrıldığı güne kadar ödediği ve şirket nezdinde emanet, fon nezdinde karz olan peşinat ile taksitleri iade edip, organizasyon ücretini geri ödememesinin İslam hukuku açısından bir mahsuru bulunmadığı kanaatindeyiz.

Sonuç

Belirli bir tasarruf tutarı ve dönemine bağlı olarak konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimi için müşteriye finansman kullanma hakkı veren, şirkete ise müşteriye ait birikmiş tasarruf tutarını yönetme, geri ödeme ve finansman kullandırma yükümlülüğü ile organizasyon ücreti alma hakkı veren bir sözleşme olan tasarruf finansman sözleşmesi, çeşitli sözleşme türlerinin unsurlarını içeren bir yapıya sahiptir. Yapılan kanuni düzenlemeler çerçevesinde bu sözleşmenin İslam hukuku açısından karma bir akit kabul edilerek, icâre-i âdemî (hizmet akdi), vekâlet, emanet/vedia ve karz temelinde ele alınabileceğini ifade edebiliriz.

Yapılan kanuni düzenlemeler, tasarruf finansman şirketlerinin hedefinin doğrudan ev, taşıt veya işyeri satmak ya da satın almak değil, verdikleri organizasyon hizmetiyle kişilerin bütçelerine göre tasarruf yapıp, diledikleri yerden istedikleri gayrimenkul veya otomobili karşılıklı yardımlaşma yöntemiyle alabilmelerini sağlamak olduğunu

⁵² AAOIFI Faizsiz Finans Standartları, 786.

⁵³ el-Mâide 5/120.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Akdiye" 12 (No. 3594).

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Ocak 1983), 9-30.

göstermektedir. Yani tasarruf finansman şirketi tüzel bir kişilik olarak icâre-i âdemî (hizmet) akdinin ecir tarafında olup, almış olduğu organizasyon ücreti de yapmış olduğu hizmetlerin karşılığıdır. Tasarruf finansman şirketi aynı zamanda birikmiş tasarrufları katılımcılar adına faizsiz yatırım araçlarında değerlendirebilmesiyle katılımcıların vekili konumundadır. Bu yüzden söz konusu fon yönetimi aşamasında İslam hukuku açısından vekâlet söz konusudur. Dolayısıyla şirketin almış olduğu organizasyon ücreti hem yapmış olduğu hizmet hem de vekâlet sebebiyledir.

Yapılan kanuni düzenlemelerle müşterilerin organize ücreti dışında ödedikleri parada şirketin tasarruf yetkisi sınırlandırılmış, toplanan paraların sadece müşterilere tahsisatta kullanılacağı vurgulanmıştır. Hem bu düzenleme hem de mevcut işleyiş dikkate alındığında tasarruf finansman sözleşmesinde şirket ile katılımcılar arasında İslam hukuku açısından hizmet/vekalet ilişkisinin yanı sıra şirket, katılımcılar ve fon arasında emanet ve karz ilişkisinin bulunduğu ifade edilebilir. Çünkü tasarruf finansman şirketinde faaliyetler icra edilirken şirket hesabı ile fon hesabı ayrılır. Katılımcıların tasarrufları tüzel bir kişilik olan fona katılımcılar adına bir nevi karz (ödünç) olarak verilir. Ardından da fonda toplanan bu tasarruflardan sırası gelen katılımcılara sahip olacakları ev, taşıt ya da işyeri için karz verilir. Ev, taşıt ya da işyerini teslim alan katılımcı da verilen bu ödünçü belirlenen vadeye göre geri öder. Şirket, katılımcılar ve fon arasında bu organizasyonu yaparken tasarruflar elinde emaneten (vedia olarak) yer alır. Yani tasarruf finansman sözleşmesinde karz ilişkisi katılımcılar ile şirket arasında değil, karşılıklı olarak katılımcılar ile fon arasında söz konusudur. Dolayısıyla tasarruf finansman şirketi karz verilen değil, yatırımcıların karz olarak yatırdığı tasarruflarının fona aktarılmasını, sırası gelen yatırımcıya da fon adına tahsisat yaparak fondan karz (ödünç) verilmesini, bir başka ifadeyle katılımcı ile fon arasındaki karşılıklı karz hareketini organize eden bir emek sahibidir. Tasarruf finansman şirketi, fon havuzunun ödemelere yetmediği durumlarda fon havuzuna borç (karz) sağlayabilir. Şirketin karz ilişkisi sadece bu noktada söz konusudur. İslam hukukunda hizmet sözleşmesi gereği emek veren gerçek ya da tüzel kişinin, faiz anlamına

gelecek menfaat ilişkisi olmadığı sürece hizmet alan gerçek ya da tüzel kişilere borç (karz) vermesi mümkündür.

Netice olarak İslam hukuku açısından;

◊ Şirketin icâre-i âdemi (hizmet akdi) kapsamında katılımcılar ve fon arasındaki para organizasyonunu yaptığını ve diğer hizmetlerde bulunduğunu,

◊ Şirketin fonda biriken meblağı vekâleten katılım ilke ve standartlarına uygun yatırım araçlarında değerlendirebilmesinin mümkün olduğunu,

◊ Şirketin yapmış olduğu hizmet ve vekâlet sebebiyle organizasyon ücreti almaya hak kazandığını,

◊ Şirket ile katılımcılar arasında bir karz ilişkisinin bulunmayıp, katılımcılar ve fon arasında karşılıklı karz ilişkisi olduğunu,

◊ Tasarrufların katılımcılar ve fon arasında aktarımı ve tahsisatında şirketin elinde emaneten (vedia) bulunduğunu,

◊ Fon havuzunun ödemelere yetmediği durumlarda şirketin bu havuza kendi hesabından borç (karz) sağlayabileceğini, almış olduğu organizasyon ücretinin bu karzın bir menfaati değil, yapmış olduğu hizmet ve temsilin (vekâletin) karşılığı olduğunu ifade edebiliriz.

Kaynakça

AAOIFI Faizsiz Finans Standartları. çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul: TKBB Yayınları, 2024.

Aktan, Hamza. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istisna--akit>.

Aktepe, İsak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.

Altay, Nasuh Oğuzhan. "Federal Almanya'da Yerel Yönetim Bankacılığı: Tasarruf Sandıkları Organizasyonları". *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi* 6/2 (Nisan 1997), 64- 82.

Apaydın, Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/karz>.

- Aydın, Aytaç- Bozgeyik, Hayri, "Tasarruf Finansman Sistemi- İslam Hukuku ile Mukayeseli Bir İnceleme". *TFM Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 163-176. <https://doi.org/10.55027/tfm.1173548>.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/ 1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vekalet>.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icare>.
- Bardakoğlu, Ali. "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Ocak 1983), 9-30.
- Bereketî, Muhammed Amimu'l-İhsan. *et-Tarifâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Bilge, Necip. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1962.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Buhârî, Burhanüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *Muhitu'l-burhâni fi'l-fıkhi'n-Numanî*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ergüven, Murat – Kaya, Feridun. "Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma". *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13 (Temmuz 2016), 24-39.
- Gezgin, Yusuf Erdem - Çeker, Huzeyfe. "BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fıkhi Açidan Değerlendirmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 397-425. <https://doi.org/10.33415/daad.1052282>.
- Gürsel, Nurettin. "Usulsüz Tevdi". *Adalet Dergisi* 1/41 (Ocak 1950), 77-92.
- Hacak, Hasan. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)".

- Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hammâd, Nezih. *Akdu'l-vedia fî 'şeriatî'l-İslamî*. Dımaşk: y.y., 1993.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Bulak: y.y., 1318.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fıkhi'l- İmâm Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. 1388.
- İbnü'l-Münzir, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim. *el-İcma*. Suudi Arabistan: Vizaretü's-Şuuni'l-İslamiyye, 1985/1405.
- Kahraman, Abdullah. "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşârake Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud. *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1431.
- Kaya, Süleyman. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Kılıç, Selim. "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları". *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 14/1 (Mart 2007), 231-246.
- Korkut, Ramazan. "İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluk Problemi". *DEUİFD* 50 (Aralık 2019), 61-97.
<https://doi.org/10.21054/deuifd.614531>.

- Kumbasar, Murat. "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2016), 155-166. <https://doi.org/10.17050/kafid.204069>.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebubekr. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Maverdî, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcut. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2005/1426.
- Okur, Mustafa - Çatıkkaş, Ersoy - Özgür, Mehmet "Bir Gölge Bankacılık Uygulaması Olarak Gayrimenkul Finansmanında Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2018), 384-400. <https://doi.org/10.20491/isarder.2018.528>.
- Oğuzman, M. Kemal - Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1998.
- Özdemir, Ahmet. "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2012), 125-145.
- Öztürk, Muammer Fatih. "6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu Değişikliği Kapsamında Tasarruf Finansman Sistemine Gelen Yeniliklerin Hukuki Açidan İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (Temmuz 2022), 139-169.
- Öztürk, Muammer Fatih. *Türk Hukukunda ve İslam Hukukunda Tasarruf Finansman Sözleşmesi*. İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2024.
- Selvi, Nurtaç Endes. "Tasarruf Finansman Sözleşmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2 (Ağustos 2021), 441-467. <https://doi.org/10.51120/neuhfd.2021.28>.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431.
- Sifil, Ebubekir. "Elbirliği" Sistemi Konusunda İtirazlar- 2 (Erişim 15.12.2024). <https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/elbirligi-sistemi-konusunda-itarazlar-eminevim-caiz-mi-2/>
- Tandoğan, Haluk. *Borçlar Hukuku, Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 1990.
- Yıldırım, Mustafa. "Vedia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vedia>.
- Tekerek, Süleyman, *Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden "Elbirliği Sistemi" Üzerinde Bir Çalışma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Turan, M. Fatih. "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedia Akdi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010), 401-430.
- Uyumaz, Alper. "Tasarruf Finansman Sözleşmesinin Feshi Sebebi ile Birikim ve Organizasyon Ücretinin İadesi". *SÜHFD* 31/3 (Ekim 2023), 1277-1319. <https://doi.org/10.15337/suhfd.1359708>.
- Yazıcı, Mehmet. "Konutta Alternatif Finans Yöntemi Olarak Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi". *ARHUSS* 2/3 (Aralık 2019), 224-235.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet. *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-âm*. 2 Cilt. Dımaşk: y.y., 1968.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1433.
- 25.02.2018 tarihli Abdullah Kahraman, Hasan Hacak ve Tahsin Özcan'ın onayıyla yayınlanan icazet belgesi.
- <https://www.bddk.org.tr/Kurulus/Liste/89> (Erişim 10.11.2024).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/936/taraflar-belli-bir-sure-icerisinde-alim-satim-akdini-bozmayi-sart-kosabilirler-mi> (Erişim 12.12.2024).

**2000-2024 Yılları Arasında Ergenlik ve Maneviyat Temalı Tezler: Bir
Analiz Çalışması**

Betül Yıldırım Kocaoğlu

Yüksek Lisans Öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü

Graduate Student, 29 Mayıs University, Faculty of Theology,

Department of Spiritual Counselling and Guidance

İstanbul / Turkey

yildirimkocaoglub23@29mayis.edu.tr

orcid.org/0009-0002-1756-4542

Rabia Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology,

Department Philosophy And Religious Sciences

Kütahya / Turkey

rabia.yildirim@dpu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8208-3513

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 185-221

Atıf / Cite as: Kocaoğlu, Betül Yıldırım – Yıldırım, Rabia. “2000-2024 Yılları Arasında Ergenlik ve Maneviyat Temalı Tezler: Bir Analiz Çalışması [Theses on Adolescence and Spirituality Between 2000-2024: An Analytical Study]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 185-221.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1621788>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Theses on Adolescence and Spirituality Between 2000-2024: An Analytical Study

Abstract

This study aims to conduct a comprehensive content analysis of postgraduate theses written in Turkey between 2000 and 2024 that focus on the intersection of adolescence and spirituality. The theses were retrieved from the National Thesis Center of the Council of Higher Education (YÖK), and examined to identify prevailing research trends, thematic orientations, and methodological frameworks. The primary objective of the study is to investigate the scope, conceptual focus, and research methods employed in academic inquiries concerning the relationship between adolescent development and spirituality. A total of 35 theses were analyzed using the content analysis method. The findings indicate that the majority of the research has been conducted within the disciplines of psychology, religious education, and sociology—fields that inherently accommodate multidimensional explorations of the spiritual and developmental aspects of adolescence. Early theses (2000–2010) predominantly employed quantitative methodologies; however, in more recent years, a notable shift toward qualitative and mixed-method approaches has been observed. Particularly since 2015, qualitative designs such as phenomenological studies, case studies, and thematic analyses have gained prominence, reflecting an effort to capture the complexity of adolescents' spiritual experiences. Several recurring themes emerged from the analysis. Among the most salient were the role of spirituality in psychological well-being, its influence on identity formation, and its protective function against risky behaviors. A substantial number of studies have explored how adolescents' spiritual beliefs and practices contribute to their emotional resilience, life satisfaction, and ability to cope with stress. Spirituality

is frequently framed as a resource that provides existential meaning, enhances psychological endurance, and fosters a sense of inner coherence during the turbulent years of adolescence. The social context in which adolescents develop—particularly family, peers, and school—was also found to be a significant determinant of spiritual development. Numerous theses underscored the formative role of familial religious orientation, parental modeling, and the emotional climate of the home environment. In parallel, peer influence was examined in both supportive and adverse dimensions, with findings suggesting that spiritually oriented peer relationships can serve as a buffer against negative psychosocial outcomes. Religious education, both formal and informal, was another prominent theme. Several studies examined its influence on adolescents' moral development, social integration, and identity consolidation. Theses investigating specialized contexts such as Qur'an memorization programs, Imam Hatip schools, and community-based religious education initiatives emphasized the role of structured spiritual education in fostering ethical awareness and a coherent value system. Identity formation, a core developmental task during adolescence, was closely linked to spirituality across multiple studies. Adolescents often engage in processes of self-exploration, value internalization, and worldview construction during this stage, and spirituality was found to serve as a guiding framework in these processes. The findings suggest that spiritual beliefs offer adolescents a sense of continuity and purpose, contributing positively to the integration of their personal and social identities. Another theme that emerged with consistency was the association between spirituality and adolescents' engagement in risky behaviors. Several theses provided evidence that spiritual commitment and religious involvement act as protective factors against substance use, delinquency, and other maladaptive behaviors. Spirituality was shown to promote self-regulation, ethical decision-making, and future-oriented thinking, thereby reducing vulnerability to high-risk activities. Chronological analysis of the theses revealed a growing academic interest in the theme of spirituality, particularly after 2015. This increase may be attributed to several sociocultural and academic developments, including the rising visibility of values-based education in public discourse, increased societal concern regarding youth well-being, and the incorporation of spirituality into broader health and resilience frameworks. In the post-COVID-19 context, topics such as loneliness, psychological recovery, and post-traumatic growth have been

frequently addressed through a spiritual lens, reflecting a diversification of research priorities. In conclusion, this study underscores the multifaceted contributions of spirituality to adolescent development. Spirituality emerges not merely as a personal or religious inclination but as a developmental resource with implications for psychological well-being, moral reasoning, identity construction, and behavioral regulation. The findings of the analyzed theses point to the necessity of incorporating spiritual dimensions into educational, psychological, and social policies targeting youth. Future research should aim to expand sample diversity, utilize longitudinal and comparative methods, and promote interdisciplinary collaboration. The sustained increase in scholarly interest suggests that spirituality, as a construct, holds considerable potential for enhancing adolescents' holistic development in an increasingly complex world.

Keywords: Psychology of Religion, Adolescence, Spirituality, Religious Education, Content Analysis.

2000-2024 Yılları Arasında Ergenlik ve Maneviyat Temalı Tezler: Bir Analiz Çalışması

Öz

Bu çalışma, 2000–2024 yılları arasında Türkiye’de ergenlik ve maneviyat temalarını odağına alan lisansüstü tezlerin kapsamlı bir içerik analizini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Veriler, Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi’nden elde edilmiş olup, bu alandaki akademik çalışmaların genel eğilimleri, tematik odakları ve yöntemsel yaklaşımları incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, ergenlik dönemi ile maneviyat arasındaki ilişkiyi ele alan akademik tezlerin kapsamını, kavramsal çerçevesini ve yöntemlerini ortaya koymaktır. Çalışmada, içerik analizi yöntemi kullanılmış ve toplam 35 lisansüstü tez incelenmiştir. Bulgular, tezlerin büyük çoğunluğunun psikoloji, din eğitimi ve sosyoloji gibi disiplinlerde yoğunlaştığını göstermektedir. Bu disiplinlerin, ergenlik dönemine özgü gelişimsel dinamikleri ve manevi boyutları çok boyutlu biçimde ele almaya elverişli olduğu görülmektedir. 2000–2010 yılları arasında yazılan tezlerde nicel araştırma yöntemleri ön plandayken, özellikle 2015 sonrası dönemde nitel ve karma yöntemlere yönelimde belirgin bir artış gözlemlenmiştir. Son yıllarda fenomenolojik desenler, durum çalışmaları ve tematik analiz gibi nitel yaklaşımlar sıklıkla tercih edilmekte, bu da ergenlerin manevi deneyimlerini daha derinlemesine anlamaya dönük bir çabanın göstergesi olarak

değerlendirilmektedir. İncelenen tezlerde öne çıkan tematik örüntüler arasında; maneviyatın psikolojik iyi oluş üzerindeki rolü, kimlik gelişimine katkısı ve riskli davranışlar karşısındaki koruyucu işlevi yer almaktadır. Ergenlerin dini inançları ve manevi uygulamalarının yaşam doyumu, stresle başa çıkma ve duygusal dayanıklılık gibi psikolojik değişkenlerle anlamlı şekilde ilişkili olduğu saptanmıştır. Maneviyat, bu bağlamda yalnızca dini bir eğilim değil; bireyin yaşamına anlam kazandıran, psikolojik direncini güçlendiren ve içsel tutarlılığını destekleyen bir gelişimsel kaynak olarak ele alınmaktadır. Ergenlerin içinde bulundukları sosyal bağlam, özellikle aile, akran grupları ve okul ortamı, manevi gelişimin yönü ve derinliği üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Birçok tezde aile yapısının, ebeveynlerin dini tutumlarının ve ev içi manevi atmosferin ergenin maneviyatını şekillendirdiği vurgulanmıştır. Benzer biçimde, akran etkisi de hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle değerlendirilmiş; özellikle manevi değerleri destekleyen arkadaş gruplarının psikososyal riskler karşısında koruyucu bir işlev üstlendiği ifade edilmiştir. Din eğitimi teması da tezlerde sıkça ele alınan bir başka boyuttur. Bu bağlamda, örgün ve yaygın din eğitiminin ergenlerin ahlaki gelişimi, toplumsal uyumu ve kimlik bütünlüğü üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Hafızlık programları, İmam Hatip okulları ve sivil toplum temelli dini eğitim modelleri gibi özel örnekler aracılığıyla yapılandırılmış manevi eğitimin ergenler üzerindeki etkileri detaylı biçimde incelenmiştir. Bu çalışmalar, din eğitiminin yalnızca dini bilgi aktarımıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda değerler eğitimi ve kişilik gelişimine de katkı sunduğunu göstermektedir. Kimlik oluşumu, ergenlik döneminin temel gelişimsel görevlerinden biri olarak tezlerde sıklıkla ele alınmış ve bu süreçte maneviyatın yönlendirici bir rol oynadığı vurgulanmıştır. Ergenlerin benlik arayışı, değer içselleştirmesi ve dünya görüşü oluşturma süreçlerinde manevi inançlarının rehberlik ettiği belirtilmiştir. Manevi değerlere sahip bireylerin kişisel ve sosyal kimliklerini daha tutarlı biçimde inşa ettikleri yönünde bulgular sunulmuştur. Bir diğer öne çıkan tema ise maneviyatın riskli davranışlar üzerindeki etkisidir. Sigara, madde kullanımı ve suça yönelim gibi davranışlar karşısında manevi bağlılık ve dini katılımın koruyucu bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Maneviyatın bireyde öz denetimi, ahlaki muhakemeyi ve geleceğe yönelik sorumluluk duygusunu artırarak, riskli davranışlara karşı güçlü bir savunma mekanizması sunduğu ifade edilmiştir. Tezlerin yıllara göre dağılımına bakıldığında, özellikle 2015 sonrası dönemde bu alana yönelik akademik ilginin arttığı görülmektedir. Bu artış, değer temelli eğitim

anlayışlarının kamu politikalarında öne çıkması, gençlerin ruh sağlığına yönelik toplumsal duyarlılığın yükselmesi ve maneviyatın sağlık ve dayanıklılık modellerine entegre edilmesi gibi faktörlerle ilişkilendirilebilir. COVID-19 sonrası dönemde ise yalnızlık, psikolojik iyileşme ve travma sonrası gelişim gibi konular, manevi çerçevede sıklıkla ele alınmıştır. Sonuç olarak, ergenlik döneminde maneviyat çok boyutlu bir gelişimsel kaynak olarak değerlendirilmektedir. Maneviyatın yalnızca bireysel değil; aynı zamanda toplumsal uyum, psikolojik dayanıklılık ve etik gelişim üzerinde de önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Analiz edilen tezler, gençlerin sağlıklı gelişim süreçlerine katkı sunmak adına maneviyat temelli yaklaşımların eğitim, psikoloji ve sosyal politika alanlarına entegre edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Gelecekteki araştırmaların daha çeşitli örneklemeler, boylamsal araştırma desenleri ve disiplinler arası yaklaşımlar içermesi önerilmektedir. Günümüzde artan akademik ilgi, maneviyatın genç bireylerin çok yönlü gelişiminde önemli bir potansiyel taşıdığını göstermektedir. **Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Ergenlik, Maneviyat, Din Eğitimi, İçerik Analizi.

Giriş*

Maneviyat; bireylerin yaşamına anlam katan, değerlerini şekillendiren ve hayatlarının farklı dönemlerinde önemli rol oynayan bir kavramdır. Tarih boyunca insanın varoluşunu anlamlandırma çabasında ve yaşamına rehberlik etme arayışında maneviyat her zaman temel bir unsur olmuştur. Özellikle ergenlik dönemi gibi bireylerin fiziksel, bilişsel ve duygusal olarak yoğun değişimler yaşadığı bir süreçte, maneviyat bireylerin kendilerini tanımalarına, kimliklerini oluşturup geliştirmelerine ve zorluklarla başa çıkmalarına önemli katkılar sağlamaktadır. Erikson'un psikososyal gelişim kuramına göre ergenlik dönemi, bireylerin kimlik ve rol karmaşasını çözmeye çalıştıkları kritik bir aşamadır (Erikson, 1968, 94). Bu süreçte, manevi kaynaklar bireylerin

* Bu çalışma, birinci yazarın 2000-2024 Yılları Arasında Ergenler Üzerine Yapılmış Tezlerin Maneviyat Açısından İncelenmesi: Bir Doküman Analizi Örneği başlıklı tezsiz yüksek lisans projesinden türetilmiştir.

sağlıklı bir kimlik gelişimi göstermesinde destekleyici bir araç olarak ön plana çıkmaktadır.

Dijitalleşmenin hızlandığı ve sosyal medyanın bireylerin yaşamlarında merkezi bir yer edindiği 21. yüzyılda, gençlerin manevi deneyimlerinin doğası önemli ölçüde değişmiştir. Dijital platformlar, bireylerin farklı manevi içeriklere hızlı erişim sağlamasına ve bu içerikleri kişisel manevi gelişim süreçlerinde etkin bir şekilde kullanmalarına olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, sosyal medya ve dijitalleşmenin getirdiği bu yeni etkileşim biçimleri, bireylerin manevi değerlerini geleneksel yapılar içinde nasıl şekillendirdikleri konusunda soru işaretleri yaratmıştır. Türkiye'deki dijitalleşme süreçleri de gençlerin manevi algılarında farklılaşmalara yol açmış ve bu durum akademik çalışmalar için ilgi çekici bir araştırma konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda, 2000-2024 yılları arasındaki ergenlik ve maneviyat temalı akademik çalışmalar, yalnızca bireylerin manevi gelişim süreçlerini değil; aynı zamanda bu dönemde meydana gelen toplumsal, teknolojik ve kültürel değişimlerin etkilerini de ortaya koymaktadır. Bu dönemde, ergenlik ve maneviyat ilişkisini inceleyen lisansüstü tezlerin sayısında gözle görülür bir artış yaşandığı dikkat çekmektedir. Literatürdeki bu artış, konunun hem bilimsel hem de toplumsal açıdan önemini yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, 2000-2024 yılları arasında Türkiye'de yazılmış ergenlik ve maneviyat temalı lisansüstü tezlerin bir analizini yaparak, bu alandaki akademik eğilimleri ve araştırma yöntemlerini incelemektir. Çalışma, ergenlerin manevi gelişim süreçlerine dair ortaya çıkan temaları, kullanılan araştırma yöntemlerini ve bu çalışmaların ele aldığı temel konuları detaylı bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, çalışmada bu tezlerin içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmesi sayesinde, konunun akademik literatürde nasıl ele alındığı ve hangi konuların öne çıktığı konusunda derinlemesine bir perspektif sunulması amaçlanmaktadır.

Bu analiz, Türkiye'de maneviyat konusunun genç bireylerin yaşamında oynadığı role dair önemli bulgular sunarak, literatürdeki boşlukları doldurmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda bu çalışma; eğitimciler, aileler, gençlik uzmanları ve politika yapıcılar için ergenlerin manevi ihtiyaçlarının nasıl desteklenebileceği konusunda rehberlik

sunabilir. Literatürde maneviyat ve ergenlik ilişkisine dair mevcut çalışmalara katkı sunmak amacıyla bu çalışma hem ulusal hem de uluslararası düzeyde önemli referans noktalarından biri olacaktır.

1. Ergenlik Dönemi: Tanım ve Psikolojik Gelişim

Ergenlik, bireyin çocukluktan yetişkinliğe geçiş yaptığı biyolojik, psikolojik, sosyal ve bilişsel değişimlerin yoğun olarak yaşandığı bir gelişim dönemidir. Dünya Sağlık Örgütü'ne (DSÖ) göre ergenlik, 10-19 yaş aralığını kapsayan bir süreçtir. Bu süreç, bireyin yalnızca fiziksel büyüme ve hormonal değişimlerini değil; aynı zamanda kimlik kazanımı, değer yargılarının oluşumu ve toplumsal rollerini benimseme aşamalarını da içerir. Ergenlik, bireyin kendi kimliğini inşa etme, geleceğini planlama ve çevresiyle ilişkilerini yeniden şekillendirme dönemi olarak kabul edilir (Şahin- Özçelik, 2016, 33).

Ergenlik dönemi; büyüme ve üreme sistemlerinin olgunlaşmasını sağlayan hormonal değişikliklerle başlar. Hipotalamus ve hipofiz bezi tarafından salgılanan gonadotropin hormonları, cinsiyet hormonları olan östrojen ve testosteron üretimini artırır. Bu hormonal değişiklikler, ergenin fiziksel görünümünde belirgin değişikliklere yol açar. Örneğin, kas ve kemik yapısındaki gelişim, ses değişiklikleri, vücut kıllarının artışı gibi özellikler bu dönemde gözlemlenir (Tanner, 1978, 45). Bu süreç, bireyin fiziksel büyümelerinin en hızlı olduğu dönemlerden biridir ve biyolojik olgunlaşma tamamlandığında ergenlik sona erer.

Psikolojik açıdan ergenlik, bireyin kimlik kazanımıyla ilgili sorgulamalar yaptığı ve bu süreçte çeşitli duygusal iniş çıkışlar yaşadığı bir dönemdir. Erik Erikson'un psiko-sosyal gelişim teorisine göre ergenlik, "kimlik kazanımı" ile "rol karmaşası" arasında bir denge arayışı olarak tanımlanır. Bu dönemde birey, "Ben kimim?" sorusuna yanıt arar ve gelecekteki meslek seçiminden yaşam tarzına kadar birçok konuda önemli kararlar alır (Erikson, 1968, 130). Bu sorgulamalar sırasında ergenler, bazen kimlik krizleri yaşayabilir; bu, onların kendilerini keşfetmeleri ve kişisel değerlerini belirlemeleri için bir fırsat olarak değerlendirilir.

Sosyal gelişim, ergenlik döneminin en belirgin unsurlarından biridir. Ergenler, bağımsızlık arayışında olup aileden ayrılmaya ve akran ilişkilerine daha fazla önem vermeye başlar. Akran grupları, bu dönemde birey için önemli bir sosyal destek sistemi haline gelir. Araştırmalar,

ergenlerin arkadaş çevresi tarafından kabul edilme ihtiyacının onların özsaygı ve benlik algısını güçlendirdiğini göstermektedir (Steinberg, 2011, 23). Bununla birlikte, bu dönemde sağlıklı sosyal etkileşimlerin bireyin duygusal refahı ve psikolojik dayanıklılığı üzerinde önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir.

Jean Piaget'nin bilişsel gelişim teorisine göre ergenler bu dönemde soyut düşünme yeteneklerini geliştirir. Bu gelişim, onların geleceği planlama, olasılıkları değerlendirme ve kendi davranışlarının sonuçlarını öngörme gibi daha karmaşık bilişsel işlevleri yerine getirmelerine olanak tanır. Piaget, ergenlik dönemindeki bireylerin "formel operasyonel" düşünme aşamasına geçtiklerini ve bu dönemde analitik düşünme, problem çözme ve mantık yürütme becerilerinin geliştiğini ifade etmiştir (Piaget, 1972, 189).

Ergenlik dönemi, bireyin fiziksel, psikolojik ve sosyal gelişim süreçlerini tamamladığı, kimlik ve kişilik oluşumunun temellerinin atıldığı önemli bir süreçtir. Bu dönemde yaşanan değişimler, bireyin yalnızca mevcut gelişimini değil; aynı zamanda yetişkinlik dönemindeki davranışlarını ve değerlerini de şekillendirir. Aile, okul ve sosyal çevrenin ergenlik dönemindeki rolü, bireyin bu süreci sağlıklı bir şekilde geçirebilmesi için kritik öneme sahiptir. Sağlıklı bir ergenlik süreci, bireyin gelecekte daha güçlü bir kimlik ve kişilik geliştirmesine katkı sağlar.

2. Maneviyat Kavramı ve Psikolojik İyi Oluş

Maneviyat, bireyin yaşamına anlam, değer ve amaç kazandırmaya yönelik içsel bir deneyim ve arayış süreci olarak tanımlanır. Bu kavram, insanın kendisi, çevresi ve daha büyük bir güçle (yüce bir varlık, doğa ya da evren) kurduğu ilişkiyi içerir. Türk akademik literatüründe maneviyat, genellikle dini inançlarla ilişkilendirilmiş olmakla birlikte; aynı zamanda kişinin varoluşsal değerlerini keşfetme ve yaşamını anlamlandırma çabası olarak da ele alınmaktadır.

Araştırmalar, maneviyatın bireylerin ruhsal sağlıklarını olumlu yönde etkilediğini ve psikolojik iyi oluş üzerinde önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir. Maneviyat, bireyin stres, kaygı ve depresyon gibi olumsuz duygularla başa çıkma kapasitesini artırırken, aynı zamanda kişinin olumlu benlik algısı geliştirmesine yardımcı olur. Yüksek manevi değerlere sahip bireylerin, düşük manevi değerlere sahip bireylere göre

daha yüksek yaşam doyumu ve psikolojik dayanıklılık sergiledikleri ortaya konmuştur (Esendir, 2016, 58). Maneviyat, bireyin içsel huzur arayışını desteklerken, duygusal refah ve yaşam kalitesinin artırılmasında da kritik bir faktör olarak kabul edilmektedir.

Maneviyyatın bireyin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkilerini anlamak için, bu kavramın hem dini hem de seküler boyutlarıyla ele alınması önemlidir. Maneviyat, bireyin kendisiyle, ailesiyle, toplumsal çevresiyle ve evrensel bir bütünlükle kurduğu anlam dolu ilişkilerin bir bütünü olarak değerlendirilir. Türk akademik literatüründe, maneviyyat çoğunlukla din ile ilişkilendirilmiş olsa da bireyin dini bir bağlamdan bağımsız olarak da yaşam amacını sorgulama ve anlam arayışı içinde olabileceği belirtilmiştir (Kökalan, 2017, 34).

Din ve maneviyyat arasındaki bu ayrım, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma sürecinde kritik bir rol oynar. Maneviyat, bireyin etik değerlerini şekillendirirken, aynı zamanda kişinin toplumsal bağlarını güçlendiren bir boyuta sahiptir. Psikolojik bağlamda maneviyyat, bireyin yaşam stresleriyle baş etme becerisini artırır ve kişinin kendisiyle daha güçlü bir bağ kurmasını sağlar (Hill-Pargament, 2003, 68). Ayrıca, maneviyyat bireylerin duygusal zekâlarını geliştirmelerine, empati yeteneklerini artırmalarına ve toplumsal aidiyet hislerini güçlendirmelerine katkıda bulunur. Özellikle ergenlik dönemi gibi bireyin kimlik ve değer arayışının yoğun olduğu bir süreçte, manevi yönelimlerin psikolojik sağlamlığı desteklediği bilinmektedir. Ergenlerin manevi değerler aracılığıyla yaşamın anlamını sorgulama, duygusal denge sağlama ve olumlu bir benlik geliştirme süreçleri desteklenebilir.

Maneviyyat kavramı, bireyin psikolojik iyi oluşunu desteklerken aynı zamanda toplumsal ve kültürel bağlamda da önemli bir rol oynar. Türkiye'deki çalışmalar, maneviyyatın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ruhsal ve duygusal denge sağlama noktasındaki önemini vurgulamaktadır. Örneğin, manevi değerlere bağlı bireylerin toplumsal aidiyet hissinin daha güçlü olduğu ve bu kişilerin yaşam streslerini daha etkili şekilde yönetebildiği belirtilmiştir (Mahoney, 2010, 813).

Sonuç olarak, maneviyyat hem bireysel hem de toplumsal bir olgu olarak ele alınmalı ve bireylerin ruhsal sağlıklarını destekleyen bütüncül bir yaklaşım içinde değerlendirilmelidir. Psikolojik iyi oluşu artıran bu

önemli kavram, kişinin yaşamına anlam katma, etik değerler geliştirme ve toplumsal bağlarını güçlendirme süreçlerinde temel bir rol oynar.

3. Ergenlikte Maneviyat İlişkisi

Ergenlik dönemi, bireyin fiziksel, duygusal, sosyal ve bilişsel gelişim süreçlerini yoğun şekilde deneyimlediği, kimlik arayışında olduğu ve hayatın anlamını sorgulamaya başladığı kritik bir dönemdir. Bu süreçte, ergenler kendilerini anlamlandırma ve yaşamın amacını keşfetme çabası içine girerler. Maneviyat, bu dönemde bireylerin ihtiyaç duyduğu anlam arayışına destek olan önemli bir unsur olarak öne çıkar. Manevi değerler, bireylerin hem kendileriyle hem de çevreleriyle daha anlamlı bağlar kurmalarına olanak sağlar. Araştırmalar, manevi yönelimin, ergenlerin psikolojik, sosyal ve duygusal iyilik halleri üzerinde derin etkiler bıraktığını göstermektedir (Esendir, 2016, 58).

Maneviyyat, ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarını artırarak stres, kaygı ve kimlik karmaşasıyla başa çıkmalarına yardımcı olur. Örneğin, Esendir'in (2016) çalışması, manevi değerlere sahip olan ergenlerin depresyon, anksiyete ve madde bağımlılığı gibi riskli davranışlara karşı daha dirençli olduklarını ortaya koymaktadır.

Maneviyyat ayrıca, ergenlerin toplumsal aidiyet duygusunu güçlendiren, aile ve sosyal çevreyle olan ilişkilerinde uyumu artıran bir faktör olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mahoney'nin (2010) araştırmasında, aile içindeki manevi atmosferin ergenlerin kendilerini değerli hissetme süreçlerine katkıda bulunduğu ve sağlıklı bir kimlik gelişimi sağladığı vurgulanmıştır (Mahoney, 2010, 810-814). Bu bağlamda, ailelerin ergenlik dönemindeki bireylere sağladığı manevi destek, bireylerin sadece psikolojik iyilik hali üzerinde değil; aynı zamanda toplumsal sorumluluk bilinci kazanmaları üzerinde de olumlu etkiler yaratmaktadır.

Ergenlik dönemi aynı zamanda bireylerin kimlik geliştirme ve ahlaki değerlerini belirleme sürecini kapsar. Erikson'un (1968) kimlik oluşumu teorisine göre manevi değerler, ergenlerin kimlik arayışında önemli bir rehber rolü oynar. Erikson, manevi inançların bireyin yaşamını anlamlandırmasında ve bir kimlik duygusu geliştirmesinde kritik öneme sahip olduğunu belirtmiştir (Erikson, 1968, 94-100). Bu dönemde dini inançlar ve manevi pratikler, ergenlerin ahlaki kararlar almasını ve bu

kararların sonuçlarını değerlendirmesini kolaylaştırır (Hill-Pargament, 2003, 68).

Araştırmalar, manevi yönelimin ergenlerin duygusal refahı üzerinde önemli bir etkisi olduğunu da göstermektedir. Hill ve Pargament (2003), maneviyatın, bireyin zihinsel sağlık durumunu iyileştiren ve stresle başa çıkma kapasitesini artıran bir faktör olduğunu ifade etmişlerdir (Hill-Pargament, 2003, 67-69). Bu bağlamda, manevi değerlerin geliştirilmesi, bireylerin duygusal istikrar sağlamalarına, yaşamlarına anlam kazandırmalarına ve olumlu bir benlik saygısı geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

Maneviyatın ergenlik dönemindeki akademik başarı üzerindeki etkileri de literatürde dikkat çeken bir başka boyuttur. Steinberg (2011), manevi değerlere sahip bireylerin öz disiplin ve sorumluluk duygularının gelişmesiyle akademik başarıda daha başarılı olduklarını ifade etmiştir (Steinberg, 2011, 120-124). Maneviyatın sağladığı duygusal denge, ergenlerin hedeflerine odaklanmalarını ve uzun vadeli planlar yapmalarını kolaylaştırmaktadır (Smith- Denton, 2005, 65-70).

Sonuç olarak, literatürdeki araştırmalar, manevi yönelimin ergenlik dönemindeki bireylerin psikolojik, duygusal, sosyal ve akademik yaşamlarına olumlu etkiler sağladığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda; aileler, eğitim kurumları ve rehberlik sistemleri, ergenlik dönemindeki bireylerin manevi gelişimlerini desteklemelidir. Ergenlerin bu dönemde manevi değerler geliştirmeleri, sadece bireysel değil; toplumsal fayda sağlama açısından da önem taşımaktadır. Maneviyat, ergenlerin ruhsal dengelerini bulmalarına, yaşamlarını anlamlandırmalarına ve gelecekte daha dirençli bireyler olarak topluma katkı sunmalarına olanak sağlar.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, 2000-2024 yılları arasında ergenlik ve maneviyat teması üzerine yazılmış tezleri analiz etmek için nitel bir araştırma yöntemi benimsemiştir. Araştırma süreci veri toplama, analiz çerçevesi, verilerin yorumlanması ve doğrulama aşamalarından oluşmaktadır. Her aşama detaylı bir şekilde ele alınarak sistematik bir yaklaşım izlenmiştir. Araştırmanın ilk aşamasında, ergenlik ve maneviyat temalı tezleri belirlemek amacıyla kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Bu süreçte

ulusal tez arşivleri, üniversite kütüphaneleri ve açık erişim platformları gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Tezlerin taranması sırasında "ergenlik", "maneviyat", "ergen" gibi anahtar kelimeler kullanılmıştır. Dahil edilme kriterleri arasında 2000-2024 yılları arasında yazılmış ve ergenlik ile maneviyat konularını merkeze alan tezler yer alırken; doğrudan ilgili olmayan veya erişilebilir olmayan çalışmalar hariç tutulmuştur. Belirlenen tezler, tematik içerik analizi yöntemi ile incelenmiştir. Öncelikle tezler araştırma disiplinine (psikoloji, eğitim, teoloji vb.) ve yöntemine (nitel, nicel veya karma yöntem) göre kategorize edilmiştir. Daha sonra maneviyatın ergen kimlik gelişimi, ahlaki gelişim, ruh sağlığı ve başa çıkma stratejilerindeki rolü gibi temel temalar belirlenmiştir. Analiz sürecinde, tezlerden elde edilen bulgular detaylı bir şekilde yorumlanmıştır. Tek tek çalışmaların sonuçları incelenerek ortak temalar ve farklılıklar ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca, gözlemlenen eğilimler mevcut literatürle karşılaştırılmış ve bu bağlamda literatürdeki boşluklar tespit edilmiştir. Gelecekteki araştırmalar için öneriler sunulmuştur. Araştırma bulgularının güvenilirliğini artırmak için alan uzmanlarından geri bildirim alınmıştır. Gelişim psikolojisi ve dini çalışmalar alanında uzman kişilerle yapılan görüşmeler sonucunda analiz süreçleri gözden geçirilmiş ve gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bu yöntemsel yaklaşım, ergenlik ve maneviyat kesişiminde son yirmi dört yıl içinde yapılmış çalışmaları kapsamlı ve derinlemesine bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

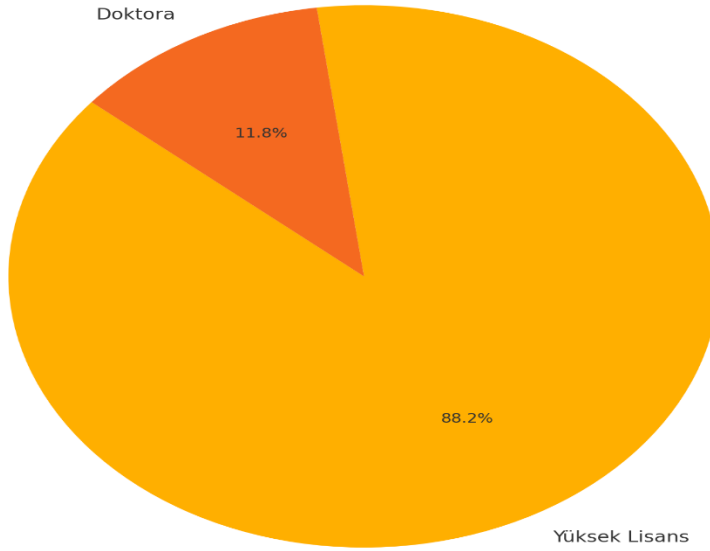
5. Bulgular

Bu bölümde “2000-2024 yılları arasında ergenlerin maneviyatı üzerine yapılan lisansüstü bilimsel çalışmaların dağılımı nasıldır?” araştırma problemi doğrultusunda yapılan doküman analizi sonucunda elde ettiğimiz analiz sonuçları paylaşılmaktadır. Araştırmaya dahil edilmiş tezler; tezlerin araştırma derecesine göre, tezlerin yöntemine göre, araştırma yılına göre, üniversitelerine göre ve ele aldıkları konulara göre başlıklandırılmıştır. Analiz sonuçları, maneviyatın ergenlik dönemindeki etkilerini anlamaya yönelik teorik ve uygulamalı bir çerçeve sunmak amacıyla yorumlanmıştır.

5.1. Tezlerin Araştırma Derecesine Göre Dağılımı

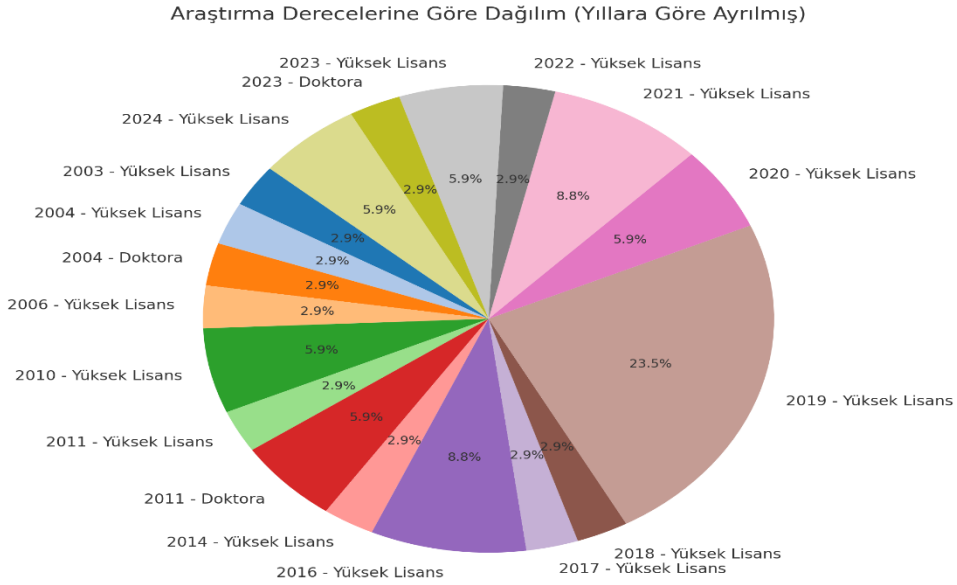
Ergenlik döneminde maneviyat alanında yapılmış tezlerin türüne göre dağılımlarına bakıldığında %88,2'sinin yüksek lisans, %11,8'inin doktora tezi olduğu görülmektedir (bk. Şekil 1).

Araştırma Derecelerine Göre Dağılım (Yüksek Lisans ve Doktora)



Şekil 1: Tezlerin Araştırma Derecesine Göre Dağılımı

Grafik, yüksek lisans düzeyindeki araştırmaların yaygın olduğunu, doktora düzeyindeki araştırmaların ise daha spesifik ve az sayıda yapıldığını göstermektedir. Nicel araştırmaların baskın olduğu yıllar (örneğin 2019), genellikle yüksek lisans araştırmalarının da zirveye ulaştığı dönemlerle örtüşmektedir. Bu grafik, araştırma derecelerinin genel trendlerini anlamak için önemli bir araçtır. Özellikle yüksek lisansın geniş bir araştırma kitlesi tarafından tercih edildiği ve doktora araştırmalarının daha spesifik dönemlerde yoğunlaştığı sonucu çıkarılabilir.



Şekil 2: Tezlerin Yıl ve Derecelerine Göre Dağılımı

Bu grafik, araştırma derecelerinin (yüksek lisans ve doktora) yıllara göre dağılımını ve yüzde oranlarını görselleştirmektedir. Grafik aşağıdaki başlıca noktaları ortaya koymaktadır: Grafik, yüksek lisans araştırmalarının toplamda daha büyük bir yüzdesini oluşturduğunu açıkça göstermektedir. Her yıl için yüksek lisans tezlerinin sayıca üstün olduğu görülmektedir; bu da bu derecenin daha yaygın bir akademik seviyeyi temsil ettiğini doğrulamaktadır. Doktora düzeyindeki araştırmalar, özellikle 2011 ve 2023 yıllarında ön plana çıkmıştır. Bu durum, belirli dönemlerde daha ileri düzey araştırmalara olan ilginin arttığını göstermektedir. Renkli ayırım, her yılın araştırma yoğunluğunu vurgulamaktadır. Örneğin, 2019 yılı yüksek lisans araştırmaları açısından çok yüksek bir orana sahiptir, bu yıl veri odaklı çalışmaların akademide büyük bir odak noktası olduğunu göstermektedir.

Bu grafik, yıllar içerisinde araştırma derecelerindeki eğilimleri ve hangi yıllarda hangi derecelerin daha ön planda olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

6. Yöntemlerine Göre Tezlerin İncelenmesi

6.1. Nicel Araştırma Yöntemleri Kullanan Tezler

Yıl	Yazar	Tez Adı	Yöntem
2006	Esen Dinçel	Ergenlik Dönemi Gelişimsel Ödevleri ve Psikolojik Problemler	Anket, MANOVA ve regresyon analizleri
2010	Sevgi Öztürk	Ergenlikte Madde Bağımlılığının Projektif Testler Aracılığıyla İncelenmesi	Rorschach testleri ve psikanalitik içerik analizi
2011	Fatma Oluğ	Erinlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar	Korelasyon, t-testi ve ANOVA analizleri
2011	Orhan Gürsu	Ergenlik Dönemi Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi	SPSS kullanılarak Kısa Semptom Ölçeği ve Dini Hayat Ölçeği analizleri
2014	Zeliha Çamur	Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)	Anket; SPSS analizleri
2015	Gökmen Arslan	Ergenlikte Algılanan Duygusal İstismar ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişki	Psikolojik Sağlık Ölçeği ve MANOVA; kriz analizi
2016	Melek Özdemir	Ergenlik Döneminde Bağlanma, Özerklik ve Öznel İyi Oluş	Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) ve ölçek analizleri
2017	Büşra Şeftalici	Lise Son Sınıf Öğrencilerinde Sınav Kaygısı ve Maneviyat (Şanlıurfa -Viranşehir Örneği)	ANOVA ve t-testi analizleri
2018	Hülya Memiş	Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi	Anket, Deneysel desen: 2x2 ön-test ve son-test kontrol gruplu klinik desen
2016	Feyza Nur Kaleci	Ergenlik Dönemi Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü: Konya Örneği	İstatistiksel analizler: Korelasyon ve regresyon

2019	Tuğba Bakırtas	Ergenlik Döneminde Bilişsel Faktörlerin Karar Verme Sürecine Etkisinin Din Psikolojisi Yönünden İncelenmesi (Adapazarı Örneğinde)	Anket-ilişkisel tarama modeli
2021	Zeynep Çakmak	Ergenlerde Maneviyat, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Değerler Arasındaki İlişkiler	SPSS kullanılarak korelasyon ve ANOVA analizleri
2023	Sinem Karaoğlu	Ergenlik Döneminde Ebeveynin Duygusal Erişilebilirliği, Başa Çıkma Stratejileri Ve Sosyal Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki: Yılmazlığın Aracı Rolü	MANOVA ve regresyon analizleri
2024	Burak Arslan	Bağımlılık Ve Maneviyat Düzeyinin Tedavide Kalma Süresi Arasındaki İlişkisinin İncelenmesi	Anket; SPSS kullanılarak ANOVA ve t-testi analizleri
2024	Hilal Hastürk	18-25 Yaş Arası Bireylerin İntihar Olasılığında Aile Aidiyeti ve Maneviyatın Rolü	Korelasyonel araştırma; ölçek analizleri
2020	Ece Aydemir	Psikolojik İyi Oluş, Romantik İlişkilerde Akılcı Olmayan İnançlar ve Romantik İlişkilerde Öz Yeterlik	Nicel çalışma: çevrimiçi anket; korelasyon ve regresyon analizleri
2019	Müslime Erden	Ergenlik Döneminde Dindarlık Eğilimi ve Riskli Davranışlar Arasındaki İlişki	İlişkisel tarama modeli; SPSS analizleri
2019	Fikret Yıldız	Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşarulan Problemler (Eskişehir İli Örneği)	İlişkisel tarama modeli; anket ve ölçek analizleri
2016	Yasemin Yılmaz Çıtır	Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği)	Kesitsel model; SPSS analizleri
2019	Rumeysa Ulusal	Ergenlikte Sigara Kullanımı ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişki	Tarama modeli; SPSS analizleri
2022	Muhammet	Ergenlik Döneminde Adil	Nicel araştırma; SPSS

2011	Şahbaz Ümit Morsünbül	Dünya İnancı ve Dindarlık Ergenlikte Özerkliğin ve Biçimlendirilmesinin Öznel İyi Oluşu Üzerindeki Etkisi	ile korelasyon analizi Yol modeli analizi; LISREL ve SPSS kullanılarak analiz
2019	Zühre Demir	Ergenlik Döneminde Dinî İnanç Ve Şüpheler İle Psikososyal Değişkenler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması: İstanbul Örneği	Tanımlayıcı tarama modeli; çok aşamalı örnekleme
2004	E. Arzu Oral	Ergenlik Döneminde Stres Başa Çıkma: Stresle Başa Çıkma Programının Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi	Psikoeğitim programı ve ön-son test; SPSS analizleri
2023	Ahmet Kasım Sezgin	Lise Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı, Maneviyat ve İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişki	Betimsel ve ilişkisel analiz; ANOVA ve korelasyon analizleri
2023	Yüstra Nur Aytar	İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Anne Baba Tutumları ile Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi	Nicel korelasyon araştırması; t-testi ve ANOVA analizleri
2019	Furkan Kulu	Ergenlik Döneminde Dini Başa Çıkma Ve Anlam Arayışı	Anket tekniği, İstatistiksel analizler: t- testi ve ANOVA
2019	Zühal Tunç	Ergenlik Döneminde Benlik Saygısı ve Sigara Bağımlılığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi	İlişkisel tarama modeli

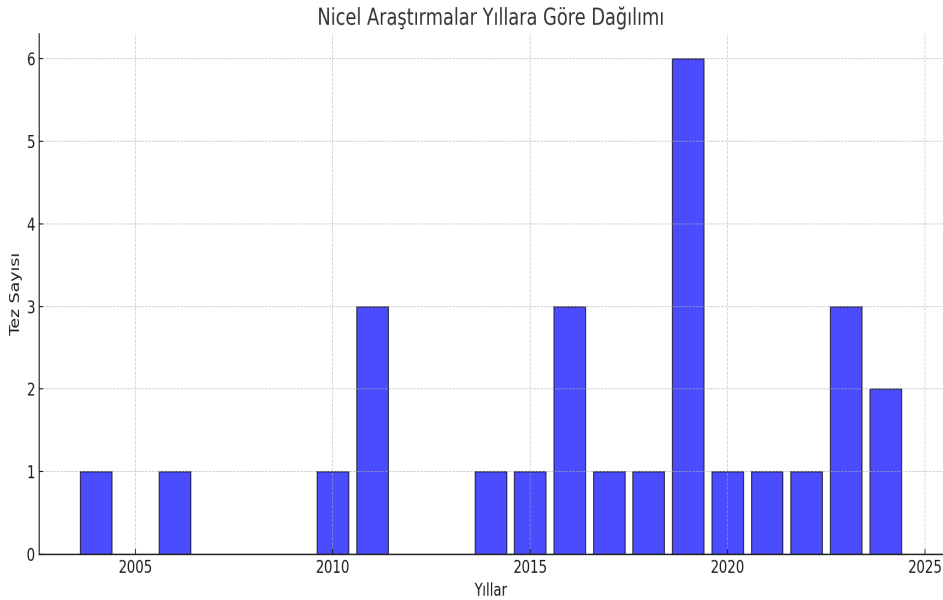
Tablo 1: Nicel Araştırma Yöntemleri Kullanılan Tezler

Yukarıdaki tabloda yer alan nicel araştırma yöntemiyle hazırlanmış tezlerde, farklı veri toplama ve analiz tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir. Sayısal verilere dayalı analizlerle desteklenen çalışmalara nicel araştırma yöntemleri denir. Her tezde kullanılan yöntem ve analiz teknikleri, teorik olarak odaklandığı konulara özgü özellikler sunmaktadır. Birçok tezde, anketler ve ölçekler temel veri toplama araçları olarak kullanılmıştır. Anketlerle ölçüm verileri genellikle SPSS, MANOVA, ANOVA ve regresyon analizleriyle işlenmektedir.

Anket tekniği, bireylerin bilişsel, duygusal ve davranışsal

durumlarını anlamak için etkili bir yöntemdir. Nicel çalışmalar, bu tekniklerle büyük veri gruplarını analiz ederek tutarlı genellemeler yapabilir (Aydemir, 2020). Bazı tezlerde, psikolojik şekilleri düzenlemek için özel ölçekler kullanılmıştır: Ece Aydemir ve Yasemin Yılmaz Çıtır'ın çalışmalarında psikolojik iyi oluşum ve memnuniyet gibi değişkenler detaylı ölçeklerle ölçülmüş ve analiz edilmiştir. Yapısal Eşitlik Modeli gibi analiz yöntemleri, Melek Özdemir ve Ümit Morsünbül tarafından tercih edilmiştir.

Yapısal eşitlik modeli gibi araçlar, neden-sonucun anlaşılmasını sağlar. Pek çok tezde, ergenlikte dindarlık, maneviyat ve anlam arayışı gibi konulara odaklanılmıştır. Furkan Kulu, Zeliha Çamur ve Tuğba Bakırtaş tarafından yapılan çalışmalar, dindarlık düzeyi ile bireysel psikolojik değişkenler arasındaki ilişkiler için nicel değişkenler kullanmıştır. Dindarlık ve maneviyat gibi değişkenler, çözülecek



Şekil 3: Nicel Araştırmaların Yıllara Göre Dağılımı

Sonuç olarak nicel araştırmalar grafiği, yıllara göre nicel yöntemlerle yapılan tezlerin sayısını göstermektedir. 2019 ve 2023 yılları en fazla tez yapılan dönemlerdir. Bu durum, nicel araştırma yöntemlerinin bu yıllarda daha fazla tercih edildiğini göstermektedir.

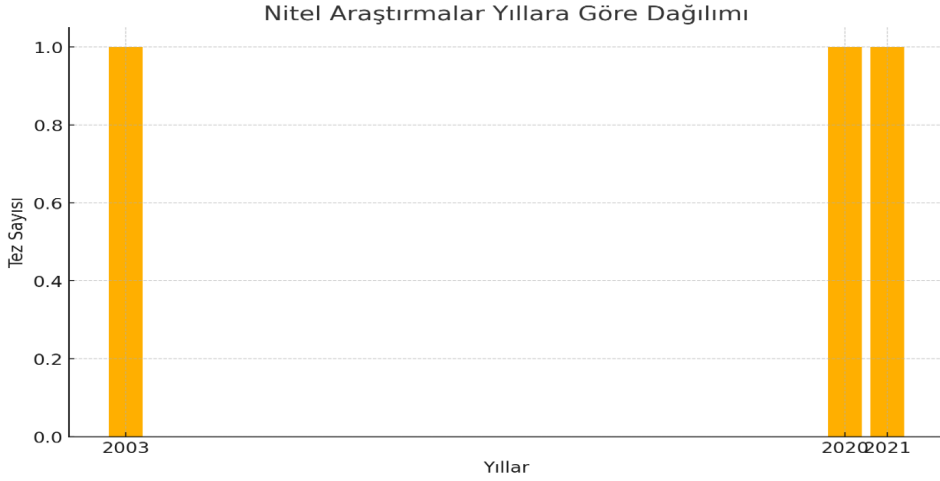
2.2. Nitel Yöntem Kullanılan Tezler

Yıl	Yazar	Başlık	Yöntem
2003	İsa Özel	Ergenlik Dönemi ve Dua	Nitel araştırma: Görüşme ve anket; içerik analizi
2021	Hürü Demiröz	Ergenlerde Çoklu Zekâ, Dindarlık ve Maneviyat İlişkisi	Nitel çalışma: odak grup görüşmeleri; içerik analizi
2020	Hasibe Öner	Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar : Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma	Nitel çalışma: fenomenolojik analiz ve içerik analizi

Tablo 2: Nitel Araştırma Yöntemleri Kullanılan Tezler

Tablodaki tezler, ergenlik dönemiyle ilgili nitel araştırma yöntemlerini kullanarak çeşitli dini ve psikolojik temaları içermektedir. Nitel yöntemlerinin seçilmesi, ergenlerin bireysel deneyimlerini, algılarını ve sosyal çevre ile olan iletişimlerini daha büyüme odaklı bir yaklaşım olarak yansıtıyor. Her biri, farklı bir nitel yöntem kullanılarak ergenlik döneminin dini, manevi ve psikolojik boyutlarını incelemiştir. Tezler derinlemesine görüşme ve deneyimlere odaklanan çalışmalardır. Bu tezlerde ağırlıklı olarak fenomenolojik analiz, içerik analizi ve odaklanan grup görüşmeleri gibi süreçler tercih edilmiştir. Bu yöntemde değiştirilebilecek deneyimlerine ve anlamlandırmalarına odaklanarak, verilerin doğrudan bireysel perspektiflerden toplanması sağlanmaktadır. “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar” başlıklı tezde, lise öğrencilerinin dini şüphe ve sorgulama süreçleri fenomenolojik bir yaklaşımla incelenmiş; bu yöntem, katılımcıların kendi deneyimlerine dayalı anlatımlarının derinlemesine analizine olanak tanımıştır. (Öner, 2020).

Ergenlerde Çoklu Zekâ, Dindarlık ve Maneviyat İlişkisi başlıklı çalışma, odaklı grup görüşmeleri, ergenlerin manevi algılarını ve dindarlıklarını keşfetmeyi hedeflenmiştir. Bu yöntem, grup dinamiklerini ve ortak deneyimleri ortaya çıkarmak için etkili bir araç olmuştur (Demiröz, 2021). Bu tezler, nitel araştırma yöntemlerinin ergenlerin psikolojik ve manevi gelişimlerini anlamada değerli bir araç olduğunu göstermektedir.



Şekil 4: Nitel Araştırmaların Yıllara Göre Dağılımı

Nitel araştırmalar grafiği, bu yöntemin daha az tercih edildiğini ancak belirli yıllarda öne çıktığını göstermektedir. Özellikle 2021 ve 2020 yıllarında nitel tezlerin artış gösterdiği görülmektedir.

a. Karma Araştırma Yöntemi Kullanılan Tezler

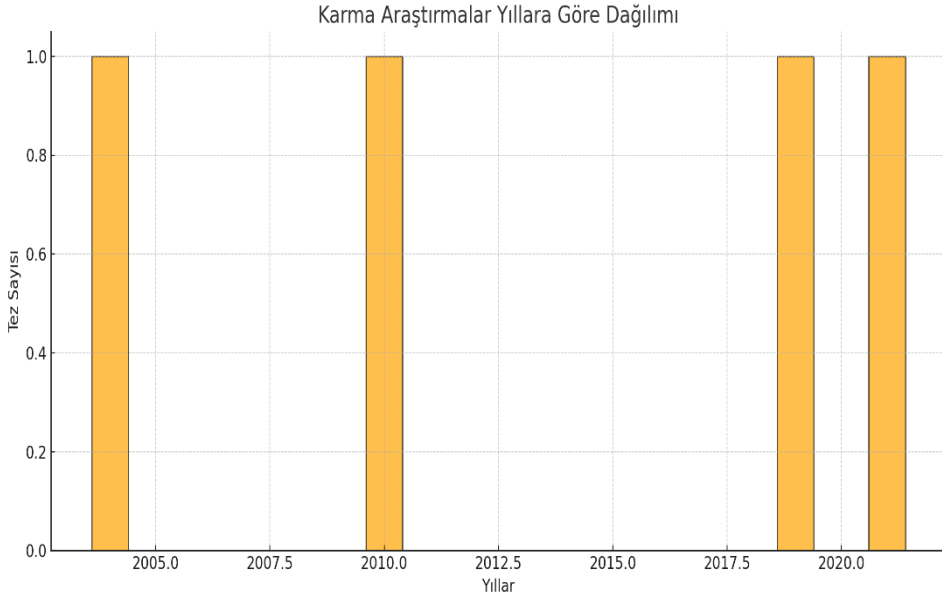
Yıl	Yazar	Başlık	Yöntem
2004	Melahat Soykatırcı	Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin Okullardaki Psikolojik Danışma Hizmetlerine Bakış Açıları	Literatür taraması ve anket; istatistiksel analiz
2019	Asiye Usluca	Ergenlik Dönemindeki Bireylerin Madde Kullanım Eğilimleri ile Öz Yeterlik İnançlarının İncelenmesi	Betimsel araştırma; SPSS analizleri
2010	Neslihan Bayraktar	Kur'an Kurslarında Ergenlik Dönemi Öğrencilerinin Sorunları Ve Beklentileri	Anket, gözlem, mülakat analizleri
2021	Burcu Gül Gürbüz	Ergenlik Dönemi Dini Obsesif Kompulsif Bozukluk (Okb): Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir inceleme	Anket; içerik analizi

Tablo 3: Karma Araştırma Yöntemleri Kullanılan Tezler

Karma veri toplama analizleri hem nitel hem de nicel yöntemlerin bir arada kullanımının sağladığı avantajlarla dikkat çeker. Tabloda yer alan tezlerde, ergenlik dönemine ilişkin psikolojik, sosyal ve dini boyutlar bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Melahat Soykatırcı (2004) çalışmasında literatür taraması ve anket yöntemlerini birleştirerek, ergenlik dönemindeki okullardaki psikolojik terapi hizmetlerine bakış açılarını incelemiştir. Çalışma hem mevcut teorik bilgilerden yararlanmış hem de anket verileriyle desteklenerek analizler gerçekleştirmiştir. Karma yöntemleri, kişilerin bireysel özellikleri ile genel gelişmeler için etkili bir yöntem olmuştur (Soykatırcı, 2004). Asiye Usluca (2019), ergenlerin madde kullanım süreçleri ile öz yeterlik inançlarını araştırmıştır. Her ne kadar çalışma SPSS analizleriyle nicel olarak desteklenmiş olsa da bireysel deneyimler ve genel gelişmeler nitel boyutlarıyla birlikte ele alınmıştır. (Usluca, 2019). Neslihan Bayraktar (2010), Kur'an kurslarında eğitim alanındaki ergenlerin karşılaştıkları sorunlar ve değerlendirme anketi, gözlem ve röportaj analizleriyle değerlendirmiştir. Karma yönteminin burada kullanımı, ergenlerin hem bireysel anlatımları hem de gözlemlerle yapılan objektif verilerle elde edilmesi mümkün kılınmıştır (Bayraktar, 2010). Burcu Gül Gürbüz'ün (2021) çalışması, din eğitimi alan ergenlerde dini obsesif kompulsif bozukluk (OKB) üzerine yoğunlaşmış ve bu durumun değerlendirilmesi için anketler ve içerik analizlerini birleştirmiştir. Bu yöntem hem bireysel tepkileri hem de genel durumları ortaya koymak için etkili olmuştur (Gürbüz,2021).

Karma yöntemi, teorik bilgilerin pratiğe dönüştürülmesinde önemli bir araç olmuştur. Bu tezlerde hem literatür taraması gibi teorik çerçeveler hem de sahadan yapılan incelemeler ve gözlemler gibi pratik yöntemler başarıyla birleştirilmiştir. Karma yönteminin kullanımı hem elde edilen deneyimlere odaklanmayı hem de bu deneyimlerin dünya genelindeki karşılıklarının analiz edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu yöntem, özellikle bireysel farklılıklar ile genel eğilimleri birlikte ele almak açısından uygun bir araçtır. Bu tür tezlerde kullanılan yöntemler, araştırma sorularını daha kapsamlı bir biçimde ele alma imkânı sunar. Özellikle ergenlik dönemi ile maneviyat arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla, farklı veri kaynaklarının kullanıldığı geniş kapsamlı dağılımlar da gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, betimsel analizler ve ilişkisel yöntemler sıklıkla başvurulan teknikler arasında yer almaktadır. Betimsel analizler ve ilişkisel çalışmalar sıklıkla kullanılan yöntemlerdir. Nitel ve

teorik yaklaşımlar ise daha derin analizler sunarak manevi değerlerin kapsamlılığını sağlamıştır. Bu farklılıklar, araştırmalarda zenginlik olarak görülmektedir.

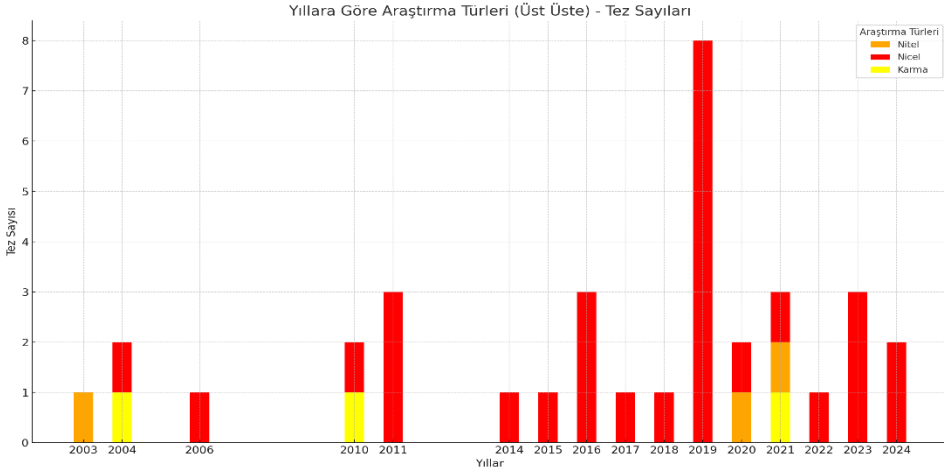


Şekil 5: Karma Araştırmaların Yıllara Göre Dağılımı

Karma araştırmalar grafiği, bu yöntemin belirli yıllarda sınırlı sayıda kullanıldığını göstermektedir. 2004, 2019 ve 2021 yılları karma araştırmalar açısından dikkat çekicidir.

7. Yıllarına Göre Ayrılmış Tezlerin İncelenmesi

Ergenlik dönemi ve maneviyat temalı tezlerin yıllara göre dağılımını incelemek, bu alandaki akademik ilginin zamanla nasıl bir gelişim gösterdiğini anlamak açısından önemlidir. 2000-2024 yılları arasında kapsayan bu çalışma, belirli dönemlerde tez sayılarında artış ve azalışların olduğunu göstermektedir. Özellikle 2010'lu yılların ortalarından itibaren bu alana yönelik ilginin belirgin şekilde arttığı gözlemlenmiştir. Bu artış, hem toplumun manevi ihtiyaçlarına duyulan farkındalığın yükselmesi hem de maneviyat ve ergenlik arasındaki ilişkinin bilimsel açıdan daha fazla incelenmeye başlanmasıyla ilişkilendirilebilir. Pandemi dönemi gibi küresel olayların da özellikle 2020 sonrası dönem için manevi konulara yönelik ilginin artmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Yıllara göre bu farklılıklar hem toplumsal ihtiyaçların hem de akademik odakların değişimi açısından değerli ipuçları sunmaktadır.



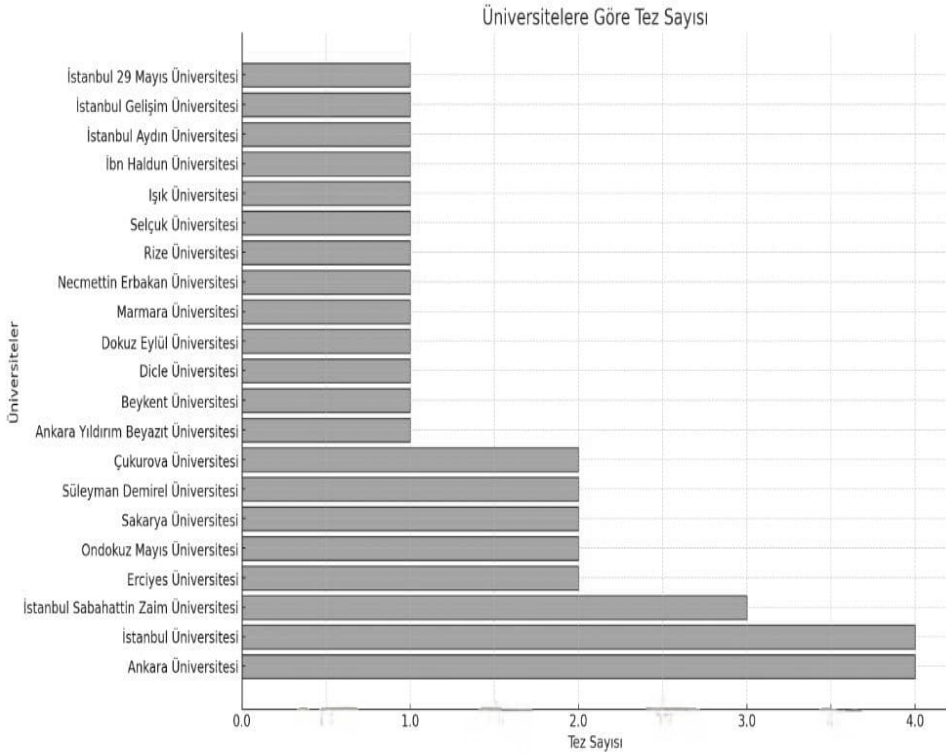
Şekil 6: Yıllara Göre Araştırma Türleri – Tez Sayıları

Grafik, 2003 yılında yalnızca bir nitel yüksek lisans teziyle başlamaktadır. Bu dönemde, araştırma türlerinde genel olarak düşük bir faaliyet seviyesi görülmektedir. 2004 yılı, nicel yöntemli doktora tezi ve karma yöntemli yüksek lisans tezi ile yöntemsel çeşitlilik açısından dikkat çekmektedir. Ancak sonraki yıllarda, nicel araştırmaların nispeten daha baskın olduğu bir eğilim göze çarpmaktadır. Örneğin, 2006 ve 2010 yıllarında yalnızca birer nicel yüksek lisans tezi yapılmıştır. 2010 yılında aynı zamanda bir karma yüksek lisans tezi de görülmektedir. 2011 yılı, önceki dönemlere kıyasla önemli bir sıçrama yapmıştır. Bu yıl, iki nicel doktora tezi ve bir nicel yüksek lisans tezi ile toplamda üç nicel araştırma yapılmıştır. Doktora düzeyindeki nicel çalışmaların artışı, bu yılın akademik üretkenlik açısından öne çıkmasını sağlamaktadır. Bu artış, özellikle veri odaklı araştırmalara olan ilginin arttığını göstermektedir. 2014 yılı, yalnızca bir nicel yüksek lisans tezi ile dikkat çekerken, 2016 yılında nicel yüksek lisans tezlerinin sayısında üç tane artış görülmektedir. Bu eğilim, 2019 yılında zirveye ulaşmıştır. 2019 yılında toplamda sekiz nicel yüksek lisans tezi yapılmış ve bu yıl, grafik üzerinde en yoğun araştırma dönemi olarak öne çıkmıştır. Nicel araştırmaların bu kadar yüksek olması, bilimsel çalışmalarda nicel veri analizine olan yoğun talebin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. 2020 yılı, bir nitel ve bir nicel yüksek lisans teziyle araştırma türleri açısından dengeli bir tablo sunmaktadır. Ancak 2021 yılı, daha fazla çeşitlilik göstermektedir: Bir karma, bir nicel ve bir nitel yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu yıl, araştırma

türlerinin eşit bir şekilde dağıldığı ender yıllardan biridir ve akademik çalışmaların kapsamını genişleten bir dönem olarak değerlendirilebilir. 2022 yılında bir nicel yüksek lisans tezi yapılmış ve bu yılın sakin bir dönem olduğu görülmüştür. Ancak 2023 yılı, toplamda üç nicel çalışma (iki yüksek lisans ve bir doktora) ile araştırma faaliyetlerinde tekrar bir hareketlilik göstermiştir. 2024 yılı ise iki nicel yüksek lisans teziyle nicel araştırmaların hakimiyetini sürdürdüğü bir yıl olmuştur. Grafikte, nicel araştırmaların, özellikle yüksek lisans düzeyinde, en baskın araştırma türü olduğu açıkça görülmektedir. Karma araştırmalar daha az sayıda yapılmış, nitel araştırmalar ise belirli yıllarda öne çıkmıştır (örneğin, 2003, 2020 ve 2021). Yıllar içerisinde araştırma türlerinde belirgin bir artış eğilimi ve çeşitlilik görülmektedir. Bu durum, akademik ilgi alanlarının genişlediğini ve veri odaklı araştırmalara olan ilginin sürdüğünü göstermektedir.

8. Üniversitelerine Göre Ayrılmış Tezlerin İncelenmesi

Ergenlik dönemi ve maneviyat temalı tezlerin üniversitelere göre dağılımını analiz etmek, bu alandaki akademik çalışmaların yoğunlaştığı kurumları ve araştırma eğilimlerini ortaya koymak açısından önemlidir. Üniversitelerin akademik altyapıları, ilgili anabilim dallarının uzmanlık alanları ve bölgesel ihtiyaçlar, tezlerin konularını ve kapsamını etkileyen başlıca unsurlar arasında yer almaktadır. İncelenen tezler, özellikle büyük şehirlerdeki üniversitelerde yoğunlaşmakta olup, bu durum, geniş araştırma imkânları ve multidisipliner yaklaşımlara erişimle ilişkilendirilmektedir. Örneğin; İstanbul, Ankara ve İzmir gibi şehirlerdeki üniversitelerin lisansüstü programları, ergenlik dönemi ve maneviyat ilişkisine dair daha fazla çalışmanın üretildiği kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, bazı bölgelerde bu konular üzerine yapılan çalışmaların sınırlı kalması, maneviyat ve ergenlik alanındaki akademik çabaların daha dengeli bir şekilde teşvik edilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu analiz, üniversitelerin araştırma politikalarının ve kaynak tahsislerinin, bu alanda daha geniş bir katkı sunulmasına yönelik nasıl geliştirilebileceği konusunda önemli veriler sunmaktadır.



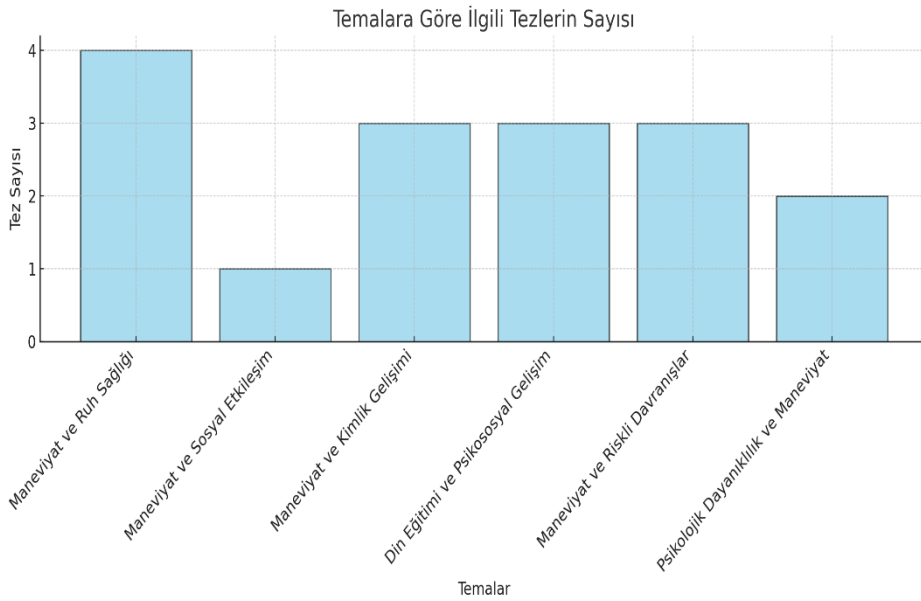
Şekil 7: Üniversitelere Göre Tez Sayısı

Bu grafikte, üniversitelere göre tez sayıları yatay bir sütun grafiği olarak görselleştirilmiştir. Ankara Üniversitesi, diğer üniversitelere kıyasla en yüksek tez sayısına sahiptir ve bu durum, bu üniversitenin maneviyat temalı tezlerde daha etkin bir katkı sağladığını göstermektedir. Daha az sayıda tez üreten üniversiteler, bu alanda daha sınırlı bir akademik üretim yapmaktadır. Bu analiz, üniversitelerin akademik yoğunluğunu ve maneviyat çalışmalarına olan katkısını değerlendirmek için faydalı bir araç sunmaktadır.

9. Ergenlik Döneminde Maneviyat ile İlgili Tezlerin Ortak Temalar ve Alt Temalar İçerik Analizi

Ergenlik döneminde maneviyat, ergenlerin içsel huzur bulma, kimlik oluşturma ve yaşamlarına anlam katma çabalarını destekleyen kritik bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, 2000-2024 yılları arasında yazılmış maneviyat ve ergenlik temalı akademik tezlerin içerik analizi, bu kavramın farklı boyutlarını ortaya koyan ortak temaları ve alt

temaları belirlemek açısından önemli bir fırsat sunmaktadır. Ortaya çıkan temalar, maneviyatın bireylerin psikolojik sağlığı, toplumsal uyumu, riskli davranışlarla başa çıkma kapasiteleri ve kimlik gelişimindeki rolünü derinlemesine ele almaktadır. Özellikle "Maneviyat ve Ruh Sağlığı", "Maneviyat ve Sosyal Etkileşim" ile "Psikolojik Dayanıklılık ve Maneviyat" gibi temalar, bu dönemdeki manevi süreçlerin çok boyutlu etkilerini inceleyen önemli bulgular sunmaktadır. Bu analizler, ergenlerin manevi gelişimini desteklemek amacıyla eğitimciler, aileler ve politika yapımcılar için rehber niteliğindedir.



Şekil 8: Temalara Göre İlgili Tezlerin Sayısı

Bu grafikte, temalara göre ilgili tezlerin sayıları görselleştirilmiştir. “Maneviyat ve Ruh Sağlığı” teması, en yüksek tez sayısına sahiptir ve bu durum, bu alanın akademik çalışmalar açısından yoğun bir ilgi gördüğünü göstermektedir. Diğer taraftan, “Maneviyat ve Sosyal Etkileşim” teması, yalnızca bir teze en düşük temsiliyete sahiptir. Bu, sosyal etkileşim ve maneviyat arasındaki ilişkinin daha az çalışıldığını işaret etmektedir. Diğer temalar ise daha dengeli bir dağılım sergilemektedir.

Maneviyat ve Ruh Sağlığı Teması: Maneviyatın stres, depresyon ve anksiyete gibi psikolojik sorunlar üzerindeki olumlu etkileri belirgin bir

şekilde vurgulanmıştır. Bu bulgular, manevi yönelimlerin stresle başa çıkma ve psikolojik dayanıklılık gibi önemli alanlarda faydalı olduğunu kanıtlamaktadır. Tosyalıoğlu ve Albayrak'ın (2023) araştırmasında 45 ergenle yapılan görüşmelerde, manevi danışmanlık alan gençlerin %72'sinde depresyon ve kaygı düzeylerinde anlamlı bir düşüş görülmüştür. Katılımcılar manevi pratiklerin (dua, ibadet, manevi destek gruplarına katılım) kendilerini daha huzurlu ve güçlü hissettirdiklerini belirtmişlerdir (Tosyalıoğlu-Albayrak, 2023, 42). Bu sonuçlar, ergenlik döneminde yaşanan yoğun kimlik karmaşası ve stresin, manevi uygulamalarla daha sağlıklı yönetilebildiğini göstermektedir. Manevi yönelimin psikolojik dayanıklılığı artırması, ergenin içsel denge kurma sürecinde kritik bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu bulgular, manevi danışmanlığın geleneksel psikolojik destek modellerine tamamlayıcı bir araç olarak entegre edilmesini önermektedir.

Maneviyat ve Sosyal Etkileşim teması: Aile, akran ve okul çevresinin ergenlerin manevi değerlerini şekillendirmedeki kritik rolü öne çıkmaktadır. Din eğitiminin akran etkisi ve sosyal uyumu artırdığı görülmektedir. Sosyal çevre, maneviyatın gelişimindeki temel etkenlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Mahoney (2010), 7 ülkede 1200 ergen üzerinde yaptığı karşılaştırmalı çalışmada, ailesiyle düzenli dini pratiklere katılan gençlerin %68'inde sosyal uyum düzeyinin yüksek olduğunu tespit etmiştir. Akran etkisiyle oluşan değerler, bireyin maneviyatını ya pekiştirmekte ya da zayıflatmaktadır. Aile ve akran desteğiyle pekişen manevi değerler, ergenlerin toplumsal uyum ve dayanışma yeteneklerini artırmaktadır (Mahoney, 2010, 810-814). Bu bulgular, sosyal çevrenin –özellikle aile ve akran gruplarının– maneviyat gelişiminde katalizör bir rol oynadığını göstermektedir. Bu temada düşük temsili olması, aslında önemli bir araştırma boşluğunu işaret eder. Ergenlikte sosyal uyum ve grup kimliği arayışının güçlü olduğu düşünüldüğünde, manevi etkileşimlerin bu boyuttaki etkilerinin daha fazla çalışılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Maneviyat ve Kimlik Gelişimi Teması: Maneviyat, ergenlerin kimlik oluşum sürecinde bir rehber olarak rol oynamaktadır. Kimlik arayışı ve dindarlık arasındaki ilişki, manevi değerlerin bireysel karar verme süreçlerini etkilediğini göstermektedir. Bu tema, manevi değerlerin bireylerin kimlik oluşumundaki merkezi rolünü vurgulamaktadır. Kaleci'nin (2016) nitel araştırmasında, 18 lise öğrencisiyle yapılan görüşmelerde, ergenlerin %83'ü dini değerlerin karar verme süreçlerinde

etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle gençlerin ibadet alışkanlıklarının ve dini söylemlerin kimlik tanımlamalarını nasıl etkilediği detaylandırılmıştır (Kaleci, 2016, 193). Maneviyat, ergenin "Ben kimim?" sorusuna yanıt bulmasında bir harita işlevi görmektedir. Kimlik gelişiminin merkezinde yer alan aidiyet duygusu, manevi bağlamda şekillenmekte ve bireysel özerklikle birlikte harmanlanmaktadır. Bu nedenle bu tema, ergenlik psikolojisinin özüne dokunan kritik bir öneme sahiptir.

Din Eğitimi ve Psikososyal Gelişim Teması: Din eğitiminin stresle başa çıkma becerileri ve sosyal değerlerin şekillenmesindeki rolü, ergenlik döneminde olumlu katkılar sağlamaktadır. Bu tema, din eğitiminin yalnızca bireysel manevi gelişime değil; aynı zamanda sosyal ve psikolojik sorunlarla başa çıkmaya da yardımcı olduğunu ortaya koymaktadır. Kulu'nun (2019) çalışmasında 9 hafızlık kurumundaki 140 ergenle yapılan araştırmada, düzenli din eğitimi alan gençlerin %76'sının stresle baş etme düzeyinin "yüksek" kategorisinde olduğu belirlenmiştir. Ayrıca bu gençlerin sosyal sorumluluk ve empati düzeyleri de anlamlı biçimde yüksek çıkmıştır (Kulu, 2019, 24). Din eğitimi, ergenin sadece bilişsel değil; duygusal ve sosyal gelişimini de etkileyen çok katmanlı bir yapıdır. Özellikle ritüeller yoluyla aktarılan değerler, bireyin sosyalleşme sürecini şekillendirmekte, stres yönetimini kolaylaştırmakta ve benlik algısını pekiştirmektedir. Bu bulgular, din eğitiminin klasik müfredat dışı yönlerini ön plana çıkarmaktadır.

Maneviyat ve Riskli Davranışlar Teması: Maneviyat, sigara ve madde bağımlılığı gibi zararlı alışkanlıkları önlemede etkili bir koruyucu mekanizma olarak öne çıkmaktadır. Ergenlerin riskli davranışlardan uzak durmalarında maneviyatın koruyucu bir unsur olduğu gözlemlenmiştir. Maneviyat, bu tür sorunlardan uzak durmada koruyucu bir yapı sunmaktadır. Arslan (2024), rehabilitasyon merkezindeki 60 ergenle yaptığı çalışmada, manevi yönelimi yüksek bireylerin bağımlılığa tekrar başlama oranının %22'ye kadar düştüğünü belirtmiştir. Katılımcıların %68'i, manevi değerlerin "bağımlılıkla mücadelede içsel güç sağladığını" ifade etmiştir (Arslan, 2024, 56). Ergenlik döneminde dürtü kontrolünün düşük olması, riskli davranışlara yönelimi artırır. Bu noktada maneviyat, bireyin içsel otokontrolünü sağlayan bir faktör olarak öne çıkar. Ayrıca manevi değerlerin "anlam bulma" işlevi, ergenin boşluk hissiyle başa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Bu, maneviyatın önleyici ruh sağlığı hizmetlerinde değerlendirilmesini gerektirir.

Psikolojik Dayanıklılık ve Maneviyat Teması: Ebeveyn-çocuk ilişkilerinin güçlenmesinde manevi değerlerin rolü büyüktür. Manevi başa çıkma yöntemleri, ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarını artırmaktadır. Bu tema, manevi değerlerin aile içi ilişkiler ve psikolojik dirençlilik üzerindeki etkisini detaylandırmaktadır. Karaoğlu (2023), 80 lise öğrencisiyle yürüttüğü çalışmada, manevi başa çıkma düzeyi yüksek bireylerin, duygusal istismara karşı daha az psikolojik yıkım yaşadığını bulgulamıştır. Özellikle ebeveyn-çocuk ilişkisinde manevi diyalogların psikolojik sağlamlığı artırdığı vurgulanmıştır (Karaoğlu, 2023, 73). Psikolojik dayanıklılık, kriz dönemlerinde ayakta kalabilmeyi sağlar ve manevi başa çıkma bu noktada bir “içsel destek sistemi” sunar. Ergenlikte karşılaşılan ailevi veya sosyal travmalar, manevi bağlamda yorumlandığında daha az tahribat yaratmaktadır. Bu nedenle maneviyat, sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda ruhsal bir direnç mekanizmasıdır.

Sonuç olarak ergenlik döneminde maneviyatın bireylerin ruhsal, sosyal ve psikolojik gelişimine olan katkılarını çok boyutlu bir şekilde incelemektedir. Temalar arasındaki ilişkiler, maneviyatın bireylerin yalnızca kişisel değil; aynı zamanda toplumsal bağlamda da sağlıklı bir gelişim süreci geçirmelerine yardımcı olduğunu ortaya koymaktadır. Tüm temalar, manevi değerlerin ergenlikte psikolojik iyilik hali ile pozitif ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Maneviyat gerek bireysel gerekse sosyal düzeyde koruyucu ve yönlendirici bir faktör olarak işlev görmektedir. Aile, akran, din eğitimi gibi dışsal faktörlerle maneviyatın içselleştirilmesi arasında güçlü korelasyonlar gözlemlenmektedir. “Maneviyat ve Sosyal Etkileşim” teması, diğer temalara göre daha az temsil edilmiştir. Bu durum, önemli bir boşluğa işaret etmektedir. “Riskli Davranışlar” ve “Psikolojik Dayanıklılık” temaları ise, doğrudan çözüm ve müdahale yolları sunması açısından diğer temalardan ayrılmaktadır. Temalar, manevi değerlerin bireylerin yaşamında çok yönlü etkiler sağladığını göstermektedir. Maneviyatın psikolojik sağlık, kimlik gelişimi, sosyal çevre, din eğitimi ve riskli davranışlarla başa çıkma gibi birçok boyuttaki bireyler üzerinde olumlu etkiler belirgin bir şekilde vurgulanmaktadır. Manevi danışmanlık ve din eğitim programları, gençlerin psikososyal sorunlarına çözüm sunmak için etkin bir şekilde kullanılabilir. Aile ve sosyal çevreyle birlikte manevi değerlerin yaygınlaştırılması, riskli davranışlarla mücadelede manevi içeriklerin düzenli hale getirilmesi önem arz etmektedir.

Sonuç

Bu araştırma sonucunda ergenlik döneminde maneviyat konulu tezlerin yüksek lisans düzeyinde yaygın olduğunu, doktora düzeyindeki araştırmaların ise daha spesifik ve az sayıda yapıldığını göstermiştir. Yüksek lisans lisansüstü araştırmaların ilk adımı, doktora düzeyi ise bilimsel araştırmalarının en zor ve en son adımı olduğundan, yüksek lisans sayısı doktora sayısından daha az olmaktadır. Ancak bu alanın ergenlerin kimlik gelişimi, psikolojik dayanıklılık gibi özelliklerinden dolayı daha fazla ve derinlemesine incelenmeli, doktora düzeyinde araştırma ve projelerin yaygınlaştırılması gerekmektedir. Bu doküman analizine göre nicel araştırma yöntemleri, en fazla kullanılan yöntem olarak görülmektedir. Özellikle ergenlik dönemindeki maneviyat ve psikolojik değişkenler üzerine yapılan çalışmalar için nicel araştırma yöntemleri sıklıkla tercih edilmiştir. Nicel yöntemlerin bu kadar yaygın olmasının birkaç temel nedeni olarak nicel analizler geniş örneklem gruplarıyla çalışmayı, genellenebilir sonuçlar elde etmeyi ve istatistiksel ilişkileri ölçmeyi kolaylaştırmaktadır.

Ergenlik dönemi ve maneviyat temalı tezlerin Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde daha yoğun şekilde üretilmesi, bu üniversitelerin Türkiye'nin akademik ve kültürel merkezleri olmasından kaynaklanmaktadır. Bu şehirlerdeki üniversiteler, genellikle daha geniş akademik kadrolara, zengin araştırma kaynaklarına ve öğrenci çeşitliliğine sahiptir. Bu durum, yüksek lisans ve doktora programlarına olan talebi artırmakta ve daha fazla akademik çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamaktadır. Büyükşehirlerin sunduğu kültürel ve sosyal fırsatlar, akademik projelerin uygulanabilirliği ve erişilebilirliği açısından da avantaj sağlamaktadır.

Maneviyatın bağımlılık ve riskli davranışlarla mücadelede güçlü bir tampon mekanizma olduğu belirlenmiştir. Bağımlılık tedavisinde manevi desteğin tedaviye bağlılığı artırdığı ve bireylerin tedavi sürecinde daha dayanıklı hale geldikleri tespit edilmiştir. Aynı şekilde, dindarlığın madde kullanımı, sigara ve benzeri riskli davranışların önlenmesinde koruyucu bir faktör olarak işlev gördüğü gözlemlenmiştir. Manevi değerlerin yetersiz olduğu durumlarda, bireylerin bu tür risklere daha açık olduğu vurgulanmıştır.

Sosyal medya bağımlılığı gibi modern problemler, manevi değerlerin etkisiyle kontrol altına alınabilir. Manevi gelişimin güçlü olduğu bireylerin sosyal medya bağımlılığına daha az eğilim gösterdikleri

bulunmuştur. Sosyal medya bağımlılığının ergenlerin psikolojik ve sosyal dengelerini olumsuz etkilediği, ancak manevi rehberliğin bu sorunlarla başa çıkmada destekleyici bir araç olabileceği belirtilmiştir.

Ergenlik döneminde dinî sorgulama süreçleri, bireylerin manevi kimliklerini pekiştirme açısından önemli bir evredir. Sağlıklı bir ortamda gerçekleşen sorgulamalar, bireylerin dini değerlerini içselleştirmelerine ve bu değerlere yönelik daha güçlü bir bağ geliştirmelerine olanak tanımaktadır. Bu süreçlerin pedagojik olarak desteklenmesi, bireylerin manevi çatışmalarını yönetmelerine ve kimlik gelişimlerini olumlu bir yönde sürdürmelerine katkı sağlayabilir.

Sonuç olarak, ergenlik döneminde manevi değerler, bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını, sosyal uyumlarını ve duygusal zekâlarını destekleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır. Aile desteği, sosyal çevre ve din eğitimi, bu süreçte bireylerin daha sağlıklı bir gelişim göstermesi için kritik öneme sahiptir. Bu bulgular, ergenlere yönelik eğitim, rehberlik ve sosyal politika geliştirme çalışmalarında güçlü bir temel sunmaktadır. Maneviyatın bireysel ve toplumsal düzeyde olumlu etkileri, gelecekte daha fazla araştırma ve uygulama ile desteklenmelidir.

Öneriler

1. Bu çalışma yalnızca lisansüstü tezleri ile sınırlıdır. Araştırmanın kapsamı genişletilerek Türkiye’de yayınlanmış dergi makaleleri, kongre bildirileri, kitap bölümleri gibi bilimsel metinlerde yer alan çalışmalar da dahil edilebilir.

2. Maneviyat ve ergenlik üzerine yapılan çalışmaların derinlemesine analizini sağlayabilmek için daha fazla doktora tezi teşvik edilmeli ve bu alanda akademik uzmanlık artırılmalıdır.

3. Ergenlerin kimlik gelişimi süreçlerinde manevi değerlerin olumlu etkileri göz önüne alınarak, aileler ve eğitimciler bu alanı destekleyici programlar hazırlamalıdır. Özellikle ergenlik döneminde manevi danışmanlık hizmetleri yaygınlaştırılabilir.

4. Eğitim sistemine, din ve maneviyyat konularını içeren, ergenlerin empati ve sosyal farkındalık becerilerini geliştiren dersler eklenebilir.

5. Maneviyatın ergenlerin riskli davranışlarını azaltmadaki rolü göz önüne alınarak, gençleri risklerden koruyan rehberlik ve danışmanlık programları artırılmalıdır.

6. Maneviyatın ergenlerin yaşamlarına etkisini daha iyi anlamak için yerel ve kültürel farklılıkları dikkate alan çalışmalar yapılmalıdır.

7. Ergenlerin ruhsal ve psikolojik gelişimini destekleyen

uygulamalı rehberlik modelleri geliştirilerek, bu hizmetler okullarda yaygınlaştırılabilir.

Kaynakça

- Arslan, Burak. *Bağımlılık ve Maneviyatların Tedavide Kalma Süresi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Arslan, Gökmen. *Ergenlikte Algılanan Duygusal İstismar ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aydemir, Ece. *Geç Ergenlik Döneminde Psikolojik İyi Oluşum Yordayıcıları Olarak Romantik Pazarlarda Akıllı Olmayan İnançlar ve Öz Yeterlik*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bayraktar, Neslihan. *Kur'an Kurslarında Ergenlik Dönemindeki Sürelerin Etkileri*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çakmak, Zeynep. *Ergenlerde Maneviyat, Sosyal Medya Kullanımı ve Değerler Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çıtır Yılmaz, Yasemin. *Ergenlik Dönemi Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: İstanbul Pendik Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demiröz, Hürü. *Ergenlerde Çoklu Zekâ, Dindarlık ve Maneviyat İlişkisi* Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erikson, E. H., *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton, 1968.
- Esendir, Nihal. *Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı: İstanbul Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gürbüz, Burcu Gül. *Ergenlik Dönemi Dini Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB): Din Eğitimi Alan Planlaması Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*.

- Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hill, P. C.- Pargament, K. I., "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research". *American Psychologist*, 58/1 (2003), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.64>.
- Kaleci, Feyzanur. *Ergenlik Dönemi Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü: Konya Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karaoğlu, Sinem. *Ergenlik Döneminde Ebeveynin Duygusal Erişilebilirliği, Başa Çıkma Yöntemleri ve Sosyal Problem Çözme Arasındaki İlişki: Yılmazlığın Aracı Rolü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kökalan, Özgür. "İşyeri Maneviyatının Güvenlik ve İşe Karşı Yabancılaşma Üzerindeki Etkileri". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/3 (2017), 159–172.
- Mahoney, Annette. "Religion in Families: A Decade Review of Research". *Journal of Marriage and Family*, 72/4 (2010), 805-821, <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.xC>.
- Memiş, Hülya. *Manevi Danışmanlık Başvurularının Ergenlerin Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeyindeki Etkisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özçelik, Çağrı-Şahin, Şükriye. "Ergenlik Dönemi ve Sosyalleşme". *Cumhuriyet Hemşirelik Dergisi*, 5/1 (Haziran 2016), 42-49. <http://chd.cumhuriyet.edu.tr/tr/pub/issue/24592/260371>
- Piaget, Jean. *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books, 1972.
- Steinberg, Laurence. *Adolescence*. New York: McGraw-Hill, 2011.
- Tanner, James Mourilyan. "Growth and Development During Adolescence". *Growth at Adolescence*. Oxford: Blackwell, 1978.
- Tosyalioğlu, Mustafa Burak-Albayrak, Ahmet. "Maneviyat ve Ruh Sağlığı: Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Bir Araştırma". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 8 (Aralık 2023), 9-50. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1369342>.

EKLER

EK-1 Türkiye’de Ergenlik Döneminde Maneviyat Üzerine Yapılan Lisansüstü Araştırmaları

Yıl	Araştırmacı	Tez Adı
2003	İsa Özel	Ergenlik Dönemi ve Dua
2004	E. Arzu Oral	Ergenlik Döneminde Stres Başa Çıkma: Stresle Başa Çıkma Programının Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi
2004	Melahat Soykatırcı	Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin Okullardaki Psikolojik Danışma Hizmetlerine Bakış Açıları
2006	Esen Dinçel	Ergenlik Dönemi Gelişimsel Ödevleri ve Psikolojik Problemler
2010	Sevgi Öztürk	Ergenlikte Madde Bağımlılığının Projektif Testler Aracılığıyla İncelenmesi
2010	Neslihan Bayraktar	Kur'an Kurslarında Ergenlik Dönemi Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri
2011	Fatma Oluğ	Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar
2011	Orhan Gürsu	Ergenlik Dönemi Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi
2011	Ümit Morsünbül	Ergenlikte Özerkliğin ve Biçimlendirilmesinin Öznel İyi Oluşu Üzerindeki Etkisi
2014	Zeliha Çamur	Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)
2015	Gökmen Arslan	Ergenlikte Algılanan Duygusal İstismar ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki
2016	Feyza Nur Kaleci	Ergenlik Dönemi Kimlik Oluşumunda Dinin Rolü: Konya Örneği
2016	Yasemin Yılmaz Çıtır	Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği) Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki: Yılmazlığın Aracı Rolü
2016	Melek Özdemir	Ergenlik Döneminde Bağlanma, Özerklik Ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

2017	Büşra Şeftalici	Lise Son Sınıf Öğrencilerinde Sınav Kaygısı ve Maneviyat (Şanlıurfa-Viraneşehir Örneği)
2018	Hülya Memiş	Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi
2019	Tuğba Bakırtas	Ergenlik Döneminde Bilişsel Faktörlerin Karar Verme Sürecine Etkisinin Din Psikolojisi Yönünden İncelenmesi (Adapazarı Örneğinde)
2019	Müslime Erden	Ergenlik Döneminde Dindarlık Eğilimi ve Riskli Davranışlar Arasındaki İlişki
2019	Fikret Yıldız	Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)
2019	Rumeysa Ulusal	Ergenlikte Sigara Kullanımı ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişki
2019	Zühal Tunç	Ergenlik Döneminde Benlik Saygısı ve Sigara Bağımlılığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
2019	Asiye Usluca	Ergenlik Dönemindeki Bireylerin Madde Kullanım Eğilimleri ile Öz Yeterlik İnançlarının İncelenmesi
2019	Zühre Demir	Ergenlik Döneminde Dinî İnanç ve Şüpheler ile Psikososyal Değişkenler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması: İstanbul Örneği
2019	Ece Aydemir	Psikolojik İyi Oluş, Romantik İlişkilerde Akılcı Olmayan İnançlar ve Romantik İlişkilerde Öz Yeterlik
2020	Hasibe Öner	Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar: Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma
2020	Zeynep Çakmak	Ergenlerde Maneviyat, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Değerler Arasındaki İlişkiler
2021	Hürü Demiröz	Ergenlerde Çoklu Zekâ, Dindarlık ve Maneviyat İlişkisi
2021	Burcu Gül Gürbüz	Ergenlik Dönemi Dini Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB): Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme
2021	Muhammet Şahbaz	Ergenlik Döneminde Adil Dünya İnancı ve Dindarlık

2022	Sinem Karaoğlu	Ergenlik Döneminde Ebeveynin Duygusal Erişilebilirliği, Başa Çıkma Stratejileri ve Sosyal Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki: Yılmazlığın Aracı Rolü
2023	Ahmet Kasım Sezgin	Lise Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı, Maneviyat ve İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişki
2023	Yüsra Nur Aytar	İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Anne Baba Tutumları ile Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
2023	Burak Arslan	Bağımlılık ve Maneviyat Düzeyinin Tedavide Kalma Süresi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
2024	Hilal Hastürk	18-25 Yaş Arası Bireylerin İntihar Olasılığında Aile Aidiyeti ve Maneviyatın Rolü
2024	Burak Arslan	Bağımlılık Ve Maneviyat Düzeyinin Tedavide Kalma Süresi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Antakya'ya Rihle: Antakya'nın Muhaddis Misafirleri

İsmail KURT

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Hatay / Turkey

ismail.kurt@mku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9873-9369

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 222-254

Atıf / Cite as: Kurt, İsmail. “Antakya'ya Rihle: Antakya'nın Muhaddis Misafirleri [The Rihla to Antakya: The Guest Muhaddiths of Antakya]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 222-254.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1632709>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Rihla to Antakya: The Guest Muhaddiths of Antakya

Abstract

The narrator mobility, termed "Rihle," held a very important place in the transmission of hadiths, which are the fundamental source of the Islamic religion, to different regions. One of the places is the city of Antakya, a part of the region known as Sughur, located between Byzantine and Islamic territories. The subject of this study is the narrators who came to the city of Antakya and called Antaki after this journey. The main topics of the research are who came to this city and in what time period, what kind of accumulation they had in terms of hadith science, and their status in terms of rijal criticism.

While there are different studies with similar content to our work, the main focus of our examination is the narrators who came to the city of Antakya from outside and settled there, or those who, even if they went to other regions, became so associated with this city that they acquired the nisba "Antaki." Therefore, our study fills a gap in the field in this respect. In this context, a general search was conducted using the expressions "سكن أنطاكية" and "نزل أنطاكية", and 25 narrators were identified. Biographical works, narrator criticism sources, and books containing hadiths were scanned for these narrators via al-Maktabatu's-Shamela, and analyses were made the findings.

Although the homelands of the narrators show diversity, it is seen that they were largely from the present-day Iraq and Syria regions. Iraq stands out more prominently. The arrival times of the narrators were generally determined as the 3rd century of Hijra. This period, on the one hand, represents the most vibrant date range for the science of Hadith, while on the other hand, it corresponds to a period when various political and scientific discussions, such as the Mihna, also took place. Although concrete reasons for the narrators mobility towards Antakya could not be determined, some estimations can be made. Accordingly, matters such as acquiring knowledge and spreading scientific accumulation to different cities, and being in a central location like Antakya, must have been the primary sources of motivation.

Considering the development course of the science of Hadith, it can be stated that the time interval in which the narrator mobility took place has an important place in terms of its impact on the scientific environment of the city of Antakya. In other words, the people around Antakya had the opportunity to access the hadith

accumulation in cities such as Baghdad, Kufa, and Damascus, through the narrators who came to the city. Expressions indicating that the people of Antakya listened to hadiths from some of those narrators clearly reveal this situation. Furthermore, it has been observed that some of the narrators transmitted hadiths in different cities by mentioning their "Antaki" nisba. This situation points to a more detailed aspect of intercity scientific interaction and information exchange. It is seen that the narrators who came to the city of Antakya and about whom evaluations were made are generally characterized by expressions of authentication (tawsîq), but some narrators were also criticized for their dabts. In addition to these, claims were found about one narrator narrating fabricated hadiths and another being an adherent of bid'ah. Furthermore, no evaluation terms were found for some narrators.

Revealing the status of the individuals who came to Antakya in terms of their narration activity is also an important topic. According to the findings obtained, some of these individuals show connections with famous muhaddiths who wrote books in the 3rd century of Hijra. However, it should be emphasized that this situation is limited. In terms of hadith narration activities, it is seen that sources other than the *Kutub-i Sitte* are more frequently involved. In this regard, books such as *al-Mu'jam al-kabir*, *el-Mu'jam al-awsat*, *el-Mu'jam al-sagîr*, *Musnad Shamiyyin*, *al-Mustahrec*, *al-Mustadrak*, *al-Wara'*, *al-Tawbah*, *el-Jihad*, *Sharh Meani'l-athar*, *Sharh Mushkil al-athar*, and *Tafsiru'l-Kur'ani'l-'azim* can be mentioned. Moreover, although rarely, the narrations of some narrators who are the subject of our study are also found in book of uşul and sualat (questions about hadith). Among above works, those of Tabarani are particularly prominent. A possible reason for this is that Tabarani compiled works to collect the narrations of the people of Damascus.

Keywords: Hâdîth, al-Jarh wa-l-ta'dîl, Rihla, Antakya, Antakya's Narrators.

Antakya'ya Rihle: Antakya'nın Muhaddis Misafirleri

Öz

Rihle olarak isimlendirilen râvî hareketliliği İslâm dininin temel kaynağı olan hadislerin farklı beldelere taşınmasında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Bu kapsama giren yerlerden birisi de Bizans ile İslam beldeleri arasında Sugûr ismiyle anılan bölgenin bir parçası olan Antakya şehridir. Bu çalışmanın

konusunu da Antakya şehrine gelmiş ve Antakî nisbesini alarak bu şehirle anılmış râviler oluşturmaktadır. Bu şehre kimlerin hangi zaman diliminde geldiği, hadis ilmîne dair hangi birikimlere sahip oldukları ve ricâl tenkidi açısından durumları araştırmanın temel başlıklarını oluşturmaktadır.

Mevcut çalışmayla benzer muhtevaya sahip farklı araştırmalar bulunmakla birlikte bu incelememizin temel odak noktasını Antakya şehrine dışarıdan gelerek oraya yerleşen ya da başka bölgelere gitse de Antâkî nisbesini alacak derecede bu şehirle anılan râviler oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız bu yönüyle alandaki bir boşluğu gidermektedir. Bu bağlamda “سكن أنطاكية” ve “نزل أنطاكية, نزل أنطاكية” ifadeleri üzerinden genel bir tarama gerçekleştirilmiş ve 25 râvi tespit edilmiştir. Söz konusu râviler hakkında el-Mektebetü's-şâmîle üzerinden biyografi türü eserler, ricâl tenkit kaynakları ve hadisleri içeren eserler taranmış ve elde edilen bulgular üzerinden analizler yapılmıştır.

Antakya'ya gelen râvilerin memleketleri çeşitlilik arz etmekle birlikte büyük oranda bugünkü Irak ve Şam bölgesinden oldukları görülmektedir. Bu ikisi arasında Irak daha fazla ön plana çıkmaktadır. İncelemeye konu olan râvilerin Antakya şehrine geliş zamanları da genel olarak III. asır olarak tespit edilmiştir. Bu dönem bir açıdan Hadis ilminin en canlı olduğu tarih aralığını ifade ederken diğer yandan Mihne gibi çeşitli siyasî ve ilmî tartışmaların da yaşandığı zaman dilimine karşılık gelmektedir. Her ne kadar Antakya'ya doğru gerçekleşen râvi hareketliliği için somut gerekçeler tespit edilemese de eldeki veriler üzerinden bazı tahminlerde bulunulabilir. Buna göre ilim elde etme ve ilmî birikimi farklı şehirlere yayma, Antakya gibi merkezi bir yerde olma vb. gibi hususlar temel motivasyon kaynağı olmalıdır.

Hadis ilminin gelişim seyri dikkate alındığında râvi hareketliliğinin gerçekleştiği zaman aralığının Antakya şehrinin ilmî ortamına etki etme açısından önemli bir yere sahip olduğu dile getirilebilir. Başka bir ifadeyle Antakya civarındaki insanlar şehre gelen râviler üzerinden Bağdat, Kûfe, Dimeşk gibi hadis ilmine dair faaliyetlerin yoğun olduğu şehirlerdeki ilmî birikime ulaşma imkanı elde etmişlerdir. Antakya ehlinin şehre gelen bazı kimselerden hadis dinlediğine dair ifadeler bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca incelemenin konusu olan râvilerden bazılarının da Antâkî nisbesi zikredilmek suretiyle farklı şehirlerde hadis aktardığı görülmüştür. Bu durum şehirler arası ilmî etkileşim ve bilgi alışverişinin daha detaylı bir yönüne işaret etmektedir.

Antakya şehrine gelen ve haklarında değerlendirme yapılan râvilerin genel olarak tevsik ifadeleriyle nitelendirildiği, bununla birlikte bazı râviler hakkında da zabt kusurlarına işaret edildiği görülmektedir. Bunlara ilaveten bir râvinin uydurma rivâyet aktardığı, başka bir râvinin de bid'at ehli olduğuna dair iddialar da tespit edilmiştir. Ayrıca bazı râviler hakkında da herhangi bir değerlendirme lafzına ulaşılamamıştır.

Rivâyet faaliyeti açısından Antakya'ya gelen isimlerin durumlarının ortaya konulması da önemli bir başlıktır. Buna göre elde edilen bulgular, söz konusu isimlerden bazılarının III. asırda eser kaleme almış meşhur muhaddislerle irtibatlarını göstermektedir. Ancak bu durumun kısıtlı olduğu vurgulanmalıdır. Hadis rivâyet faaliyetleri açısından daha çok *Kütüb-i Sitte* dışı kaynakların söz konusu olduğu görülmektedir. Bu noktada *el-Mu'cemü'l-kebîr*, *el-Mu'cemü'l-evsat*, *el-Mu'cemü'l-sağîr* ve *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, *Müstahrec*, *Müstedrek*, *el-Verâ'*, *et-Tevebe*, *el-Cihâd*, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* gibi eserler zikredilebilir. Ayrıca nadiren de olsa usûl ve suâlât türü eserlerde de çalışmamıza konu olan râvilerin nakilleri yer almaktadır. Yukarıdaki eserler arasında özellikle Taberânî'nin kitapları ön plandadır. Bu durumun muhtemel sebepleri arasında Taberânî'nin, Şamlıların rivayetlerini toplamak üzere eser kaleme alması zikrolunabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh-ta'dîl, Rihle, Antakya, Antakyalı Râviler.

Giriş

Kadim bir şehir olan Antakya; doğu-batı, kuzey-güney doğrultusunda coğrafi bir geçiş yeri olup tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır.¹ Hz. Ömer (öl. 23/644) zamanında fetholunmasıyla birlikte Müslümanlara yurt olan bu bölge, söz konusu tarihî vasfını devam ettirmiştir. Antakya; konum olarak Tarsus, Malatya ve Erzurum hattını

¹ Daha geniş bilgi için bk. Halil Sahillioğlu, "Antakya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

ifade eden ve Müslüman Araplar tarafından Sugûr² ya da Avâsım³ olarak tarif edilen bölgeye dâhildir. Bu bölge hem askerler hem de çeşitli İslâm beldelerinden kopup gelerek cihada katılmak isteyen gönüllü asker veya ilim adamları için de cazip bir mıntıkadır.⁴ Özellikle hadis râvileri için bu yolculuklar rihle olarak isimlendirilmiştir. Genelde herhangi bir yer özelde ise Antakya merkeze alındığında hem başka beldelere giden hem de Antakya'ya gelen râviler söz konusu yolculukların failleridir.⁵ Râvi hareketliliği bağlamında rihleyi aşan başka bir fiziksel hareketlilik ise herhangi bir bölgeye yerleşme/uzunca bir süre bulunma şeklindedir. Bu durumun genellikle gidilen coğrafyadaki ilmî birikime müspet etki etmesi beklenir. Bunun bölgesel yakınlık açısından en güzel örneklerinden birisi de Tarsus şehridir.⁶ Bu şehirde Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889) gibi 150 civarında muhaddis ikamet etmiş ve şehrin İslâmlaşmasına önemli katkılar sunmuştur.⁷

Hadis râvileri hakkında kaleme alınan eserler, Antakya'ya çeşitli isimlerin yerleştiğine ya da uzunca bir süre orada bulunmak üzere

² Sugûr, dârülislâm adı verilen İslâm ülkesiyle dârülharp denilen gayri müslim ülkeleri birbirinden ayıran sınır bölgelerine ve geçiş noktalarına verilen addır. Sugûr hakkında daha fazla bilgi almak için bk. Casım Avcı, "Sugûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009).

³ İslâm ordularının cihad maksadıyla sınırdan uzaklaştıkları zaman veya gazâdan dönerken ülkeye girmeden önce düşman saldırılarına karşı sığınıp korundukları bölgelere verilen isimdir. Avâsım hakkında daha fazla bilgi almak için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Avâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991).

⁴ Ali Osman Ateş, "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002), 9; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 266-267.

⁵ Rihle hakkında daha fazla bilgi almak için bk. Yusuf Açikel, *Hadisler Uğrunda İlmî Seyahetler/Rihle* (Ankara: Nobel Yayın, 2020); Hâbil Nazlıgöl, "Sebep ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l- Hadis)", *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 13-37; Erdoğan Köycü, "Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 407-423.

⁶ Bu konuda bk. Abdülkâdir Evgin, *İlk Dönem Tarsuslu Hadis Âlimleri* (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2011).

⁷ Abdülkâdir Evgin, "Tarsuslu Hadis Âlimlerinin Rivayetlerinde Ahlakî Motifler", *Türkiye Diyanet Vakfı*, (ts.), 258.

kaldığına dair ifadeler barındırmaktadır. İlmî bir vasfa sahip insanların bu hareketliliği genel olarak müspet etkiyi de beraberinde getirir. Ancak bunun tespitinin ortaya konulması gerektiğinde birkaç önemli noktaya dair değerlendirmeler yapılması önemlidir. Bunlardan ilki kimlerin, hangi amaçlarla söz konusu hareketliliği gerçekleştirdiğidir. Daha sonra söz konusu isimlerin ilmî birikimleri ile temas halinde oldukları hocaları ve geldikleri bölgedeki yeni tanıştıkları kimseler ya da bulundukları ilmî ortamlar belirlenmelidir. Buna ilaveten ricâl ilminden de istifade edilerek söz konusu kişilerin iştigal ettikleri hadis ilmi açısından durumlarının da tespit edilmesi elzemdir. Bu aşamalardan hareketle hadis ilmi açısından bölgesel hareketliliğin herhangi bir şehre etkisi ölçülebilecektir. Başka bir ifadeyle Antakya'ya gelip oraya yerleşen ya da daha uzun bir süre konaklayan kimselerin bu şehre ilmî katkısı ortaya konulabilecektir.

Günümüz akademik çalışmaları arasında Antakya ve hadis temalı bazı araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan ilk olarak “Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri” isimli çalışmaya işaret etmeliyiz. Yazar Tuzcu, bu eserde Antakya'da yaşayan ve klasik hadis kitaplarında nakilleri bulunan râvileri konu edinerek Antakyalı muhaddislerin hadis ilmine katkılarını ortaya koymaya gayret etmiştir. Eserde sınırlılık olarak Antâkî nisbesinin belirlenmesi⁸ söz konusu nisbenin kullanılmadığı râvileri dışarıda bırakmaktadır. Bu sebeple daha sonradan buraya gelerek yerleşen ya da uzun bir müddet buranın misafiri olan ancak söz konusu nisbe ile anılmamış kimselerin incelenmesi bu mevzuda Antakya üzerine yapılan çalışmalara katkı sunacaktır.⁹ Ayrıca hem bu araştırma hem de Tuzcu'nun çalışması karşılaştırıldığında yalnızca beş ortak isim tespit edilmiş¹⁰ olup bu sayı da

⁸ Recep Tuzcu, “Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 8.

⁹ *Sünen*'de rivayeti de bulunan Ata b. Müslim el-Kûfî el-Haffâf isimli râvi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bu râvi hakkında Antâkî nisbesi tespit edilememiştir. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430), “Sünne”, 10.

¹⁰ Bu isimler şu râvilerden oluşmaktadır: Ahmed b. İbrahim b. Fil, Heysem b. Cemil el-Antâkî, Ya'kûb b. Ka'b el-Halebî, Yusuf b. Esbat Ebi Ya'kûb, Yusuf b. Saîd b. Müsellem Ebu Ya'kûb. Daha detaylı bilgi için bk. Tuzcu, “Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri”.

çalışmamıza konu olan toplam râvi sayısının yaklaşık %18'ine tekabül etmektedir.

Antakya ve hadis konusundaki başka bir inceleme ise “İbn Hibbân'ın Antakya Rihlesi ve Burada Dinlediği Hocaları” ismini taşımaktadır. Bu çalışma İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) Antakya ziyaretini merkeze almaktadır. Bununla birlikte söz konusu çalışma incelendiğinde altı Antakyalı hocadan bahsedildiği ve bunlardan üçünün Antakya'ya sonradan geldiğini gösteren Bâlisî, Deylemî ve Dârimî nisbesiyle anıldığı görülmektedir.¹¹ Bu sayı ise bu çalışmada belirlenen râvilerin ancak yaklaşık %10'na tekabül etmekte olup çalışmamız bu açıdan da bir boşluğu dolduracaktır.

Araştırmamızda doküman tarama ve değerlendirme yöntemi esas alınmıştır. el-Mektebetü's-şâmîle kullanılarak “أنطاكية” ibaresi taranmış ve özellikle “سكن أنطاكية” ve “نزل أنطاكية, نزىل أنطاكية” ifadesi dikkate alınmıştır. Bu ifadelerden ilkinin Antakya'ya yerleşen kişi hakkında ikincisinin ise Antakya'da belirli bir süre misafir olan (الضيف)¹² ancak bu misafirliği bir sıfat olabilecek mahiyet barındıran kimse hakkında kullanılmaktadır. Örneğin Ahmed b. Fîl el-Bâlisî'nin biyografisi için “أحمد بن إبراهيم بن فيل، البَالِسِيُّ،” başlığı kullanılmıştır.¹³ Buna göre Ahmed, Bâlis'ten olup Antakya'ya gelmiş ve orada kalmıştır. Hatta Antakya şehrinin imamı olarak nitelenen oğlu Hasan, doğrudan Antâkî nisbesiyle anılmıştır.¹⁴ Bu araştırma esnasında her iki ifadenin birbiri yerine kullanıldığı da görülmüştür. İbn Asâkir (öl. 571/1176), el-Hasan b. Haccâc b. Gâlib et-Taberânî'nin (öl. ?) biyografisinde سكن أنطاكية ifadesini kullanırken İbnü'l-

¹¹ Bu nisbeye sahip isimler: Hasan b. Ahmed b. İbrahim b. Fîl el-Bâlisî, Musa b. Muhammed b. Hâşim ed-Deylemî, Ahmed b. Ubeydullah, Abdullah ed-Dârimî'dir. Daha detaylı bilgi için bk. Ali Kaya, “İbn Hibbân'ın Antakya Risâlesi ve Burada Hadis Dinlediği Hocaları”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (ts.).

¹² Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 11/658.

¹³ Ebû Muhammed Takiyyüddîn Abdülganî el-Cemmâîlî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Küveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Înâyet bi't-Tıbb'a ve Neşri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmihimâ, 1437), 3/11.

¹⁴ el-Hasan b. Ahmed b. İbrâhim b. Fîl el-Bâlisî Ebû Tâhir, *Cüz'ü İbn fîl* (Kudüs: Matbaatü Masvadi, 1421), 31.

Adîm (öl. 660/1262) aynı râvi için أنطاكية نزيل lafzını tercih etmiştir.¹⁵ Bu durum da her iki kavramın birbirini yerine kullanılabildiğini göstermektedir.

1. Antakya'nın İlmî Ortamına Katkıda Bulunanlar: Kimler geldi?

Araştırmalarımız neticesinde girişte belirttiğimiz kriterlere uygun 25 râvi tespit edilmiştir. Hadis ilmiyle irtibat açısından bakıldığında bunlardan bir kısmının önemli isimler olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu râvilerden bazı isimler, rivayetleri temel hadis kaynaklarında yer alan kimselerden oluşmaktadır. Bu isimlere; Heysem b. Cemil Ebû Sehl el-Antâkî (öl. 213/823),¹⁶ Osman b. Abdullah b. Muhammed b. Hurrezâz Ebû Amr el-Basrî (öl. 282/895),¹⁷ Ebü'l-Hasan Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl el-Esedî el-Bâlisî el-Antâkî (öl. 284/897)¹⁸ gibi kişiler örnek olarak gösterilebilir. İncelememize konu olan râvilerden bir kısmının da hadis ilmi ile irtibatının diğerlerine nazaran daha az olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma örnek olarak da Bağdatlı olup Antakya'ya yerleşen Muhammed b. Hassân (öl. ?) isimli râvi zikredilebilir. Bu isim hakkında yalnızca İclî'nin (öl. 261/875) tevsiki bulunmaktadır.¹⁹ Bu durum da söz konusu râvinin hadis ilmi açısından yeteri kadar tanınırlığının bulunmadığına işaret etmektedir. Aşağıdaki paragrafta Antakya'ya dışarıdan gelip oraya yerleşen râvilerin "isim, memleket ve vefat" bilgileri bulunmaktadır.

Abbas b. Heysem el-Mısırî, Horasan, IV. Asır öncesi; Abdullah b. es-Sirrî el-Antakî ez-Zâhid, Medâin, III. Asır; Ahmed b. Ebi'n-Nu'mân el-Buhârî, Buhâra, IV. Asır öncesi; Ahmed b. İbrahim b. Fîl, Bâlis, 284/897; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Hamdân, Kûfe, IV. Asır; Atâ b. Müslim el-

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Kemâluddîn Ömer İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî tarihi Haleb*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dâru'l-Fikr, ts.), 5/2312; Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 13/52.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü alâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 10/396.

¹⁷ Cemmâîlî, *el-Kemâl*, 7/262.

¹⁸ Cemmâîlî, *el-Kemâl*, 3/12.

¹⁹ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sıkkât min ricâli ehli'l-hadîs ve mine'd-du'afâi ve zikri mezâhibihim ve aḥbârihim*, nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 2/235.

Kûfî el-Haffâf, Kûfe, 196/811; Hasan b. Abdullah b. Mansûr el-Bâlisî, Bâlis, IV. Asır öncesi; Hasan b. Haccâc b. Gâlib et-Taberânî ez-Zeyyât, Taberistan, IV. Asır; Hasan b. Mahbûb Ebû Ali, Bağdad, 261/874; Hasan b. Umeyye el-Bağdâdî, Bağdad, IV. Asır öncesi; Heysem b. Cemîl el-Antâkî, Bağdad, 215/830; Huzeyfe b. Katâde el-Mar'âşî, Şam, 207/822; Hüseyin b. Mûsâ b. İmrân er-Rakkî, Rakka, IV. Asır öncesi; Muhammed b. Gâlib b. Saîd, Rakka, 261-270/874-883 Muhammed b. Hasan, Bağdad, IV. Asır Öncesi; Muhammed b. İbrahim b. Kesîr es-Sûrî Ebü'l-Hasan, Sûr, 280/893; Muhammed b. Süleyman el-Cevherî, Basra, IV. Asır öncesi; Muhammed b. Yûsuf el-Mısırî, Mısır, IV. Asır öncesi; Musa b. Eyyub en-Nusaybî, Nusaybin, IV. Asır; Osman b. Abdullah b. Muhammed b. Hurrezâz, Taberistan, 282/895; Saîd b. Abdurrahman b. Abdülmelik el-Bağdâdî, Bağdad, III. Asır; Ya'kûb b. İshak el-Attâr, Basra, IV. Asır; Ya'kûb b. Ka'b el-Halebî, Haleb, IV. Asır; Yûsuf b. Esbât Ebû Ya'kûb, Kûfe, 195/810; Yûsuf b. Saîd b. Müsellem Ebû Ya'kûb, Misis, 265/878.

Antakya'nın, İslâm dünyasının ilk dört asırdaki coğrafi dağılımı dikkate alındığında Bilâdüşşam olarak nitelenen merkez coğrafyanın kuzeybatısına düşen bir uç şehir olduğu görülmektedir.²⁰ Bizans egemenliğinin söz konusu olan şehirlere yakınlığı ve Antakya'nın tarihi kimliği bu şehri göç edilme açısından daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda hadis ilminin gelişim seyri de dikkate alındığında Antakya'ya gelen isimlerin geldikleri şehirlerin dağılımının ortaya konulması anlamlı analizler yapılmasına olanak sağlayacaktır. Bu noktada özellikle II, III ve IV. asırda şehir/ilmî hareketlilik ilişkisi Antakya'ya gelen kimselerin hem teorik olarak sahip oldukları hadis birikimine hem de söz konusu hareketlilikteki temel motivasyonlarına işaret edebilecek veriler taşıyabilir. Bu konu hakkında elde edilen istatistiğe göre; Bağdat'ta beş

²⁰ Bilâdüşşam tabiri; Suriye, Filistin, Lübnan ve Ürdün'ü içine almaktadır. Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2010).

(5),²¹ Basra'da 2 (iki),²² Kûfe'de 3 (üç),²³ Rakka'da 2 (iki)²⁴ ve Taberistan'da 2 (iki)²⁵ olmak üzere beş bağımsız şehirle birlikte sayısı 10'u bulan ve içerisinde Medâin, Sûr, Halep, Mısır, Buhâra, Misis ve Bâlis gibi yerler bulunan veriye ulaşılmıştır.

Bu verilere daha detaylıca bakıldığında genel olarak Antakya'ya yapılan göçlerin Doğu'dan Batı'ya şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mısır ve Sûr şehrinde gelen iki râvi de Antakya'ya güneyden de geldiğine işaret etmektedir. Doğu'dan yapılan göçlerde en uzak yerin Buhâra olduğu görülürken Taberistan'dan gelen iki râvinin de Antakya'daki hadisçi sayısına katkı sağladığı dile getirilmelidir. Bunlarla birlikte özellikle Irak bölgesi daha fazla ön plana çıkmaktadır.

Irak bölgesi, hicrî ilk üç asırda ilim merkezi olma hüviyetine sahip İslâmî bölgelerin başında gelir. Bu seviyeye ulaşmasında bölgenin üç ana merkezi durumunda bulunan Basra, Kûfe ve Bağdat'ın önemli katkıları olmuştur.²⁶ "Diğerleri" kısmında yer alan Medâinli Abdullah b. es-Sirrî el-Antakî ez-Zâhid (öl. ?) de dikkate alındığında toplam 25 râviden 13'ünün Iraklı olduğu görülmektedir. Bu sayı toplam râvi sayısının %50'sinden fazlasına tekabül etmektedir. Irak'taki söz konusu şehirler arasında ise sırasıyla Bağdat, Kûfe ve Basra en fazla râvi sayısına sahiptirler. Irak'ın bu

²¹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/235; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, nşr. Muhammed b. Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1319/1973), 8/181, 9/236; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 8/466; Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 10/534.

²² İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Dâru'l-Sumeyî, 1420), 2/238; Cemmâilî, *el-Kemâl*, 7/262.

²³ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/374; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, 3/1064; Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1422), 9/251.

²⁴ İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, 6/2791; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, nşr. Beşâr Avvâd Mar'ûf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423), 6/421.

²⁵ Osman'ın nisbeleri dikkate alındığında öncelikle Taberistanlı olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Basra'ya gelmiş ve Basrî nisbesiyle de anılmıştır. Zehebî, *Siyer*, 13/378; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/399.

²⁶ Musa Erkaya, "Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 248.

konuda başat bir aktör olması râvilerin göç tarihleriyle de birlikte değerlendirilmelidir. Bu sebeple aşağıda râvilerin yaşadığı döneme dair bilgiler paylaşılacaktır. Elbette bu bilgilerin tespitinde Antakya'ya gelme vaktinden ziyade râvilerin yaşadıkları dönem esas alınmış, böylelikle söz konusu göçün muhtemel asrı tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle Antakya'ya gelen râvilerden ikisinin (2) II., on birinin (11) III., sekizinin (8) IV. asır öncesi ve dördünün (4) de IV. asır râvisi oldukları görülmektedir.

Antakya'ya gelen râvilerden bir kısmının vefat tarihleri net olarak kaydedilmişken²⁷ bir kısmında böyle olmamıştır. Bu ikinci kısmın vefat zamanları elde ettiğimiz delillerden hareketle yaklaşık olarak verilmiştir. Bu deliller arasında hocası,²⁸ akranı,²⁹ kendisinden nakilde bulunan kimselerin tespiti,³⁰ kendisini tenkit eden ilk münekkitler,³¹ şayet rivayeti söz konusu ise rivayetin yer aldığı en eski eserin tespiti³² gibi hususlar yer almaktadır. Örneğin Hasan b. Abdullah b. Mansûr el-Bâlisî (öl. ?) isimli râvi, hicrî 215/830 yılında vefat eden Heysem b. Cemîl el-Antâkî'den rivayette bulunmuştur.³³ Buna göre Hasan'ın III. asır râvileri arasında kabul edilmesi tabii bir durumdur. Râvilerin yaşadığı dönemle ilgili paylaşılan yukarıdaki bilgilere göre Antakya'ya gelen isimlerden ikisinin

²⁷ Bu duruma örnek olarak Yûsuf b. Esbât Ebî Ya'kûb, Ata b. Müslim el-Kûfî el-Haffâf örnek olarak gösterilebilir. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/638; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 9/252.

²⁸ Hasan b. Haccâc ez-Zeyyât'ın Nesâî'den hadis aktardığına dair bk. Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/409.

²⁹ Musa b. Eyyûb en-Nusaybî'nin, 238 yılında vefat eden İshâk b. Râhûye ile akran olduğuna dair bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Meclisi Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1271), 5/227.

³⁰ Ebû Hâtîm'in, Muhammed b. Yusuf el-Mısırî'den rivayeti için bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/120.

³¹ Buhârî, Abdullah b. es-Sirrî'yi tanımadığını söylemektedir. Bu değerlendirme de Abdullah'ın IV. asır öncesi râvilerinden olduğunu göstermektedir. Buhârî'nin değerlendirmesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 3/397.

³² Hicrî 310 yılında vefat eden Ebû Bîşr ed-Dûlâbî'nin, Ahmed b. İbrahim b. Fil'den rivayeti için bk. Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd Dulâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1421), 3/2/517, 661.

³³ Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 2/56.

ikinci asır dördünün de dördüncü asırda vefat eden râviler oldukları ifade edilmişti. Bu durum, mevzubahis asırlarda dışarıdan gelecekler açısından III. asra göre Antakya'nın daha cazip bir yer olmadığına işaret olarak okunabilir.

Yukarıdaki istatistikte yer alan III. ve IV. asır öncesi râvi sayısının toplamı 20'dir. Bu sayı toplam râvi sayısının %80'ine tekabül etmektedir. Bu durumu yorumlamadan önce IV. asır öncesi ifadesinin her ne kadar ilk başta ilk üç asrın tamamını zihinlere getirme ihtimali söz konusu olsa da gerçekte durumun farklılık arz ettiği dile getirilmelidir. Çünkü söz konusu grupta yer alan isimlerin genellikle ya III. asra denk gelen bir sened ilişkisi veya bu asırda yaşayan herhangi bir ismin akranı olduğu görülmektedir. Heysem b. Cemîl ve öğrencisi Hasan ile ilgili yukarıdaki açıklamalar bu duruma açıklık getirmektedir. Bu konuda başka bir örnek ise İbn Adî'nin eserinde yer alan ve içerisinde Antakya'ya gelen Muhammed b. Süleyman el-Cevherî'nin bulunduğu senedir. Hicrî 365 yılında vefat eden İbn Adî'nin hocasının hocası tabakasında bulunan Muhammed'in III. asır râvisi olarak kabul edilmesi teknik olarak mümkündür.³⁴ Bu değerlendirmeler ışığında Antakya'ya yerleşen râviler için III. asrın önemli bir zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır.

İncelemeye konu olan râvilerin genelinin memleketleri³⁵ günümüzde Irak ve Suriye olarak tanınan bölgedir. Bu bölge hem siyaseten hem de İslâm'ın ilk asırlarında yaşanan ilmî gelişmeler dikkate alındığında merkezî konuma sahiptir. Antakya gibi Sugûr ya da Avâsım olarak isimlendirilen bir coğrafyaya râvilerin geliş sebepleri merak uyandırmaktadır. İlgili râviler üzerine yaptığımız araştırmalardan, onlardan herhangi birinin resmî bir görev için geldiklerine ya da bulundukları bölgedeki herhangi bir olayın onları bir göçe zorladığına dair veri elde edilememiştir. Ancak yine de bu konuda bazı değerlendirmeler yapılabilir.

³⁴ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmecid-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 3/585.

³⁵ Bazı râvilerin ikiden fazla memlekete nispet edildikleri görülmektedir. Ancak çalışmamızda; râvi, Irak dışındaki bir bölgeye de nispet edilse Irak bölgesinin hadis ilmine beşiklik etmesi sebebiyle nisbe hesabında Irak dikkate alınmıştır.

Ahmed b. İbrahim b. Fil el-Bâlisî açısından Antakya'nın asıl memleketi olan Bâlis'e göre daha büyük bir bölge olması ve burada ilmî faaliyetlerine devam etmesi, hatta oğlunun Antakya mescidine imamlık yapacak kadar itibar kazanması Antakya'nın bu açılardan cazip olduğunu göstermektedir.³⁶

Heysem b. Cemîl'in çeşitli yerlerde bulunmakla birlikte Antakya'ya da gelmesi ve buradaki ilmî faaliyetleri, onun pek çok Antâkî nisbeli öğrencilere sahip olmasını sağlamıştır. Bu isimlere Muhammed b. İshâk b. Yezid el-Antakî, Ca'fer b. Muhammed el-Haffâf al- Antâkî, İshak b. Mansur b. Behram, Zekeriya b. İdris el-Antâkî, Zekeriye b. Eyyûb el-Antâkî, Zekeriya b. Yahya el-Antâkî gibi isimler örnek olarak gösterilebilir.³⁷ "Muhaddisu Antakya" olarak da nitelenen³⁸ Heysem, Ahmed b. Hanbel'in hocasıdır. Heysem aynı zamanda İmam Mâlik'in (öl. 179/795) de talebeleri arasındadır.³⁹ Böylesi renkli bir ilmî çevrede bulunan Heysem'in sahip olduğu ilmi yaymak üzere Antakya şehrine geldiği değerli bir varsayımdır.

III. asrın başlarında yaşanan mihne hadisesi toplum içerisinde çeşitli huzursuzluklara sebep olmuştur.⁴⁰ Çünkü bu esnada ulema sorguya çekilmiş hatta Ahmed b. Hanbel gibi bazı isimler de ağır yaptırım ve işkencelere maruz kalmıştır. İşte bu vasatta merkezden uzak olma ya da başka sebeplere istinaden Antakya'nın bazı kimseler için daha cazip bir yer haline geldiği düşünülebilir. Muhammed b. Süleyman el-Cevherî'nin hikayesi bu ihtimali zihinlere getirmektedir. Buna göre o, Ahmed b.

³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/488.

³⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/53, 8/399; Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî Ebû Avâne, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muharrec alâ Sahîhi Muslim* (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1435), 2/165; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb*, 3/1510, 8/3815-3832; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 13/125.

³⁸ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Kitâbu Tezkirati'l-huffâz*, nşr. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/266.

³⁹ Yusuf Savaş, *Ebû Sehl Heysem b. Cemîl el-Antakî (v.213/823)'nin Hayatı ve Rivayet Ettığı Hadisler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 210.

⁴⁰ Bazı alimlerin yaşadıkları şehri terk ederek başka beldelere taşınmaları bu huzursuzluklardan birisidir. Konu ile ilgili olarak bk. Halil Arslan, *Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Sünni Kelama Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 203, 292.

Hanbel'e Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili sorular⁴¹ yöneltmiş, onun da bu konuda ortaya atılan bid'at görüşlerden sakınması gerektiğini söylediği nakledilmiştir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen bu sorular önemli bir veri olup ilgili râvinin de gündeminde mihne hadisesinin bulunduğunu ve bu konuda ne yapması gerektiğini tam olarak bilemediğini göstermektedir. Ayrıca Muhammed b. Süleyman el-Cevherî'nin râvisi Ahmed b. Muhammed b. Harun, söz konusu bilgi alışverişinin Antakya'da gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁴²

2. Antakya'ya Gelen Râvilerin İlmî Açıdan Tanınırlıkları

İncelemeye konu olan râviler hakkında iki noktanın ön plana çıktığı önceki bölümde vurgulanmıştı. Bunlar; râvilerin, memleketleri ve yaşadıkları dönem şeklindekiydi. Bulgularımız söz konusu râvilerin daha çok ilk memleket açısından Irak ve civarına ait olduklarını göstermekteydi. Yaşadıkları dönem itibariyle de hadis ilminin zirve dönemine takâbül eden III. asır râvileri arasındaydılar. Çünkü bu iki hususiyet hadislerin tasnif edilerek temel kaynakların oluştuğu dönem ve zemine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), İbn Hanbel, Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) vb. gibi hadis ilminde otorite âlimler bu dönemde yaşamıştır. İlmî açıdan bakıldığında ise söz konusu kimseler hadisleri eserlerinde zikretmeden önce sıhhat kaygısı gütmüş bu da onların ciddi bir ricâl bilgisi birikimine sahip olmalarını sağlamıştır. *Müsned* müellifi Ahmed İbn Hanbel ya da üç farklı tarih kitabına sahip Buhârî bu durumun en güzel örneklerini oluşturmaktadır. Bu vasatta III. asır, herhangi bir râvi için tanınırlık açısından önemli imkânlar sağlamış olmaktadır. Tersine bir ifadeyle hakkında yeterli bilgi ya da değerlendirmenin bulunmadığı isimlerin hadis ilmi ile irtibatı arzu edilen derecede değildir. Bu başlık altında araştırmamızın konusu olan râvilerin ricâl tenkidi ve hadis rivayet ameliyesindeki konumlarını tespit edecek analizler yapılmaktadır.

⁴¹ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta, *el-İbâne an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*, nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415), 5/310, 6/35.

⁴² İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 5/310.

Râvinin tanınan bir kimse olması hadis ilmi açısından aranan bir vasıf olup bir cerh sebebi olarak cehâlet, ta'n noktalarındandır. Söz konusu cehalet; mechulü'l-ayn, mechulü'l-hâl şeklinde temelde iki kısma ayrılmıştır. Bu kavramlar, râvinin kim olduğunun ve rivayet faaliyetleri içerisinde bulunup-bulunmadığının tespit gayretinin neticesi olarak kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle râvi; tanınmıyorsa mechulü'l-ayn şayet kendisinden iki veya daha fazla kimse rivayet ettiği halde hakkında cerh ve ta'dille ilgili bir hüküm bulunmuyorsa da mechulü'l-hâl denir.⁴³ Bu duruma ilaveten tanınırlık açısından ilave bir durum daha söz konusu olup bu da şöhrettir. Bu şöhret bazen râvinin cerh-ta'dîl açısından tenkidine yer bırakmayacak derecede kabul görmüş otorite âlimlerin ya da isimlerin şöhretidir. Ancak şöhret sahibi her râvinin böyle olduğunu kabul etmek doğru değildir. Yani kişi meşhur olabilir fakat bu şöhreti kendisini tenkid dışında tutmaz. Dahası doğrudan tadilini gerektirmez. Dolayısıyla tanınırlık açısından kast edilen husus râvinin, rivayet ağında başka bir ifadeyle hadis ya da hadis ilmi ile ilgili diğer eserlerde rivayetlerinin bulunup-bulunmaması ile alakalıdır.

2.1. Ricâl Tenkidi Açısından Antakya'ya gelen Râviler

Rivayetin kabul ve reddinde öncelikle senedin, akabinde de metnin incelenmesi önemli bir merhale olup sened tenkidi de özünde senedde yer alan râvilerin güvenilirliklerinin ortaya konulmasını amaç edinmektedir.⁴⁴ İsnad kontrol sistemi olarak isimlendirilmesi mümkün olan bu faaliyetler cerh-ta'dîl ilmini meydana getirmiş bununla da sağlam hadis metnine ulaşmak hedeflenmiştir.⁴⁵ Bir râvinin rivayetin kabul edilmesi de onun adalet ve zabt sıfatına sahip olduğu anlamını taşımaktadır. Adalet ve zabt sıfatı genel olarak kişinin hem kim olduğunu hem de ricâl tenkidi açısından tanınan, dininde ve ilminde güvenilir bir kimse olduğunu ifade

⁴³ Daha fazla bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tawdîhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Rahilî (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1422), 125-126; Bünyamin Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/558-560.

⁴⁴ Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Senet Tenkidi* (İstanbul: Elif Yayınları, 2015), 23-24.

⁴⁵ Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/394.

etmektedir.⁴⁶ Ayrıca rivayetin kabul ve reddinde önemli bir husus da râviler arasındaki ilmî irtibatı ortaya çıkararak ilim alışverişini tespit etme ve tabakalar arasında inkıta'nın bulunup-bulunmadığının belirlenmesiyle alakalıdır.⁴⁷ Bu bilgilerden sonra şimdi Antakya'ya gelen râvilerin ricâl tenkidi açısından değerlendirilmeleri yapılacaktır.

Araştırmaya konu olan râvilerden bir kısmı hakkında herhangi bir ricâl tenkit değerlendirmesi tespit edilememiştir. Bu isimlere Hasan b. Abdullah b. Mansûr el-Bâlisî, Ya'kûb b. İshâk el-Attâr, Ahmed b. Ebî'n-Nu'mân el-Buhârî gibi isimleri örnek verebiliriz. Haklarında değerlendirme tespit edilemeyen râvi sayısı sekiz olup toplam râvi sayısının yaklaşık %30'una tekabül etmektedir.⁴⁸ Buna ilaveten bazı râviler hakkında da çok kısıtlı değerlendirmeler bulunmaktadır. Söz konusu değerlendirmeler arasında râvinin ricâl tenkidi açısından durumunu açık bir şekilde ortaya koyan teknik tabirler olduğu gibi daha genel ifadelerle nitelenen isimler de bulunmaktadır. Örneğin Hasan b. Mahbûb el-Bağdâdî hakkında Zehebî'nin (öl. 748/1348) "O, az hadis rivayet eder (mukıl)." şeklindeki ifadesi genel bir ifade şeklinde değerlendirilebilir.⁴⁹ Buna göre Hasan'ın rivayet sayısı açısından değerlendirmesi yapılmış olup onun güvenilir ya da mecruh bir kimse olduğuna dair sarîh bir ifade dile getirilmemiştir. Buna ilaveten söz konusu ibare Hasan'ın hadis rivayeti ile ilgisinin zayıflığını da göstermektedir.⁵⁰ Bu konuda başka bir

⁴⁶ Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhiddin b. Musa Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*, nşr. Nureddin İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406), 104-105.

⁴⁷ Tabaka bilgisinin hadis ilmi ve tarihi açısından faydaları için bk. Emin Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 11-12.

⁴⁸ Bu isimlere Hasan b. Abdullah b. Mansûr el-Bâlisî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Hamdân, Hüseyin b. Musa b. İmrân er-Rakkî örnek olarak gösterilebilir.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/317.

⁵⁰ Bu kavram birkaç farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki muksirûn ifadesinin zıddı olup hadis sayısı binden az olan hakkındadır. Bir diğer kullanım ise mutlak olarak hadis rivayeti az olan kişi ile ilgilidir. Son kullanım ise kendisinden sadece bir kişinin nakilde bulunduğu ismi nitelemektedir. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), 207. Yaptığımız incelemeye göre Hasan'ın birden fazla râvisi olmakla birlikte az sayıda rivayeti bulunmakta, bu rivayetler de genellikle İbn Ebî'd-Dünyâ'nın eserlerinde yer almaktadır. Bu çerçevede "mukıl" ifadesi ikinci anlamda kullanılmıştır denilebilir. Ancak İbn Ebî'd-Dünyâ'nın sınırlı rivayetler

örnek ise Abbas b. Heysem el-Mısri olup İbn Ebî Hâtîm (öl. 327/938) bu râvi hakkında "Babam, ondan Antakya'da sema etti." ifadesiyle⁵¹ yetinmektedir. Buna karşın Yusuf b. Esbât Ebû Ya'kûb isimli râvinin İclî tarafından sika ifadesiyle değerlendirildiği, Huzeyfe b. Katâde el-Mar'aşî'nin de İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında "Âbidlerden olup, Antakya'da oturdu, kendisinden hadis rivayet edildi." ifadeleriyle⁵² nitelendiği görülmektedir. Şu durumda Antakya'ya yerleşen râvilerden bir kısmı hakkında değerlendirme bulunmazken bir kısmı hakkında ise çok kısıtlı tenkit ifadeleri görülmektedir. Bunlara karşın araştırmaya konu olan râvilerin yaklaşık yarısının da yeterli derecede tanındığı ve tenkide konu olduğu tespit edilmiştir.

Antakya'ya Bâlis'ten gelen Ahmed b. İbrahim b. Fîl, Nesâî'nin (öl. 303/915) kendisinden nakilde bulunduğu bir kimse olup⁵³ iffeti ve verâ'sı ile zikrolunmuştur.⁵⁴ Daha sonra Antakya'da imamlık⁵⁵ da yapacak olan Hasan'ın babası Ahmed hakkında la be'se bih,⁵⁶ sika,⁵⁷ sadûk⁵⁸ ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca Antakya mescid imamlığına oğlu uygun bulunan Ahmed'in de halk nezdinde muteber bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Atâ b. Müslim el-Kûfî el-Haffâf, İbn Hibbân'a göre sikâ kimselerin rivayetlerine muvafakat etme şartıyla kendisiyle ihticac edilebilen bir râvidir.⁵⁹ Aslında o, Atâ'ya hem *Kitâbü'l-mecrûhîn* hem de *Kitâbü's-sikât* isimli eserinde yer vermiştir.⁶⁰ *Sikât*'ta aleyhte herhangi bir değerlendirme

üzerinden baskın râvi olması üçüncü kullanımı da tamamen ortadan kaldırmamaktadır.

⁵¹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/217.

⁵² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/215.

⁵³ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Ellezîne semî'a Minhum ve Zikrû'l-Müdellesîn*, nşr. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423), 57.

⁵⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 71/17.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/488.

⁵⁶ Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali ellezîne semia minhum ve zikrû'l-müdellesîn*, 57.

⁵⁷ Cemmâîlî, *el-Kemâl*, 3/12.

⁵⁸ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406), 77.

⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/155.

⁶⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/113; *es-Sikât*, 7/255.

dile getirmezken *Mecrûhîn*'de onun cerhine dair kanaat ortaya koymuştur. Bu cerhin temel sebebiyse münker rivayetlerde bulunmasıdır. Ona göre söz konusu problemlili nakiller, kitaplarını gömmesi ve akabinde de tevehhümle nakilde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla özünde sâlih bir kimse olan Atâ, İbn Hibbân'a göre zabt-ı sadrı zayıf bir râvidir. Buhârî tarafından tanınmayan⁶¹ bu isim hakkında tevsik ve taz'ife dair muhtelif değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerden birisi İbn Hanbel'e ait olup *muztaribü'l-hadîs* şeklindedir.⁶² Bu tenkit, İbn Hibbân'ın kanaatine benzemektedir. Onun hakkındaki başka bir cerh ifadesi ise Bezzâr'a (öl. 292/905) ait olup rivayetlerinde mütâbaat bulunmadığından haber vermektedir.⁶³ Hakkındaki başka bir değerlendirme ise zayıf ifadesidir.⁶⁴ Bunun dışında onun hakkında sika⁶⁵ ifadesi de kullanılmıştır. Bu râvi hakkındaki değerlendirmeler arasından İbn Hibbân'ın kanaat ve açıklamalarının diğer değerlendirmeler dikkate alındığında Atâ'nın durumunu isabetli bir şekilde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

İsmi Antakya ile anılan râvilerden en meşhurları arasında Heysem b. Cemîl el-Antâkî gelmektedir. Münekkitlerin Heysem hakkındaki genel kanaati tevsik olmakla birlikte onun cerhe konu olacak çeşitli lafızlarla da nitelendiği görülmektedir.⁶⁶ Yine öncelikle Zehebî'nin kanaati verilecek olursa o "Sika ancak münkerleri ve garip rivayetleri olan birisidir."⁶⁷ Bu ifade Heysem'in âdil olduğunu ancak yer yer problemlili rivayetler de aktarabildiğini göstermektedir. Ayrıca Zehebî'nin başka eserlerinde Heysem hakkında "Hüccet-sâlih, Hâfız lehû menâkiru ve garâibü, Hâfız-

⁶¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/476.

⁶² Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 5/302.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabri Abdülhâlık eş-Şâfiî (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), 18/9/94.

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/238.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/238.

⁶⁶ Heysem hakkındaki tevsik ifadeleri için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl* (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422), 3/3/371; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/335; Ebû Hafs Ömer İbn Şâhin, *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm* (Küveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404), 253.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed ez-Zehebî, *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (Mekke: Mektebetü Nahdatü'l-Hadîse, 1387), 422.

imâmü'l-kebîr, Sebt"⁶⁸ gibi ifadeler de kullandığı görülmektedir. Söz konusu problemlerin sebepleri irdelendiğinde İbn Adî'nin (öl. 365/976) ilgili râvi hakkında kasıt olmaksızın hatalı nakillerde bulunduğunu söylediği görülmektedir.⁶⁹ Onun bu değerlendirmesi muhtemel zabt zayıflığına işaret etmektedir. Buradan hareketle olsa gerek İbn Hacer (öl. 852/1449) de öncesinde sika bir kimse olarak nitelenen Heysem'in daha sonra zabtındaki kötüleşme sebebiyle terk edildiğini ifade etmektedir.⁷⁰ Ancak *Tahrir* müellifleri "O, mutlak olarak tevsik edildi, hakkındaki zabt değişikliğine dair münekkitlerin herhangi bir değerlendirmesini göremedik."⁷¹ diyerek İbn Hacer'e eleştiri yöneltmektedirler. Bu noktada hem İbn Adî'nin hem de Zehebî'nin değerlendirmesi her ne kadar *Tahrir* müelliflerinin istediği düzeyde bir cevap olmasa da İbn Hacer'in kanaatini destekleyen bir delildir.

Bu konuda değinmek istediğimiz başka bir isim ise Osman b. Abdillâh b. Muhammed'dir. Osman, Zehebî tarafından iki farklı yerde Antakya'nın âlimi ve Antakya'nın muhaddisi ifadesiyle nitelenmektedir.⁷² Başka değerlendirmelerde de çokça rihle yaptığına işaret eden "zû rihle" ve yine hadis ilmindeki vukufiyetini gösteren hadis direklerinden biridir şeklinde ifadelerle de anılmıştır.⁷³ Bunlar dışında hakkındaki tevsik ifadeleri⁷⁴ Osman'ın sika bir kimse olduğunu göstermekte, sahip olduğu birikimle Antakya'daki hadis kültürüne katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivayetiün fi'l-kütübî's-sitte*, nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye & Mevsû'âtü Ulûmi'l-Kur'an, 1992), 2/344; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, nşr. Nureddin İtr, ts., 2/716; ez-Zehebî, *Siyer*, 10/396.

⁶⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/400.

⁷⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 577.

⁷¹ Şuayb el-Arnaût-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/50.

⁷² Zehebî, *Tezkirati'l-huffâz*, 2/148; *Siyer*, 13/378.

⁷³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 38/421; Ahmed b. el-Mübârek el-Erbîlî İbnü'l-Müstevfî, *Nebâhatü'l-beledi'l-hâmil bi-men veredehû mine'l-emâşil (Târîhu İrbil)* (Dâru'r-Reşîd, 1400), 2/187.

⁷⁴ Osman hakkındaki bazı tevsik ifadeleri için bk. Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali ellezîne semia minhum ve zikrû'l-müde'llisîn*, 92; Cemmâilî, *el-Kemâl*, 7/263; İbn Hacer, *Takrîb*, 385.

Her ne kadar bazı isimler hakkında az sayıda tenkit bulunsa da yapılan tenkitlerin genellikle tevsik'e dair olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte cerh'le alakalı değerlendirmelerin de hem râvî'nin adalet hem de zabt sıfatlarına yönelik sarf edildiği görülmektedir. Genel itibarıyla bakıldığında ise elde edilen sarîh değerlendirmeler umumî olarak râvîlerin tevsik'ine yöneliktir.

Abdullah b. es-Sirî el-Antâkî İbn Hibbân'a göre Ebû İmrân isimli kişiden uydurma rivayet aktarmakla nitelenmektedir.⁷⁵ Yine her ne kadar ona göre Abdullah'ın isminin ancak bilinmesi için zikredilmesi gerekse de Zehebî, adı geçen râviyi sadûk ifadesi ile nitelemiş⁷⁶ ve en azından adaletine dair şüphe bulunmadığını hissettirmiştir. Bu bağlamda zikredeğimiz başka bir râvî ise Muhammed b. Süleyman el-Cevherî olup İbn Hibbân'a göre bu râvî, rivayetleri kalb etmektedir. Dolayısıyla ona göre bu isimle ihticac asla caiz değildir.⁷⁷

Adalet sıfatına yönelik eleştiri dile getirilen râvîlerden ikisi de itikadî açıdan tenkit edilmiştir. Bu isimlerden ilki teşeyyû'de aşırı gitmekle nitelenen Muhammed b. İbrahim es-Sûrî⁷⁸ iken diğeri Ya'kûb b. Ka'b el-Halebî olup hem İclî hem de Zehebî tarafından sünnî tarafına vurgu yapılmıştır.⁷⁹ Şu durumda genel olarak bakıldığında daha önce bazı isimler hakkında değerlendirme bulunmayanlar hariçte bırakılırsa Antakya'ya gelen isimlerin çoğunlukla adalet sıfatını haiz oldukları dile getirilmelidir.

Zabt sıfatı açısından Atâ b. Müslim el-Haffâf ve Heysem b. Cemîl'in tenkide maruz kaldığı görülmektedir. Atâ'nın kitaplarını gömdükten sonra ihticacı batıl olacak derecede hatalı rivayette bulunduğu dair değerlendirme İbn Hibbân'a aittir.⁸⁰ Bu tenkit, Atâ'nın zihnî melekesinde ciddi kusurlar bulunduğunu göstermektedir. İbn Adî'nin ise Heysem'in, rivâyette çeşitli hatalar yaptığı ancak burada kasıt taşımadığına dair bir

⁷⁵ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/527-28.

⁷⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/577.

⁷⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/328.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 3/449.

⁷⁹ İclî, *Ma'rîfetü's-sîkât*, 2/373; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/395.

⁸⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/113.

kanaate yakın olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹ Her ne kadar *Tahrir* yazarları kabul etmese de İbn Hacer'in, Heysem'in zihnî melekisinde bozulma bulunduğu dair değerlendirmesi⁸² İbn Adî'nin tespit ettiği hatalar için bir gerekçe sunmaktadır. Çeşitli tevsik lafızlarıyla onun sika olduğunu ifade eden Zehebî de münkerlerine dikkat çekmekle birlikte İbn Adî'nin değerlendirmelerini sahiplenmiş gözükmektedir.

Netice itibarıyla Antakya'ya gelen râvilerden yaklaşık yarısı herhangi bir münekkidin tenkidine uğramamış, bazıları hakkında da çok kısıtlı değerlendirmeler tespit edilmiştir. Diğer râvilerin ise tenkid süzgecinden geçtiği, genel olarak tevsik edilen kimseler olduğu ve aralarında metruk sayılabilecek kimselerin de bulunduğu görülmektedir. Antakya'nın dışarıdan gelen muhaddislere ev sahipliği yapması ve onların hadis ilmine dair birikimleri, bu şehre hadis ilmi açısından katkılarının ne olduğu sorusunun da sorulmasını gerektirmektedir. Bir sonraki başlıkta bu konu incelenmektedir.

2.2. İlmî Faaliyetleri Açısından Antakyalı Râviler

Araştırmada ele alınan râviler hakkında yapılan incelemeler, onlardan bir kısmının ilmî yönlerini ortaya koyan çeşitli bulgular sunmaktadır. Söz konusu veriler, onların Antakya'ya hangi birikimle geldikleri, orada ne gibi faaliyetlerde bulunduklarına dair fikir yürütülmesini mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda öncelikle İbn Hanbel'in Heysem b. Cemîl hakkındaki değerlendirmesine bakmak istiyoruz.

İbn Hanbel, Heysem'i değerlendirirken "O, Bağdat'ta ashâb-ı hadistendir."⁸³ demektedir. Ashâb-ı hadistendir ifadesinin aynı şekilde İbn Hacer tarafından da kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴ Daha önce de zikredildiği üzere Heysem'in vefat tarihi hicrî 215/830 yılıdır. Heysem'in yaşadığı dönem olan II. ve III. asırda Irak bölgesindeki hadis faaliyetlerinin yoğunluğu dikkate alındığında Heysem'in ilmî açıdan çok avantajlı bir ortamda yaşadığı görülecektir. Başka bir ifadeyle Antakya

⁸¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/400.

⁸² Şuayb el-Arnaût-Beşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîr*, 4/50.

⁸³ İbn Hanbel, *el-İlel ve Ma'rîfetü'r-ricâl*, 3/72.

⁸⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 577.

şehrinde yaşayan insanlar Heysem üzerinden de Irak'taki hadis birikimine sahip olma imkânını elde etmişlerdir.

Atâ b. Müslim el-Kûfî de bu bağlamda zikredilebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere onun, kitaplarını gömdüğü ancak kitapları olmadan gerçekleştirdiği rivayetlerinde de ihticac dışında kalacak derecede hatalı nakillerde bulunduğu aktarılmaktadır. Bu ibare söz konusu râvinin birden fazla kitaba sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Buhârî, Atâ hakkında el-Kâss da denildiğini⁸⁵ temrîz sîgasıyla dile getirmektedir. Onun kıssacı olarak anılması da dikkate alındığında, Antakya'da geniş sayılabilecek bir kitleye hitap etme potansiyeline sahip olduğu varsayılabilir.

Yûsuf b. Saîd b. Müsellem Ebû Ya'kûb isimli râvinin de musannif olduğu ifade edilmektedir. Zehebî onu tanıtırken "İmam, hâfız, hüccet, musanniftir."⁸⁶ demektedir. Özellikle hicrî 265/878 yılında vefat ettiği de dikkate alındığında hadis ilminin çok hareketli olduğu bir dönemde, münekkitler tarafından güçlü ifadelerle tevsik edilen bir ismin Antakya'ya gelmesi önemli bir kazanımdır.

Antakya'ya gelen râvilerin öncelikle bu şehirdeki daha sonra da civar beldelerdeki ilmî faaliyetlerine de değinmek istiyoruz. Esasında bu faaliyetlerin tespiti Antakya özelinde âlim/râvi hareketliliğinin şehre ilmî katkısını ortaya koyacak veriler sunmaktadır. Bu bağlamda Hasan b. Ümeyye el-Bağdâdî hakkındaki "Antakya ehli ondan rivayette bulundu."⁸⁷ değerlendirmesi önemlidir. Bu değerlendirme Antakya ehlinin ona teveccüh gösterdiğini ve hadis ilmine dair yoğun faaliyetlerin bulunduğu Irak'taki ilmî birikimi elde etme fırsatı yakaladığını göstermektedir. Yine Abbas b. Heysem el-Mısırî hakkında İbn Ebî Hâtim'in "Babam ondan Antakya'da semâ etti."⁸⁸ ifadesi de bu bağlamda kayda geçirilmelidir. Antakya bölgesini de içine alan bu civara Sugûr ismi verildiği daha önce zikredilmişti. İncelemeye konu olan bazı râvilerden de Ehl-i Sugûr yani bu civarda yaşayan ilim tâlipleri tarafından rivayetlerde

⁸⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/476.

⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 12/622.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/181.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/217.

bulunulduğu dile getirilmektedir. Ya'kûb b. Ka'b el-Halebî, Mûsâ b. Eyyûb en-Nusaybî⁸⁹ gibi râviler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Şimdi çeşitli isimler üzerinden Antakya'ya gelen râvilerin ilmî faaliyetlerine farklı açılardan bakılacaktır.

2.3. Rivayet Faaliyetleri Üzerinden Antakya'ya Gelen Râviler

Çalışmada ele alınan isimlerden bazılarının temel hadis kaynakları müellifleri ile ilmî irtibatları görülmektedir. Bu irtibat söz konusu râvilerden bir kısmı ile güçlü iken diğer kısmında çok az rivayet aktarma şeklinde olabilmektedir. Bununla birlikte burada dikkat edilmesi gereken husus, sonradan gelmekle birlikte adı Antakya ile anılan isimlerin temel hadis kaynaklarının rivayet ağlarındaki varlıklarıdır.

Taberânî'nin (öl. 360/971) eserleri, araştırmamızın kapsamına giren râvilerden rivayet barındırma açısından diğer eserlere göre daha fazla ön plana çıkmaktadır. Söz konusu durumun muhtemel sebepleri arasında Taberânî'nin hem yaşadığı bölgenin Bilâd-ı Şam olması hem de Şamlıların rivayetlerini toplamak için özel gayret sarf etmesi zikredilebilir. Bu noktada *el-Mu'cemü'l-kebîr*, *el-Mu'cemü'l-evsat*, *el-Mu'cemü'l-sağîr* ve *Müsnedü's-Şâmiyyîn* adlı eserler zikredebilir.⁹⁰ Buna ilaveten Ebû Avâne'nin (öl. 316/929) *Müstahrec*'i⁹¹ ile Hâkim en-Nîsabûrî'nin (öl. 405/1014) *Müstedrek*'inde⁹² de yer yer Antakya'ya gelen râvilerin rivayetleri bulunmaktadır. Rivayetlerin yer aldığı başka eserler arasında ise İbn

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/161, 284.

⁹⁰ Taberânî'nin Antakya'ya gelen isimlerden nakillerine dair bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Ebu Mu'az Tarık b. İvadullah Muhammed-Ebu'l-Fadl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 1/136, 3/380; Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1410), 4/327; Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 1/34, 52; Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/230.

⁹¹ Ebu Avâne'nin Antakya'lı Osman b. Hürrezâz'dan nakilleri için bk. Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/233, 376, 2/124, 5/130.

⁹² Örnekler için bk. Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhain*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 1/298, 358, 3/387, 412.

Ebi'd-Dünyâ'nın (öl. 281/894); *el-Verâ'*,⁹³ *et-Tevbe*,⁹⁴ İbnü'l-Ca'd'ın (öl. 230/844-45) *Müsned*,⁹⁵ İbn Ebî Âsım'ın (öl. 287/900) *el-Cihâd*,⁹⁶ Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*,⁹⁷ Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu Meâni'l-âsâr*,⁹⁸ *Şerhu Müşkili'l-âsâr*⁹⁹ ve İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*'i¹⁰⁰ yer almaktadır. Nadiren de olsa usûl ve suâlât türü eserlerde de nakiller bulunmaktadır. Bu duruma örnek olarak Osman b. Abdillâh b. Hürrezâz ile İbn Maîn arasındaki “Şu'be'nin hadislerini kimden yazayım? diye sordum. O da Ali b. el-Ca'd'dan yaz.”¹⁰¹ dedi şeklindeki diyalog zikredilebilir. Yine aynı şekilde Râmhürmüzî'nin (öl. 360/971) eserinde yer verdiği rivayetlerden “İlmi, yazıyla kayıt altına alın.” hadisi de içerisinde Antakyalı bir râvi bulunan nakildir.¹⁰²

Antakya'ya gelen isimlerin Antâkî nisbeli bazı isimlerle de ilim alışverişi görülmektedir. Ca'fer b. Muhammed el-Haffâf el-Antâkî,¹⁰³ Muhammed b. Ahmed b. el-Velîd b. Berd,¹⁰⁴ Zekerîyyâ b. Eyyûb el-Antâkî¹⁰⁵ gibi isimler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. el-Antâkî nisbesini aldığı halde incelememize konu olan isimlerin farklı şehirlerde

⁹³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Vera'*, nşr. Muhammed b. Hamed el-Hamûd (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408), 49.

⁹⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *et-Tevbe*, nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 70.

⁹⁵ Ali İbnü'l-Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, nşr. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410), 280.

⁹⁶ Ebû Bekr İbnü'n-Nebîl İbn Ebî Âsım, *Kitâbü'l-Cihâd*, nşr. Ebû Abdurrahman b. Müsâid b. Süleyman er-Râşid (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409), 2/667.

⁹⁷ Ebû Abdurrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünîm Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), “Nikâh”, 34.

⁹⁸ Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Seyyid Cadelhak-Muhammed Zührî en-Neccâr (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1414), 3/133.

⁹⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim Abdullâh İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 10/309, 359.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/648.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *Su'âlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, nşr. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid, Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî (Riyad: y.y., 1427), 221.

¹⁰² Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, nşr. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd (Dâru'z-Zehâir, 2016), 372.

¹⁰³ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 2/165, 20/145.

¹⁰⁴ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 4/272, 20/148.

¹⁰⁵ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 17/306.

bu nisbesi zikredilerek hadis rivayetinde bulunduğu görülmektedir. Örneğin el-Hasan b. Abdullah b. Mansûr b. Habîb el-Antâkî, Heysem b. Cemîl el-Antâkî'den hem Dımeşk hem de Mısır'da rivayette bulunmuştur.¹⁰⁶ Bu durum şehirlerarası ilmî alışverişteki etkileşimi göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç

Antakya, tarih boyunca insanların ilgisini çekmiş medeniyetler beşiği bir şehirdir. Bu durum İslâmî dönem için de geçerlidir. Antakya'nın özellikle hicrî ilk asırlarda sınır şehri olması onu daha da önemli hale getirmiştir. Bu çalışmada, Antakya şehrine sonradan gelmiş ve bu şehirle anılmış râviler araştırılmıştır. Ancak Antakya'ya sonradan gelen ya da orada belirli bir zaman kalan isimlerin araştırılması Antakyalı râvilerle ilgili başka çalışmalarla bu açılardan farklılıklar taşımaktadır. Bu durum, tespit edilen isimler karşılaştırıldığında da görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında çalışmamız Antakya ve hadis bağlamındaki araştırmaları tamamlayıcı bir özelliğe sahip olup alandaki bir boşluğu doldurmaktadır.

Yirmi beş râvinin incelendiği bu araştırmada söz konusu isimlerin önemli bir kısmının bu günkü Irak bölgesine ait olduğu görülmektedir. Irak'a ilaveten Şam bölgesi de dikkate alındığında araştırmaya konu olan râvilerin genel olarak hadis ilminin yoğun bir şekilde hayat bulduğu coğrafyadan geldikleri görülmektedir. Ancak bununla birlikte bugünkü İran bölgesinden gelen râvilerin de varlığı Horasanlı bazı isimlerin de Antakya şehrinde hadis ilmi ile meşgul olduklarını göstermektedir. İşaret edilen râvî hareketliliği III. asırda yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte II. asrın sonlarında da bazı isimler yer almaktadır. Dolayısıyla Antakya'daki hadis faaliyetleri için II. asrın sonları ve III. asrın başları önemli zaman aralığıdır. Her ne kadar incelenen râvilerin niçin göç ettiğine dair net bir değerlendirme yapılamasa da muhtemel sebepler arasında; rihle düşüncesi, mihne vakası, Sugûr bölgesi olması sebebiyle cihad ya da bu bölgenin İslamîleşmesine katkı sağlama düşüncesi, daha büyük bir yerleşim yerinde bulunma amacı gibi hususlar zikredilebilir.

¹⁰⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 13/125.

Antakya'ya gelen râvilerden yaklaşık üçte biri hakkında herhangi değerlendirme tespit edilememiştir. Haklarında değerlendirme bulunan isimlerin ise genel olarak sika kimselerden oluştuğu görülmüştür. Bununla birlikte uydurma rivayet aktarmakla suçlanan ve bid'at ehli olduğu dile getirilen birer râvi bulunmaktadır. Aynı şekilde bazı râvilerin de çeşitli eleştirilere maruz kaldıkları veya rivayetlerinde problemler bulunduğu dair iddialara ulaşılmıştır.

Hadis kaynaklarında yer alma açısından Antakya'ya gelen râvilerin özellikle Taberânî'nin eserinde görüldüğü tespit edilmiştir. Bu durumun muhtemel sebepleri arasında onun aynı bölgeden olması ve bölgeyle ilgili eser telif etmesi önemli bir husustur. Buna ilaveten adı geçen râvilere muasırları olsun ya da olmasın bazı müellifler tarafından eserlerinde yer verilmiştir. Fakat bir iki örnek haricinde *Kütüb-i Sitte* gibi temel hadis kaynaklarında yer almadıkları da görülmüştür.

Kaynakça

- Açıkel, Yusuf. *Hadisler Uğrunda İlmî Seyahetler/Rihle*. Ankara: Nobel Yayın, 3. Basım, 2020.
- Arslan, Halil. *Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Sünni Kelama Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Ateş, Ali Osman. "İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002).
- Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/349-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil>
- Aşıkkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 5-18.
- Avcı, Casim. "Sugûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sugur>
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422.

- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabri Abdülhâlik eş-Şâfiî. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Târîhü'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dairetü Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takiyyüddîn Abdülganî. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân. 10 Cilt. Kuveyt: el-Hey'etü'l-Amme li'l-Înâyet bi'l-Tıbbâ'a ve Neşri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmihimâ, 1437.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî. *Su'âlâtü's-Sülemî li'd-Dârekuṭnî*. nşr. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid, Hâlid b. Abdirrahman el-Cüreysî. Riyad: y.y., 1427.
- Dulâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd. *el-Künâ ve'l-esmâ*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1421.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî. *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muharrec alâ Sahîhi Muslim*. 24 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1435.
- Ebû Tâhir, el-Hasan b. Ahmed b. İbrâhim b. Fîl el-Bâlisî. *Cüz'ü İbn fîl*. Kudüs: Matbaatü Masvadî, 1421.
- Erkaya, Musa. "Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008).
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>
- Evgin, Abdülkâdir. "Tarsuslu Hadis Âlimlerinin Rivayetlerinde Ahlakî Motifler". *Türkiye Diyanet Vakfı*.
- Evgin, Abdülkâdir. İlk Dönem Tarsuslu Hadis Âlimleri. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2011.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed. *el-İbâne an şer'ati'l-fıraķı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraķı'l-mezmûme*. nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Meclisi Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1271.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Tefsîrû'l-Ķur'ânî'l-'azîm*. nşr. Esad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr İbnü'n-Nebîl. *Kitâbü'l-Cihâd*. nşr. Ebû Abdirrahman b. Müsâid b. Süleyman er-Râşid. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Vera'*. nşr. Muhammed b. Hamed el-Hamûd. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *et-Tevebe*. nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim. Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Abdullah b. Dayfillah er-Rahilî. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1422.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtım et-Temimî el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. nşr. Muhammed b. Abdülmuîd Hân. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1319/1973.
- İbn Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Sumeyi', 1420.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim Abdullah. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer. *Târîhu esmâ'i's-şikât mimmen nuķile anhumü'l-ilm*. Küveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhiddin b. Musa Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*. nşr. Nureddin İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer. *Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb*. nşr. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Ca'd, Ali. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. nşr. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410.
- İbnü'l-Müstevfî, Ahmed b. el-Mübârek el-Erbîlî. *Nebâhatü'l-beledi'l-hâmil bi-men veredehû mine'l-emâsîl (Târîhu İrbil)*. 2 Cilt. Dâru'r-Reşîd, 1400.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-şikât min ricâli ehli'l-hadîs ve mine'd-ḡu'afâi ve zikri mezâhibihim ve aḡbârihim*. nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kaya, Ali. "İbn Hibbân'ın Antakya Risâlesi ve Burada Hadis Dinlediği Hocaları". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (ts.).
- Köycü, Erdoğan. "Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan 'er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs'in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 407-423.
- Kutlay, Halil İbrahim. *Hadiste Senet Tenkidi*. İstanbul: Elif Yayınları, 2015.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1422.
- Nazlıgöl, Hâbil. "Sebep ve Sonuçlarıyla Hadis Yolculukları (er-Rihle fî Talebi'l-Hadis)". *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 13-37.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmünîm Şelebi. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Ellezîne semî'a Minhum ve Zikrû'l-Müdellesîn*. nşr. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî. *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. nşr. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd. Dâru'z-Zehâir, 2016.
- Sahillioğlu, Halil. "Antakya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/antakya>
- Savaş, Yusuf. *Ebû Sehl Heysem b. Cemîl el-Antakî (v.213/823)'nin Hayatı ve Rivayet Ettiği Hadisler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dairetü'l-Maârif'il-Osmâniyye, ts.
- Şuayb el-Arnaût-Beşşâr Avvâd Ma'ruf. *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Ebu Muaz Tarık b. İvâdullah Muhammed-Ebu'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü's-sağîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. nşr. Muhammed Seyyid Cadelhak-Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1414.
- Tomar, Cengiz. "Şam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 311-315. TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sam--suriye#1>
- Tuzcu, Recep. "Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 25.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 25. Basım, 2024.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Avâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avasim>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Ahmed. *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. Mekke: Mektebetü Nahdati'l-Hadîse, 1387.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivayetün fi'l-kütübi's-sitte*. nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye & Mevsû'âtu 'Ulûmi'l-Kur'an, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. nşr. Nureddin İtr. 2 Cilt, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitâbu Tezkirati'l-huffâz*. nşr. Zekerîyya Umeyrât. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâti'l-meşahiri ve'l-a'lâm*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 17 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mizânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyerü alâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Rahime ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Fırat University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy and Religious Sciences

Elazığ / Turkey

rkavak@firat.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4068-4155

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 255-288

Atıf / Cite as: Çelik, Rahime. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi [Investigation of the Relationship Between Academic Self-Efficacy and Professional Anxiety of Religious Culture and Moral Knowledge Course Teacher Candidates]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 255-288.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1623387>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Investigation of the Relationship Between Academic Self-Efficacy and Professional Anxiety of Religious Culture and Moral Knowledge Course Teacher Candidates

Abstract

In this study, the relationship between academic self-efficacy levels and professional anxiety among prospective Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers was examined. Self-efficacy refers to an individual's belief in their ability to successfully perform a specific task, and it also encompasses one's evaluation of their capability to cope with challenges using their own competencies. This concept holds importance across various fields, including education, where academic self-efficacy is defined as the belief in one's ability to carry out an academic task at a certain level of proficiency. On the other hand, professional anxiety represents the negative emotions that individuals experience regarding the uncertainties and difficulties they may encounter in their current or future professional lives. This type of anxiety originates from factors such as workload, performance expectations, job insecurity, and career development, and can adversely affect job performance. Excessive workload can hinder the timely and effective completion of tasks, potentially leading to psychological problems that threaten mental health. Therefore, the study focused on examining the relationship between academic self-efficacy and professional anxiety. The research was designed and conducted using a quantitative approach, specifically employing the causal-comparative method among quantitative research designs. The relationships between academic self-efficacy and professional anxiety were analyzed in relation to variables such as gender, voluntary enrollment in the department, and academic year. The data collection tools used in the study were the Academic Self-Efficacy Scale and the Professional Anxiety Scale for Preservice Teachers. The population of the study consisted of theology faculty students across Turkey. The sample was drawn from this population using the simple random sampling method, which is a commonly used technique in scientific research that allows all individuals in the population an equal chance of selection. The Faculty of Theology at Firat University was chosen as the study site, and an appropriate statistical formula was applied to calculate the sample size. Based on the defined population size and the accepted margin of error, the sample size was calculated, and the number of selected participants was deemed sufficient. The

study involved 400 preservice teachers enrolled at Fırat University Faculty of Theology, including 120 male and 280 female students. Data analysis was performed using the SPSS-22 software. Mean total scores of the teacher candidates regarding their academic self-efficacy and professional anxiety were calculated. The data were tested using t-tests, one-way analysis of variance (ANOVA), and simple linear regression analysis. According to the results, RCMK preservice teachers exhibited a moderate level of academic self-efficacy. Among the sub-dimensions, female participants scored higher than males in the Social Status dimension. It was found that the participants had high levels of professional anxiety, with the "Appointment-Oriented Anxiety" sub-dimension showing the highest mean score. Female participants had higher average academic self-efficacy scores than their male counterparts, whereas male participants reported higher levels of professional anxiety than females. It was also determined that those who had voluntarily chosen the department exhibited higher academic self-efficacy. Furthermore, fourth-year students had higher levels of academic self-efficacy compared to preparatory class students. It was found that the professional anxiety levels of RCMK preservice teachers significantly predicted their academic self-efficacy levels. Additionally, a statistically significant but weak correlation was observed between the participants' professional anxiety scores and their academic self-efficacy scores. The study revealed that the professional anxiety experienced by RCMK preservice teachers significantly affected their academic self-efficacy levels, indicating a statistically significant yet low-level relationship between the two variables.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Teaching, Self-Efficacy, Academic Self-Efficacy, Professional Anxiety.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Öz

Bu araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlik düzeyleri ile mesleki kaygı arasındaki ilişki incelenmiştir. Öz-yeterlik, bireyin belirli bir görevi başarıyla yerine getirebileceğine dair inancını ifade ederken, aynı zamanda kişinin kendi yetilerini kullanarak zorluklarla başa çıkabileceğine yönelik değerlendirmesini de kapsamaktadır. Bu kavram, farklı

alanlarda olduğu gibi eğitim bağlamında da önemli olup, akademik öz-yeterlik bireyin akademik bir görevi belirli bir yeterlilik düzeyinde gerçekleştirebilme inancı olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan, mesleki kaygı; bireylerin mevcut ya da gelecekteki mesleki yaşamlarında karşılaşılabilecekleri belirsizlikler ve zorluklara dair hissettikleri olumsuz duyguları ifade etmektedir. Bu kaygı türü, iş yükü, performans beklentisi, iş güvencesizliği ve kariyer gelişimi gibi unsurlardan kaynaklanmakta olup bireyin mesleki performansı üzerinde olumsuz etkiler yaratabilmektedir. Aşırı iş yükü, görevlerin zamanında ve verimli şekilde yerine getirilmesini zorlaştırmakta, bu durum ise bireyin ruhsal sağlığını tehdit eden psikolojik sorunlara neden olabilmektedir. Bu nedenle çalışmada akademik öz-yeterlik ile mesleki kaygı arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırma nicel desenle planlanıp yürütülmüştür. Nicel araştırma desenlerinden nedensel araştırma yöntem olarak kullanılmıştır. Cinsiyet, öğrenim görülen bölüme isteyerek gelip gelmeme durumları ve sınıfa göre akademik öz-yeterlik ve mesleki kaygı değişkenleri arasındaki ilişki araştırılmıştır. Veri toplama aracı olarak Akademik Öz-yeterlik Ölçeği ve Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği kullanılmıştır. Bu araştırmanın evrenini Türkiye genelinde öğrenim gören ilahiyat fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise bu evrenden, basit rastgele örnekleme yöntemiyle belirlenen bir öğrenci grubundan meydana gelmektedir. Bu yöntem, bilimsel araştırmalarda sıkça tercih edilen ve katılımcıların evrendeki tüm bireyler arasından eşit olasılıkla seçilmesini öngören bir örnekleme tekniğidir. Araştırmanın uygulama alanı olarak Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi belirlenmiş ve örneklem büyüklüğünü hesaplamak amacıyla uygun istatistiksel formül kullanılmıştır. Belirlenen evren büyüklüğü ve kabul edilen hata payı doğrultusunda örneklem büyüklüğü hesaplanmış ve elde edilen sonuç doğrultusunda seçilen katılımcı sayısının yeterli olduğu değerlendirilmiştir. Çalışmaya Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan 120'si erkek ve 280'i kız olmak üzere toplam 400 öğretmen adayı katılmıştır. Verilerin analizinde SPSS-22 programı kullanılmıştır. Öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri ve mesleki kaygılarına ilişkin toplam puan ortalamaları hesaplanmıştır. Veriler t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve basit doğrusal regresyon analizi ile test edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri orta seviyededir. Alt faktörlerde ise Sosyal Statü boyutunda kadın öğretmen adaylarının erkeklerden

daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmüştür. Araştırmada katılımcıların mesleki kaygı puanlarının yüksek olduğu belirlenmiştir. Araştırmada katılımcıların mesleki kaygı puanlarının yüksek olduğu belirlenmiştir. Alt faktörlere bakıldığında ise “Atanma Merkezli Kaygı” boyutunun en yüksek ortalamaya sahip olduğu bulunmuştur. Araştırmaya katılan kadın katılımcıların akademik öz-yeterlik ortalamaları erkek katılımcılara oranla daha yüksek çıkmıştır. DKAB öğretmen adaylarından erkek katılımcıların kadın katılımcılara nazaran mesleki kaygılarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bölüme isteyerek gelen öğretmen adaylarının akademik öz-yeterliklerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan DKAB öğretmen adaylarının hazırlık sınıfına nazaran 4. Sınıfta olanların daha yüksek düzeyde akademik öz-yeterliğe sahip oldukları belirlenmiştir. DKAB Öğretmen adaylarının mesleki kaygılarının akademik öz-yeterliklerini istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yordadığı görülmüştür. Ayrıca katılımcıların mesleki kaygı puanları ile akademik öz-yeterlik puanları arasında yine istatistiksel olarak anlamlı ve düşük düzeyde bir ilişki bulunmaktadır. DKAB öğretmen adaylarının yaşadıkları mesleki kaygıların, onların akademik öz-yeterlik düzeylerini anlamlı bir şekilde etkilediği belirlenmiştir. Araştırmada, bu kaygıların öz-yeterlik üzerinde belirli bir etkisi olduğu ve aralarındaki ilişkinin istatistiksel olarak anlamlı ancak düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, Öz-yeterlik, Akademik Öz-yeterlik, Mesleki Kaygı.

Giriş

Eğitim süreçlerinde bireylerin psikolojik özellikleri, akademik başarı ve mesleki gelişim üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Özellikle öğretmen adaylarının mesleki yaşantılarına hazırlanma sürecinde sahip oldukları inançlar, bu sürecin verimliliğini doğrudan etkilemektedir. Bu konuda önemli görüşleri olan kuramcılardan biri Albert Bandura’dır.

Albert Bandura, davranışı yönlendiren ve düzenleyen süreçleri açıklamaya çalışan Sosyal Bilişsel Teori’nin öncü isimlerindendir. Bu teori, dışsal sosyal sistemler ile içsel öz-etki faktörlerin insan davranışını

oluşturduğunu ileri sürmektedir.¹ Bu öz-etki faktörlerinden biri Albert Bandura tarafından ileri sürülen öz-yeterliktir.² Bandura, 1970'lerin sonlarında insan hayatında öz-yeterlik kavramını ileri sürerek bu kavramın önemini araştırmaya yönelmiştir. Bu araştırmaların sonunda Bandura, bu kavramı "bireyin belli bir performansı gösterebilmek için gerekli etkinlikleri organize edip başarılı olarak, yapma kapasitesi hakkında kendine ilişkin yargısı" olarak tanımlamıştır.³ Buna göre öz-yeterlik kavramı, bireyin bir işi başarabilmesine dair kendi inancını ifade etmektedir. Öz-yeterlik kavramı ayrıca, kişinin olaylarla baş edebilme noktasında kendisi hakkındaki yargısını içerir. Yani öz-yeterlik, bireyin kendi becerilerini nasıl kullanacağına dair inancıdır.⁴ Bandura, öz-yeterliği yüksek bireylerin bir sorunla karşılaştığında, çaba göstererek sebat edeceğini ve hedefe ulaşmak için mücadele edeceğini, buna karşılık öz-yeterliği düşük bireylerin ise bir problemle karşılaştıklarında geri çekilip pes edeceğini ve vasata razı olacağını savunmaktadır.⁵ Öz-yeterlik, kişinin bir işi yapabileceğine dair inancını içermekle kendisine atfedilen bir görevi yerine getirebileceğine olan inancını da ifade eder.⁶ Öz-yeterlik kavramı ile Bandura, insana başarı yolunda aktif bir rol vererek insanın başarma potansiyelini ve kendisine olan inancını ortaya çıkarmıştır.⁷

¹ Dale H. Schunk - Frank Pajares, "The Development of Academic Self-Efficacy", *Development of Achievement Motivation*, ed. Allan Wigfield - Jacquelynne S. Eccles (San Diego: Academic Press, 2002), 15-31; Paul Van Lange vd., "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective", *Handbook of Theories of Social Psychology: Volume 1* (London: SAGE Publications Ltd, 2012).

² Albert Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control* (Newyork: Fremann, 1997).

³ Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control*.

⁴ Razieh Tadayon Nabavi - Mohammad Sadegh Bijandi, "Bandura's Social Learning Theory & Social Cognitive Learning Theory", *Theories of Developmental Psychology*, (2012), 1-24.

⁵ Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control*.

⁶ Steven V. Owen - Robin D Froman, "Development of a College Academic Self-Efficacy Scale.", *The Annual Meeting of the National Council on Measurement in Education, New Orleans*, (1988), 1-8.

⁷ Sevra Su Tathioğlu, "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura", *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-30.

Sonuç olarak öz-yeterlik, bireyin belirli bir alanda ne kadar iyi performans göstereceğinin en güçlü motivasyonel yordayıcılarından biridir.⁸ Bu sebeple öz-yeterlik, kişinin hayatındaki olaylar üzerinde önemli derecede kontrol edebileceği inancını içerir.⁹

Bandura'ya göre öz-yeterlik inancı insanın zihinsel işleyişinin merkezinde yer alır. Buna göre, bireyin bir görevi yerine getirmek için sadece bilgi ve becerisi yeterli değildir. Aynı zamanda birey, zorlu koşullar altında gerekli davranışları başarıyla yerine getirebileceğine dair inanca da sahip olmalıdır. Dolayısıyla, bir işin başarılı olmasında en etkili yaklaşım, beceriler ve yeterlilik yanında başarmaya olan inancı gerektirir. Bu iki bileşen, bireyler büyüdükçe ve öğrendikçe birlikte gelişir.¹⁰ Bandura çalışmaları sonucunda, öz-yeterlik seviyesinin bir bireyin aktivite, çaba ve sebat seçimini etkilediğini öne sürmüştür. Belirli bir görevi yerine getirmek için düşük öz-yeterliliğe sahip kişiler bundan kaçınabilirken, kendilerini yeterli gören kişilerin başarıma olasılığı daha yüksektir.¹¹ Kendilerini etkili hisseden bireylerin, yeteneklerinden emin olmayanlara göre zorluklar karşısında daha fazla çaba göstererek sebat ettikleri varsayılmaktadır.¹² Bu nedenle, başarı için bireylerin, dayanıklılıkla bir araya gelen güçlü bir öz-yeterlilik duygusuna ihtiyaçları vardır.¹³

Öz-yeterlik teorisi, insanların yeterlik inançlarını değerlendirmek için dört temel kaynaktan etkilendiğini ileri sürmektedir¹⁴:

⁸ Peter A Heslin - Ute-Christine Klehe, "Self-efficacy", *Encyclopedia Of Industrial/Organizational Psychology*, SG Rogelberg, ed 2 (2006), 705-708.

⁹ Dale H. Schunk - Maria K. DiBenedetto, "Academic Self-Efficacy", *Handbook of Positive Psychology in Schools* (Routledge, 2022), 268-282.

¹⁰ Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change.", *Psychological Review* 84/2 (1977), 191; Albert Bandura, "Social Foundations of Thought and Action", *Englewood Cliffs, NJ* 1986/23-28 (1986), 2; Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control*.

¹¹ Bandura, "Self-Efficacy: toward a Unifying Theory of Behavioral Change."

¹² Bandura, "Self-Efficacy: toward a Unifying Theory of Bhavioral Change."; Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control*.

¹³ Bandura, *Self-Efficacy: the Excercise of Control*.

¹⁴ Bandura, "Self-efficacy: toward a Unifying Theory of Behavioral Change."

a. Başarıya İlişkin Doğrudan Yaşantılar: Bu dört kaynaktan en önemlisi başarıya ilişkin doğrudan yaşantılar ve deneyimlerdir. Çünkü bunlar bir bireyin başarılı olmak için gerekli kişisel öz kaynaklarını göstermektedir.¹⁵ Geçmiş yaşamında başarı deneyimleri yüksek olan bireylerin öz-yeterlik seviyeleri yüksekken, yanlışları fazla olan bireylerin öz-yeterlik seviyeleri düşüktür.¹⁶

b. Başkalarının Gözlemlenmesi: Bireyler kendi yaşadıkları deneyimler dışında, başkalarının başarılarını ve başarısızlıklarını gözlemleyerek de öğrenebilirler. Bu tür bir gözlem de kişinin öz-yeterlik seviyesini olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilir.¹⁷

c. İkna Biçimleri: Aktarılan bir bilgi veya deneyim, kaynağı başkalarından gelen sözel bir ikna yöntemi olup öz-yeterliğe etki edebilir. Bu tür bir sözel ikna, öğrencilerin zor durumlarla başa çıkabileceklerine inanmalarına yardımcı olmak için akademik ortamlarda yaygın olarak kullanılmaktadır.¹⁸

d. Psikolojik ve Fizyolojik Durumlar: Bireyin öz-yeterlik kazanmasında duygusal ve fizyolojik geri bildirimler önemlidir.¹⁹

Öz-yeterlik kavramının farklı alanlarda kullanımı söz konusudur. Bunlardan biri akademik öz-yeterliktir.²⁰ Akademik öz-yeterlik “akademik bir görevi belirli bir seviyede yapma inancı” olarak tanımlanmaktadır.²¹ Daha geniş anlamda akademik öz-yeterlik, akademik ortamlarda belirlenen düzeylerde öğrenme veya eylemleri gerçekleştirme

¹⁵ Anthony R. Artino, “Academic Self-Efficacy: from Educational Theory to Instructional Practice”, *Perspectives on Medical Education* 1 (2012), 76-85.

¹⁶ Albert Bandura, *Self-Efficacy: the Exercise of Control* (Newyork: Fremann, 1997).

¹⁷ Bandura, *Self-Efficacy: the Exercise of Control*.

¹⁸ Bandura, *Self-Efficacy: the Exercise of Control*; Anthony R Artino, “Academic Self-Efficacy: from Educational Theory to Instructional Practice”, *Perspectives on Medical Education* 1 (2012), 76-85.

¹⁹ Bandura, *Self-Efficacy: the Exercise of Control*.

²⁰ Gülay Ekici, “Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43/43 (2012).

²¹ Dale H Schunk, “Self-Efficacy and Academic Motivation”, *Educational Psychologist* 26/3-4 (1991), 207-231.

konusunda algılanan yetenekleri ifade eder.²²Araştırmalar, akademik öz-yeterlik ile akademik başarı arasında pozitif ilişki olduğunu göstermektedir.²³Akademik öz-yeterliği yüksek öğrenciler daha başarılı olmakla birlikte, düşük olan öğrencilere göre etkili öğrenme stratejilerini daha iyi kullanabilmektedirler.²⁴

Akademik öz-yeterlik kadar bireyin eğitim sürecinde karşılaştığı duygusal zorluklar da dikkate değerdir; bu noktada kaygı ön plana çıkmaktadır. Kaygı, sözlükte “genellikle kötü bir şey olacakmış düşüncesiyle ortaya çıkan ve sebebi bilinmeyen gerginlik duygusu” olarak tanımlanmıştır.²⁵ Kaygı kavramı, korku, üzüntü, utanç ve öfke gibi duyguların en az ikisini ve değişen durumlarda daha fazlasını içeren duygu örüntüsü olarak tanımlanmaktadır.²⁶ Bununla birlikte kaygı; özgüvensizlik, mutsuzluk, çekingenlik gibi pek çok olumsuz duyguyu beraberinde getiren kritik bir duygu durumudur.²⁷

Kaygı duygusunun insan doğasında farklı tezahürleri mevcuttur. Bunlardan biri, bireyin geçimini sürdürmesi için yaptığı mesleğine yönelik olumsuz beklentilerdir. Mesleki kaygı olarak adlandırılan bu kaygı türünde, bireylerin yaptıkları veya gelecekte yapmayı düşündükleri meslekte karşılaşılabilecekleri zorluklara ve belirsizliklere ilişkin

²² Artino, “Academic Self-Efficacy: from Educational Theory to Instructional Practice”.

²³ Schunk, “Self-Efficacy and Academic Motivation”; Dale H. Schunk, “Self-Efficacy, Motivation, and Performance”, *Journal of Applied Sport Psychology* 7/2 (1995), 112-137; Bandura, “Self-Efficacy: toward a Unifying Theory of Behavioral Change.”; Roger Yao Klomegah, “Predictors of Academic Performance of University Students: An Application of the goal Efficacy Model.”, *College Student Journal* 41/2 (2007), 407-416.

²⁴ Hatice Güzel, “Lise Öğrencilerinin Akademik Öz-yeterlik İnanç Düzeylerinin İnternet Kullanımı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 11 (2019), 225-245.

²⁵ “kaygı ne demek TDK Sözlük Anlamı” (Erişim 03 Ağustos 2024).

²⁶ Carroll E. Izard - Sandra Buechler, “Aspects of Consciousness and Personality in Terms of Differential Emotions Theory”, *Theories of Emotion* (Elsevier, 1980), 165-187.

²⁷ C. Kyriacou - J. Sutcliffe, “Teacher Stress and Satisfaction”, *Educational Research* 21/2 (Şubat 1979), 89-96.

hissettikleri olumsuz düşünceler tanımlanmıştır.²⁸ Mesleki kaygı; iş yükü, performans baskısı, iş güvencesi eksikliği ve kariyer gelişimi konusunda bireylerin yaşadıkları kaygıları içermekte olup, bireyin iş performansı üzerinde olumsuz etkiye sahiptir.²⁹ Fazla iş yükü, görevlerin vaktinde ve etkili bir şekilde yapılmasına engel olmakta ve bu durum, psikolojik problemlere yol açabilmektedir.³⁰

Mesleki kaygılardan öğretmenlere ait olan kaygı türleri; bireyin kendisinden kaynaklanan “ben merkezli kaygılar, görev odaklı ve öğrenci odaklı kaygılar” olmak üzere üçe ayrılmaktadır: Ben-merkezli kaygı; öğretmen adayının, mesleğini başarı ile yapıp yapamayacağına yönelik endişesidir. Görev-merkezli kaygı öğretmen adayının iyi bir öğretici olma konusundaki kaygısını içermektedir. Öğrenci-merkezli kaygı ise öğretmen adayının öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamayacağına yönelik taşıdığı endişelerdir.³¹ Kaygılı olma hali öğretmende yorgunluk, gerginlik ve tükenmişlik hissi gibi durumlara yol açmaktadır.

Öğretmen adaylarında ise mesleki kaygı durumu lisans eğitimi ve mesleğe hazırlık döneminde başlamaktadır.³² Ülkemizde iş bulma olanakları açısından yaşanan sıkıntılar, mesleğe başlama koşulları ve meslek sürecinde yaşanan durumlar akademik başarının öğrenci açısından daha önemli bir hale gelmesine neden olmuş ve öğrencilerde kaygı düzeyini artırmıştır.³³ Ayrıca öğretmen adayları meslek hayatları sırasında öğrenme sürecini nasıl yürütecekleri konusunda kaygı yaşamaktadır. Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) ve mülakat sistemi

²⁸ Merve Gerçek, “Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler: Öğretmen Adayları Açısından Bir İnceleme”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (27 Aralık 2018), 297-312.

²⁹ Kyriacou - Sutcliffe, “Teacher Stress and Satisfaction”.

³⁰ Cary L Cooper vd., *Organizational Stress: A Review and Critique of Theory, Research, and Applications* (London: Sage, 2001).

³¹ Frances F. Fuller, “Concerns of Teachers: A Developmental Conceptualization”, *American Educational Research Journal* 6/2 (1969), 207-226.

³² Gerçek, “Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler”.

³³ Acar Baltaş, *Üstün Başarı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993).

öğretmen adaylarında kaygıyı artıran etkenler arasında yer almaktadır.³⁴ Bu süreçlerden etkilenen fakültelerden biri de İlahiyat fakülteleridir. Son dönemlerde İlahiyat fakültelerinde mezun sayısının artması ve KPSS’de meydana gelen değişimler din eğitimi öğretmen adaylarını da etkilemiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada öğrencilerin yaşadıkları kaygıların en büyük nedeni iş bulamama olarak belirtilmiştir.³⁵ Milli Eğitim Bakanlığı’nın DKAB öğretmeni alımı için belirlediği kontenjan sayısının mezun sayısından düşük olması nedeni ile atama puanları giderek yükselmektedir. Bu durumun DKAB öğretmen adaylarında kaygıya sebep olduğunu söylemek mümkündür.³⁶

Öğretmen adaylarının yaşadığı mesleki kaygıyı etkileyen faktörlerden biri de bireyin akademik öz-yeterlik düzeyidir. Öz-yeterlik seviyesi, bilgi ve tecrübelerin toplanması, değerlendirilmesi ve bütünleştirilmesi sonucu gelişir. Bu doğrultuda öz-yeterlik seviyesi yüksek bireyler değişime ayak uydurabilirken düşük olan bireyler uyum sorunu çekebilmektedirler. Öz-yeterlik seviyesi bireylerin duygusal tepkileri üzerinde de etkili olabilmektedir. Nitekim öz-yeterliği yüksek olan bireyler, kendi yeteneklerinin farkında olarak, zor durumlar karşısında soğukkanlılığını kaybetmeden kendinden emin bir şekilde problem çözmeye odaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak da yüksek öz-yeterlik, başarıyı artırıcı yönde etki etmektedir. Kendi yeteneklerine yüksek derecede güvenen insanlar, zor görevlerin üstesinden daha kolay bir şekilde gelebilirler.³⁷ Yeteneğinin farkında olmayan ve kaygı

³⁴ Rabia Arslan vd., “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/1 (25 Ocak 2023), 161-171.

³⁵ Mevlüt Kaya - Kübra Varol, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 31-63.

³⁶ İrfan Erdoğan, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki”, *Eskişen* 45 (Eylül 2021), 797-818.

³⁷ Schunk - Pajares, “The Development of Academic Self-Efficacy”; Bandura, “Self-Efficacy: toward a Unifying theory of Behavioral Change.”; Bandura, *Self-Efficacy: the Exercise of Control*; Artino, “Academic Self-Efficacy: from Educational Theory to Instructional Practice”.

durumunu yönetemeyen bireyler ise görevi başarıyla tamamlama konusunda sorun yaşamaktadır. Bu bilgi ışığında “akademik öz-yeterlik ve mesleki kaygı” arasındaki ilişkiye bakıldığında akademik öz-yeterlik düzeyi yüksek olan öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeylerinin daha düşük olduğu görülmektedir.³⁸ Bu nedenle hem kaygının hem de öz-yeterliğin mesleki yetkinlik açısından önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Mesleki kaygı, öğretmen adaylarının yaşadığı önemli bir sorun olup, bu kaygı ile akademik öz-yeterlik arasındaki ilişkinin belirlenmesi önem arz etmektedir.

Eğitim sürecinde öğretmen adaylarının öz-yeterlikleri hem akademik başarıları hem de mesleki gelişimleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Öz-yeterlik seviyesinin yüksek olması, öğretmen adaylarının karşılaştıkları zorluklarla başa çıkabilme yeteneklerini artırırken, mesleki kaygı düzeylerini azaltma yönünde etki edebilir. Bu bağlamda, DKAB öğretmen adaylarının “akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygıları” arasındaki ilişkinin anlaşılması önemlidir.

İlgili literatürde öz-yeterlik ve mesleki kaygı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar olduğu görülmüştür. Çalışmalar, akademik öz-yeterlik ile mesleki kaygı arasında anlamlı bir ters ilişki olduğunu tutarlı bir şekilde göstermektedir.³⁹ Daha yüksek akademik öz-yeterlilik düzeyleri daha düşük mesleki kaygı düzeyleri ile ilişkilidir. Bu doğrultuda akademik öz-yeterliğin mesleki kaygının anlamlı bir

³⁸ Sabahattin Deniz - Canses Tican, “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik İnançları ile Mesleki Kaygılarına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/4 (Aralık 2017), 1838-1859.

³⁹ Vildan Donmuş vd., “Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (Mart 2017); Hüseyin Ünlü - Mustafa Kayıhan Erbaş, “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları”, *Türkiye Spor Bilimleri Dergisi* 2/1 (2018), 15-25; Burhan Çınar - Uysal Yenipınar, “Turizm Rehberliği Bölümü Öğrencilerinde Genel Öz Yeterlilik Algısı, Mesleki Kaygı ve Mesleği Yapma Niyeti İlişkisi”, *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi* 30/3 (06 Aralık 2019), 153-162.

yordayıcısı olduğu bulunmuştur.⁴⁰ Ayrıca, akademik öz-yeterlik, mesleği sürdürme niyetiyle pozitif korelasyon gösterirken, mesleki kaygı zayıf bir negatif korelasyon göstermektedir.⁴¹ Bu bulgular, mesleki kaygıyı azaltmak ve kariyer hazırlığını iyileştirmek için öğretmen eğitim programlarında akademik öz-yeterliliği artırmanın önemini vurgulamaktadır.

İlgili literatüre bakıldığında, DKAB adaylarının mesleğe yönelik tutumları ile kaygıları arasındaki ilişkiyi inceleyen,⁴² akademik öz-yeterlikleri ile üst bilişsel farkındalıklarını inceleyen⁴³, beklenti ve sorunlarını irdeleyen,⁴⁴ akademik erteleme davranışları ile akademik öz-yeterlikleri arasındaki ilişkiyi araştıran⁴⁵ ve sürekli kaygı düzeylerini inceleyen⁴⁶ çalışmaların olduğu görülmüştür. Bu çalışmada ise DKAB öğretmen adayları özelinde akademik öz-yeterlik ile mesleki kaygı arasındaki ilişkinin anlaşılması hedeflemektedir. Yapılan çalışmanın ilgili literatürü genişleteceği ve alana katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu çalışmanın problem cümlesini “DKAB Öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygıları arasındaki ilişki nedir?” sorusu oluşturmaktadır.

Araştırmanın hipotezleri aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

⁴⁰ Donmuş vd., “Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”; Ünlü - Erbaş, “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları”.

⁴¹ Çınar - Yenipınar, “Turizm Rehberliği Bölümü Öğrencilerinde Genel Öz-Yeterlilik Algısı, Mesleki Kaygı ve Mesleği Yapma Niyeti İlişkisi”.

⁴² Erdoğan, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki”.

⁴³ Cemil Osmanoğlu - Mustafa Ulu, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi”, *Bilimname* 51 (Nisan 2024), 87-146.

⁴⁴ Mehmet Ali Kirman - Rıdvan Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, *Antakiyat* 1/1 (Kasım 2018), 1-21.

⁴⁵ Recep Uçar - Aysegül Semerci, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz-yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2024), 552-582.

⁴⁶ Kaya - Varol, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)”.

1. Katılımcıların akademik öz-yeterlik ve mesleki kaygı değişkeni için betimsel istatistik sonuçları nelerdir?

2. Katılımcıların akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygıları cinsiyetlerine ve sınıflarına bağlı olarak farklılaşmakta mıdır?

3. Katılımcıların akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygıları bölüme isteyerek gelip gelmeme durumuna bağlı olarak farklılaşmakta mıdır?

4. Katılımcıların mesleki kaygıları akademik öz-yeterlik algılarını yordamakta mıdır?

1. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, nicel desenle planlanıp yürütülmüştür. Bu araştırmada nicel araştırma desenlerinden nedensel araştırma yöntem olarak kullanılmıştır. Çalışmada DKAB öğretmen adaylarının “akademik öz-yeterlikleri ve mesleki kaygı düzeyleri” arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Cinsiyet, öğrenim görülen bölüme isteyerek yerleşme durumu ve sınıf düzeyi değişkenlerine göre, akademik öz-yeterlik ile mesleki kaygı arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu çalışmada ilişkisel tarama modellerinden nedensel karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. İlişkisel tarama modeli, “iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişimin varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modeli”dir. “İnsan grupları arasındaki farklılıkların neden ve sonuçlarını katılımcı ve koşullara müdahale etmeden tespit etmeyi hedefleyen çalışmalara” ise nedensel karşılaştırma araştırması denilmektedir.⁴⁷

1.1. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu çalışmadaki veriler 2024-2025 eğitim-öğretim yılı güz döneminde 01.11.2024-01.12.2024 tarihleri arasında toplanmıştır. Bu araştırmanın evrenini, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, bu evrenden basit rastgele örnekleme yöntemiyle seçilen 400 öğrencidir. Bu örnekleme yöntemi, bilimsel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Basit rastgele örnekleme yöntemi, “toplam olası katılımcı sayısı arasından belirli sayıda katılımcının seçilmesini” ifade etmektedir. Fırat Üniversitesi

⁴⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017).

İlahiyat Fakültesi öğrencileri araştırmanın çalışma evrenini oluşturmaktadır. Çalışmada örneklem büyüklüğünü bulmak amacı ile $n_0 = (t^2 pq)/d^2$ formülü kullanılmıştır. N (evren) = “1980”⁴⁸ için 0.5 sapma miktarı esas alınmıştır. Hesaplama sonucu örneklem büyüklüğünün yaklaşık 384 olması gerektiği tespit edilmiştir. Bu noktada araştırmadaki örneklem sayısının (400) yeterli olduğuna karar verilmiştir.⁴⁹ Bu çalışmaya Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan 120’si erkek ve 280’i kız olmak üzere toplam 400 öğretmen adayı katılmıştır.

1.2. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplamak amacıyla iki tane ölçme aracı kullanılmıştır: Bunlardan ilki Ekici tarafından 2012 yılında geliştirilen Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği’dir.⁵⁰ Ölçek yetişkinler için tasarlanmıştır. Bu ölçek 33 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı orijinalinde 0,93’tür. Alt boyutların güvenirlik katsayıları aşağıdaki Tablo 1’de verilmiştir:⁵¹

Alt Boyutlar	Güvenirlik Katsayısı (Cronbach Alpha)
Sosyal Statü Boyutu	.88 ($\bar{x}$ =4,16; sd.=,98)
Bilişsel Uygulamalar Boyutu	.82($\bar{x}$ =3,96; sd.=1,17)
Teknik Beceriler Boyutu	.90($\bar{x}$ =4,03; sd.=,93)

Tablo 1: Alt Boyutlara Ait Güvenirlik Katsayıları

Bu çalışmada ise güvenirlik katsayısı ölçek geneli için ,93 ($\bar{x}$ =93,03; sd.=17,422); “Sosyal Statü” için ,794 ($\bar{x}$ = 26,80; sd.=6,591); “Bilişsel Uygulamalar” için ,863 ($\bar{x}$ = 56,08; sd.=10,804) ve “Teknik Beceriler” için ise ,437 ($\bar{x}$ =10,15; sd.=2,579) olarak hesaplanmıştır.

⁴⁸ “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (Erişim 26 Ekim 2024).

⁴⁹ Büyükköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*.

⁵⁰ Ekici, “Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

⁵¹ Gülay Ekici, “Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43/43 (2012).

İkinci veri toplama aracı Cabı ve Yalçınalp tarafından 2013 yılında geliştirilen Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği'dir.⁵² Bu ölçek, 45 madde ve 8 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeği orijinalinde güvenirlik katsayısı 0,95'tir.⁵³ Bu çalışmada ise 0,97 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarının güvenirlik katsayıları şöyledir: "Görev Merkezli Kaygı" ,88; "Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı" ,90; "Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı" ,82; "Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı" ,85; "Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı" ,82; "Atanma Merkezli Kaygı" ,77; "Uyum Merkezli Kaygı" ,67; "Okul Yönetimi Merkezli Kaygı" ,94. Bu çalışmada ise "Görev Merkezli Kaygı" ,90; "Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı" ,91; "Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı" ,84; "Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı" ,86; "Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı" ,86; "Atanma Merkezli Kaygı" ,78; "Uyum Merkezli Kaygı" ,77; "Okul Yönetimi Merkezli Kaygı" ,95.

1.3. Verilerin Toplanması

Çalışmanın uygulama aşamasına geçilmeden önce, gerekli etik kurul onayı ve ilgili kurumlardan resmi izinler temin edilmiştir. Ayrıca çalışmada kullanılan veri toplama araçlarını geliştiren akademisyenlerden de izinler alınmıştır. İzin alındıktan sonra anketler yüz yüze toplanmıştır. Çalışmaya katılan kişilere bireysel katılım formları imzalatılmıştır. Veriler, gönüllülük esasına göre toplanmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırma sürecinde elde edilen verilerin analizinde SPSS-22 programı kullanılmıştır. Öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygı düzeylerine ait toplam puan ortalamaları hesaplanmıştır. Veriler, istatistiksel açıdan bağımsız örneklem için t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve basit doğrusal regresyon analizi ile değerlendirilmiştir.

⁵² Emine Cabı - Serpil Yalçınalp, "Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği (MKÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44/44 (Haziran 2013), 85-96.

⁵³ Cabı - Yalçınalp, "Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği (MKÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması".

2. Bulgular

Verilerin analiz edilmesinde SPSS-22 paket programından istifade edilmiştir. Öncelikle ölçeklerin genel ortalamaları tespit edilmiş ardından ölçeklerin geneli ve alt faktörleri için normallik testleri yapılmıştır.

2.1. Normallik Testleri

Değişkenler	Çarpıklık	Basıklık
<i>Akademik Öz-yeterlik Ölçeği</i>	,047	,817
Sosyal Statü	-,514	-,846
Bilişsel Uygulamalar	,046	-,186
Teknik Beceriler	,216	,156
<i>Mesleki Kaygı Ölçeği</i>	,221	,438
Görev Merkezli Kaygı	-,330	-,974
Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı	,206	,189
Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	,216	-,063
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	,217	,087
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	,216	,953
Atanma Merkezli Kaygı	,216	-,658
Uyum Merkezli Kaygı	-,729	,694
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	,854	,914

Tablo 2: Normallik Testi

Yukarıdaki tabloda basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olduğu görülmektedir. Bu durum parametrik testlerin yapılması için veri setinin uygun olduğunu göstermektedir.⁵⁴

2.2. Betimsel İstatistik Analizi

Değişkenler	n	Min.	Max.	$\bar{x}$	Sd.
<i>Akademik Öz-yeterlik Ölçeği</i>	400	1,8	4,79	3,28	,620
Sosyal Statü		1,9	4,90	3,55	,727
Bilişsel Uygulamalar		1,58	4,68	3,16	,642
Teknik Beceriler		1,00	4,75	2,53	,644
<i>Mesleki Kaygı Ölçeği</i>	400	1,02	4,89	3,97	,72
Görev Merkezli Kaygı		1,08	5	3,94	,75

⁵⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2010).

Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı	1,08	5	3,94	,75
Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	1	5	4,02	1,01
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	1	5	4,2	,99
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	1	5	3,7	,901
Atanma Merkezli Kaygı	1	5	4,7	1,01
Uyum Merkezli Kaygı	1	5	3,9	1,2
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	1	5	3,9	1,1

Tablo 3: Betimsel İstatistik Analizi

Tabloda görüldüğü üzere öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlik ölçeğinden aldıkları aritmetik ortalama $\bar{x}=3,28$ (sd.=,620)'dir. Katılımcıların akademik bir görevi orta düzeyde yapabilecekleri inancını taşıdıklarını göstermektedir. Ölçeğin alt faktörlerine bakıldığında en yüksek ortalamanın Sosyal Statü ($\bar{x}=3,55$; sd.=,727); en düşük ortalamanın ise Teknik Beceriler ($\bar{x}=2,53$; sd.=, .644) boyutlarında olduğu görülmektedir. Katılımcıların mesleki kaygılarına yönelik aritmetik ortalamaları $\bar{x} =3,97$ 'dir. Katılımcıların mesleki kaygıları yüksek düzeydedir. Alt faktörlere bakıldığında ise Atanma Merkezli Kaygı ($\bar{x}=4,7$; sd.=, 901) boyutunun en yüksek ortalamaoya sahip olduğu en düşük ortalamanın ise Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı ($\bar{x}=3,7$; sd.=,901) boyutunda olduğu görülmektedir.

2.3. Bağımsız Örneklem t-Testleri

Değişkenler	N	Cinsiyet	$\bar{x}$	Sd.	t	p
Akademik Öz-yeterlik Ölçeği	280	K	3,12	,682	-2,075	,042
	120	E	3,41	,670		
Sosyal Statü	280	K	3,41	,668	-,590	,557
	120	E	2,61	,653		
Bilişsel Uygulamalar	280	K	2,83	,648	-4,202	,000
	120	E	2,94	,539		
Teknik Beceriler	280	K	2,96	,630	-,366	,714
	120	E	2,51	,623		
Mesleki Kaygı Ölçeği	280	K	4,05	,829	-,125	,901
	120	E	4,07	,738		

Görev Merkezli Kaygı	280	K	3,46	,637	-,143	,886
	120	E	3,46	,701		
Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı	280	K	3,51	,657	1,056	,291
	120	E	3,97	,667		
Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	280	K	4,09	1,03	-,325	,785
	120	E	4,14	,997		
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	280	K	3,45	,743	,274	,785
	120	E	4,21	,987		
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	280	K	3,53	,747	-,145	,884
	120	E	3,54	,792		
Atanma Merkezli Kaygı	280	K	4,00	,954	-,567	,398
	120	E	4,15	,802		
Uyum Merkezli Kaygı	280	K	3,23	,842	-2,144	,032
	120	E	4,05	1,06		
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	280	K	3,37	,818	-,993	,355
	120	E	3,97	,667		

Tablo 4: Bağımsız Örneklem t-Testi Sonuçları

Yukarıdaki tabloya göre Akademik Öz-yeterlik Ölçeğinin genel puanı cinsiyet açısından anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($t=-2,075$; $p=.042$). Akademik Öz-yeterlik Ölçeği genel puanında erkeklerin ortalaması (ort.= 3,41 sd.=,670) kadınların ortalamasından ($\bar{x}=3,12$; sd.=,682) daha yüksektir. Sosyal Statü alt boyutunda kadın öğretmen adayları ($\bar{x}= 3,41$; sd.=,668), erkeklerden ($\bar{x}= 2,61$; sd.=653) daha yüksek bir ortalamaya sahiptir. Cinsiyet değişkeni açısından Akademik Öz-yeterlik Ölçeğinin “Bilişsel Uygulamalar” alt faktörü ($t=4,202$; $p=.000$) ile Mesleki Kaygı Ölçeğinin alt faktörlerinden Uyum Merkezli Kaygı boyutunda ($t=-2,144$; $p=.032$) istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Diğer değişkenler açısından anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir.

Mesleki kaygı puanlarında da erkek öğretmen ($\bar{x}=4,07$; $sd=,738$) ve kadın öğretmen ($\bar{x}=4,05$; $sd=,829$) adaylarının kaygı puanlarının yüksek ve birbirine yakın olduğu görülmektedir. Mesleki Kaygı Ölçeğinin alt boyutlarına bakıldığında “Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı” boyutunda erkek öğretmen ($\bar{x}=4,14$; $sd=,997$) ve kadın öğretmen ($\bar{x}=4,09$; $sd=1,03$) adaylarının kaygı puanlarının yüksek ve birbirine yakın olduğu görülmektedir. “Atanma Merkezli Kaygı” boyutunda da erkek öğretmen ($\bar{x}=4,007$; $sd=,802$) ve kadın öğretmen ($\bar{x}=4,15$; $sd=,954$) adaylarının kaygı puanlarının yüksek ve birbirine yakın olduğu belirlenmiştir. “Uyum Merkezli Kaygı” boyutunda ise erkek katılımcıların kaygı puanlarının ($\bar{x}=4,05$; $sd=1,06$) kadın katılımcılara ($\bar{x}=3,23$; $sd=,842$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. “Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı” boyutunda ise erkek öğretmen adaylarının kaygılarının ($\bar{x}=4,21$; $sd=,987$) yüksek seviyede ve kadın katılımcılara ($\bar{x}=3,53$; $sd=,747$) göre daha fazla olduğu belirlenmiştir.

Katılımcıların akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygı puanlarının fakülteyi isteyerek gelip gelmemelerine göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek amacı ile t-Testi yapılmıştır.

Değişkenler	N	Bölümü İsteyerek Seçme	$\bar{x}$	Sd.	t	p
Akademik Öz-yeterlik Ölçeği	345	Evet	4,01	,780	1,163	,259
	55	Hayır	3,7	1,009		
Sosyal Statü	345	Evet	3,18	,668	-,110	,914
	55	Hayır	3,25	,689		
Bilişsel Uygulamalar	345	Evet	3,16	,648	,043	,966
	55	Hayır	2,94	,539		
Teknik Beceriler	345	Evet	3,14	,717	-,050	,960
	55	Hayır	3,15	1,107		
Mesleki Kaygı Ölçeği	345	Evet	4,12	,742	2,010	,047
	55	Hayır	3,68	1,102		
Görev Merkezli Kaygı	345	Evet	2,63	1,063	1,192	,058
	55	Hayır	2,16	,923		
Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı	345	Evet	3,94	,725	,114	,911
	55	Hayır	3,92	,983		
	345	Evet	4,19	1,03	2,221	,028

Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	55	Hayır	3,59	1,280		
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	345	Evet	4,32	,932	1,832	,069
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	55	Hayır	3,82	1,332		
	345	Evet	4,07	,794	1,168	,245
Atanma Merkezli Kaygı	55	Hayır	3,81	1,194		
	345	Evet	4,08	,820	1,145	,254
Uyum Merkezli Kaygı	55	Hayır	3,81	1,375		
	345	Evet	4,05	1,152	2,774	,013
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	55	Hayır	3,12	1,280		
	345	Evet	3,99	1,071	,859	,402
	55	Hayır	3,70	1,263		

Tablo 5: t-Testi Sonuçları

Yukarıdaki tabloya göre Akademik Öz-yeterlik Ölçeğinin genel puanı bölüme isteyerek gelme açısından anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($t=-1,163$; $p=,259$). Akademik Öz-yeterlik Ölçeği genel puanında bölümü isteyerek seçenlerin ortalaması ($\bar{x}=4,01$; $sd=,780$) istemeyerek gelenlerin ortalamasından ($\bar{x}=3,7$; $sd=1,009$) daha yüksektir. “Bilişsel Uygulamalar” alt boyutunda bölüme isteyerek gelenlerin ortalaması ($\bar{x}=3,16$; $sd=,648$), istemeyerek gelenlerin ($\bar{x}=2,94$; $sd=,539$) daha yüksek bir ortalama sahiptir.

Yukarıdaki tabloya göre Mesleki Kaygı Ölçeğinin genel puanı bölüme isteyerek gelme anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($t=-2,010$; $p=,047$). Mesleki Kaygı puanlarında bölüme isteyerek gelenlerin ($\bar{x}=4,12$; $sd=,742$) istemeyerek gelenlere göre ($\bar{x}=3,68$; $sd=,1102$) kaygı puanlarının yüksek olduğu görülmektedir. Mesleki Kaygı Ölçeğinin alt boyutlarından “Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı” boyutunda fakülteyi isteyerek gelme açısından ($t=2,221$; $p=,028$) açısından anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. “Uyum Merkezli Kaygı” alt boyutunda da fakülteyi isteyerek gelme açısından ($t=2,774$; $p=,013$) açısından anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. “Görev Merkezli Kaygı” alt boyutunda kaygı puanlarında bölüme isteyerek gelenlerin ($\bar{x}=2,63$; $sd=1,063$) istemeyerek gelenlere göre ($\bar{x}=2,16$; $sd=,923$) kaygı puanlarının yüksek olduğu görülmektedir. “Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı” boyutunda bölüme

isteyerek gelenlerin ($\bar{x}=33,94$; $sd=,725$) istemeyerek gelenlere göre ($\bar{x}=3,92$; $sd=,983$) kaygı puanlarının biraz yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. “Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı” boyutunda da bölüme isteyerek gelenlerin ($\bar{x}=4,32$; $sd=,932$) lehine bir avantaj ortaya çıkmıştır. “Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı” at boyutunda da bölüme isteyerek gelenlerin ($\bar{x}=4,07$; $sd=,794$) lehine bir avantaj ortaya çıkmıştır. “Atanma Merkezli Kaygı” ($\bar{x}=4,08$; $sd=,820$) ve “Okul Yönetimi Merkezli Kaygı” ($\bar{x}=3,81$; $sd=1,375$) boyutlarında da bölüme isteyerek gelenlerin lehine bir avantaj çıkmıştır.

Öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygı puanlarının öğrenim gördükleri sınıfa bağlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını tespit edebilmek için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır.

2.4. Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Değişkenler	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Akademik Öz-yeterlik Ölçeği	Gruplararası	5288,385	1322,096	2,706	,034
	Gruplar içi	53245,895	488,494		
	Toplam	58534,281			
Sosyal Statü	Gruplararası	951,729	237,932	4,768	,001
	Gruplar içi	6986,519	49,904		
	Toplam	7938,248			
Bilişsel Uygulamalar	Gruplararası	1966,130	491,533	3,554	,009
	Gruplar içi	19503,329	138,321		
	Toplam	21469,459			
Teknik Beceriler	Gruplararası	93,987	23,497	2,588	,039
	Gruplar içi	1280,342	9,080		
	Toplam	1374,329			
Mesleki Kaygı Ölçeği	Gruplararası	49854,544	12463,636	13,665	,000
	Gruplar içi	101237,965	9912,054		
	Toplam	151092,509			
Görev Merkezli Kaygı	Gruplararası	45,038	11,259	13,856	,000
	Gruplar içi	113,762	,813		
	Toplam	158,800			
Ekonomik /	Gruplararası	16,639	4,160	8,895	,000

Sosyal Merkezli Kaygı	Gruplar içi	65,474	, 468		
	Toplam	82,113			
Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	Gruplararası	1502,103	375,526	14,449	,000
	Gruplar içi	3040,856	25,990		
	Toplam	4542,959			
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	Gruplararası	672,399	168,100	8,678	,000
	Gruplar içi	2247,023	19,371		
	Toplam	2919,421			
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	Gruplararası	444,802	111,201	7,319	,000
	Gruplar içi	1762,553	15,194		
	Toplam	2207,355			
Atanma Merkezli Kaygı	Gruplararası	298,985	74,746	7,062	,000
	Gruplar içi	1238,401	10,585		
	Toplam	1537,385			
Uyum Merkezli Kaygı	Gruplararası	701,518	175,379	23,445	,000
	Gruplar içi	875,204	7,480		
	Toplam	1576,721			
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	Gruplararası	189,739	47,435	4,880	,001
	Gruplar içi	1127,617	9,721		
	Toplam	1317,355			

Tablo 6: Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Tablo 6'ya göre katılımcıların akademik öz-yeterlik puanları açısından gruplar arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır ($F=2,706$; $p=0,034$). Alt boyutlara bakıldığında ise “Sosyal Statü” ($F=4,768$; $p=0,001$); “Bilişsel Uygulamalar” ($F=3,554$; $p=0,009$) ve “Teknik Beceriler” ($F=2,588$; $p=0,039$) boyutlarında akademik öz-yeterlik puanları açısından gruplar arasında anlamlı bir fark bulunduğu görülmektedir.

Mesleki kaygı puanları açısından gruplar arasında anlamlı bir fark olduğu görülmektedir ($F=13,665$; $p=,000$). Mesleki Kaygı Ölçeğinin alt faktörlerine bakıldığında “Görev Merkezli Kaygı” ($F=13,856$; $p=,000$), “Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı” ($F=8,895$; $p=,000$), “Öğrenci/İletişim Merkezli Kaygı” ($F=14,449$; $p=,000$), “Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı”, ($F=8,678$; $p=,000$), “Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı” ($F=7,319$; $p=,000$), “Atanma Merkezli Kaygı” ($F=7,062$; $p=,000$), “Uyum Merkezli Kaygı” ($F=23,445$; $p=,000$) ve “Okul Yönetimi Merkezli Kaygı” ($F=4,488$; $p=,001$)

boyutlarında kaygı puanları açısından gruplar arasında anlamlı bir fark bulunduğu görülmektedir.

Akademik Öz-yeterlik Ölçeği ve alt boyutları için farklılaşmanın hangi sınıflar arasında olduğunu belirlemek amacı ile varyanslar eşit olmadığı için Games-Howell testi yapılmıştır. Akademik öz-yeterlik toplam puanında gruplar arasında fark bulunmamıştır. Games-Howell testi Sosyal Statü alt boyutunda testine göre dördüncü sınıflar, hazırlık sınıfları ile ($md=-6,341$; $se.=1,649$; $p=,003$) negatif ve istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Bilişsel Uygulamalar alt faktöründe hazırlık sınıfları ile ikinci sınıflar arasında anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($md=-13,667$; $se.=4,326$; $p=,037$).

Mesleki Kaygı Ölçeği ve alt boyutları için farklılaşmanın hangi sınıflar arasında olduğunu belirlemek amacı ile varyanslar eşit olmayıp homojen dağıldığı durumlarda örneklem boyutları eşit olmadığı için Post Hoc. testlerinden Hochberg's GT2 testi yapılmıştır. 1. Sınıf ile 4. Sınıf arasında akademik mesleki kaygı puanları arasında anlamlı bir fark vardır. 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, 1. Sınıf öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir ($md=-44,5$; $se.=7,618$; $p=,000$). Alt boyutlara bakıldığında "Görev Merkezli Kaygı" boyutunda 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, hazırlık sınıfı öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir ($md=1,325$; $se.,199$; $p=,000$). "Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı" boyutunda da 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, hazırlık sınıfı öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir ($md=,815$; $se.,151$; $p=,000$). "Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı" boyutunda ise 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, 1. Sınıf öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir ($md=6,696$; $se.=1,2551$; $p=,000$). "Atanma Merkezli Kaygı" boyutunda mesleki kaygı puanları arasında anlamlı bir fark vardır. 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, hazırlık sınıfı öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür ($md=3,62$; $se.=,807$; $p=,000$). Sınıf değişkeninin çalışmada kullanılan diğer değişkenlerle anlamlı bir ilişkisi bulunmamıştır.

2.5. Regresyon Analizi

Katılımcıların mesleki kaygılarının, akademik öz-yeterliklerini yordayıp yordamadığını gösteren regresyon analizi aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Değişkenler	Beta	t	p	r ²
Mesleki Kaygı Ölçeği	-,117	-2,098	,038	,040
Görev Merkezli Kaygı	-4,400	-2,328	,022	,045
Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı	-6,485	-2,351	,020	,046
Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı	-,735	-2,217	,029	,042
Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı	-,718	-1,757	,000	,027
Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı	-1,0	-2,147	,034	,040
Atanma Merkezli Kaygı	-1,504	-2,720	,008	,062
Uyum Merkezli Kaygı	-1,388	-2,426	,017	,042
Okul Yönetimi Merkezli Kaygı	-,242	-,393	-,695	,001

Tablo 7: Regresyon Analizi Sonuçları

Yapılan analizler sonucunda, DKAB öğretmen adaylarının mesleki kaygılarının akademik öz-yeterlik düzeylerini istatistiksel olarak anlamlı bir biçimde yordadığı belirlenmiştir ($\beta = ,117$; $p = ,038$). Mesleki kaygılar, akademik öz-yeterlik değişkenindeki varyansın yaklaşık %4'ünü açıklamaktadır. Ayrıca, katılımcıların akademik öz-yeterlikleri ile mesleki kaygı düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı ve düşük düzeyde pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Alt faktörlere bakıldığında “Görev Merkezli Kaygı” (β :-4,400; p = ,045), “Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı” (β :-6,485; p = ,046), “Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı” (β :-,735; p = ,042), “Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı” (β :-,718; p = ,027), “Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı” (β :-1; p = ,040), “Uyum Merkezli Kaygı” (β :-1,388; p = ,042) ve “Okul Yönetimi Merkezli Kaygı” (β :-,242; p = ,001) boyutlarında mesleki kaygının akademik öz-yeterliliği istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yordadığı belirlenmiştir. “Atanma Merkezli Kaygı” (β :-1,504; p = ,062) boyutu ise istatistiksel olarak anlamlı değildir. Alt faktörlere bakıldığında “Görev Merkezli Kaygı” %4,5, “Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı” %4,6, “Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı” %4,2, “Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı” %2,7, “Kişisel Gelişim Merkezli Kaygı” %4, “Uyum Merkezli Kaygı” %4, 2 ve “Okul Yönetimi Merkezli

Kaygı” %0,1 oranında varyansı açıklamaktadır. Alt boyutlar için de öz-yeterlikleri ile mesleki kaygıları arasında yine istatistiksel olarak anlamlı ve düşük düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmüştür.

3. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Araştırmada verilerin analiz sonuçlarına göre DKAB öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri orta seviyededir. Buradan hareketle katılımcıların bir işi başarmaya olan inançlarının orta seviyede olduğu söylenebilir. Uçar ve Semerci tarafından ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada da öğrencilerin akademik öz-yeterliklerinin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Donmuş vd. (2013) tarafından yapılan çalışmada da farklı branşlardaki öğretmen adaylarının akademik öz-yeterlikleri orta seviyede çıkmıştır.⁵⁶ Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının mesleki kaygılarının yüksek olması günümüz şartlarında öğretmen adaylarının atamalarının zorlaşması ile ilgili olabilir. Ayrıca KPSS puan barajlarının yüksek bu sonuca sebep olabilir. Ölçeğin alt faktörlerine bakıldığında en yüksek ortalamanın “Sosyal Statü” boyutunda olduğu görülmüştür. Bu durum katılımcıların derse katılma, öğretim üyelerine soru sorma ve ders dışı faaliyetlere katılma konusunda kendileri ile ilgili algılarının diğer boyutlara göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların mesleki kaygı puanlarının yüksek olduğu belirlenmiştir. Alt faktörlere bakıldığında ise “Atanma Merkezli Kaygı” boyutunun en yüksek ortalamaya sahip olduğu bulunmuştur. Bu durum katılımcıların atama sınavından düşük not almaktan, atanamamaktan veya istedikleri yere atanamamaktan dolayı kaygı yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. Uçar ve Yakut (2024) tarafından yapılan çalışmada da

Araştırmaya katılan kadın katılımcıların akademik öz-yeterlik ortalamaları erkek katılımcılara oranla daha yüksek çıkmıştır. Osmanoğlu ve Ulu (2024) yaptıkları çalışmada, bu çalışma ile benzer sonuçlara

⁵⁵ Uçar - Semerci, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz-yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 552-582.

⁵⁶ Donmuş vd., “Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”.

ulaşmışlardır.⁵⁷ Keleşoğlu (2011)'nın ise yaptığı çalışma bulguları bu çalışma ile zıtlık göstermektedir. ⁵⁸ Tunca ve Alkın Şahin (2014) ise yaptıkları çalışmalarda akademik öz-yeterliğin cinsiyete göre fark etmediği sonucuna ulaşmışlardır.⁵⁹ Buradan hareketle cinsiyet değişkeninin akademik öz-yeterliğe etkisinin uygulanan örneklem bağlamında değiştiğini söylemek mümkündür.

Alt faktörlere bakıldığında “Sosyal Statü” boyutunda kadın öğretmen adayları erkeklerden daha yüksek bir ortalamaya sahiptir. Bu durum kadın katılımcıların sınıfta derse katılım açısından daha aktif oldukları, soru sorabildikleri ve öğretim üyeleri ile rahat iletişim kurabildikleri şeklinde yorumlanabilir.

DKAB öğretmen adaylarından erkek katılımcıların kadın katılımcılara nazaran mesleki kaygılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın sonuçları ile Aydın ve Tekneci (2013) tarafından yapılan çalışmanın sonuçları ile paraleldir.⁶⁰ Ayrıca Uygun, Avaroğulları ve Oran'ın (2016) öğretmen adaylarıyla yaptıkları çalışmada da paralel sonuçlara ulaşılmıştır.⁶¹ Bu durum erkek katılımcıların ev geçindirme konusunda toplumun erkek rolüne yüklediği sorumluluk nedeni ile böyle bir kaygı yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. Kuşçalı (2019) tarafından yapılan çalışmada ise bu çalışmadan farklı olarak kadın

⁵⁷ Osmanoğlu - Ulu, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlik ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi”.

⁵⁸ Şeyda Keleşoğlu, *Öğrenme Stilleri, Akademik Öz-yeterlik, Seviye Belirleme Sınavı Puanları ve Öğrenci Özellikleri Değişkenlerinin Lise 1. Sınıf Akademik Başarısını Yordama Gücü Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).

⁵⁹ Nihal Tunca - Senar Alkın-Şahin, “Öğretmen Adaylarının Bilişötesi (Üst Biliş) Öğrenme Stratejileri ile Akademik Öz-yeterlik İnançları Arasındaki İlişki”, *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 4/1 (Haziran 2014), 47-56.

⁶⁰ Aydan Aydın - Emrah Tekneci, “Zihin Engelliler Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları İle Kaygı Düzeyleri”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (Temmuz 2016), 1-12.

⁶¹ Kamil Uygun vd., “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”, *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 21 (01 Ocak 2016), 417-417.

katılımcıların kaygılarının yüksek olduğu görülmüştür.⁶² Ayrıca Arslan (2023) vd. tarafından yapılan çalışmada da kadın katılımcıların mesleki kaygı düzeyleri daha yüksek çıkmıştır.⁶³ Alt boyutlarda ise “Atanma Merkezli Kaygı” boyutunda da erkek öğretmen ve kadın öğretmen adaylarının kaygı puanlarının yüksek ve birbirine yakın olduğu belirlenmiştir. Atanma konusunda her iki grubun kaygı yaşadığı görülmektedir. “Uyum Merkezli Kaygı” boyutunda ise erkek katılımcıların kaygı puanlarının kadın katılımcılar göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu noktada meslek seçiminden pişman olmaktan, istemedikleri bir şehirde çalışmaktan ve çalıştıkları yere uyum sağlama açısından erkek katılımcıların kız öğrencilere göre daha fazla kaygı yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. Meslektaş ve Veli Merkezli Kaygı boyutunda da erkek öğretmen adaylarının kaygılarının yüksek seviyede ve kadın katılımcılara göre daha fazla olduğu belirlenmiştir. Bu sonuca göre erkek katılımcıların kız öğrencilere nazaran veli ve meslektaşları ile iletişim kurma hususunda daha çok kaygı duydukları şeklinde yorumlanabilir.

Bölüme isteyerek gelen öğretmen adaylarının akademik öz-yeterliklerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca Uçar ve Yakut (2024) tarafından ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada da kendi isteğiyle bu fakülteyi seçen öğrencilerin daha düşük depresyon ve anksiyete düzeylerine sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁴ Donmuş vd. (2013) tarafından yapılan çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.⁶⁵ Bu durum bireylerin sevdikleri işlerde daha başarılı olmalarına bağlanabilir. Bölüme isteyerek gelen öğrencilerin mesleki kaygıları istemeyerek gelenlerin kaygılarından daha yüksektir. “Mesleki Kaygı

⁶² Ali Kuşçalı, “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Mütefekkir* 6/11 (30 Haziran 2019), 193-210.

⁶³ Arslan vd., “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”.

⁶⁴ Recep Uçar - Sümeyra Yakut, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Öz-Yeterlik, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Din ve İnsan Dergisi* 4/8 (20 Kasım 2024), 335-362.

⁶⁵ Donmuş vd., “Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”.

Ölçeği”nin tüm alt faktörlerinde bölümü isteyerek gelenlerin kaygılarının daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırmaya katılan DKAB öğretmen adaylarının hazırlık sınıfına nazaran 4. Sınıfta olanların daha yüksek düzeyde akademik öz-yeterliğe sahip oldukları görülmektedir. Bu durum öğretmen adaylarının aldıkları eğitim arttıkça akademik öz-yeterliklerinin arttığı şeklinde yorumlanabilir.

Katılımcıların son sınıfta olanların daha yüksek düzeyde mesleki kaygıya sahip oldukları görülmektedir. Bu durum öğretmen adaylarının mezuniyet yaklaştıkça daha çok iş bulma ve hayata atılma kaygısı yaşadıkları şeklinde düşünülebilir. “Görev Merkezli Kaygı” boyutunda 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, hazırlık sınıfı öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir. Çubukçu ve Dönmez’in (2011) yaptıkları çalışmada dördüncü sınıfların görev merkezli kaygı düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.⁶⁶ Bu bulgu, çalışmanın sonucuyla paralellik göstermektedir. “Ekonomik/Sosyal Merkezli Kaygı” boyutunda da 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, hazırlık sınıfı öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir. Öğrencilerin, mezuniyetleri yaklaştıkça mesleklerinden elde edecekleri gelirle geçimlerini rahatça sağlayıp sağlayamayacaklarına dair kaygı yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. “Öğrenci İletişim Merkezli Kaygı” boyutunda ise 4. sınıf öğrencilerinin mesleki kaygı puanı, 1. Sınıf öğrencilerine göre anlamlı derecede daha yüksektir. Katılımcıların son sınıfta “Atanma Merkezli Kaygı” boyutunda 1. Sınıflara göre yüksek olması mezuniyet yaklaştıkça atanma kaygısının arttığı şeklinde düşünülebilir.

DKAB öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeylerinin, akademik öz-yeterliklerini istatistiksel olarak anlamlı biçimde yordadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte, mesleki kaygı puanları ile akademik öz-yeterlik puanları arasında anlamlı ve düşük düzeyde bir ilişki saptanmıştır. Dadandı, Kalyon ve Yazıcı’nın (2016) gerçekleştirdiği çalışmada da benzer şekilde bu iki değişken arasında negatif yönlü

⁶⁶ Zühal Çubukçu - Ayşe Dönmez, “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”, *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 7/1 (Ocak 2013), 3-25.

anlamli bir ilişki olduğu ortaya konmuştur.⁶⁷ Deniz ve Tican'ın (2017) çalışmaları da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.⁶⁸ Güngör ve Gül'ün (2021) yaptıkları çalışmada ise bu çalışmadan farklı olarak katılımcıların öz-yeterlik algıları ile mesleki kaygıları arasında negatif yönde ancak yüksek düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir.⁶⁹

Araştırma sonuçlarından hareketle şu öneriler yapılabilir:

DKAB öğretmen adaylarında öz-yeterlik algısını yükseltmek ve mesleki kaygılarını azaltmak için danışmanlık ve rehberlik hizmeti verilebilir.

Üniversitelerde öz-yeterlik inancını geliştirmek ve mesleki kaygılarını azaltmak için öğrenci kulüplerinde özel programlar yapılabilir.

Öğrencilerin atama merkezli kaygılarını azaltmak amacı ile istihdama göre İlahiyat fakültelerine öğrenci alınabilir.

Öğrencilerin atama merkezli kaygılarını azaltmak amacı ile kariyer ofislerinde bilgilendirici toplantı ve seminerler yapılabilir.

Kaynakça

Arslan, Rabia vd., Senar. "Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/1 (25 Ocak 2023), 161-171. doi.org/10.33206/mjss.1158406.

Artino, Anthony R. "Academic Self-Efficacy: from Educational Theory to Instructional Practice". *Perspectives on Medical Education* 1 (2012), 76-85.

⁶⁷ İbrahim Dadandı vd., "Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören ve Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik İnançları, Kaygı Düzeyleri ve Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumları", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2016), 253-269.

⁶⁸ Deniz - Tican, "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-Yeterlik İnançları ile Mesleki Kaygılarına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi".

⁶⁹ Coşkun Güngör - İbrahim Gül, "Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik Algıları ile Mesleki Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (Ocak 2021), 774-811.

- Aydın, Aydan - Tekneci, Emrah. "Zihin Engelliler Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları İle Kaygı Düzeyleri". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (Temmuz 2016), 1-12.
- Baltaş, Acar. *Üstün Başarı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Basım, 1993.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy: toward a Unifying Theory Of Behavioral Change." *Psychological Review* 84/2 (1977), 191.
- Bandura, Albert. "Social Foundations of Thought And Action". *Englewood Cliffs, NJ* 1986/23-28 (1986), 2.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: the Excercise of Control*. New York: Freeman, 1997.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 23. Baskı., 2017.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Cabı, Emine - Yalçınalp, Serpil. "Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği (MKÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44/44 (Haziran 2013), 85-96.
- Cooper, Cary L. vd. *Organizational Stress: A Review and Critique of Theory, Research and Applications*. London: Sage, Sage Publications., 2001.
- Çınar, Burhan - Yenipınar, Uysal. "Turizm Rehberliği Bölümü Öğrencilerinde Genel Öz- Yeterlilik Algısı, Mesleki Kaygı ve Mesleği Yapma Niyeti İlişkisi". *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi* 30/3 (06 Aralık 2019), 153-162. doi.org/10.17123/atad.656005.
- Çubukçu, Zühal - Dönmez, Ayşe. "Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 7/1 (Ocak 2013), 3-25.
- Dadandı, İbrahim vd. "Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören ve Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öz-yeterlilikleri İnançları, Kaygı Düzeyleri ve Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumları". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2016), 253-269.
- Deniz, Sabahattin - Tican, Canses. "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-yeterlilikleri İnançları ile Mesleki Kaygılarına Yönelik Görüşlerinin

- İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/4 (Aralık 2017), 1838-1859. doi.org/10.17240/aibuefd.2017.17.32772-363968.
- Donmuş, Vildan vd. "Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (Mart 2017), 1-13.
- Ekici, Gülay. "Akademik Öz-yeterlikleri Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43/43 (2012), 174-185.
- Erdoğan, İrfan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki". *Eskiye* 45 (Eylül 2021), 797-818. doi.org/10.37697/eskiye.954088.
- Fuller, Frances F. "Concerns of Teachers: A Developmental Conceptualization". *American Educational Research Journal* 6/2 (1969), 207-226.
- Gerçek, Merve. "Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler: Öğretmen Adayları Açısından Bir İnceleme". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (Aralık 2018), 297-312. doi.org/10.26468/trakyasobed.401010
- Güngör, Coşkun - Gül, İbrahim. "Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik Algıları ile Mesleki Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (Ocak 2021), 774-811.
- Güzel, Hatice. "Lise Öğrencilerinin Akademik Öz-yeterlik İnanç Düzeylerinin İnternet Kullanımı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 11 (2019), 225-245.
- Heslin, Peter A. - Klehe, Ute-Christine. "Self-Efficacy". *Encyclopedia Of Industrial/Organizational Psychology*, SG Rogelberg, ed. 2 (2006), 705-708.
- Izard, Carroll E - Buechler, Sandra. "Aspects of Consciousness and Personality in Terms of Differential Emotions Theory". *Theories of Emotion*. 165-187. Elsevier, 1980.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

- Kaya, Mevlüt - Varol, Kübra. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Süreklilik Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 31-63. doi.org/10.17120/omuifd.53984.
- Keleşoğlu, Şeyda. *Öğrenme Stilleri, Akademik Öz-yeterlik, Seviye Belirleme Sınavı Puanları ve Öğrenci Özellikleri Değişkenlerinin Lise 1. Sınıf Akademik Başarısını Yordama Gücü Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali - Demir, Rıdvan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”. *Antakiyat* 1/1 (Kasım 2018), 1-21.
- Kuşçalı, Ali. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Mütefekkir* 6/11 (Haziran 2019), 193-210. doi.org/10.30523/mutefekkir.584413.
- Nabavi, Razieh Tadayon - Bijandi, Mohammad Sadegh. “Bandura’s Social Learning Theory & Social Cognitive Learning Theory”. *Theories of Developmental Psychology*, 1-24.
- Osmanoğlu, Cemil - Ulu, Mustafa. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Üstbilişsel Farkındalıklarının İncelenmesi”. *Bilimname* 51 (Nisan 2024), 87-146. doi.org/10.28949/bilimname.1418688
- Owen, Steven . - Froman, Robin D. “Development of a College Academic Self-Efficacy Scale.” *The Annual Meeting of the National Council on Measurement in Education, New Orleans*, 1-8.
- Schunk, Dale H. “Self-Efficacy and Academic Motivation”. *Educational Psychologist* 26/3-4 (01 Haziran 1991), 207-231. doi.org/10.1080/00461520.1991.9653133.
- Schunk, Dale H. “Self-Efficacy, Motivation, and Performance”. *Journal of Applied Sport Psychology* 7/2 (1995), 112-137.
- Schunk, Dale H. - DiBenedetto, Maria K. “Academic Self-Efficacy”. *Handbook of Positive Psychology in Schools*. 268-282. Routledge, 3. Basım, 2022.
- Schunk, Dale H. - Pajares, Frank. “The Development of Academic Self-Efficacy”. *Development of Achievement Motivation*. ed. Allan Wigfield

- Jacquelynne S. Eccles. 15-31. San Diego: Academic Press, 2002. doi.org/10.1016/B978-012750053-9/50003-6.
- Tatlıoğlu, Sevrâ Su. "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura". *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-30.
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: 3 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tunca, Nihal - Alkın-Şahin, Senar. "Öğretmen Adaylarının Bilişötesi (Üst Biliş) Öğrenme Stratejileri ile Akademik Öz-yeterlikleri İnançları Arasındaki İlişki". *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 4/1 (Haziran 2014), 47-56. doi.org/10.18039/ajes.89592.
- Uçar, Recep - Semerci, Ayşegül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz-yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2024), 552-582. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1548347>
- Uçar, Recep - Yakut, Sümeyra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Öz-yeterlikleri , Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Din ve İnsan Dergisi* 4/8 (20 Kasım 2024), 335-362. <https://doi.org/10.69515/dinveinsan.1561946>
- Uygun, Kamil vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 21 (Ocak 2016), 417-417. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11296>.
- Ünlü, Hüseyin - Erbaş, Mustafa Kayıhan. "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları". *Türkiye Spor Bilimleri Dergisi* 2/1 (2018), 15-25.
- Van Lange, Paul vd. "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective". *Handbook of Theories of Social Psychology: Volume 1*. London: SAGE Publications Ltd, 2012. <https://doi.org/10.4135/9781446249215>.
- "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi". Erişim 26 Ekim 2024. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

İsim-Fiil Kipi Dönüşümü Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Bunların Anlama Yansımaları

Mehmet Kılıç

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Medeniyet University, Faculty of Theology,

Department of Qirā'āt Science

Istanbul / Turkey

mehmetkilic7161@hotmail.com

orcid.org/0009-0005-4909-0662

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 289-315

Atıf / Cite as: Kılıç, Mehmet. "İsim-Fiil Kipi Dönüşümü Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Bunların Anlama Yansımaları [Qirā'āt Variants in the Context of Noun-Verb Mood Transformation and Their Reflections on Understanding]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 289-315.
<https://doi.org/10.18498/amailad.1635214>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Qirā'āt Variants in the Context of Noun-Verb Mood Transformation and Their Reflections on Understanding

Abstract

In Arabic grammar, a word is classified as either a noun, a verb, or a particle. According to this classification, nouns refer to entities such as humans, animals, and plants, while verbs denote meanings that are limited to one of three time frames: past, present, or future. Within the context of qirā'āt (variant readings of the Qur'an), there are occasional instances where a word categorized as a noun appears in a verbal form, or vice versa. Such occurrences enrich the semantic depth of the verses and, in some cases, clarify ambiguities found in verses that might otherwise be considered elliptical or obscure when viewed through a single reading. This article focuses on noun-verb form transformations observed in the qirā'āt (variant Qur'anic readings), which, although rare, contribute significantly to the semantic richness and diversity of Qur'anic verses. While previous studies on this topic do exist, it has been observed that they primarily address variations occurring within the same grammatical category. Moreover, the limited number of existing studies tend to restrict their scope to specific qirā'āt or particular word forms. As far as can be determined, there has been no comprehensive study to date examining inter-categorical transformations—such as a word appearing as a noun in one reading and as a verb in another—and the impact of such changes on the meaning of the text. What distinguishes the present study from previous works is its systematic treatment of inter-categorical tense/form transformations—an area that has not been sufficiently addressed. In this context, the primary aim of the study is to identify how transformations between nominal and verbal patterns occur within the framework of qirā'āt variations and to assess the semantic impact of these transformations through selected examples. This evaluation is conducted within the scope of the well-known (mashhūr) qirā'āt, while anomalous (shādh) qirā'āt are excluded from the scope of the study. This is due to the assumption that, although noun-verb transformations are quite rare in the mashhūr readings, they occur with much greater frequency in the shādh ones. Given the limitations of an article-length study, the exclusion of the shādh qirā'āt is deemed a reasonable constraint. The study identifies three primary types of noun-verb form transformations observed in the qirā'āt: (1) past tense verb to active participle (ism al-fā'il), (2) past tense verb to verbal noun (maṣḍar), and (3)

present tense verb to active participle. In the Qur'an, there are three examples for the past verb–active participle transformation, six for the past verb–verbal noun transformation, and four for the present verb–active participle transformation. These three transformation patterns are analyzed in the article from both linguistic and semantic perspectives. It has also been found that the words subject to transformation have rich equivalents in Arabic. The qirā'āt variations examined in these examples are shown to result in semantic shifts. However, it has also been observed that exegetes and qirā'āt scholars sometimes merely cite these variations and attribute them to specific readers without providing any interpretative commentary. Nonetheless, the interpretations offered by scholars of qirā'āt and tafsīr occasionally diverge. A prominent example of this is the differing evaluations by al-Akhfash and az-Zajjāj regarding the variant readings found in verses 14 and 15 of Sūrat al-Balad. Although the noun-verb transformations fall primarily under the domain of farsh al-ḥurūf, this study also briefly touches upon rasm al-muṣḥaf and waqf, which are sub-disciplines of qirā'āt. In conclusion, the noun-verb form transformations found among the variant qirā'āt reflect subtle semantic nuances within the layers of Qur'anic meaning and contribute to the unveiling of different aspects of the Divine intent (murād ilāhī). However, these variations never constitute a contradiction; rather, they enrich the meaning and hold significant value as a resource for linguistic studies. Accordingly, such transformations open new avenues for Qur'anic exegesis and illuminate the relationship between qirā'āt and the Arabic language.

Keywords: Qirā'āt, Tafsīr, Name of the Perpetrator, Verb, Infinitive, Present Tense Verb.

İsim-Fiil Kipi Dönüşümü Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Bunların Anlama Yansımaları

Öz

Arap dil bilgisinde bir kelime ya isim ya fiil ya da harf olarak sınıflandırılmaktadır. Bu tasnife göre isimler; insan, hayvan ve bitki gibi varlıklara ad olurken fiiller ise kendi içinde bir manaya delalet eden ve üç zaman diliminden (geçmiş, geniş, gelecek) biriyle sınırlı olan kelime gruplarını kapsamaktadır. Kıraat farklılıkları bağlamında bu gruplardan isim konumundaki bir kelimenin fiil formuna veya fiil konumundaki bir kelimenin isim formuna dönüşmesine az

da olsa rastlanmaktadır. Bu durum, âyetlerin anlamına zenginlik katmakta, hatta bazen mücmel olarak sayılabilecek âyetlerdeki kapalılık başka bir kıraat vechiyle ortadan kalkmaktadır. Bu makale, kıraatlerde nadiren rastlanan, ancak âyetlerin mefhumuna çeşitlilik ve zenginlik katan isim-fiil kipi dönüşümlerini konu edinmektedir. Konu hakkında daha önce yapılan çalışmaların varlığıyla birlikte bu araştırmaların genellikle aynı kelime türü içinde görülen farklılıklara dair yapıldığı müşahade edilmiştir. Daha önce yapılan sınırlı sayıdaki bu çalışmaların yalnızca belirli kıraatlerle ve kelime formlarıyla sınırlandırıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda bir kelimenin bir kıraatte isim, başka bir kıraatte fiil formuyla okunması gibi kelime türleri arası dönüşümler ve bunların manaya etkisi üzerine yapılmış bir çalışma tespit edilebildiği kadarıyla mevcut değildir. Elinizdeki bu çalışma önceki çalışmalardan ayıran tarafı ise yeterince işlenmemiş olan türler arası kip dönüşümlerini sistematik şekilde ele almıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı; isim ve fiil kalıpları arasındaki dönüşümlerin kıraat farklılıkları bağlamında nasıl gerçekleştiğini örnekler üzerinden ortaya koymak ve bu dönüşümlerin anlam üzerindeki etkilerini değerlendirmektir. Bu değerlendirme, meşhûr kıraatler bağlamında yapılmış ve şâz kıraatler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Zira meşhur kıraatler çerçevesinde çok az sayıda olan isim-fiil kipi dönüşümünün, şâz kıraatler alanında çok daha fazla olduğu düşünülmektedir. Makale çalışmasının sınırları düşünüldüğünde, çalışmada şâz kıraatlerin kapsam dışı bırakılmasının makul olduğu anlaşılmıştır. Çalışmada, kıraatlerde isim-fiil kipi dönüşümünde gözlemlenen üç temel dönüşüm tipi tespit edilmiştir: Mâzî fiil-ism-i fâil, mâzî fiil-mastar, muzârî fiil-ism-i fâil. Bu formlardan Kur'ân'da mâzî fiil-ism-i fâil sigaları için üç, mâzî fiil-mastar sigaları için altı, muzârî fiil-ism-i fâil sigaları için dört örnek bulunmaktadır. Makalede bu üç form hem dil bilimsel hem anlamsal boyutlarıyla incelenmiştir. Ayrıca dönüşüme konu olan bu kelimelerin Arapça'da zengin karşılıklarının da olduğu saptanmıştır. Ele alınan örneklerdeki kıraat farklılıklarının anlamda farklılaşmalara sebep olduğu tespit edilmiştir. Ne var ki müfessirlerin ve kıraat âlimlerinin zaman zaman herhangi bir yorum getirmeden ilgili kelimedeki kıraat farklılıklarını zikrederek okuyana nispet etmenin ötesine gitmedikleri de mülâhaza edilmiştir. Bununla birlikte kıraat ve tefsir âlimlerinin yaptıkları yorumlar zaman zaman farklılıklar göstermektedir. Bu duruma en bariz örnek, Beled sûresi'nin 14. ve 15. âyetlerinde yer alan kıraatlerle ilgili Ahfeş ve Zeccâc'ın

yaptıkları değerlendirmedir. Ayrıca isim-fiil kiplerinde meydana gelen bu dönüşümler ferşü'l-hurûfun konusu olmakla birlikte çalışmada kıraat ilminin alt disiplini olan resmu'l-mushafa ve vakf konusuna da kısmen değinilmiştir. Sonuç olarak farklı kıraat vecihleri arasında yer alan isim-fiil kip dönüşümleri, Kur'ân'ın anlam katmanlarında önemli nüanslar barındırmakta ve murâd-ı ilahinin farklı yönlerinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Bununla birlikte bu farklılıklar, hiçbir zaman herhangi bir çelişki teşkil etmediği gibi beraberinde bir anlam zenginliği getirmekte ve dilbilimsel çalışmalar için de büyük bir önem ve kaynaklık arz etmektedir. Dolayısıyla bu dönüşümler, Kur'ân tefsirine yeni kapılar açmakta ve kıraat-Arap dili ilişkisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsîr, İsm-i Fâil, Fiil, Mastar, Muzârî Fiil.

Giriş

Kur'ân kelimelerinin edâ durumlarını ve okunuş farklılıklarını nakledenlerine nispet eden,¹ kelimelerin yazılışındaki şeddeli-şeddesiz vb. durumlarını² inceleyen, keza Kur'ân kelimelerinin hatasız seslendirilmesini ve onu her türlü tahrif ile tağyirden korumayı amaçlayan³ bir disiplin olarak temayüz eden kıraat ilmi, başlangıcından günümüze kadar incelenmeye değer görülmüş bir disiplindir.

Kıraat ihtilaflarının cari olduğu kelimeler ve kelime grupları incelendiğinde bu farklılıkların fiil, emir, isim, edat, zamir gibi kelime türleri veya fiillerin mâzî, muzârî ve emir formları üzerinde gerçekleştiği görülmektedir. Kıraat farklılıklarına gelince onlar, kıraat edebiyatında *usûl*⁴ ve *ferş*⁵ olarak isimlendirilen iki başlık altında incelenmektedir. Bu

¹ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Müncidü'l-mukriîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1400/1980), 3.

² Muahmmmed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1404/1984), 1/318.

³ 'Abdu'l-'Alî el-Mes'ûl, *el-İdâh fî 'ilmi'l-kırâât* (Ürdün: 'Âlemü'l-Kütüb, 1428/2008), 7.

⁴ Usûl, kıraat ilminde her genel kuralın şartlar oluştuğunda her yerde aynı hükmü almasıdır. Bunlara med, kasr, izhâr, idğâm, feth, imâle örnek olarak gösterilebilir. bk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kırâe* (Kahire: el Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/1999), 10.

⁵ Ferşü'l-hurûf: Ferş lügatte yayma, serme gibi anlamlara gelmektedir. Kıraat ilminde ise Kur'ân sûrelerini ele alarak kıraat farklılıkları bakımından âyet âyet inceleme ve ortaya çıkan kıraat ihtilaflarını gruplar halinde analiz etmeye denir. bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr*

çalışmada ise bir kıraatte isim olarak okunurken başka bir kıraatte fiil formunda okunan kıraat farklılıklarının örnekler üzerinden ele alınması amaçlanmaktadır.⁶

Arap dili morfolojisinde bir kelime ya isim ya fiil ya da harf olarak gruplandırılmaktadır.⁷ Bu tasnife göre isimler; insan, hayvan ve bitki gibi varlıklara ad olurken⁸ fiiller ise kendi içinde bir manaya delalet eden ve üç zaman diliminden (mazî, muzârî, müstakbel) birine bağlı olan kelime gruplarını kapsamaktadır.⁹ Bu temel ayrım, bir kıraatte fiil olarak okunan bir kelimenin başka bir kıraatte isim olarak okunması durumunda, bu değişimden anlamın etkilenebileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Arapçadaki bu üçlü tasnif dikkate alındığında aynı formdaki kelime grupları içindeki kıraat farklılıklarının ciddi bir nicelik arz ettiği görülmektedir. Sözelimi müfret bir ismin cemi,¹⁰ mâzî fiilin muzârî,¹¹

Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 67.

⁶ Bu çalışma, sahih kıraatler kapsamında ele alınmakta; bu nedenle çalışmada şâz kıraatler kapsam dışında tutulmaktadır. Zira konu, bu kapsam dışında ele alınmadığında az sayıda örnek ihtiva eden bu konunun azımsanmayacak kadar bir yekûn teşkil ettiği görülecektir. Kıraatlerde fiil-isim tebdûlüne şâz kıraatler bağlamındaki örnekler için bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân ve’l-mübeyyinü limâ tedammenehû mine’s-sünneti ve âyi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ridvân ‘Arkasûsî, Hâlid el-‘Avvâd, Muhammed Mu’tez Kerîmüddîn (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 19/237, 8/466; Ebû’l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîmi ve’s-seb’i’l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabiyye, ts.), 7/232, 26/35.

⁷ Muhammed b. ‘Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Ömerî el-Meylânî, *Kitâbü şerhi’l-Muğnî fi’n-nahv ve ma’ahû metnü’l-Muğnî fi’n-nahv*, thk. ‘Abdülkâdir el-Heytî (Bingazi: Dâru’l-Kütübî’l-Vataniyye, 1998), 35; Hifnî Nâsîf, Muhammed Diyâb vd. *ed-Dürüsü’n-nahviyye* (Kahire: Dâru’l-‘Akîde, 1428/2007), 11.

⁸ ‘Âlî el-Cârim - Mustafa Emîn, *en-Nahvu’l-Vâdîh fi’l-kavâ’idi’l-lüğati’l-Arabiyye* (Kahire: Dâru Kubâi’l-Hadîse, 2007), 1/27.

⁹ Meylânî, *Kitâbü şerhi’l-Muğnî*, 175.

¹⁰ Müfred-çoğul kıraatleri “الرَّيْح-الرَّيْح” için bk. Şihâbüddîn Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî ed-Dimeşkî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşri fi’l-kırâati’l-aşr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/2000), 188.

¹¹ Mâzî fiilin muzârî halleri olan “تَوَقَّد-تَوَقَّد” için bk. Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf, İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd, (Beyrut: Daru’l-Ğavsânî, 1440/2019), 4/2502-2503.

malum fiilin meçhul¹² olarak okunması, hareke-iskân tebâdülü¹³ ve hareke değişikliği¹⁴ gibi çok sayıda örneğe rastlanmaktadır. Bu makalenin özgün tarafı ise yukarıda işaret edilenlerin aksine, farklı kelime grupları arasında geçiş gösteren örnekler üzerine odaklanıyor olmasıdır. Nitekim çalışmanın konusuyla alakalı olarak yapılan herhangi bir araştırmanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Çalışmaya konu olan isim ve fiil formlarının tahavvülüyle gerçekleşen kıraat ihtilaflarının değerlendirilmesiyle birlikte bu çalışmanın mevcut literatürdeki boşluğu bir nebze de olsa doldurması amaçlanmaktadır. Her ne kadar kıraat ilminde ferşü'l-hurûf kapsamında değerlendirilen “isimden fiile veya fiilden isme intikal” ile ilgili konu, daha önce ele alınmamış olsa da muhtevası buna yakın makaleler mevcuttur. Mesela ‘Amr Hamdî İbrâhîm Hâtır “et-Tebâdülü'd-dilâlî beyne sîğati ismi'l-fâ'il ve sıyağî sarfiyyeti'l-uhrâ fî kıraati Hamza ve rivâyeti Hafs”¹⁵ adlı bir çalışma kaleme almakla birlikte onun; konuyu ism-i fâil kalıbıyla sınırlandırarak Hamza kıraati ve Hafs rivâyeti açısından incelediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Eyyûb Cercîs 'Atıyye'nin kaleme aldığı “Zâhiratü't-Tebâdülü beyne ismi'l-fâil ve'l-fi'li'l-mâzî fî dav'i'l-kırâât”¹⁶ adlı araştırma da çalışmamıza yakın bir makale olarak gözükmektedir. Ne var ki bu çalışmada araştırmacının bizzat kendisinin de ifade ettiği¹⁷ gibi çalışmanın konusunun ism-i fâil ve mâzî fiil arasında oluşan tebâdül ile sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla her iki makale de tercih ettiğimiz konuyu ihata eden çalışmalar

¹² Ma'lûm-mechûl kıraatler “تَرْجُحٌ-تَرْجُحٌ” için bk. Muhammed b. 'Abdilğânî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987), 1/485.

¹³ Hareke-iskân tebâdülü “الْقُدْسُ-الْقُدْسُ” için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân el-Esbehânî, *el-Ğâye fî'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Ğyâs el-Cenebâzî (Riyad: Dâru'Şevâf, 1411/1990), 181.

¹⁴ Hareke değişikliği “فُحٌّ-فُحٌّ” için bk. Hâmid b. 'Abdi'l-Fettâh el-Bâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fî vüçûhi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (Dubai: Câizetü Dubeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1442/2020), 1/191.

¹⁵ 'Amr Hamdî İbrâhîm Hâtır vd. “et-Tebâdülü'd-dilâlî beyne sîğati ismi'l-fâ'il ve sıyağî sarfiyyeti'l-uhrâ fî kırâati Hamza ve rivâyeti Hafs”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Edeb Câmî atü Bûrs 'âid* 22/22 (Ekim 2022), 219-237.

¹⁶ Eyyûb Cercîs 'Atıyye, “Zâhiratü't-Tebâdülü beyne ismi'l-fâ'ili ve'l-fi'li'l-mâzî fî dav'i'l-kırâât”, *Mecelletü Ebhâs* 10 (Eylül 2017), 15-38.

¹⁷ 'Atıyye, “Zâhiratü't-Tebâdül”, 15-38.

değildir. Bu çalışmanın temel kaynakları öncelikli olarak hüccet¹⁸ kitapları, kıraat te'lifatı ve tefsir eserleridir.

Yukarıda anlatılıp sınırları çizilen konu; çalışmamızda kıraatlerde mâzî fiil-ism-i fâil formu, mâzî fiil-mastar formu ve muzârî fiil-ism-i fâil formu olmak üzere üç temel başlık altında ele alınmaktadır. Bunların her biri çalışmada müstakil başlıklar altında işlenmekte ve bu hususta ulaşılan bazı tespit ve değerlendirmelere yer verilmektedir.

1. Mâzî fiil ve İsm-i Fâil Formu Arasındaki Dönüşüm

Sahih kıraatlerdeki kıraat ihtilafları arasında yer alan mâzî fiil ve ism-i fâil kip dönüşümü (tebâdül) için Kur'ân-ı Kerim'de üç örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden ilki, İbrâhîm sûresi 19. âyette "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ" ifadesinde kendini göstermektedir. Cumhuriyet, mezkur âyetteki "خَلَقَ" ibaresini mâzî fiil kipiyle okurken Hamza (öl. 156/773), Kisâ (öl. 120/738) ve Halef (öl. 229/844) ise ism-i fâil kipiyle "خَالِقٌ" şeklinde okumaktadır.¹⁹ Mâzî fiil olarak okunduğunda "السَّمَاوَاتِ" kelimesi, mahallen

¹⁸ Hüccet kavramı, kıraatin durumunu desteklemek için uygun illeti beyan etmek şeklinde tanımlanmaktadır. bk. 'Abdurrahîm b. 'Abdillâh b. Ömer eş-Şinkîti, "Mevâridü tevcîhi'l-kırâati'l-Kurâniyye", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 152 (2015), 107. Hüccet, kıraat-anlam ilişkisi açısından son derece önemli bir kavramdır. Bu bağlamda Abdullah Sawas, *İhticac ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlimlerle İlişkisi* adlı doktora çalışmasında İbn Mücâhid'in kıraat ilmini kavrama açısından insanları kategorize ettiği oldukça uzun diyebileceğimiz değerlendirme sonunda şu ifadelerle yer vermiştir: Bu sahanın uzmanı, kıraat tevcîhlerini, isnadını ve irabını bilmek zorundadır. Bu bağlamda kıraat hüccetlerini irab ve kelimelerinin anlamlarını bilmezse bu sahada otorite olması mümkün olamaz. Bütün bunlar ihticâc ilminin değerini ifade etmesi bakımından son derece önemlidir. bk. Abdullah Sawas, *İhticac ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 52. Ayrıca Aydın Kudat, kıraatlerde hüccetle ilgili yaptığı doktora çalışmasında "Kıraatleri hüccetlendirmede rol oynayan en önemli saiklerden biri de Kur'ân kıraatinde sahih ile sakîmi birbirinden ayırmak suretiyle doğru olanı tasvip etmek, lahn ve galattan da sakındırmak olmuştur." yorumunda bulunmaktadır. bk. Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Son Çağ Yayınları 2020), 184.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2402-2403; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Halîl el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz* (Amman: Daru Ammâr, 1424/2003), 473; Zemahşerî, ism-i fâil kıraatini okuyanına nispet etmeksizin "كُرِيءٌ/kurie" diyerek meçhul bir ifade ile belirtmiştir. bk. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki't-Tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vücihi't-te'vîl* (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 548.

mansûb²⁰ bir mef'ûlün bih konumunda olurken ism-i fâil formundaki okuyuşta ise izafet gerekçesiyle “السَّمَاوَاتِ” kelimesi mecrûr konumda olmaktadır.²¹ Buradan hareketle ilgili âyetin manası, fiil formundaki kıraatle “Görmez misin Allah’ın gökleri ve yeri yarattığını?” şeklinde olmakta; ism-i fâil formundaki kıraatle ise “Görmez misin Allah’ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu?” anlamı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla mâzî fiil kipine ait kıraat ile dikkatler yer ve göğün hak ile yaratılması eylemine çekilirken; ism-i fâil kipi ile icra edilen okuyuşta ise yerleri ve göğü hak ile yaratan yüce Allah’ın zatına vurgu yapılmaktadır.²² Nitekim İbn Zencele de bu iki farklı kıraatı delillendirirken söz konusu ibarenin ism-i fâil vezninde bulunduğu mâzî manasına izafet edilerek ism-i fâil kalıbının kazandırdığı medh/övgü manasının öne çıktığını ve Kur’ân’daki “خَالِقٌ” manasında “فَاعِلٌ” ve “فَالِقٌ” kullanımlarının da bunu destekliğini dile getirmektedir. Fiil formundaki kıraate gelince İbn Zencele, “خَلَقَ” fiilinin Kur’ân’da en çok bu şekilde kullanıldığını ifade ederek buna en-Nahl sûresi’nin 16. ve Lokman sûresinin 10. âyetlerini örnek göstermektedir.²³ Ayrıca bu kelimenin bir benzeri Nûr sûresi 45. âyette de geçmektedir. Mezkûr kurra burada da aynı gerekçelerle belirtilen şekilde okumaktadır.²⁴ Bununla birlikte İbrâhîm Hâtır, aynı fiilin iki sûrede de benzer şekilde okunmasıyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

İbrâhîm sûresindeki “خَلَقَ” fiilini mâzî formuyla okumak bir tercihtir. Zira “yer ve göklerin” yaratılışı gerçekleşmiştir. Dolayısıyla fiilin mâzî olarak kullanımı uygun düşmektedir. Ne var ki Nûr sûresindeki “خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ” âyetindeki “خَلَقَ” fiilinin İmâm Hamza’nın okuduğu gibi “خَالِقٌ” ism-i fâil kipiyle okunması canlılardaki yaratılış süreci devam ettiğinden daha münasip gözükmektedir.²⁵

İbrâhîm sûresi on dokuzuncu âyetin tefsirinde gerek şâz gerekse sahîh kıraat farklılıklarına ve kıraatlerin ihticâclarına çokça yer veren Ebû

²⁰ Nasb alamehi kesra’dır.

²¹ Bennâ, *Îthâf*, 167; Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunis: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 13/214.

²² Abdurrahman Çetin, *Kıraatların tefsire etkisi* (İstanbul: Ensar, 2012), 214.

²³ Ebû Zûr’a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Hucetü’l-kirâât*, thk. Saîd el-Afğânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 376-377.

²⁴ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. ‘Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu’l-Hidâye*, thk. Hâzım Se’îd Haydar, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, ts.), 373; Bâlûvî, *Zübdetü’l-irfân*, 2/19.

²⁵ Hâtır, “et-Tebâdülü’l-dilâlî” 219-237.

Hayyân (öl. 745/1344), söz konusu âyetin tefsirinde Ehavân²⁶ nisbesiyle işaret ettiği Hamza ve Kisâ'nın ism-i fâil kıraatine yer vermekte; ancak herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.²⁷ Ayrıca Ebû Hayyân gibi Kurtubî (öl. 671/1273) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) de âyetteki kıraat farklılıklarını belirtmenin dışında bir yorum yapmamaktadır²⁸

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında farklı okuyuşlar arasında mezkûr kelimedeki kip değişikliği dışında anlama çok fazla yansıyacak bir katkı sezilmese de İbrahim Hâtır'ın ifade ettiği gibi âyetin ism-i fâil sigasıyla okunması canlılardaki yaratılış sürecinin devam ettiğini²⁹ ima açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda farklı bir yaklaşım da araştırmacı Rafika İbn Mîsiyye'ye aittir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'de ism-i fâil formu iki esasa dayanmaktadır. Bu esaslardan birincisi siga dönüşümüdür. Nitekim ism-i fâil sigası bazen bilinen anlamını ifade etmemekte, bazen ise kendi sigası dışında (ism-i mef'ûl, vb.) başka sigaları ifade etmektedir. İsm-i fâil formunun ikinci esası ise bazı ism-i fâillerin delalet ettiği mefhuma dair ihtimallerin çokluğudur. Bu durumda gerçek manayı belirlemede siyakın rolü önem kazanmakta ve hakiki manayı siyak belirlemektedir.³⁰

2. Mâzî Fiil ve Mastar Formu Arasındaki Dönüşüm

Tespit edilebildiği kadarıyla sahih kıraatlerdeki kıraat ihtilafları arasında yer alan mâzî fiil-mastar kip dönüşümüne dair Kur'ân-ı Kerim'de

²⁶ Çoğunluğa göre "ehavân" simgesiyle kıraat imamlarından Hamza ve Kisâi kastedilmektedir. bk. Ebû 'Ali el-Hasen b. halef b. 'Abdillâh İbn Bellîme, *Telhîsu'l- 'ibârât bi letîfî'l-işârât fi'l-kırââtî's-seb'i*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Beyrut: Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'ân, 1409/1988), 21; İbrahim b. Sa'îd ed-Düserî, *Muhtasaru'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1429/2008), 18. 'Abdül-'Alî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâtî 'ilmi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 48; İbrâhim b. Sa'îd ed-Düserî, *Mu'cemü'l-mustalahât fi 'ilmeyi't-tecvîd ve'l-kırâât* (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1425/2004), 23.

²⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1432/2010), 6/424.

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/125; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/205.

²⁹ Mezkûr yazarın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ism-i fâil sigası sürekli teceddüd içerirken mâzî fiil ise tekid ve teyit içerir.

³⁰ Rafika İbn Mîsiyye, "Ettenâvübü'd-dilâli beyne sîğati ismi'l-fâil ve siyağı sarfiyyetin uhrâ", *el-İnsâniyye* 46 (Aralık 2016), 387-408.

altı örnek bulunmaktadır.³¹ Mâzî fiil ve mastar dönüşümünün görüldüğü bu örneklerden birisi Nisâ sûresi 90. “خَصِرْتُ صُدُورُهُمْ” âyetindeki “خَصِرْتُ” kelimesidir. Bu kelimeyi kıraat imamlarından Ya'kûb vasıl durumunda mastar formunda “tâ-i marbûta” ile “خَصِرَةٌ”³² şeklinde mansûb ve tenvîn ile³³ okurken diğer kurrâ ise tâi meftûha (açık tâ) ile “خَصِرْتُ” şeklinde³⁴ mâzî fiil olarak okumaktadır.³⁵ Ayrıca Nüveyrî (öl. 857/1453), İmâm Ya'kûb'un bu kelime üzerinde vakıf yaptığına usuldeki metodu gereği sükûnlu bir هـ harfi ile “خَصِرَةٌ/hasırâh” şeklinde vakıf yaptığını³⁶ belirtmektedir.³⁷ Görüldüğü üzere cumhûrun kıraatinde fiil konumunda okunan kelime, Ya'kûb'un kıraatinde mastar isim olarak okunmaktadır. Öncelikle her iki okuyuş farklılığı sebebiyle anlam zenginliğinin ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Bu bağlamda İbn 'Âşûr (öl. 1399/1973), söz konusu ibarenin fiil olarak okunduğunda “ضَافَتْ” ve “خَرَجَتْ” anlamına geldiğini ve dolayısıyla âyetin “Mümin oldukları için iman ehli kardeşleriyle savaşmaya razı olmadıklarından yürekleri sıkılmaktadır.” şeklinde anlaşıldığını

³¹ Bu başlıkta ele aldığımız örnekler dışında Şuarâ sûresi 111. âyetindeki “وَاتَّبَعَكَ” mâzî okuyuşu ile “وَاتَّبَاعَكَ” mastar okuyuşu, Neml sûresi 66. âyetindeki “بَلِّ الدَّارَكَ” mastar okuyuşu ile “بَلِّ الدَّرَكَ” mâzî okuyuşu ve Secde sûresi 5. âyetindeki “خَلَقَ” mâzî okuyuşu ile “خَلَقَةٌ” mastar okuyuşları bu başlık kapsamına girmektedir. Ancak konunun maksadı anlaşıldığından verdiğimiz örneklerle yetindik.

³² Abdülfettâh b. 'Abdilğânî el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kırââtîl-'aşri'l-mütevâtira min tarîki Tayyibeti'n-Neşr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1430/2009), 2/206.

³³ Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdeti'l-'irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 256.

³⁴ Bennâ, *İthâf*, 1/518; Cemâlüddîn Muhammed Şeref, *el-Kırââtîl-'aşri'l-mütevâtirati min tarîki Tayyibeti'n-Neşr* (Tanta: Dâru's-Sahâbeti li' Tûrâs, 1433/2012), 92.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kılıç - Muhammed Pilgir, “Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: *Neşru'l-Kırââtîl-'Aşr* Özelinde Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (Haziran 2024), 338-339.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââtîl-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/274.

³⁷ Nisa sûresindeki açık tâ ile yazılan “خَصِرْتُ” kelimesi imam Yakub'un dışındaki kurraya göre vakıf ve vasıl halinde عَلِمْتُ vezninde bir fiil kabul edilirken Yakub ise müenneslik ى sî kabul ettiğinden vakıfta هـ vasıl da münevven bir ى harfi ile okumaktadır. bk. Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/212.

belirtmektedir.³⁸ Ayrıca Kurtubî, Muhammed b. Yezid'e (öl. 334/945-46)³⁹ dayandırdığı bir rivayette bu okuyuşun "لَعَنَ اللَّهُ الْكَافِرِينَ" "Allah kâfirlere lanet etsin!" ifadesinde olduğu gibi bir beddua anlamı taşıdığını ifade etmektedir.⁴⁰ Söz konusu kelimenin mastar formundaki okunuşuna gelince bu bağlamda "خَصِرَةٌ" kelimesi "نَيْفَةٌ" vezninde⁴¹ mahzuf bir ismin sıfatı olarak "Size kalpleri daralmış bir topluluk olarak geldiler."⁴² anlamını taşımaktadır. Ferrâ, mansûb-münevven/tenvîn vechiyle ilgili olarak Arapların, aklını tamamen yitiren kişiyi kastederek kullandıkları "أَتَانِي دَعْبٌ عَقْلُهُ" cümlesindeki⁴³ gibi hâl konumunda⁴⁴ olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Benzer şekilde Şevkânî (öl.1250/1834) de mansûb mastar okuyuşun şâz kıraatler kapsamında kabul edilen Hasan-ı Basrî (öl. 110/720) kıraatine göre hâl⁴⁶ olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımlara göre mana, "Canları sıkılmış olarak size geldiler."⁴⁷ şeklinde olmaktadır. Ancak Şevkânî'nin bu

³⁸ İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5/153-154.

³⁹ Ebû Zekeriyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsîlî el-Ezdî. Musullu tarihçi ve muhaddis. Abdülkerim Özaydın, "Ezdî, Yezid b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/48-49.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/510.

⁴¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrû'l-muhît*, 4/14.

⁴² Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1409/1988), 2/157; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Huseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezeci el-Bağdâdî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi'l-i'râbi ve'l-kirâati fi cem'i'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/190.

⁴³ Cümlelerin anlamı şu şekildedir: "(Falanca kimse) bana aklını yitirmiş bir şekilde geldi."

⁴⁴ "خَصِرَةٌ" kelimesi isim olarak kabul edildiğinde sıfatı müşebbehe kipinde veya bu anlamda ya da ism-i fâil anlamında yorumlanabileceği gibi mastar formunda (hâl konumunda) kabul edildiğinde ise daha etkili olacağı söylenebilir. Ancak bunun genelde sema arz eden bir mesele olması hasebiyle mâzî fiil vechinin tercihe şayan olması muhtemeldir. Her şeye rağmen kıraat farklılığında bağlayıcı olan ise seneddîr. Bu durumun mâzî fiil ve isim olarak anlamsal açıdan söz dizim üzerindeki yansıması farklı olacaktır. Bu da zenginlik kabîlinden görülebilir.

⁴⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/282.

⁴⁶ Mâzî fiilin hal olup-olmama konusundaki ekoller arasındaki tartışmalar için bk. Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam, 2011), 261.

⁴⁷ Hâzin'e göre "canları sıkılmış olarak size geldiler" ifadesindeki kastedilen, Müslümanlarla savaşmamak üzere Kureys'le sözleşme yapan Benî Müdlic kabilesidir. bk. 'Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/465.

okuyuşu kıraat imamı Ya'kûb'a değil de şâz kıraat imamı Hasan-ı Basrî'ye nispet etmesi dikkat çekicidir.⁴⁸ Biz, Şevkânî'nin buradaki yaklaşımının kıraatlerdeki tevâtürlük olgusuna bakışından kaynaklandığını düşünmekteyiz.⁴⁹ Zira kendisi, kıraat-ı aşerenin tazammun ettiği vecihler içerisinde mütevâtir olanların yanında mütevâtir olmayanların da yer aldığı kanaatine sahiptir.⁵⁰

Taberî (öl. 310/923), Arap dili açısından mansûb mastar okuyuşun fasih ve geçerli bir kullanım olduğunu kabul etmekle birlikte "Bu kıraat, ehl-i İslâm kurrâsının okuyuşunun dışına çıktığından şazdır ve bana göre câiz değildir."⁵¹ değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ebu Hayyân ise İmam Âsım'ın Hafs rivayetinde de mezkûr kelimenin böyle okunduğunu Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî'ye (öl. 440/1048) isnat etmektedir.⁵² Ne var ki Mehdevî'nin kıraatle ilgili *Şerhu'l-Hidâye* adlı eserine bakıldığında bu kelimeyle ilgili bu manada bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır. Ancak kıraat alanının temel kaynaklarından gerek nazım gerekse nesir türündeki eserlere müracaat edildiğinde Hafs'ın cumhûr ile aynı okuyuşu benimsediği görülmektedir.⁵³

Mâzî fiil-mastar formuyla ilgili ikinci örnek, Beled sûresinin 14. ve 15. âyetlerinde "فَكَ رَقَبَةً أَوْ إِطْعَامَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَةٍ" yer alan "فَكَ", "رَقَبَةً" ve "إِطْعَامَ" kelimelerindeki kıraat farklılıklarıdır. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Kisâî kıraatlerinde "kâf"ın fethası "tâ"nın fetha ve tenvîniyle, "hemze" ve "mîm" harflerinin fethasıyla "فَكَ رَقَبَةً أَوْ إِطْعَامَ" şeklinde

⁴⁸ Muhammed b. 'Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenni'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut:Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 572-573.

⁴⁹ Hasen Sâlim 'Avad, *et-Tevâtürü fi'l-kirââtî'l-Kur'âniyye vemâ üsîra havle şübühât* (Dubai: Mektebetü'l-Mühedîne'l-İslâmiyye, 1434/2013), 319-320.

⁵⁰ Sıtkı Gülle, "Kıraatlerde Tevatür Olgusu", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012), Genel koordinatör: M. Emin Özafşar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 74; Adem Yeşiltaş, *Şevkânî'nin Fethu'l-Kadîr'de Kıraatleri Tetkik Usulü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 51-53.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 1424/2003), 7/296.

⁵² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/14.

⁵³ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/274; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2269; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teyyîr fi kirââtî'l-eimmeti'l-aşera* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 105; el-Bennâ, *İthâf*, 1/518.

okunmaktadır.⁵⁴ Bunların dışındaki kıraatlerde ise “kâf”ın” dammesi, “tâ’nın” ve “hemzenin” kesrasıyla edâ edilmektedir.⁵⁵ Görüldüğü üzere İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Kisâî’nin okuyuşlarına göre “فَكَ” ve “أَطْعَمَ” kelimeleri mâzî fiil formunda iken cumhûrun okuyuşunda aynı kelimeler mastar isim formunda olmaktadır. Her iki okuyuşa göre de söz konusu âyetlerin anlamlarında kısmi değişiklikler tezahür etmektedir. Bu bağlamda üç imamın okuyuşuna göre anlam, “Köle azat etmedi.” ve “Açlık gününde yedirmede.” şeklinde geçmişten hikâye edilirken diğer kıraate göre “Köle azat etmek ve fakiri yedirmektir.” şeklinde mastar olarak okunmaktadır.⁵⁶ Ahfeş, bu iki kıraat arasında bir değerlendirme yaparken ibarenin “فَكَ رَقَبَةً” şeklinde okunmasını sıkıntılı bulmakta ve “فَكَ رَقَبَةً” şeklindeki mecrûr kıraatin daha uygun olduğunu dile getirmektedir.⁵⁷ Ancak Ahfeş’ten bir asır sonra gelen Zeccâc, onunla aynı görüşte olmayıp her iki okuyuşun da geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre, “اقتحام العقبة” “Sarp yokuşu aşamama” ibaresi, mastar formundaki okuyuş olan “فَكَ رَقَبَةً” “Köle azat etmektir.” ve “Yedirmektir...” anlamlarını ifade etmekte olup mâzî fiil formundaki “فَكَ رَقَبَةً” kıraati ise fiilin kazandırdığı anlama hamledilmektedir. Buna göre “الْمُسْجَعَةُ” kelimesi “الْمُجَاعَةُ/açlık günü” anlamına geldiği yorumunda bulunmaktadır.⁵⁸

Yukarıda aktarılan iki yaklaşımın yanı sıra üçüncü bir görüş olarak Ferrâ’nın yorumu değerlendirilebilir. Ferrâ, Arapçaya uygunluk açısından mâzî formundaki “فَكَ رَقَبَةً” okuyuşunun daha münasip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Bu değerlendirmeler doğrultusunda Ahfeş’in mâzî (فَكَ) mansûb-tenvîn (رَقَبَةً) kıraatini problemlili gördüğü, Ferrâ’nın bunu Arapça’ya daha uygun bulduğu ve Zeccâc’ın ise her iki okuyuşu da caiz

⁵⁴ İbn Mihrân el-Esbehânî, *el-Ğâye*, 437; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş İbn Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî, *Kitâbü’t-tebsıra fi’l-kırâati’s-seb’i*, thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî (Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1402/1982), 727; Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhire*, 434.

⁵⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *Kitâbü’t-tebsıra*, 727; Kâdî, *el-Büdüru’z-zâhire*, 434.

⁵⁶ Mehmet Kılıç, *Molla Ali el-Kârî’nin “Envâru’l-Kur’ân ve Esrâru’l-Furkân” Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı* (Ankara: İlâhiyât, 2023), 138.

⁵⁷ Ebû’l-Hasen Se’îd b. Mes’ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü me’âni’l-Kur’ân*, thk: Hüdâ Mahmûd Kırâ’a (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990), 2/578.

⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk: ‘Abdü’l-Celîl ‘Abdüh Şelebî (Beyrut: ‘Alemü’l-Kütüb, 1408/1988), 5/329.

⁵⁹ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/1224.

olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Zeccâc'ın kıraat ilminin henüz istikrar bulma aşamasında olduğu dönemlerde yaşaması sebebiyle onun meşhûr kıraatler dışındaki okuyuşlara da yer verdiği gözlenmektedir. Bununla birlikte onun gerek meşhûr kıraatlere gerekse şâz kıraatlere dair okuyuşları, makbul kıraatlerde bulunması gereken şartlar açısından değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu bağlamda o, Ahkâf sûresi 35. âyetle “كَانَ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَارٍ بَلَاغٌ” geçen “بَلَاغٌ” kelimesine ilişkin bir değerlendirme yapmaktadır. Cumhûrun ref' kıratine karşılık, nasb şeklinde okuyan Hasan Basrî'nin şâz kıraatini⁶⁰ ele alan Zeccâc, bu okuyuşun Arapça'ya uygunluk açısından daha isabetli olduğunu; ancak resmü'l-mushafa aykırı bulunduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Zeccâc, aynı âyetin son bölümünde yer alan “يُهْلِكُ” meçhul (edilgen) fiilinin “يُهْلِكُ” şeklinde malum (etken) sigayla okunup okunmadığına dair bir bilgisinin olmadığını belirttikten sonra “Şayet böyle bir kıraat mevcut olsaydı bu da Arapçaya uygun düşerdi.”⁶² demektedir. Görüldüğü üzere Zeccâc, ilgili âyetle “بَلَاغٌ” kelimesine yönelik yaptığı değerlendirmede makbul kıraatlerde olması gereken sıhhat şartlarından resmü'l-mushafa uygunluk vasfına dikkat çekmektedir. Aynı âyet içinde yer alan “يُهْلِكُ” kelimesinin bu vechi için “Hiçbir kimse okumuş mu bilmiyorum. Şayet okunsaydı bu bir kıraat vechi olurdu.” yorumunda bulunan Zeccâc, mevzubahis şartlardan herhangi birisinden yoksun olan okuyuşların kabul edilemeyeceğini zımnen dile getirmiş olmaktadır. Ayrıca o, bu yaklaşımıyla kendisinden yaklaşık bir asır sonra gelen ve ilk kez kıraatlerde sıhhat şartlarının kriterlerini belirten Mekkî b. Ebî Tâlib'e (öl. 437/1045)⁶³ âdeta bir zemin hazırlamış olmaktadır.

İbn Cüzey (öl. 741/1340), Beled sûresinin on dört ve on beşinci âyetlerindeki vücûhatla ilgili yapılan farklı değerlendirmeleri uzlaştıracı bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre “فَكَرَّ وَرَبَّيَّةٌ” şeklindeki mastar okuyuş, bir önceki âyetle geçen “الْعَقَبَةُ” kelimesinin tefsiri olurken mâzî fiil

⁶⁰ Bennâ, *İthâf*, 2/473.

⁶¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/448.

⁶² Bu durumda mâna: *Allah fâsık bir kavimden başkasını helak etmez*, şeklinde olur.

⁶³ Servet Kılıç, “Mekkî b. Ebî Talib'in Sahih Kıraat Kriterlerine Yaklaşımı”, *Genç Mütefekkirler Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 232-233.

formundaki okuyuşta ise “فَلَا افْتَحَمَ” sözcüğünün tefsiri konumundadır.⁶⁴ Öte yandan İbn Hâleveyh (öl. 370/980), bu iki farklı kıraati gramer açısından tahlile tabi tutmaktadır. Ona göre, cumhûrun kıraatinde “إِطْعَمَ” ve “فَكَ” kelimeleri mastar olduğundan ref’ ile okunmaktadır. Ayrıca, “فَكَ” kelimesi muzaf konumunda olduğu için tenvin hazfedilmekte, ardından gelen “رَقَبَةٍ” kelimesi ise mecrûr ve tenvinli olarak okunmaktadır. İbn Hâleveyh, mastar formunda okuyanların kıraatini gerekçelendirirken “افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ” terkininin “Sarp yokuşu aşamamak(tır).” anlamına geldiğini ve bunun “sırât” ile ilişkilendirildiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak “فَكَ رَقَبَةٍ” ifadesinin “Köle azat etmek(tir).” anlamına geldiğini serdetmektedir. Ayrıca bu iki kelimenin mâzî fiil olarak “فَكَ” ve “أُطْعِمَ” şeklinde de okunduğunu, bu durumda hüccetin şu şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir: “Bu iki fiilin faili insandır ve ‘الرَّقَبَةُ’ ile ‘الْيَتِيمُ’ kelimeleri müte’addî (geçişli) fiilin mef’ûlü olarak mansûb durumdadır.”⁶⁵ Buradan hareketle iki âyet, “Köle azat etmedi.” ve “Açlık gününde yetimi doyurmadı.” anlamı kazanmaktadır. Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. es-Sellâm (öl. 224/838) “فَكَ رَقَبَةٍ/Köle azat etmektir.” âyetindeki cer kıraatinin tercihiyle ilgili dikkat çekici bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre köle azat etme ifadesi, bir önceki âyetteki sarp yokuşu aşamanın bir açıklayıcısı ve gerekçesidir. Bu düşüncesini Süfyân b. ‘Uyeyne (öl. 198/814)’den bir rivayete dayandıran Kâsım b. es-Sellâm, “Allah, Kur’ân’da her nerede ‘أَذْرَيْكَ/Nereden bileceksin?’ sorusunu yöneltmişse mutlaka onu beyan edip açıklamıştır. Buna karşın nerede de ‘وَمَا أَذْرَيْكَ/Sen ne bilirsin?’ soru kalıbını kullanmışsa onu kapalı bırakıp açıklamamıştır.”⁶⁶ demektedir.⁶⁷

⁶⁴ Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (İbn Cüzey), *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-Tenzîl*, (eş-Şârika: el-Müntede’l-İslâmî, 1432/2012), 988-999.

⁶⁵ el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-Kırâati’s-seb’i*, thk. ‘Abdü’l-‘Âl Sâlim Mükerrrem (Beyrut: Dâru’s-şurûk, 1399/1979), 371-372; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Salah b.Sâlim Bâ Osmân vd. (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015), 29/405-406.

⁶⁶ Ahmed b. Fâris es-Sellûm, *Cühûdü’l-İmâm Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fi ‘ulûmi’l-kırâat ve tahkîki ihtiyârihi fi’l-kırâah* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 321.

⁶⁷ Kur’ân’da cevaplı olarak gelen “وَمَا أَذْرَيْكَ” sorusuna örnek için bk. el-Hâkka 69/3-4; el-İnfîtâr 82/18-19; el-Muttaffîfîn 83/8-9; el-Kadr 97/2-3; el-Kâria 101/10-11; el-Hümeze 104/5-6. Buna karşın Kur’ân’da evapsız olarak gelen “وَمَا يُذْرِيكَ” sorusuna örnekler için bk. el-Ahzâb 33/63; eş-Şûrâ 42/17; ‘Abese 80/3.

Yukarıda ulemaya ait farklı görüşlere yer verilen Beled sûresinin 14. ve 15. âyetlerindeki “فَكَ” ve “أَطْعَمَ” kelimelerinde gerçekleşen vecihlere dair Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin de değerlendirmeleri mevcuttur. Nitekim o, mâzî kıraatle ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır: “فَكَ” ve “أَطْعَمَ” şeklinde fethalı okuyuşun gerekçesi, daha önce geçen “فَلَا افْتَحَمَ الْعُقْبَةُ” ifadesinde mâzî lafzının yer almasıdır. Buna bağlı olarak, “اِفْتَحَمَ” kelimesinin anlamının açıklanmasına ihtiyaç duyulmuş ve ardından bu açıklama mâzî bir fiil ile yapılmıştır.⁶⁸ Mekkî, bu durumu el-Hâkka sûresi'nin 3. âyetindeki “وَمَا أُذْرِيكَ مَا الْحَاقَّةُ” soru cümlesine benzetmektedir. Burada, soru cümlesinin cevabı “كَذَّبَتْ ثَمُودُ” şeklinde mâzî bir fiille verilmektedir. Açıkça ifade etmese de gramer açısından bakıldığında Mekkî'nin bu yorumu, Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) de belirttiği gibi, mâzî formundaki kıraatin bir önceki âyette geçen “اِفْتَحَمَ” fiilinden bedel olduğunu göstermektedir.⁶⁹ Ezherî ise “فَكَ” ve “أَطْعَمَ” kelimelerindeki mâzî kıraati Hz. Ali'ye dayandırmakta ve âyeti “açlık gününde köle âzat etmenin ve yemek yedirmenin mümkün olmadığı” şeklinde yorumlayarak bu tür hayırlı işlerin daha önceden yapılması gerektiğini ima etmektedir.⁷⁰ Bu bağlamda İbn 'Atıyye de (öl. 541/1147) “الْعُقْبَةُ” ifadesinin Arapların örfünde nefse aşırı zor gelen işler için kullanılan bir deyim olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu uğurda malı cömertçe dağıtmak sarp bir yokuşa çıkmaya benzetilmektedir.⁷¹ Hülasa, bu iki farklı okuyuştan iki ayrı anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da kanaatimizce muhatabın âyetteki murâd-ı ilâhîyi daha iyi kavramasına ve olaylara farklı perspektiflerden bakmasına katkı sağlamaktadır. Yine belirtmek gerekir ki morfolojik farklılıklar içeren Kur'ân kıraatleri, herhangi bir çelişki teşkil etmediği gibi beraberinde müthiş bir anlam zenginliği getirmekte ve

⁶⁸ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş İbn Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî, *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk: Matbûâtu Mücemme'î'l-Lügati'l-Arabiyye, 1394/1974), 2/377.

⁶⁹ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Envâru'l-Kur'ân ve esrârü'l-Furkân*, thk. Nâci Süveyd (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.), 5/323.

⁷⁰ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 3/147.

⁷¹ Ebû Muhammed 'Abdülhak b. 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharriru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz (Tefsîru İbn 'Atıyye)*, thk. 'Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/485.

dilbilimsel çalışmalar için de büyük bir önem ve kaynaklık arz etmektedir.⁷²

3. Muzârî Fiil ve İsm-i Fâil Formu Arasındaki Dönüşüm

İsim-fiil kipleri dönüşümü bağlamında sahih kıraatlerdeki kıraat farklılıkları arasında yer alan muzârî fiil-ism-i fâil formuyla ilgili örnek,⁷³ Yâsîn sûresi 81. ve Ahkâf sûresi 33. âyetlerdeki “يَقْدِرُ” kelimesidir. Yâsîn sûresindeki bu kelimeyi, Ya‘kûb kıraatinin Ruveys rivayetinde, Ahkâf sûresindeki aynı kelimeyi ise Ya‘kûb kıraatinin her iki rivayetinde de ي harfini fetha ile ق harfini med yapmaksızın sükûn ile “يَقْدِرُ” şeklinde muzârî fiil olarak okunmaktadır. Buna karşılık cumhûr, her iki yerde de “bâ” harf-i cerrini kullanarak ق harfini fetha ile ardından “elif”in isbâtı ve tenvinli mecrûr bir ر harfi ile “يَقْدِرُ” şeklinde okumaktadır.⁷⁴ Buna göre “يَقْدِرُ/yakdiru” vechi muzârî fiil sigasında, “يَقْدِرُ/bi kâdirin” okuyuşu ise ism-i fâil formunda olmaktadır.⁷⁵ Bu bağlamda resmü’l-mushaf âlimleri, bu iki sûredeki bahse konu kelimenin mushaflarda “elif”siz yazıldığını; ancak Kıyâme sûresi 40. âyetteki benzer kelimenin “elif”in isbâtıyla yer aldığını vurgulamaktadır.⁷⁶

Ebû Mansûr el-Ezherî (öl. 370/980), Hadramî⁷⁷ nispesiyle Ya‘kûbun okuyuşunu kastederek söz konusu okuyuşun Arapça grameri açısından doğru olduğunu dile getirmektedir. Ancak kıraat âlimlerinin ittifak ettiği bu okuyuşun Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869) tarafından zayıf olarak değerlendirilmesini bir yanlış olarak nitelendirmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda Zemahşerî (öl. 538/1144), onlu kıraat tasnifinde sahih kıraatler

⁷² Hâtır, “et-Tebâdü’l-d-dilâli”, 234.

⁷³ Muzârî fiil-ism-i fâil formuyla ilgili diğer örnekler en-Neml 81 ve er-Rûm 53. âyetinde bulunan “يَقْدِرُ” ve “يَقْدِرُ” vecihleridir.

⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2580-2581; Abdülfettâh b. ‘Abdilğani el-Kâdî, *el-İdâh li metni’l-Dürre* (Mekke: el-Mektebetü’l-İslâmiyye), 1434/2013), 346-347; Bennâ, *İthâf*, 2/405.

⁷⁵ Bâlûvî, *Zübdetü’l-irfân*, 2/752, 836.

⁷⁶ Ebû Amr Osman b. Sa‘îd ed-Dânî, *el-Mukni‘ fi ma‘rifeti mesâhifi’l-emsâr*, thk. Nûra bnt. Hasen b. Fehd el-Humeyyid (Riyad: Dâru’t-Tedmûriyye, 1431/2010).

⁷⁷ İbnü’l-Cezerî, *Tahbîru’t-Teyssir*, 17.

⁷⁸ Ebû Mansûr el-Ezherî Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü me‘âni’l-kırâât*, thk. ‘Îd Mustafa Derviş - ‘Îvad b. Hamd el-Kavzî (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1412/1991), 2/312-313.

kategorisinde değerlendirilen Ya'kûb'un⁷⁹ bu okuyuşuna “قُرِئَ” şeklinde meçhûl bir kiple gönderme yaparak herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.⁸⁰ Keza tefsir otoritelerinden İbrâhîm es-Sa'lebî (öl. 427/1035) de ism-i fâil sigasını cumhûrun okuyuşu olarak vurguladıktan sonra onun, Ya'kûb el-Hadramî'nin fiil formuyla okuduğunu aktarması⁸¹ zımnen de olsa cumhûrun görüşünü tercih ettiğini göstermektedir. Tüm bu açıklamalar şunu da göstermektedir ki bir kıraat, sahih kıraatler kapsamında yer alsa da onun mütekaddimûn kıraat bilginleri tarafından değerlendirmeye tabi tutulabildiği müşahede edilmekte ve bu konuda ulemadan farklı görüşlerin sâdır olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda yapılan yorumlar dikkate alındığında يَتَدِرُّ ve يَتَدِرُّ okuyuşuyla ilgili henüz onlu kıraat tasnifinin teşekkül etmediği erken dönemlerde muzârî fiil vechine itirazların varlığı gözlenmektedir. Ne var ki kıraati aşereden Ya'kûb'un يَتَدِرُّ şeklindeki okuyuşuna Sicistânî tarafından yapılan itirazın Ezherî tarafından yanılığın kabul edilmesi de bir vakıdır.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, yukarıda ele alınan ilgili kelimenin muzârî vechinde âyetin, “büyüklüğü ve azametinden dolayı yeri ve gökleri yaratanın insanları yaratmaya da kâdir olduğu”⁸² anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu okuyuş bağlamında el-Bikâ'î (öl. 885/1480), “Cenâb-ı Hakk'ın yaratma kudretinin devamlılığına ve sürdürülebilirliğine” vurgu yapıldığını belirtmektedir.⁸³

Yukarıdaki kıraat farklılıklarıyla ilgili yapılan yorumlar, her bir okuyuşun anlama farklı bir zenginlik ve derinlik kattığını göstermektedir.⁸⁴ Bir okuyuş üzerinden murâd-ı ilâhîyi kavramada

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, 15-16; Muhammed 'Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1415/1995), 1/357.

⁸⁰ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 901.

⁸¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/312.

⁸² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/85.

⁸³ Bürhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürar fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 885/1480), 16/183.

⁸⁴ Asr-ı saâdetten günümüze kadar ulaşan zengin mirasa ancak Arap dil bilimi sayesinde muttali olunur. Fasîh Arapça'da irab; donuklaşmış, tarihe mal olmuş, nakli hüviyettir. Buna semâ' (böylece rivayet edildi) denir. Kıyas ve dayanaklar tali konumdadır. Kıraatte de nakil merkezi konumdadır. Buna sened-i sahih (böylece nazil oldu) denir. Bu sabiteler sayesinde ilk asırda yaşayan biriyle günümüzde yaşayan

yaşanan zorluklar, diğer bir okuyuşun sunduğu anlam zenginliğiyle aşılmakta ve bu şekilde meramın daha net bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlandığı anlaşılmaktadır. İfade etmeye çalıştığımız zorluk/muğlaklık her ne kadar çalışmamızdaki örneklerde kendisini göstermese de ferşî ihtilaflarda bu türden örneklere rastlamak mümkündür.⁸⁵

Sonuç

Ferşü'l-hurûf kapsamına giren kip tahavvüllerine ait yazı iskeletinde kip zaviyesinden meydana gelen ciddi farklılıklar dikkati calıp bir durumdur. Bu durum, zaman zaman âyetlerin manasına çok farklı boyutlar kazandırabilmektedir. İsim-fiil kipleri dönüşümü bağlamında meşhûr kıraatlerin ele alındığı bu çalışmada söz konusu dönüşüme uğrayan örneklerin sınırlı sayıda olduğu tespit edilmiştir. Bunlar, aynı kelime grubu içinde ortaya çıkan kıraat farklılıklarıyla kıyaslandığında sayıca büyük bir yer tutmasa da Arapça kelime çeşitlerine konu olan fiil, isim, harf ayrımı açısından önem arz etmektedir.

Kıraatlerde kelime grupları arasında meydana gelen dönüşümler, anlam yönünden dikkate değer katkılar sunan bir husustur. Araştırmada

birinin metinleri aynı şekilde anlaması mümkün olur. Bkz. Aydın Kudat, "Kur'ân Kıraâtı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 15/1 (Mart 2020), 63-75.

⁸⁵ Örnek olarak Cuma sûresi 9. âyetteki *فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* şeklindeki kıraat, koşarak Allah'ın zikrine gidilmesini ifade etmektedir; fakat anlatılmak istenen ise daha farklıdır. Nitekim ilgili âyetteki *فَاسْعَوْا* kelimesinde anlatılmak isteneni, şâz bir kıraat olan *فَافْطُؤْا* ifadesinin açıklığa kavuşturduğu söylenebilir. Âyetin ilgili bölümünün anlamı, mezkûr okuyuşla "...Allah'ı zikretmeye yönelin..." şeklinde olmaktadır. Sonuç itibarıyla bu son ferşî farklılık bir önceki kıraattaki maksadı beyan etmektedir. bkz. Muharrem Önder, "Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 176. Bir diğer örnek ise Mâide sûresi 112. âyettir. *هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ* "Rabb'in bizim üzerimize semadan bir mâide (sofra) indirebilir mi?" Bu ifadenin zahirine bakıldığında Cenabîhakk'ın kudretinden sanki şüphe edildiği görülmektedir. Hâlbuki Hz. İsa'nın tabiilerine bu şekilde bir söz etmek yakışık almaz. Nitekim bazı müfessirler bu ibareyi, "Semadan bize bir mâide indirmek Rabbî'nin hikmeti ve iradesine muvafık olabilir mi?" şeklinde yorumlamaktadır. Kisâî'nin kıraatinde ise *يَسْتَطِيعُ* gâib sigası, *يَسْتَطِيعُ* şeklinde muhatab sigasıyla okunmaktadır. Buna göre mana "Semadan bize bir mâide indirmesini Rabb'in isteyebilir misin?" olmaktadır. Bu durumda cumhurun gaib okuyuşuyla meydana gelen müphemlik kaybolmakta ve Havârîler'in ilgili âyetteki sözlerinden kasıtları ortaya çıkmaktadır. bk. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili (inceleme - tenkitli metin)*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/787.

mazî fiil-ism-i fâil, mazî fiil-mastar formları ile muzârî fiil-ism-i fâil formuna ilişkin meşhûr kıraat örnekleri değerlendirilmiş ve her bir örnek üzerinden ortaya çıkan anlamsal farklılıklar analiz edilmiştir. Kıraatlerdeki bu tür dönüşümler, anlamı sadece şekilsel olarak değiştirmekle kalmamakta, aynı zamanda ilgili ayetlerin vurgusunu ve mefhumunu dönüştürmektedir. Yine araştırmada ele alınan kıraat farklılıkları, telaffuzda kendini gösterse de dil bilim konusunda da belirttiği saptanmış, buna ilaveten ilgili kıraat ihtilaflarının âyetlerin yorumlanmasına tesir ettiği dolayısıyla da tefsir geleneği üzerinde doğrudan etkili olduğu tespit edilmiştir. Nitekim klasik tefsir eserlerinde bu kıraat farklılıklarının zaman zaman yorumlandığı, bazen de sadece nakledilmekle yetinildiği müşahade edilmiştir. Sonuç olarak kıraatlerdeki isim-fiil kip dönüşümleri yüzeysel bir lafız değişikliğinden öte, âyetlerin manasına farklı perspektifler getirmekte, tefsiri zenginleştirmekte ve kapalı ifadelerin anlam cihetinden daha iyi kavranmasına imkân tanımaktadır. Bu dönüşümler, farklı kıraatlerin hiçbir zaman çatışmadığını; bilakis birbirini tamamlayarak murâd-ı ilahiye daha geniş bir bakış sunduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Se'îd b. Mes'ade el-Evsat. *Kitâbü me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kırâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîmi ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- 'Atıyye, Eyyûb Cercîs. "Zâhiratü't-tebâdüli beyne ismi'l-fâ'ili ve'l-fi'lî'l-mâzî fî dav'i'l-kırâât". *Mecelletü Ebhâs* 10 (2017), 15-38.
- 'Avad, Hasen Sâlim. *et-Tevâtürü fi'l-kırâati'l-Kur'âniyye vemâ üsîra havle şübühât*. Dubai: Mektebetü'l-Mühtedîne'l-İslâmyye, 1434/2013.
- Bâlûvî, Hâmid b. 'Abdi'l-Fettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. 2 Cilt. Dubai: Câizetü Dubeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1442/2020.
- Bennâ, Muhammed b. 'Abdilğânî ed-Dimyâtî. *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut:

- Âlemü'l-Kütüb, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987.
- Bikâ'î, Bürhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürar fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 885/1480.
- Cârim, 'Âlî - Emîn, Mustafa. *en-Nahvu'l-Vâdih fi'l-kavâ'idi'l-lügati'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru Kubâi'l-Hadîse, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kirâe*. Kahire: el Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/1999.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam, 2011).
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sa'îd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mesâhihi'l-emsâr*. thk. Nûra bnt. Hasen b. Fehd el-Humeyyid. Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 1431/2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Dûserî, İbrâhîm b. Sa'îd. *Mu'cemü'l-mustalahât fî 'ilmeyi't-tecvîd ve'l-kirâât*. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1425/2004.
- Dûserî, İbrâhîm b. Sa'îd. *Muhtasarü'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât*. Riyad, Dâru'l-Hadâne, 1429/2008.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhîr fî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2010.
- Emin Efendi, Molla Mehmed. *'Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdeti'l-'irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü me'âni'l-kirâât*. thk. 'Îd Mustafa Dervîş - 'Îvad b. Hamd el-Kavzî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1991.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3.Basım, 1403/1983.
- Gülle, Sıtkı. "Kıraatlerde Tevatür Olgusu". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012). Genel koordinatör: M. Emin Özafşar. 71-77. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Hâtır, 'Amr Hamdî İbrâhîm vd. "et-Tebâdülü'd-dilâlî beyne sîğati ismi'l-fâ'il ve siyağî sarfiyyeti'l-uhrâ fî kırâati Hamza ve rivâyeti Hafs". *Mecelletü Külliyyeti'l-Edeb Câmi'atü Bürs'aîd* 22/22 (Ekim 2022), 219-237. 10.21608/JFPSU.2022.129331.1173
- Hâzin, 'Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed 'Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muharriru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz (Tefsîru İbn 'Atıyye)*. thk. 'Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Bellîme, Ebû 'Ali el-Hasen b. halef b. 'Abdillâh. *Telhîsu'l-ibârât bi letîfî'l-işârât fî'l-kırâati's-seb'i*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1409/1988.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. eş-Şârika: el-Müntede'l-İslâmî, 1432/2012.
- İbn Hâleveyh, el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân. *el-Hucce fî'l-kırâati's-seb'i*. thk. 'Abdü'l-Âl Sâlim Mükerrrem. Beyrut: Dâru's-şurûk, 3. Basım, 1399/1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Esbehânî. *el-Ğâye fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Ğıyâs el-Cenebâzî. Riyad: Dâru'Şevâf, 2. Basım, 1411/1990.
- İbn Mîsiyye, Rafîka. "Ettenâvübü'd-dilâlî beyne sîğati ismi'l-fâ'il ve siyağî sarfiyyetin uhrâ". *el-İnsâniyye* 46 (Aralık 2016), 387-408.
- İbn Zencele, Ebü Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hucetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşru fî'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: Daru'l-Ğavsânî, 1440/2019.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1400/1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tahbîru't-Teyisîr fî kırâati'l-eimmeti'l-'aşera*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Şihâbüddîn Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşri fî'l-kırâati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1420/2000.
- Kabâkîbî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Halîl. *Îdâhu'r-rumuz ve mißtâhu'l-künûz*. Amman: Daru Ammâr, 1424/2003.
- Kâdî, Abdülfettâh b. 'Abdilğânî. *el-Büdûru'z-zâhire fî'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîkeyi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1430/2009.
- Kâdî, Abdülfettâh b. 'Abdilğânî. *el-Îdâh li metni'd-Dürre*. Mekke: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- Kılıç, Mehmet - Pilgir, Muhammed. "Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcî Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraat İhticâcî Uygulamalarına Etkileri: *Neşru'l-Kırâati'l-'Aşr* Özelinde Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (Haziran 2024), 327-352. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1434229>
- Kılıç, Mehmet. *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Kılıç, Servet. "Mekkî b. Ebî Talib'in Sahih Kırâat Kriterlerine Yaklaşımı". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 230-257.
- Kudat, Aydın. "Kur'ân Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 15/1 (Mart 2020), 63-75. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41596>
- Kudat, Aydın. *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Son Çağ Yayınları 2020.

- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü lima tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ridvân 'Arkasûsî, Hâlid el-'Avvâd, Muhammed Mu'tez Kerîmüddîn. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mehdevî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzım Se'îd Haydar. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî. *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûâtu Mücemme'î'l-Lüğatî'l-'Arabîyye, 1394/1974.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî. *Kitâbü't-tebsıra fi'l-kırââtî's-seb'i*, thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1402/1982.
- Mes'ûl, 'Abdu'l-Alî el-Me'sûl. *el-Îdâh fi 'ilmi'l-kırâât*. Ürdün: 'Âlemü'l-Kütüb, 1428/2008.
- Mes'ûl, 'Abdül'alî el-Me'sûl. *Mu'cemü mustalahâtî 'ilmi'l-kırââtî'l-Kur'ânîyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Meylânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Ömerî. *Kitâbü şerhi'l-Muğnî fi'n-nahv ve ma'ahû metnü'l-Muğnî fi'n-nahv*. thk. 'Abdül-Kâdir el-Heytî. Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1998.
- Nâsîf, Hifnî. vd. *ed-Dürûsü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-'Akîde, 1428/2007.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1409/1988.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ezdî, Yezîd b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/48-49. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.

- Sawas, Abdullah. *İhticac ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Salah b.Sâlim Bâ Osmân vd. 33 Cilt. Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris. *Cühûdü’l-İmâm Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî ‘ulûmi’l-kırâât ve tahkiki ihtiyârihi fî’l-kırâah*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006, 321.
- Şeref, Cemâlüddîn Muhammed. *el-Kırââtî’l-‘aşri’l-mütevâtirati min tarîki Tayyibeti’n-Neşr*. Tanta: Dâru’s-Sahâbeti li’Türâs, 4. Basım, 1433/2012.
- Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali b. Muhammed. *Fethu’l-kadîr el-câmi ‘u beyne fenni’r-rivâyeti ve’d-dirâyeti min ‘ilmi’t-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2. Basım, 1419/1998.
- Şinkîfî, ‘Abdurrahîm b. ‘Abdillâh b. Ömer. “Mevâridü tevcîhi’l-kırââtî’l-Kurâniyye”, *Mecelletü’l-Câmi ‘ati’l-İslâmiyye* 152 (2015), 103-137.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 1424/2003.
- ‘Ukberî, Ebû’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Huseyn b. Abdillâh el-Eze‘î el-Bağdâdî. *İmlâü mâ menne bihi’r-Rahmân min vücûhi’l-i’râbi ve’l-kırâati fî cem‘i’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili (inceleme - tenkitli metin)*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yeşildağ, Adem. *Şevkânî’nin Fethu’l-Kadîr’de Kırâatleri Tetkik Usulü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me‘âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*. thk. ‘Abdü’l-Celîl ‘Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut, ‘Alemü’l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru’l-Keşşâf ‘an hakâiki’t-Tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvîli fî vücûhi’t-te’vîl*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 3. Basım, 1430/2009.

Zerkeşî, Muahmmmed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk.
Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs,
1404/1984.

Sünbül Sinan'ın *Risâle-i Tahkikiyye* Adlı Eseri Bağlamında Devrân Zikrinin Meşruiyeti

Mehmet Şirin AYIŞ

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı

Associate Professor, Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Sufism

Bingöl / Turkey

msayis@bingol.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4732-4577

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 316-345

Atıf / Cite as: Ayış, Mehmet Şirin. “Sünbül Sinan’ın *Risâle-i Tahkikiyye* Adlı Eseri Bağlamında Devrân Zikrinin Meşruiyeti [The Legitimacy of Devrân Dhikr in the Context of Sünbül Sinan’s Work *Risâle-i Tahkikiyye*]”. *Amasya İlahiyat Dergisi Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 316-345.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1636561>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Legitimacy of Devrân Dhikr in the Context of Sünbül Sinan's Work

Risâle-i Tahkikiyye

Abstract

This study examines the views of Sünbül Sinan, the founder of the Sünbülüyye branch of the Halwatiyya Sufi order, on the legitimacy of the devrân dhikr within the context of his work *Risale-i Tahkikiyye*. Sünbül Sinan, the founder of the Sunbuliyya branch of the Halwatiyya order, was born in Merzifon, Amasya. After completing his initial education in his hometown, he traveled to Istanbul for further studies. There, Sünbül Sinan met Cemâl Khalwati and embarked on the path of Sufism. After receiving the caliphate from Cemâl Khalwati, he was sent to Egypt to engage in spiritual guidance activities. Following the death of his sheikh, Sünbül Sinan returned to Istanbul and assumed the position of postnişin at the Koca Mustafa Pasha Dervish Lodge, where he continued his scholarly and spiritual guidance activities until his death. In addition to his guidance effort, at the lodge, he delivered sermons on Fridays at mosques such as Ayasofya and Fatih, after which Sünbül Sinan performed the Khalwati devrân with his disciples. However, this practice was not well-received by the Istanbul qadi of the time, Sarıguruz Nureddin Efendi, who submitted a complaint to the Shaykh al-Islam Kemalpaşazade, requesting the punishment of the dervishes performing the devrân zikr. The Shaykh al-Islam approved the petition of complaint (şikâyetnâme) and requested that the necessary actions be taken. In response, Sünbül Sinan sent Mehmed Efendi, the head (postnişin) of the Shaykh Yavsî Lodge, to Kemalpaşazade in an effort to prevent the implementation of the fatwa. Upon Mehmed Efendi's request, the Shaykh al-Islam decided not to enforce the fatwa he had issued. In order to counter this process that had developed against the practice of devrân dhikr and to establish its religious legitimacy, Sünbül Sinan authored two treatises - first in Arabic, then in Turkish. According to Sünbül Sinan, those who issued fatwas against devrân dhikr based their objections on two main arguments. The first argument is that the dhikr performed in a circle while standing and turning (devrân) constitutes dancing (raqs). The second is that anyone who declares raqs to be permissible is an unbeliever (kafir), and those who perform it while believing it is impermissible are sinners (fasiq). According to Sünbül Sinan, if such claims were to be accepted, then it would be necessary to declare major scholars such as Imam al-Shafi'i and his followers within the school, as well as Imam al-Ghazali, Shihab al-Din al-Suhrawardi, Najm al-Din al-Dayâ, Ibn al-Farîd, Kashani, and many other accomplished scholars, as disbelievers. This is because

these figures deemed devrân dhikr permissible, and some of them even regarded it as a meritorious act and a form of worship. In his attempt to refute the claim that devrân dhikr constitutes raqs, Sünbül Sinan cited linguistic authorities as well as the works of various exegetes and jurists. According to him, the devrân dhikr performed collectively in a circle by those engaged in remembrance (dhikr) does not constitute raqs—neither in its lexical sense, nor in its legal (shar‘i) or customary (urfi) meanings. Drawing upon sources in which the term raqs is defined, the author seeks to demonstrate—along with supporting evidence—that devrân dhikr does not qualify as raqs. In his view, Imam al-Shafi‘i and certain other verified scholars (muḥaqqiq ulama) considered standing and vocal dhikr to be, in some circumstances, permissible, and in other situations even an act of worship. Given this, how could the opponents have issued a fatwa declaring that anyone who considers raqs to be lawful is a disbeliever? According to the author, declaring those who regard devrân dhikr—referred to by its opponents as raqs—as permissible to be disbelievers would necessitate the excommunication (takfir) of the mujtahids who also considered it lawful. However, according to some scholars, raqs is not only permissible but also a commendable state and a praiseworthy act. In the second part of his treatise, Sünbül Sinan responds to those who claim that devrân dhikr is unanimously prohibited (ḥaram) by consensus (ijma), citing Qur’anic verses, qudsi (divine) hadiths, prophetic (nabawi) hadiths, and legal opinions found in classical works of Islamic jurisprudence. The author first presents evidence supporting the permissibility of performing dhikr while standing, in a circle, and in the form of devrân. Sünbül Sinan then elaborates on the legitimacy of vocal (jahri) dhikr and its precedence (awlawiyya) over silent (khafi) dhikr, referencing verses from the Qur’an, sayings of the Prophet, and rulings from legal texts. Finally, Sünbül Sinan addresses and refutes the objections raised on the matter.

Keywords: Sufism, Sufi Order, Sünbül Sinan, Risale-i Tahkikiyye, Devrân Dhikr.

Sünbül Sinan’ın *Risâle-i Tahkikiyye* Adlı Eseri Bağlamında Devrân Zikrinin Meşruiyeti

Öz

Bu çalışma, Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusu Sünbül Sinan’ın, *Risale-i tahkikiyye* adlı eseri bağlamında devrân zikrinin meşruiyetine dair ortaya koyduğu görüşleri ele almaktadır. Sünbül Sinan, Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusudur. Aslen Amasya’nın Merzifon

ilçesinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra tahsil için İstanbul'a gitmiştir. Burada Cemâl Halvetî ile tanışmış ve tasavvuf yoluna girmiştir. Cemâl Halvetî'den hilafet aldıktan sonra, irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere Mısır'a gönderilmiştir. Şeyhinin vefatı üzerine tekrar İstanbul'a dönmüş ve Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda postnişinlik makamına geçmiş, vefatına kadar da burada ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Dergâhtaki irşad faaliyetlerinin yanı sıra cuma günleri Ayasofya ve Fâtih gibi camilerde vaazlar vermiş, vaazlarının ardından dervişleriyle birlikte Halvetî devrânı icra etmiştir. Ancak bu uygulama, dönemin İstanbul kadısı Sarıgürz Nûreddin Efendi tarafından hoş karşılanmamış ve devrân zikri yapan dervişlerin cezalandırılması talebiyle Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'ye bir şikâyetnâme ile durum arz edilmiştir. Şeyhülislâm, şikâyetnâmeyi onaylayarak gereğinin yapılmasını istemiştir. Bunun üzerine Sünbül Sinan, bu fetvanın uygulanmasını önlemek amacıyla, Kemalpaşazâde'nin yanına Şeyh Yavsî Zâviyesi postnişini Mehmed Efendi'yi göndermiştir. Mehmed Efendi'nin ricası üzerine Şeyhülislâm, verdiği fetvayı yürürlüğe koymaktan vazgeçmiştir. Sünbül Sinan, devrân zikrinin aleyhinde gelişen bu sürecin önüne geçmek ve devrân zikrinin dinî açıdan meşruiyetini ortaya koymak amacıyla önce Arapça ve ardından Türkçe olmak üzere iki risale kaleme almıştır. Sünbül Sinan'a göre devrân zikri aleyhinde fetva verenler iki hususu ileri sürmüşlerdir. Birincisi, ayakta ve halka halinde devrân zikri yapanların yapmış olduğu zikir, rakstır. İkincisi ise raksa helal diyen kafir, helal olmadığını söyleyip yapanlar ise fasıktır. Sünbül Sinan'a göre eğer onların bu sözü ile hareket edilecek olursa başta İmam Şâfiî ve mezhepte onun yolundan gidenler ile İmam Gazzâlî, Şehâbeddin Sühreverdî, Necmeddin Dâye, İbnü'l-Fârız, Kâşânî ve bunlar gibi birçok muhakkik alimin tekfir edilmesi gerekir. Çünkü bu zatlar devrân zikrini caiz görmüşler hatta bu şekilde zikretmeyi bazıları hakkında fazilet ve ibadet olarak kabul etmişlerdir. Sünbül Sinan, devrân zikrinin raks olduğu iddialarının iptali ile ilgili olarak hem lügat ehlinin hem de diğer müfessir ve fakihlerin eserlerinden nakiller yapmıştır. Ona göre zikir ehlinin toplu olarak halka şeklinde yaptıkları devrân zikri ne lügat manası ne de şer'î ve örfî anlamı itibarıyla raks değildir. Müellifimiz, raks kelimesinin tarifinin geçtiği bu eserlerden hareketle devrân zikrinin raks olmadığını delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre İmam Şâfiî ve bazı muhakkik alimler; ayakta ve sesli olarak yapılan zikri bazı durumlarda mübah görmüşler, bazı hallerde ise ibadet olarak kabul etmişlerdir. Hâl böyleyken bu muarızlar nasıl olur da raksı helâl kılan kimse kafir olur şeklinde fetva verebilmişlerdir? Müellifimize göre raks diye ifade

edilen devrân zikrini caiz görenleri tekfir etmek, buna helâl nazarıyla bakan müçtehitlerin de tekfir edilmesini gerektirir. Halbuki bazı âlimlere göre raks, yalnızca mubah değil, aynı zamanda övgüye değer bir hâl ve övülmeye layık bir fiildir. Sünbül Sinan, eserinin ikinci kısmında ise devrân zikrinin icma' ile haram olduğunu iddia edenlere Kur'an ayetleri, kudsî hadisler, Hz. Peygamber'den rivayet edilen nebevî hadisler ile fıkıh kitaplarında konu hakkında verilen fetvalardan hareketle cevaplar vermiştir. Müellifimiz evvela zikrin ayakta, halka halinde ve devrân şeklinde yapılması ile ilgili delilleri zikretmiş, daha sonra cehrî zikrin meşruiyeti ve hâfî zikre evleviyyeti ile ilgili ayet-i kerime, hadis-i şerif ve fıkıh kitaplarındaki delilleri ortaya koymuş daha sonra bu konudaki itirazlara cevaplar vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Sünbül Sinan, Risale-i Tahkikiyye, Devrân Zikri.

Giriş

Devrân zikri, bir sûfînin dinlediği ilahi, gazel veya benzeri bir nağmenin etkisiyle kalbinde oluşan manevi coşku sonucunda ayağa kalkıp dönerek zikretmeye başlaması şeklinde tarif edilir. Bu zikir, bir kişinin tek başına dönmesiyle gerçekleşebileceği gibi, müritlerin topluca ayağa kalkarak halka halinde zikretmesiyle de icra edilebilir.¹

Sûfîlerin ibadet niyetiyle gerçekleştirdiği bu zikir şekli, bazı âlimler tarafından semâ ve raks ile birlikte değerlendirilmiş ve dinî açıdan sakıncalı bulunmuştur. Bu doğrultuda, devrân zikrinin icrasının uygun olmadığına dair fetvalar verilmiş, bunu uygulayanların dinden çıkacağı, meşru görenlerin ise fâsık sayılacağı ileri sürülmüştür.²

Hem semâ hem de devrân zikrine karşı çıkanların itiraz noktası semâ'nın müzik ve çalgı ile kıyas edilmesi,³ ayakta ve dönerek yapılan devrân zikrinin ise raks olarak değerlendirilmesidir.⁴

¹ Bk. Süleyman Uludağ, "Devran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/248.

² Semâ' ve devrân ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar ve yazılan eserler hakkında geniş bilgi için bk. Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/13 (2004), 25-74; Dilaver Güner, "Osmanlılar 'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26 (Şubat 2010), 1-23.

³ Bk. Güner, "Osmanlılar 'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", 3.

Semâ ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar üzerine İmâm-ı Gazzâlî (öl. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve meseleye dini meşruiyet zemininde bir çözüm ortaya koymaya çalışmıştır.⁵ Ancak Gazzâlî'nin bu çabalarına rağmen mesele kapanmamış, bir taraftan tartışmalar devam ederken diğer taraftan Çiştîyye⁶ ve Mevlevîyye⁷ gibi tarikatlarda semâ uygulaması devam etmiştir.

Semâ ve devrânla ilgili tartışmaların, Osmanlı döneminde ilk kez Yıldırım Bayezid'in (öl. 804/1403) saltanat yıllarında başladığı ifade edilmektedir. Bu dönemde yaşamış olan İbnu'l-Bezzâzî (öl. 827/1424), *el-Fetâvâü'l-Bezzâziyye* adlı eserinde, def, zurna, kaval ve ney gibi çalgı aletlerinin ilk kez Sâmîrî tarafından icat edildiğini, bunları dinlemenin ve bu sesler eşliğinde raks etmenin icma' ile haram olduğunu savunmuş, raksı helal kabul edenlerin ise küfre düşeceğini ileri sürmüştür.⁸

Devrân zikriyle ilgili bir diğer önemli tartışma ise Fatih dönemi şeyhülislamlarından Molla Gürânî (öl. 893/1488) ile Zeyniyye tarikatı şeyhi Muslihuddin Mustafa Efendi (öl. 896/1491) arasında yaşanmıştır. Bu tartışmada, Molla Gürânî, devrân zikrini eleştirirken, Muslihuddin Efendi'nin müritlerinden Zenbilli Ali Efendi (öl. 932/1526) ise oyun ve eğlence amacı gütmeyen ayakta devrân zikri yapmanın İslâmî kurallardan açısından hiçbir sakıncasının olmadığını, ayrıca bunu uygulayan dervişlere karşı çıkanların yanlış yaptığını ve tevbe etmeleri gerektiğini bir fetva ile duyurmuştur.⁹

Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislamlık makamına getirilen Kemalpaşazâde (öl. 940/1534), bir dönem devrân ile zikir yapılmasına

⁴ Sünbül Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1761), 2a.

⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012), II, 381-434.

⁶ Bk. İsa Çelik- Ömer Tay, "Çiştîyye Tarikatının Semâ ve Mûsikîye Yaklaşımı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (22 Haziran 2021), 201-230.

⁷ Bk. Sâfi Arpağuş, "Hüccetü's-Semâ' XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dînî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin semâ müdâfaası", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (31 Aralık 2007), 369-399.

⁸ Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâva-yı Bezzâziyye* (Diyubend: Mektebetü'l-İttihâd, ty), 3/194-196.

⁹ Zenbilli Ali Efendi'nin devran zikri ile ilgili vermiş olduğu fetvalar hakkında geniş bilgi için bk. Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", 40-44; Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları" 25 (Ocak 2010), 124.

karşı çıkmış ve sûfilerin halka olup dönmelerinin, ayaklarını yere vurup zikretmelerinin ibadet değil, bir "raks" olduğunu savunmuştur. Hatta Kemalpaşazâde, bu konuda *Risâle fi fetva'r-raks* adıyla bir eser kaleme almış, burada raksın haram olduğuna dair âlimler arasında görüş birliği bulunduğunu belirterek, bunu helal sayanların küfre düşeceğini ifade etmiştir.¹⁰

Kemalpaşazâde, daha önceden devrân zikrinin aleyhine fetvalar vermiş olsa da gerek Sünbül Sinan'ın yazmış olduğu *Riâle-i tahkikiyye* gerekse de dönemin hatırı sayılır kişileri ile yapmış olduğu görüşmeler sonucunda bu mesele hakkındaki kanaati değişmiş ve *Risâle fi tahkiki'l-hakk ve ibtilâi re'yi's-sufiyye fi'r-raksi ve'd-devrân* ismi ile yeni bir eser kaleme almış, bu eserinde devrân zikrinin belli şartlar yerine getirildikten sonra caiz olabileceğini ifade etmiştir.¹¹

Kemalpaşazâde'nin, devrân zikrinin aleyhinde vermiş olduğu fetvalarla ilgili kanaatini değiştirmesi bu tür tartışmaları bir süreliğine gündemden düşürse de bu asrın ikinci yarısından itibaren konu ile ilgili tartışmalar yeniden alevlenmiş, bunun üzerine dönemin şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), semâ, raks ve devrân aleyhinde birçok fetva vermiştir.¹² Vermiş olduğu fetvalara bakıldığında onun tavrının devrân zikrinden daha çok bu zikrin yapılış şekline karşı olduğunu görmek mümkündür. Ona göre devrân zikri yapanların yapmış oldukları bu uygulamanın meşru olması için zikir esnasında bazı kurallara riayet etmeleri gerekir. Aksi takdirde yapmış oldukları şey zikir değil, raks olur ve bu da haramdır. Bu sebeple, kâdıların raks ve devrân yapanlara engel olmasını istemiştir.¹³

¹⁰ Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyânî'r-raksi ve'd-deverâni* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 858), 206b; Geniş bilgi için bk. Ömer Yılmaz, "Kemalpaşazâde'nin Devrân, Raks ve Semâ'ya Dair Görüşleri", *Kemalpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 360-381.

¹¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki'l-hakk ve ibtilâi re'yi's-sufiyye fi'r-raksi ve'd-devran* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 446), 88a-88b; Geniş bilgi için bk. Öngören, "Osmanlılar Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları", 125-128.

¹² Ebüssuûd Efendi'nin bu konularla ilgili vermiş olduğu fetvalar Ertuğrul Düzdağ tarafından bir araya getirilmiş ve yayınlanmıştır. Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 2000).

¹³ Ebüssuûd Efendi'nin, devrân için ileri sürdüğü şartlar hakkında geniş bilgi için bk. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, 83-86.

Ebüssuûd Efendi'nin aleyhte verdiği fetvalar üzerine, bazı kâdılar, semâ ve devrân zikri yapan tasavvuf ehlinin aleyhinde faaliyete geçmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Halvetiyye şeyhi Ümmî Sinan (öl. 976/1568), Ebüssuûd Efendi ile bu meseleyi konuşmuş ve Ebüssuûd Efendi'yi ikna etmiştir. Bu olaydan sonra, Ebüssuûd Efendi, sûfilere karşı çıkmaktan vazgeçmiş ve verdiği fetvalarda tartışmaya sebep olacak ifadelerden kaçınmıştır.¹⁴

Yukarıda Zenbilli Ali Efendi, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi şeyhülislamlık yapmış üç önemli şahsiyetin devrân zikri ile ilgili yaklaşımları ele alındı. Zenbilli Ali Efendi, aleyhte fetva verme yerine bizzat bu uygulamaların dindeki meşruiyetini savunmuş ve buna karşı çıkanları ağır bir şekilde eleştirmiştir.¹⁵

Diğer iki şeyhülislam her ne kadar daha önceden bu uygulamalar hakkında aleyhte fetva vermiş olsalar da Kemalpaşazâde'nin, Sünbül Sinan ile, Ebüssuûd Efendi'nin ise Ümmî Sinan ile görüşmesinden sonra sûfilerin yapmış olduğu bu uygulamalarla ilgili daha önce vermiş oldukları fetvalarını gözden geçirme gereği duymuş ve bu uygulamalar hakkında tasavvuf ehlini de rahatlatacak yeni fetvalar vermişlerdir.

Şeyhülislâmların, devrân zikri hakkında daha önce verdikleri fetvalarında meydana gelen bu değişiklik onların aynı zamanda kamu maslahatını ve düzenini gözetten fakihler olduklarını da göstermektedir. Bu anlayış sayesinde meseleleri yalnızca sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele almakla yetinmemişler, aynı zamanda tasavvufun yanlış anlaşılmasını engellemiş ve tasavvuf ehline saygı duyan bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Böylece, kendi dönemlerinde bu konular üzerinden doğabilecek toplumsal çatışmaların önüne geçerek sosyal barışı koruma yönünde önemli bir rol üstlenmişlerdir.¹⁶

¹⁴ Hem Ebüssuûd Efendi ile İbrahim Ümüni Sinan arasında geçen olayların ayrıntısı hem de Ebüssuûd Efendi'nin konuya olumlu yaklaşımını gösteren fetva suretleri hakkında geniş bilgi için bk. Öngören, "Osmanlılar Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları", 130.

¹⁵ Zenbilli Ali Efendi'nin hem bu konuyla ilgili yazmış olduğu risâle hem de vermiş olduğu fetvalar hakkında geniş bilgi için bk. Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", 52-53.

¹⁶ Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi'nin tasavvufa ve tasavvuf ehline yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Salih Edis, "Şeyhülislam Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Tasavvufi Meseleler", *Kemalpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 342-349.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli diğer bir husus ise tarikatların kendi tekke ve zaviyelerinde gerçekleştirdikleri bazı uygulamaların yalnızca fikhî açıdan dinin ruhuna uygunluğuyla değil, aynı zamanda kamu düzeni açısından maslahata uygunluğuyla da değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira tasavvuf ehlinin tekke ve zaviyelerde icra ettikleri bu uygulamalar, cami ve mescitlere taşındığında ulemanın tutumu değişmiş ve yasaklayıcı bir tutum içerisine girmişlerdir. Hatta bunun da ötesine geçerek, bu tür uygulamaları sürdürenlere karşı cezai işlem uygulanmasını dahi talep etmişlerdir.

Böyle bir durumu, Sümbül Sinan'ın (öl. 936/1529)¹⁷ Ayasofya ve Fâtih gibi büyük camilerde yaptığı vaazların ardından, dervişleriyle devrân zikri icra etmesi üzerine İstanbul kâdısı Sarıgürz Nûreddin Efendi'nin (öl. 928/1522), Kemalpaşazâde'ye devrân zikri yapan dervişlerin yakalanıp cezalandırılması için yazmış olduğu şikâyetnâmede görüyoruz.¹⁸

Bu olayın ardından Sümbül Sinan, meseleye ilmî açıdan meşruiyet kazandırmak amacıyla devrânla yapılan zikrin cevazına dair önce Arapça, ardından da Türkçe olmak üzere iki risale kaleme almıştır.¹⁹

Bu makalemizde, Sümbül Sinan'ın, devrân zikrinin cevazına dair yazmış olduğu *Risale-i tahkikiyye* adlı eseri bağlamında devrân zikrinin meşruiyeti ele alınacaktır. Çalışma, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1761 numarada kayıtlı Arapça nüshası esas alınarak hazırlandı. Çalışmada, müellifin bu nüshada dile getirdiği konular bağlamında evvela devrân zikrine yönelik ulemanın aleyhte verdiği fetvalara yer verilecek daha sonra Sümbül Sinan'ın bu fetvalara karşı ortaya koymuş olduğu deliller ele alınacaktır.

Çalışmada ismi geçen müelliflerin tam isimleri ve vefat tarihleri ile yazmış oldukları eserlerin tam isimleri konusunda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin ilgi maddelerinden istifade edilmiştir.

¹⁷ Hayatı, eserleri ve Sümbüliyye tarikatı hakkında geniş bilgi için bk. Hür Mahmut Yücer, "Sümbül Sinan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2009); Hür Mahmut Yücer, "Sümbüliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2010).

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Yusuf b. Yakup, *Menâkıb-ı şerîf ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı alîyye-i halvetiyye* (İstanbul, 1290), 374-376.

¹⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761); Sümbül Sinan, *Risâle der hakk-ı zikr-i devrân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1398).

Ayrıca çalışmanın sonlarına doğru eserin bir adet Osmanlıca nüshasının tercümesi ile yine eser üzerine hazırlanmış bir yüksek lisans tezine ulaştık. Her iki çalışma da eserin farklı nüshaları üzerinden yapıldığından, nüsha farklılıklarından kaynaklı eser ve müellif isimlerinin tashihi ile bölüm alt başlıklarının tasnifi gibi konularda zaman zaman söz konusu çalışmalarla karşılaştırma yoluna gidilmiştir.²⁰

1. Devrân Zikrine Karşı Çıkanların İddiaları

Sünbül Sinan, eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlar, ardından devrin Padişahı Yavuz Sultan Selime, vezirlerine, din ve devlet işlerinde kendisine yardımcı olanlara dua ile devam eder. Daha sonra bazı öğrencilerinin ve dostlarının tarikat ehlinin yoluna sülûk etmek isteyenleri engelleyenlerin ortaya attıkları bazı şüphelere karşı cevap yazmasını istediklerini kendisinin de bu talebi kabul ettiğini ve eserini, tasavvuf yolu üzere yaşayan, irfan sahibi ve yakîn ehli kimseler için *Risale-i tahkikiye* olarak isimlendirdiğini ifade eder.²¹

Sünbül Sinan, risâlenin girişinde, bazı insanların öğrenmek için değil de taassup amaçlı olarak sûfîlerin ayakta, toplu olarak ve daire şeklinde zikir yapmalarının caiz olup olmadığı hususu ile ilgili olarak kendisinden konunun meşruiyetine dair fetva istediklerini söyler.

Müellifimize göre devrân zikrine karşı çıkan bu kimseler, henüz Mu'tezile mezhebinin, evliyanın kerâmeti ve sûfîlerin vecd, sekr, heyman gibi hâllerini inkâr eden görüşleri ile Ehl-i sünnetin, evliyanın kerâmeti ve içinde bulunduğu hâli bilen görüşleri arasındaki farkı dahi bilmeyen, fakat kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ehlinen kabul eden, diğer taraftan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin müdekkik alimlerinin fikirlerini araştırma ve inceleme gereği duymayan, dolayısıyla verdikleri hükmün kendi aleyhlerinde olacağını da bilmeden, tasavvuf ehlinin yapmış olduğu devrân zikrinin "raks" olduğunu ve raksın da icma' ile haram olduğunu, buna helal diyenin kafir, haram olduğunu bildiği halde yapanın ise fasık olacağı konusunda fetva verdiler.²²

Sünbül Sinan'a göre bu fetvayı verenler, Mu'tezile mezhebine mensup Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) Keşşaf isimli tefsirinde: "Eğer

²⁰ Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye (Osmanlıca)*, çev. Müfid Yüksel (İstanbul: Fulya Yayınları, 2001); Yunus Bozbuğa, *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si* (Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²¹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 1b.

²² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 2a.

Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"²³ ayeti ile "Ey iman edenler, sizden kim dininden dönerse, iyi bilinmeli ki; Allah ileride öyle bir kavim getirecek ki, Allah, onları sever, onlar da Allah'ı severler. Mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı izzetlidirler"²⁴ mealindeki ayetleri açıklarken, Allah'ın zatını hakiki manada sevmenin mümkün olmadığı şeklindeki açıklamalarına uyararak tasavvuf ehlinin Allah sevgisinden dolayı kendinden geçme, vecde gelme, ilahi okuma ve raks etme gibi uygulamalarını yanlış buldular ve buna karşı çıktılar.²⁵

Müellifimize göre bu fetvayı verenler bunu söylerken, Fahreddin Razî'nin (öl. 606/1210): De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin"²⁶ ayetinin tefsirinde verdiği hüküm ile Sa'düddîn Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) Zemahşeri'nin *Keşşâf* isimli tefsirine yazmış olduğu haşiyede bu ayetle ilgili olarak vermiş olduğu hükümden habersiz idiler. Dolayısıyla onlar bu fetvayı verirken, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) tefsirinin bazı yerlerinde bu konu ile alakalı olarak vermiş olduğu hükümler ile Bezzâzî'nin (öl. 827/1424), çeşitli meselelerle dair yazmış olduğu *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı eserinde Kurtubî ve *Keşşâf*'in müellifini taklit ederek "raksın haramlığı, dört mezhebe göre icma' ile sabittir" hükmüne dayandılar.²⁷

2. İddialara Cevaplar

Sünbül Sinan'a göre bu büyük bir iftiradır. Çünkü Şâfiî mezhebinde *raks*, haram değildir. Zira Şâfiî mezhebindeki ulema, raksın haram olmadığı şeklinde fetva vermişlerdir. İmam-ı Gazzâlî, *İhyâ'*sında, raksın hükmünü, kalpte meydana getirdiği duygunun hükmüne bağlamıştır. Eğer raks sonucunda kalpte meydana gelen duygu mübah ise raks mubahtır. Eğer kalpteki duygu mekruh ise raks da mekruhtur.²⁸

Müellifimize göre bu fetvayı verenler yukarıda zikredilen hususlardan dolayı büyük bir hata işlemişlerdir ve verdikleri fetva batıldır. Ona göre bu fetvayı verenler iki husus ileri sürmüşlerdir: Birincisi, ayakta ve halka halinde devrân zikri yapanların yapmış olduğu

²³ Âl-i İmrân 3/31.

²⁴ el-Mâide 5/54.

²⁵ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 2b.

²⁶ Âl-i İmrân 3/31.

²⁷ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 2b.

²⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 2b.

zikir, rakstır. İkincisi ise raksa helal diyen kafir, helal olmadığını söyleyip yapanlar ise fasıktır.²⁹

Sünbül Sinan'a göre eğer onların bu sözü ile hareket edilecek olursa başta İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve mezhepte onun yolundan gidenler ile İmam-ı Gazzâlî, Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 632/1234), Necmeddin Dâye (öl. 654/1256), İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235), Kâşânî (öl. 736/1335) ve bunlar gibi birçok muhakkik alimin tekfir edilmesi gerekir. Çünkü bu zatlar devrân zikrini caiz görmüşler hatta bu şekilde zikretmeyi bazıları hakkında fazilet ve ibadet olarak kabul etmişlerdir.³⁰

Sünbül Sinan, bu fetvanın batıl olduğunu, derinlikli bir araştırma ve faydalı bilgilerle üç bölüm halinde ortaya koyduğunu ifade eder.

Birinci bölümde, “zikir ehlinin toplu bir şekilde halka halinde ve sesli olarak yapmış oldukları devrân zikrinin raks olduğu” iddialarının yanlışlığını, ikinci bölümde ise “devrân zikri rakstır, raks ise icma' ile haramdır, buna helal diyen kafirdir, helal olmadığını söyleyip yapan ise fasıktır” fetvasının yanlışlığını delilleri ile beraber ortaya koymaya çalışmıştır.³¹

Müellifimiz, burada böyle yol takip edeceğini söylese de devrân zikrine raks diyenlere ağırlıklı olarak eserin ikinci bölümünde cevap verir. Çalışmamızda, konu bütünlüğünün sağlanması açısından devrân zikrine raks diyenlere verdiği cevaplar birinci bölümde, devrân zikri rakstır, raks ise icma' ile haramdır diyenlere verdiği cevapları ise ikinci bölümde ele alındı.

Üçüncü bölüm ise: “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın”³² ayetinden, “Allah kâfirleri sevmez”³³ ayetine kadar olan kısmının te'vil ve tahkiki ile “Ey iman edenler, sizden kim dininden dönerse”³⁴ ayetinden, “Üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır”³⁵ ayetine, yine “Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa”³⁶ ayetinden, “Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren

²⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 2b.

³⁰ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3a.

³¹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3a.

³² Âl-i İmrân 3/31.

³³ Âl-i İmrân 3/32.

³⁴ el-Mâide 5/54.

³⁵ el-Mâide 5/56.

³⁶ ez-Zümer 39/22.

olmaz"³⁷ ayetleri ile ilgili bazı müfessirlerin tefsirlerinde yapmış oldukları şüpheli yorumlara cevap vermeye yönelik ortaya koyduğu delillerdir.³⁸

Müellifin bahsettiği üçüncü cevap elimizdeki mevcut nüshalarda maalesef yazılı değildir. Çalışma esnasında yapmış olduğumuz araştırmalarda da konu ile ilgili somut herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.1. Birinci Cevap: Devrân Zikrinin Raks Olduğu İddialarının İptali

Sünbül Sinan, devrân zikrinin raks olduğu iddialarının iptali ile ilgili olarak hem lügat ehlinin hem de diğer müfessir ve fakihlerin eserlerinden nakiller yapar. Ona göre zikir ehlinin toplu olarak halka şeklinde yaptıkları devrân zikri ne lügat manası ne de şer'i ve örfi anlamı itibarıyla raks değildir. Müellifimize göre Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415)'nin *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı eseri başta olmak üzere birçok lügat aliminin eserinde raks; oynamak şeklinde tarif edilmiştir.³⁹

Müellifimiz, daha sonra raks kelimesinin kullanımı ile ilgili çeşitli eserlerden nakillerde bulunur. Mesela *Cemel*⁴⁰ adlı eserde raks, ma'rûf yani bilinen bir şey olup bütün insanlara göre hususi bir oyun ve belli ritimlerle yapılan hareketlerdir. Ayrıca raks, bilen herkes tarafından yapılabilecek bir oyun değildir. Bu oyunu oynamak için belli bir eğitime ihtiyaç vardır. Yine raks, ayakta, toplu halde ve halka şeklinde de yapılmaz. Dolayısıyla raks, bir kişinin ayakta belli ritimlerle vücudunu hareket ettirerek oyun oynamasıdır. Yine Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* adlı eserinde, semâ sonucunda kalbe gelen hâle vecd dendiğini, vecdin ise insanın kol ve bacak gibi uzuvlarının hareket etmesi olduğunu ifade eder. Bu hareketler, eğer ölçüsüz bir şekilde meydana gelirse, buna "ızdırıp", eğer belli ölçülere göre ortaya çıkarsa, buna da "tasfık" ve "raks" adı verildiğini söyler".⁴¹

Müellifimiz, raksın tarifinin geçtiği bu eserlerden hareketle devrân zikrinin raks olmadığına dair bu bilgileri verdikten sonra kendi döneminde bu fetvayı verenler hariç hiç kimsenin tasavvuf ehlinin zikir

³⁷ ez-Zümer 39/23.

³⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3a.

³⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3a.

⁴⁰ Eserin tam ismi: *el-Futûhâtü'l-ilâhiyye bi't-tavzîhi tefsiri'l-celâleyn*'dir. Eserin müellifi: Cemal lakabıyla tanınan, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer el-Üceylî el-Ezherî'dir (öl. 1204/1790). Bk. Abdullah Aydemir, "Cemel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁴¹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3b.

esnasında yapmış olduğu devrâna raks demediğini ifade eder. Ona göre İmam Şâfiî ve bazı muhakkik alimler raksı, bazı durumlarda mübah görmüşler, bazı hallerde ise ibadet olarak kabul etmişlerdir. Hâl böyleyken bu kimseler nasıl olur da raksı helâl kılan kimse kafir olur şeklinde fetva verebiliyorlar.⁴²

Sünbül Sinan'a göre devrân rakstır, raks ise Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre icma' ile haram kılınmıştır şeklinde fetva verenler, eğer bu ifadelerinden her türlü raksın icma' ile haram olduğunu kast ediyorlarsa bu büyük bir iftiradır. Çünkü *Şerhü'l-Manzûme* adlı eserde İmam Şâfiî'nin, makamla şiir ve manzumeleri söylemek ve dinlemek, yani teganni ve nağme yapmak mubahtır dediği nakledilir. Ancak bunun ölçüsü, dinlenen şeyin insanın kötü duygularını tahrik etmemesi ve yapılan işin alışkanlık haline getirilmemesidir. Çünkü teganniye meslek haline getiren kimse sefih sayılır ve şahitliği kabul edilmez. Teganni yapmanın mübahlığına dair bu hükümler, kılıç ile oynamak, raks etmek ve benzeri oyunlar için de geçerlidir".⁴³

Müellifimiz, Şâfiî fıkıh kitaplarından *el-Muharrer*, *el-Envâr*, *el-Lübâb*, *el-Lübâb*'ın şerhi ve *el-Hâvî* gibi eserlerde, herhangi bir çalgı aleti kullanmaksızın, sadece normal sesle şiir ve şarkı gibi nağmeler okumanın ve dinlemenin haram değil, mekruh olarak zikredildiğini belirtir. Bu eserlere göre, kılıçla oynamak da haram değil, yalnızca mekruhtur. Çünkü bu oyun, sadece ölçülü birtakım hareketlerden ibarettir. Nitekim rivayetlerde sabit olmuştur ki, Hz. Peygamber, raks ederek oynayan Habeşlileri seyreden Hz. Âişe için beklemiş ve onu korumak amacıyla ona perdedârlık etmiştir.⁴⁴ Bu da bazı oyun ve eğlencelerin, uygun ölçülerde yapıldığında dinî açıdan problem teşkil etmediğini göstermektedir.⁴⁵

Müellifimiz, eserinde, konuyla ilgili olarak bazı alimlerden nakillerde bulunur. Mesela Nevevî'nin, *el-Umde* adlı eserinde, belirttiğine göre raksın aşırılığa kaçmadan, belirli bir düzen içinde yapılması halinde mübah olacağını, Gazzâlî'nin de *el-Vasît* adlı eserinde aynı görüşü benimsediğini, Şâfiî fıkıh kitaplarından *el-İclî*'nin *Şerhü'l-veciz* eserinin "Kitabu's-Şehadet" adlı bölümünde raksın haram

⁴² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 3b.

⁴³ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 15b.

⁴⁴ Buharî, *İ'deyn*, 25, Müslim, *İ'deyn* 17-18.

⁴⁵ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 16a.

olmadığını ifade ettiklerini nakleder. Yine Kâdî Hüseyin'den yaptığı nakilde maneviyatı güçlü, hâl ve vecd sahibi kimseler için raksın mübah, ancak böyle olmayanlar için ise mekruh olduğunu ifade eder. Müellifimize göre de manevi bir derinlik ve vecd haliyle yapılan raks, ruhsal bir arınma ve Allah'a yakınlaşma aracı olarak kabul edilirken, aynı uygulama sıradan bir zevk ve eğlence amacı taşıyorsa mekruh kabul edilmiştir.⁴⁶

Sünbül Sinan'a göre, bütün bu nakledilen bilgiler, raks diye aleyhte fetva verilen devrân zikrinin, Şâfiî mezhebi fakihleri, İmam-ı Gazzâlî, tahkik ehli zahir ve batın bütün alimlerin görüşüne göre mübahtır. Hatta bu zevata göre bazı hallerde niyetin durumuna göre ibadet bile sayılır.⁴⁷

Müellifimize göre bu deliller, tef çalmanın, kalkan ile oynamanın, sevinç günlerinde Habeşlilerin oynadığı raksa bakmanın da caiz olduğunu göstermektedir. Özellikle bayram günlerinde, sünnet düğünlerinde veya bir yakının gurbetten döndüğü zamanlarda yani şer'an sevinmesi caiz olan her türlü vesileyle bu tür oyun ve tegannileri icra etmek caizdir.⁴⁸

Müellifimize göre bu durumda raks diye ifade edilen devrân zikrini caiz görenleri tekfir etmek, buna helâl nazarıyla bakan müçtehitlerin de tekfir edilmesini gerektirir. Halbuki bazı âlimlere göre raks, yalnızca mübah değil, aynı zamanda övgüye değer bir hâl ve övülmeye layık bir fiildir. Zira Hz. Peygamber'den, ashabından ve tasavvuf büyüklerinden bu tür hareketler meydana gelmiştir.⁴⁹

Sünbül Sinan'a göre devrân zikri aleyhine fetva verip bu konuda icma' vardır diyenler yanlış fetva vermişlerdir. Zira sarih ve kat'i icma', sahabeler arasında meydana gelen ve mevcudiyeti tevatürle kesin olarak sabit olan bir icma'dır. Halbuki böyle bir icma'nın hiçbir zaman vuku bulmadığı kesin olarak bilinmektedir. Dolayısıyla, konu ile ilgili icma'ın vuku bulduğunu iddia etmek büyük bir iftiradır. Ayrıca, tevatür yoluyla kesin olarak tespit edilemeyen bir sahabe icma'ı, bir hususa aykırı davrananların tekfir edilmesine sebep olamaz. Aynı şekilde, meşhur

⁴⁶ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 16a.

⁴⁷ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 19b.

⁴⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 16b.

⁴⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 19b.

veya ahad yolla gelen icma' haberlerine muhalefet de tekfiri gerektirmez.⁵⁰

2.2. İkinci Cevap: Devrân Zikrinin, İcma' ile Haram Olmadığının Delilleri

Sünbül Sinan, bu bölümde devrân zikrinin icma' ile haram olduğunu iddia edenlere Kur'an ayetleri, kudsi hadisler, Hz. Peygamber'den rivayet edilen nebevî hadisler ve fıkıh kitaplarında konu hakkında verilen fetvalardan hareketle cevaplar verir. Evvela zikrin ayakta, halka halinde ve devrân şeklinde yapılması ile ilgili delilleri zikreder, daha sonra cehrî zikrin meşruiyeti ve hâfî zikre evleviyyeti ile ilgili ayet-i kerime, hadis-i şerif ve fıkıh kitaplarındaki delilleri ortaya koyar ardından bu konudaki itirazlara cevaplar verir.

2.2.1. Cehrî Zikrin, Ayakta, Halka Halinde ve Devrân Şeklinde Yapılmasının Delilleri

Sünbül Sinan'a göre tasavvuf ehli ve onların yolundan gidenlerin yapmış oldukları devrân zikrinin durumu üç cihet ile ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde geçen durumlara benzemektedir:

Birinci cihet, mukarreb meleklerin, arşın etrafını tavaf ve devrân etmeleri gibidir. Bunun delili; "*Melekler, arşın etrafını tavaf ederek Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar*"⁵¹ ayetidir. Müellifimize göre Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ve Begavî (öl. 516/1122) tavaf anlamına gelen "Haffine" kelimesini "muhtikîn" yani çevrelemek, kuşatmak, "muhtîn" yani her tarafını kuşatarak tavaf etmek şeklinde anlamışlardır.⁵²

İkinci cihet, meleklerin, halka halinde zikir meclislerinin etrafında dönmeleri gibidir. Bunun delili; Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere bir araya gelirse melekler onların etrafını sarar, Allah'ın rahmeti onları kuşatır, üzerlerine sekînet iner ve Allah, onları kendi katında bulunanların meclisinde över".⁵³

Üçüncü cihet ise meleklerin, ilim meclisinin etrafında dönmeleri gibidir. Bunun delili ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Bir grup insan, Allah'ın kitabını okuyup ondan ders almak üzere Allah'ın evlerinden birinde bir araya gelecek olsalar, mutlaka üzerlerine sekinet iner, Allah'ın

⁵⁰ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 20a.

⁵¹ ez-Zümer 39/75.

⁵² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 4a.

⁵³ Müslim, Zikir 38; Tirmizî, Da'avât 7; İbn Mâce, Mukaddime 17.

rahmeti onları kuşatır, melekler de kanatlarıyla onları sararlar. Allah, onları, yanında bulunan yüce topluluğun yanında anar."⁵⁴

Dikkat edilirse birinci cihette melekler arşın etrafını, ikinci cihette zikir meclislerinin etrafını, üçüncü cihette ise ilim meclislerinin etrafını tavaf ettikleri ifade edilmektedir. Burada müellifin ortaya koymuş olduğu delillerin sıralamasına riayet etmeye çalıştık.

Müellifimiz, devrân zikri yapanların durumunu ayet ve hadisler ışığında üç yönden meleklerin yapmış olduğu devrân zikrine benzettikten sonra ulemanın konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Müellifimize göre Vecîhüddin el-Kâdî (öl. 725/1325), *Şerhu Meşâriki'l-envâr* adlı eserinde "haffethumu'l-melâ'iketu" ifadesini, yani onları tavaf ediyorlar, onların yaptıkları işi teşvik etmek ve bereketlendirmek için etraflarında dolanıyorlar şeklinde izah etmiş ve bu hadislerin aynı zamanda zikir halkasının faziletine de delalet ettiğini ifade etmiştir.⁵⁵

Müellifimize göre Zeynu'l-Arab da (öl. 758/1357), *Mesâbîh* adlı eserinin şerhinde "haffethumu'l-melâ'iketu" yani melekler onları çevreledi, kuşattı, onları tavaf ettiler, Kur'an ve ilim dersini işitmek, onları belâ ve musibetlerden korumak ve onlarla selamlaşmak için etraflarında devrân ettiler şeklinde izah etmiştir.⁵⁶

Müellifimize göre bu izahlardan da açıkça anlaşılmaktadır ki tasavvuf ehlinin toplu halde zikir yapmalarının durumu meleklerin toplu halde arşın etrafında, zikir halkalarının etrafında ve ilim meclislerinin etrafında zikretmeleri gibidir. Yine zikir ehlinin namazdaki kıyımları; meleklerin kıyımı, rükuları; meleklerin rükusu, secdeleri de meleklerin secdesi gibidir. Dolayısıyla bu anlatılan hususlardan da anlaşılmaktadır ki cehrî olarak zikir yapmak övülmüştür ve makbuldür. Zira melekler arşın gölgesinde hiç ara vermeden kesintisiz olarak bu zikri yapmaktadırlar.⁵⁷

Sünbül Sinan'a göre cehrî zikir haramdır diyenler bu hususu Ebû Hanife'nin zikir konusu ile ilgili bir görüşüne dayandırıyorlar, fakat bu doğru değildir. Zira Ebû Hanife ile Şâfiîler arasındaki ihtilaf, cehrî zikrin

⁵⁴ Müslim, Zikir 38; Tirmizî, Da'avât 7; İbn Mâce, Mukaddime 17.

⁵⁵ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 4a.

⁵⁶ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 4a.

⁵⁷ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 4b.

haramlığı konusunda değil, zikrin, hangi durumlarda cehrî ya da hafî olmasının daha evlâ olduğu hususu ile ilgilidir.⁵⁸

Müellifimize göre bu izahlardan sonra cehrî zikir haramdır diyenler büyük bir hata etmiş olurlar. Bu hataya da Kur'ân ayetlerinin, sahih hadislerin ve fıkıh kitaplarının bu konuyla ilgili ortaya koymuş oldukları sağlam ve sahih deliller üzerinde yeterince düşünmediklerinden dolayı ancak gafiller razı olur ve cahiller iltifat eder.⁵⁹

2.2.2. Cehrî Zikrin Meşruiyeti ile İlgili Ayetler

Sünbül Sinan'a göre, "*Beni zikredin, ben de sizi zikredeyim*"⁶⁰ ayetinde geçen "beni zikredin" kelimesi umumi ve mutlak bir lafızdır ve hem cehrî hem de hafî zikri kapsar. Hanefî usulünde de izah edildiği gibi umumi ve mutlak lafız kendisini tahsis eden bir durum olmadığı sürece hususi lafız gibi kat'î bir delildir. Yine "*Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler*"⁶¹ ayetiyle ilgili olarak alimlerin genel kanaatine göre buradaki "zikir" bu hâlin daimî olduğunu ifade eder. Yani bu şekilde zikredenler ister ayakta ister oturarak isterse de yanları üzerinde yatmış olsunlar bunlar devamlı zikir hâlindeyler ve bu hâli asla terk etmezler.⁶²

Müellifimiz, bu ayetin manası kapsamında şu rivayeti delil getirir: İbn Ömer, Urve b. Zübeyr ve sahabeden bir grup kimse bayram namazı için mescide gittiler ve orada oturup Allah'ı zikrettiler. Bazı arkadaşları, "*Onlar, ayakta ve oturarak Allah'ı zikrederler*"⁶³ ayetini hatırlatınca bu defa da kalkıp ayakta zikretmeye başladılar. Müellifimize göre, onların bu uygulamaları zikrin hem cehrî yapılmasının hem de ayakta ve halka halinde yapılmasının caiz olduğunu gösteren çok açık ve kat'î bir delildir.⁶⁴

Sünbül Sinan, halka şeklinde toplu zikir yapmak ile ilgili olarak da Hz. Peygamberden rivayet edilen şu hadisi delil getirir: "Cennet bahçelerine uğradığınız zaman oradan istifade ediniz. Sahabeler: Ey Allah'ın Resulü Cennet bahçeleri nerelerdir diye sordular. Bunun

⁵⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 4b.

⁵⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5a.

⁶⁰ el-Bakara 2/152.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/191.

⁶² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5a.

⁶³ Âl-i İmrân 3/191.

⁶⁴ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5a.

üzerine Hz. Peygamber: Oralar, zikir için bir araya gelinen ve halkalar halinde zikir yapılan meclislerdir" buyurdu.⁶⁵

Müellifimiz, Kâşânî'nin, *Te'vîlâtü'l-kur'ân* adlı eserinde bu hadisi halka şeklinde yapılan zikrin meşruiyetine delil olarak getirdiğini, yine Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) ayetteki "Allah'ı zikrediyorlar" ifadesini, farklı şekillerde bulunsalar da daima Allah'ı zikrediyorlar, yani zikir hâlleri daimidir şeklinde yorumladığını ifade etmektedir.⁶⁶

Müellifimiz, Yusuf b. el-Hasen el-Kevaşî'nin (öl. 680/1281), "Ey iman edenler, Allah'ı çokça zikredin"⁶⁷ ayetini: "Deli olmak, akli başında olmamak, bir de uyku ve cünüplük hâli hariç -çünkü bu hâller gaflet hâlidir ve bu hâllerde zikir yasaklanmıştır- bunların dışındaki bütün hâllerde ayakta, otururken, uzanırken, hasta iken, sağlıklı iken, gece, gündüz, karada, denizde, her hâlükârda ve her yerde Allah'ı layık olduğu şekilde tehlil, tekbir, tahmid, takdis ederek çokça zikredin" şeklinde tefsir ettiğini nakleder.⁶⁸

Yine müellifimiz, Begavî ve Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak İbn Abbas'tan şu rivayette bulunduklarını nakleder: Allah Teâlâ, zikir ibadeti hariç kullarına farz kıldığı bütün ibadetler için belli bir sınır koymuş ve hemen peşinden de zorunlu hâllerde o ibadet için bir mazeret belirtmiştir. Ancak zikir ibadeti için belli bir sınır ve engel koymamıştır. Zira akli başında olmama hâli hariç zikir için hiçbir engel yoktur. Kişi, bütün durumlarda Allah'ı anmak ve hatırlamakla yükümlüdür.⁶⁹

Müellifimize göre zikirle ilgili ayetlerin tefsiri hakkında yapılan bu izahlar, hem Allah'ı cehrî olarak zikretmenin cevazına hem de cehrî zikri teşvik etmeye yönelik önemli delillerdir. Ayrıca ayetlerdeki ifade şeklinden şunu da anlıyoruz ki Allah'ı çokça zikretmek farz olan amellerin kapsamına girer. Dolayısıyla zorunlu bir durum söz konusu değilse hem töhmet altında kalmamak için farz amelleri açıktan ve sesli olarak yerine getirmek hem de insanlara yol göstermek, gafletten uyandırmak ve Allah'ın zikrini kalplere yerleştirmek gibi nedenlerden dolayı zikri açıktan ve cehrî olarak yapmak daha faziletlidir.⁷⁰

⁶⁵ Tirmizî, *Da'avât*, 82.

⁶⁶ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5b.

⁶⁷ el-Ahzâb 73/41.

⁶⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5b.

⁶⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5b.

⁷⁰ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 5b.

Sünbül Sinan'a göre cehrî zikrin caiz olduğunu gösteren delillerden biri de *"Hac ibadetlerinizi yerine getirdikten sonra babalarınızın faydalı ve güzel işlerini andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı zikredin"*⁷¹ ayetidir. Rivayete göre cahiliye döneminde Kureyş ve diğer kabileler hac ibadetini yerine getirdikten sonra, Mina vadisinde durup, başkalarının da duyacağı şekilde yüksek sesle atalarının faziletlerini ve iyi yönlerini anlatıp onlardan gururla bahsederlermiş. Bu yüzden Allah, onlara, atalarını zikrettikleri gibi yüksek sesle Allah'ı zikretmelerini emretmiştir. Dolayısıyla bu ayetler, cehrî zikrin teşvik edilip sevdinilmesi konusunda şüphe bırakmayacak derece açık ve kesin delillerdir.⁷²

2.2.3. Cehrî Zikrin Meşruiyeti ile İlgili Kudsî Hadisler

Sünbül Sinan, konuyla ilgili olarak evvela İbn Abbas'ın rivayet ettiği şu kudsî hadisi delil getirir: Allah Teâlâ şöyle buyurdu: *"Ey Âdem oğlu; sen beni yalnızken zikredersen, ben de seni kendi yanımda zikrederim. Sen, beni bir topluluk içinde zikredersen, ben de seni ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim"*.⁷³

Muâz b. Cebel'den gelen rivayetinde ise şöyle denilmiştir: *"Kulum beni yalnızken zikrederse ben onu melekler topluluğu içerisinde zikrederim, o beni bir topluluk içinde zikrederse ben onu Arş-ı Âlâ 'da zikrederim"*⁷⁴

Bir başka kudsî hadiste ise şöyle buyrulmuştur: *"Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim. Kulum, beni zikredip andığı zaman ben onunla beraberim. O beni kendi içinde zikrederse, ben de onu kendi katımda zikrederim. Şayet kulum beni bir toplulukla beraber zikrederse, ben de onu daha hayırlı bir topluluğun içinde zikrederim"*⁷⁵

Müellifimize göre bu kudsî hadisler cehrî ve açık bir şekilde zikir yapılmasını tavsiye eden delillerdir. Akli başında insafli hiç kimse bu hadislerde geçen topluluk içerisinde yapılacak zikrin gizli olacağını inkâr edemez. Zira hadiste *"eğer beni nefsinde gizli bir şekilde zikrederse ben de onu nefsimde zikrederim, eğer beni topluluk içerisinde zikrederse ben de onu melekler topluluğunun içinde zikrederim"* ifadesi, topluluk

⁷¹ el-Bakara 2/200.

⁷² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 6a.

⁷³ Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, C: 11, no: 5138.

⁷⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C: 20, no: 391.

⁷⁵ Buhârî, *Tevhîd* 15, 35, 55; Müslim Zikir, 2, 19.

içinde yapılan zikrin cehrî yani sesli ve açık bir şekilde yapıldığını ifade etmektedir.⁷⁶

2.2.4. Cehrî Zikrin Meşruiyeti ile İlgili Nebevî Hadisler

Sümbül Sinan, cehrî zikrin meşruiyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den şu hadisi nakleder: "Yürüyün, müferridler öne geçti. Sahabe; Ey Allah'ın Resulü, müferridler kimdir diye sorunca Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Müferridler, Allah'ı çokça zikreden erkekler ve kadınlardır. Bir başka rivayette ise; onlar, hayretler içerisinde hareket eden ve seher vakitlerinde bu tarzda Allah'ın zikri ile meşgul olup titreyen kimselerdir. Zikir, onların sırtlarındaki günah yüklerini indirdiği için kıyamet günü hafiflemiş olarak Allah'ın huzuruna gelirler".⁷⁷

Müellifimize göre bu hadis-i şerif, riya karışmadığı sürece zikir esnasında hareket etmenin caiz olduğuna açıkça delalet etmektedir. Zira burada zikir esnasında hareket etmeyi yasaklayan bir hüküm yoktur. Böyle bir hüküm yoksa zikir esnasında hareket etmek nasıl haram olur. İşin riya boyutuna gelince, gösteriş zaten bütün ibadetlerde haramdır. Bu durumda sürekli Allah'ın zikri ile meşgul olanların davranışlarını gösteriş olarak değerlendirmek doğru değildir. Dolayısıyla burada yapılması gereken şey, devamlı Allah'ın zikri ile meşgul olan müminlere iyi niyetle bakmak ve onları sâlih kimseler olarak kabul etmektir.⁷⁸

Müellifimizin, konuyla ilgili naklettiği bir diğer delil ise Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edilen şu hadistir: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'ı öyle çok zikredin ki, insanlar size mecnûn yani deli desinler".⁷⁹ İbn Abbas'ın rivayetinde ise Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'ı öyle çok zikredin ki, münafıklar size gösteriş yapıyorsunuz desinler".⁸⁰

Müellifimize göre bu iki hadiste, müminleri, yapmış oldukları zikir ve hareketlerinden dolayı kınayanlara karşı büyük bir uyarı ve sakındırma vardır.⁸¹

Sümbül Sinan, Hz. Peygamberin, namazdan sonra ashabı ile beraber cehrî olarak zikir, tehlil ve tesbih yaptığını ifade ettikten sonra konuyla ilgili olarak Abdullah bin Zübeyr'den şu hadisi nakleder: "Hz.

⁷⁶ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 7a.

⁷⁷ Müslim, Zikir 11; Tirmizî, Da'avât 168-169.

⁷⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 7a.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, 3/68; Hâkim, *Müstedrek*, 1/499.

⁸⁰ Süyûtî, *Camîu's-sağir*, 903; Beyhâkî, *Şuâbu'l-iman*, 557.

⁸¹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 7b.

Peygamber, namazın sonunda selâm verdiği vakit yüksek sesle şöyle tehlil yapardı: Allah'tan başka ilâh yoktur, Allah, tektir, ortağı yoktur, mülk O'nundur, hamd O'na âittir, O, her şeye kadirdir, güç ve kuvvet ancak Allah'a mahsustur, Allah'tan başka ilâh yoktur, biz ancak ona ibadet ederiz, nimet O'nun, fazilet O'nun, güzel senâ da O'nundur. Kâfirler istemese de Allah'tan başka ilâh yoktur".⁸²

Müellifimiz, Nevevî'nin (ö. 676/1277), *el-Bustân* adlı eserinin "el-Ezkâr" bölümünde; Hz. Peygamber ve ashabının namazlardan sonra zikir, tehlil ve tesbihleri yüksek sesle yaptıklarını naklettiğini ifade eder.⁸³

Yine müellifimiz, *Ravzatü'l-ulemâ* adlı eserde Abdullah b. Ömer'den gelen rivayette, Hz. Peygamberin şöyle dediğini nakleder: "Kim, Allah yolunda yüksek sesle 'Allahüekber' diyecek olursa, Allah ona en büyük hoşnutluğunu gösterecek, onu cennetlerinde Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerle birlikte bulunduracak ve o kimse sabah-akşam Rabbinin cemalini görenlerden olacaktır".⁸⁴ Müellifimize göre bu nebevî hadisler, Hz. Peygamber ve ashabının hayatında cehri zikrin yapıldığını gösteren çok önemli delillerdir.⁸⁵

2.2.5. Cehrî Zikrin Meşruiyeti ile İlgili Fıkıh Kitaplarında Verilen Bilgiler

Sünbül Sinan, eserinin bu kısmında cehrî zikrin meşruiyetine delil olarak bazı fıkıh kitaplarında geçen fetvalardan örnekler vererek konuyu izah etmeye çalışır. Müellifimiz, *Mecmû'u'n-Nevâzil*, *el-Hâniye*, *el-Kübrâ*, *es-Süğra Câmiu'l-Muzmerât*, *es-Sirâciyye*, *el-Mültekat* ve *et-Tecnîs ve'l-Mezîd* gibi eserlerdeki bilgilerden naklen hamam ortamlarında bile yüksek sesle Kur'an okumanın mekruh, ancak alçak sesle okumanın caiz olduğu ile ilgili fetvaların mevcut olduğunu söyler.⁸⁶

Müellifimize göre *en-Nevâzil*, *el-Hâniye*, *es-Sirâciyye* ve *el-Mültekat* gibi eserlerde namazdan sonra yüksek sesle tesbih ve tehlil getirmenin mekruh olmadığı zikredilmiştir. Keza *es-Sirâciyye* ve *Muhtasaru'l-kübrâ* adlı eserlerde de hamamda bile yüksek sesle tesbih ve tehlil getirmenin

⁸² Müslim, Mesâcid 139, 140; Ebû Davûd, Vitir, 25.

⁸³ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 7b.

⁸⁴ Hüseyin b. Yahya ez-Zendevistî, *Ravzatü'l-ulema ve nüzhâtü'l-fudalâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01269), 293a-294b.

⁸⁵ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8a.

⁸⁶ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8a.

mekruh olmadığı ifade edilmiştir. Hatta bir kişi hamamda sesini yükselterek tesbih ve tehlil getirirse bu caizdir denilmiştir.⁸⁷

Müellifimiz, yukarıda sayılan fetva kitaplarının tamamında yüksek sesle hem zikir hem de tesbih ve tehlil okunabileceğini belirttikten sonra konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapar: Yukarıda delil olarak ortaya konan ayet-i kerime, hadis-i şerif ve fıkıh kitaplarındaki fetvalar göstermektedir ki yüksek sesle Allah'ı zikretmek mekruh değil caizdir, hatta yerine göre müstehaptır. Çünkü Hz. Peygamber ve ashâbı gerek yalnızken gerekse de cemaat halinde yüksek sesle zikir yapmışlardır. Ayrıca burada ayet ve hadislerde geçen "zikir" lafzı her ne kadar umumi olup hem cehrî hem de hafî zikri ifade etse de akla ilk gelen cehrî zikirdir. Bu husus bazı mezheplerde ihtilaflı bir konu olsa da burada hükmen yapılması gereken "zikir" ifadesini cehrî olarak anlamak ve bununla amel etmektir.⁸⁸

2.2.6. Cehrî Zikrin, Hafî Zikre Evleviyeti ile İlgili Deliller

Sünbül Sinan, eserinin 10b varağı ile 15a varakları arasında cehrî zikrin meşruiyeti, hafî zikre evleviyeti ve bu konuda yapılacak itirazlara cevaplar vermektedir. Evvela konu hakkındaki ayet ve hadisleri dile getirir daha sonra konuyla ilgili tefsir alimlerinin ve fıkıh kitaplarının ortaya koymuş olduğu delilleri nakleder. Ardından konuya yapılabilecek itirazları kendisi takdiri olarak sorup, aynı itirazlara yine kendisi ayet, hadis ve fıkıh kitaplarından deliller getirerek cevaplar verir. Müellifin eserinde verdiği bilgilerin tamamına burada yer vermek çalışmamızın hacmini aşacağından burada konuyla ilgili bazı ayet ve hadislere yer verilecektir.

Müellifimize göre, cehrî zikir ile hafî zikir arasındaki evleviyetle ilgili tartışmalarda ihtilaf noktalarından bir tanesi de "*Bir zaman Zekeriyâ Rabbine gizli bir şekilde yalvarmıştı*"⁸⁹ ayetinde geçen "*gizli bir şekilde yalvarmıştı*" ifadesidir. Hafî zikrin evlâ olduğunu iddia edenlere göre Kâşânî, Fahreddin Râzî ve Beyzâvî gibi müfessirler, bu ayeti izah ederken, gizli yapılan dua, riyâdan ve gösterişten uzak olduğu için daha güzel olur demişlerdir. Müellifimize göre iddia sahipleri, burada büyük bir yanılğı içerisine düşmüşlerdir. Zira söz konusu müfessirler burada 'riyâ şüphesinin olması halinde' şartını ileri sürmüşlerdir, yoksa hafî

⁸⁷ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8a.

⁸⁸ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8a.

⁸⁹ Meryem 19/3.

zikrin cehrî zikirden daha efdâl olduğuna dair bir beyanda bulunmamışlardır. Dolayısıyla burada Allah'a sesli olarak dua etmenin ya da Allah'ı sesli olarak zikretmenin haramlığı ya da mekruhluğu ile ilgili herhangi bir yasaklama yoktur.⁹⁰

Sünbül Sinan, daha sonra cehrî zikrin hafî zikirden evlâ olduğuna dair ayetlerde geçen hükümleri delil olarak getirir. Ona göre, “*Ey iman edenler, Allah'ı çokça zikredin*”⁹¹ ayeti ile münafıklar hakkında nazil olan “*Onlar namaza kalktıkları zaman tembel ve isteksiz olarak kalkarlar, insanlara karşı gösteriş yaparlar, Allah'ı çok az zikredip anarlar*”⁹² ayetinde “Allah'ı çokça zikretmek” müminin özelliği, “Allah'ı az zikretmek” ise münafıkların özelliği olarak ifade edilmiştir. “Allah'ı çokça zikredin” ifadesi aynı zamanda vücubiyet ifade etmektedir. Bu durumda Allah'ı çok zikretmek ya farzdır, ki ilk anlaşılan zahir mana budur. O zaman diğer farzlar gibi zikrin açıktan yapılması vacip olur. Ya da nafiledir. Bu durumda da diğer nafile amellerde olduğu gibi zikrin açıktan yapılması caiz olur.⁹³

Müellifimiz, cehrî zikrin, hafî zikre evleviyetiyle ilgili olarak “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun*”⁹⁴ ayetinden, Kur'an'ı okuyan kimsenin onu başkasının duyacağı şekilde yüksek sesle okuması gerektiği hükmünü çıkarmaktadır. Yine burada Kur'an'ı okuyan kişi olarak bizzat Hz. Peygamber'in kastedildiğini söylemektedir. Ona göre, bu ayetten, Hz. Peygamber'in ümmetine Kur'an'ı yüksek sesle okumasının emredildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu şekilde Kur'an'ın yüksek sesle okunmasının, hem okuyan kişinin Allah'a olan bağlılığını gösterdiği hem de dinleyenlerin maneviyatını artıracak bir uygulama olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, gelen vahiyleri insanlara ancak bu şekilde sesli olarak anlatarak görevini yerine getirmiştir.⁹⁵

Sünbül Sinan'a göre, “*Kendi içinden, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini zikret*”⁹⁶ ayetindeki ifade ise Hz. Peygamberden, Allah'ı kendi içinden yüksek olmayan bir sesle

⁹⁰ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8b.

⁹¹ el-Ahzâb 33/41.

⁹² en-Nisâ 4/142.

⁹³ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 9b.

⁹⁴ el-A'râf 7/204

⁹⁵ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 12b.

⁹⁶ el-A'râf 7/205.

zikretmesini istemektedir. Bunun hikmeti ise insanın, iç dünyasında ihlas ve samimiyetle yapacağı zikirlerle Allah'a daha çok kalbî yakınlık elde edeceğini belirtmek içindir. Yoksa yüksek sesle zikretme anlamında değildir. Dolayısıyla A'râf suresindeki bu iki ayet arasında anlam ve hüküm bakımından herhangi bir zıtlık yoktur.⁹⁷

Sünbül Sinan'a göre, zikrin cehrî olarak yapılmasının önemli delillerinden bir tanesi de sahih ve muttasıl bir senetle rivayet edilen şu hadis-i şeriftir: Hz. Ali şöyle buyurdu: "Ey Allah'ın Resulü, bana, yollar arasında Allah'a en yakın olan, ibadet olarak en kolay gelecek ve Allah Teâlâ katında da en faziletli olan yolu öğret" dedi. Allah Resulü şöyle buyurdu: "Ey Ali, açıktan ve gizli olarak Allah'ı zikretmeye devam et" dedi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü, bütün insanlar Allah'ı zikrediyorlar, ben sadece bana mahsus olacak bir şeyi emretmenizi istiyorum" dedi. Allah Resulü şöyle buyurdu: "Ya Ali, benim ve benden önceki bütün peygamberlerin söyledikleri en faziletli kelime, 'La ilahe illallah' kelimesidir. Yeryüzünün yedi tabakasıyla gökyüzünün yedi tabakası terazinin bir kefesinde olsa, 'La ilahe illallah' da diğer kefesinde olsa, 'La ilahe illallah' ağır gelir".

Bu defa Hz. Ali, "O halde nasıl zikir yapayım, Ey Allah'ın Resulü?" diye sordu.

Allah Resulü şöyle buyurdu: "İki gözünü kapat ve üç defa benden 'La ilahe illallah' kelimesini dinle, sonra sen üç defa söyle, ben dinleyeyim." Hz. Peygamber daha sonra başını kaldırdı, sesini yükseltip gözleri kapalı olarak üç defa "La ilahe illallah" dedi. Hz. Ali de dinledi. Sonra Hz. Ali başını kaldırdı, sesini yükseltip gözleri kapalı olarak üç defa "La ilahe illallah" dedi. Hz. Peygamber de onu dinledi."⁹⁸ Müellifimize göre bu hadis, yüksek sesle Allah'ı zikretmenin aynı zamanda ibadet olduğunu gösteren önemli bir delildir.⁹⁹

Sünbül Sinan, bu hadisi naklettikten sonra, bu şekilde telkin yoluyla yapılan zikri, Yüce Allah, Hz. Cebrail'e, o da Hz. Peygamber'e, o da Hz. Ali'ye, o da oğulları Hz. Hasan, Hüseyin, Hasan Basrî ve Kümeyl b. Ziyâd'a telkin ettiğini ifade eder. Hasan Basrî, bu zikir telkinini Habibü'l-Âcemî'ye, o da Davud b. Nuseyr et-Taî'ye, o da Ma'rûf el-Kerhî'ye telkin etmiştir. Müellifimiz, daha sonra, Ma'rûf el-Kerhî'den

⁹⁷ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 12b.

⁹⁸ Müslim, İman, 234; Tirmizî, Fiten, 35.

⁹⁹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 14b.

kendisine kadar gelen Halvetiyye tarikatı silsilesini isim halinde zikreder.¹⁰⁰

Müellifimize göre, zikrin yüksek sesle yapılmasında pek çok maddi ve manevî fayda vardır. Mesela zikrin açıktan yapılmasında başkalarına örnek olma, gaflette bulunanları uyarma, günahların bağışlanması, ölümlere ve dirilere telkinde bulunma ve kalplerdeki pasın silinmesi gibi birçok faydalı amel vardır. Dolayısıyla zikrin yapılmasında samimi bir niyet söz konusu ise bu durumda zikrin açıktan yapılması hem sevap açısından daha faziletli hem de amel açısından daha makbuldür.¹⁰¹

Yine yüksek sesle zikir yapılan yerlerde manevî bir heyecan ve coşku meydana gelir ve insanlar bu tür ortamlardan kalben ve ruhen istifade ederler. Bazen de insanların alışveriş yaptığı çarşı ve pazar gibi kalabalık yerlerde zikretmek, oradaki gafil ve fasık kimselerin uyanışına sebep olur. Çünkü insanlar bazen lüzumsuz ve gereksiz işlerle meşguliyetten gaflette olduklarının farkında olmayabilirler. Dolayısıyla böyle durumlarda ve ortamlarda ibadet niyetiyle sesli olarak zikir yapmak hayırlı bir amelin işlenmesine vesile olur. Bu yüzden insanların kalabalık olduğu yerlerde yüksek sesle yapılan zikir ve dualar, insanın tek başına sessiz olarak yapacağı zikir ve dualardan daha faziletli olabilir.¹⁰²

Müellifimize göre cehrî zikrin, hafî zikre evleviyetiyle ilgili olarak tasavvuf ehlinin yaklaşımı şu şekildedir: “Seyr u sülûk yoluna yeni girmiş müptedi müritler için zikir yapmak ve Kur’an okumak gibi amellerin açıktan ve sesli olarak yapılması daha evlâdır. Çünkü insanın zihninde ve kalbinde bulunan kötü duygu ve düşüncelerin ortadan kaldırılması, nefsânî arzu, istek ve düşüncelerin önüne geçilmesi ve zikirden kaynaklı manevî duygu ve düşüncelerin kalbe tam olarak yerleşmesi için yüksek sesle zikretmek ve Kur’an okumak onlar için daha faziletlidir hatta yerine göre vaciptir. Ancak bu kimselerin yaptıkları zikir ne zaman ki dilden kalbe geçerse o zaman duruma göre hafî olarak zikir yapmalarında da bir sakınca yoktur.”¹⁰³

¹⁰⁰ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 15a.

¹⁰¹ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 9b.

¹⁰² Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 8a-9b.

¹⁰³ Sinan, *Risâle-i tahkikiyye* (Esat Efendi, 1761), 15b.

Sonuç

Sünbül Sinan, yazmış olduğu bu eserinde, yaşadığı dönemin bir kısım uleması tarafından ayakta, yüksek sesle ve halka halinde zikir yapmanın dinde yerinin bulunmadığını, bu uygulamanın raksla benzerlik taşıdığını ve raksın da dört mezhebe göre icma' ile haram kılındığını iddia ettikleri fetvalarına cevap vermiştir.

Müellifimiz, eserinde; devrân zikrinin raks olmadığını, ayrıca bu zikrin dört mezhep tarafından haram kılındığına dair bir icma'nın bulunmadığını, bu şekilde zikir yapmayı meşru kabul eden ve buna helal diyen kişilerin kâfir olmayacağını, buna helal demeyip yapanların ise fasık olmayacağını delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Yine zikrin meşruiyeti ile ilgili olarak Hanefî ve Şâfiîler arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, ihtilafın, yalnızca zikrin yapılış şekliyle ilgili olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca cehrî zikir ile hafî zikir yapmanın, yapan kişinin durumuna göre değişeceğini, bununla birlikte maslahata uygunluk açısından cehrî zikrin tercih edilebileceğini savunmuştur.

Sünbül Sinan, eserinde devrân zikrinin dinî açıdan meşruiyetini ele alırken, meselenin yalnızca dinî meşruiyet boyutuna dikkat çekmiş, konunun maslahata uygunluk boyutuna değinmemiş dolayısıyla, umuma açık cami ve mescitlerde bu tür bir uygulamayı kendi dönemi açısından sakıncalı görmemiştir. Ancak sonraki dönemlerde, bu konu ciddi anlamda bir sorun haline gelmiş ve tarihte medrese ehli ile tekke ehli arasında istenmeyen olayların meydana gelmesine kadar devam etmiştir.

Günümüzde de buna benzer sorunlar zaman zaman yaşanmakta ve konuyla ilgili olarak dinî zemin üzerinden farklı tartışmalar yapılmaktadır. Kanaatimize göre, tasavvuf ehlinin kendi tekke ve zaviyelerinde ibadet niyetiyle yapmış oldukları bazı uygulamaları, halka açık cami ve mescitlerde yapmaları, fikhî açıdan doğru olsa da maslahata uygunluk açısından doğru değildir.

Tasavvuf ehlinin, toplu halde ve cehri olarak zikir yapmanın meşruiyeti için delil getirdikleri bir hadis-i şerifte konunun maslahat boyutuna ışık tutacak önemli bilgiler yer almaktadır.

Şeddâd b. Evs'in aktardığına göre, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Aranızda yabancı, yani Ehl-i Kitap'tan kimse var mı?" Biz de "Hayır, ey Allah'ın Resulü, yok" diye cevap verdik. Bunun üzerine Hz. Peygamber,

kapının kapatılmasını emretti ve ardından, “Ellerinizi kaldırın ve “La ilahe illallah” deyin” buyurdu. Biz de ellerimizi kaldırarak “La ilahe illallah” dedik. Daha sonra Hz. Peygamber, “Size müjdeler olsun. Şüphesiz Allah günahlarınızı bağışladı” buyurdu.¹⁰⁴

Bu hadiste, Hz. Peygamber'in öncelikle Ehl-i Kitap'tan birinin bulunup bulunmadığını sorması, ardından kapının kapatılmasını emretmesi ve cemaatine cehrî zikir yaptırmayı tasavvuf ehlinin yapacağı zikir konusundaki mahremiyeti, zikrin yapılacağı mekânı ve yapılacak zikrin şekli ile ilgili hususlar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu durum, cehrî zikrin meşruiyetine delil teşkil etmekle birlikte, zikir meclislerinin mahremiyetine ve tarikat ehlinin bazı sırlarının ehil olmayan kimselerle paylaşılmaması gerektiğine de işaret etmektedir. Ayrıca, zikir sonrası müjdelenen mağfiret, toplu olarak yapılan ihlaslı zikrin manevi kazançlarına vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak, Sünbül Sinan'ın ortaya koyduğu görüşler, sadece döneminin ilmî ve tasavvufî tartışmalarına ışık tutmakla kalmamakta, aynı zamanda günümüzde de devam eden benzer tartışmalar için önemli bir referans noktası teşkil etmektedir. Zikir uygulamalarının dinî meşruiyeti ile toplumsal maslahat arasındaki denge, geçmişte olduğu gibi bugün de dikkate alınması gereken önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Arpaguş, Sâfi. “Hüccetü's-Semâ' XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dînî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin semâ' müdâfaası”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (31 Aralık 2007), 369-399. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343865>
- Aydemir, Abdullah. “Cemel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemel>
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Kerderî el-. *el-Fetâva-yı Bezzâziyye*. Diyubend: Mektebetü'l-İttihâd, ts.
- Bozbuğa, Yunus. *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 124; Taberânî, *Mu'cem'ül-kebir*, VII, 289, 290.

- Çelik, İsa- Tay, Ömer. "Çiştîyye Tarîkatının Semâ ve Mûsikîye Yaklaşımı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (22 Haziran 2021), 210-230. <https://doi.org/10.30627/cuilah.796364>
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2000.
- Edis, Mustafa Salih. "Şeyhülislam Kemalpaşazâde ve Ebussuud Efendi'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Tasavvufi Meseleler". *Kemalpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*. ed. Murat Demirkol vd. 340-358. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar 'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26 (Şubat 2010), 1-23.
- Kemalpaşazâde. *Risâle fi beyânî'r-raksi ve'd-deverânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 858, 206b.
- Kemalpaşazâde. *Risâle fi tahkiki'l-hakk ve ibtilâi re'yi's-sufiyye fi'r-raksi ve'd-deveran*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 446, 88a-88b.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/13 (2004), 25-74.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (Ocak 2010), 124-132.
- Sinan, Sünbül. *Risâle der hakk-ı zikr-i devrân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1398.
- Sinan, Sünbül. *Risâle-i tahkikiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1761.
- Sünbül Efendi. *Risâle-i tahkikiyye (Osmanlıca)*. çev. Müfid Yüksel. İstanbul: Fulya Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Devran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/devran#1>
- Yakup, Yusuf b. *Menâkıb-ı şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı alîyye-i halvetiyye*. İstanbul, 1290.

- Yılmaz, Ömer. “Kemalpaşazâde’nin Devrân, Raks ve Semâ’ya Dair Görüşleri”. *Kemalpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*. ed. Murat Demirkol vd. 360-381. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yücer, Hür Mahmut. “Sünbül Sinan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunbul-sinan>
- Yücer, Hür Mahmut. “Sünbülüyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/136-140. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunbuliyye>
- Zendevistî, Hüseyin b. Yahya ez-. *Ravzatü'l-ulema ve nüzhetü'l-fudalâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 01269.

Müeyyedzâde'nin Fetvaları Bağlamında Diyet Suçları ve Cezaları

Murat BEYAZTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Çanakkale / Turkey
muratbeyaztas@yahoo.com
orcid.org/0000-0001-7919-2559

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 346-383

Atıf / Cite as: Beyaztaş, Murat. “Müeyyedzâde'nin Fetvaları Bağlamında Diyet Suçları ve Cezaları [In the Context of Muayyadzâda's Fatwas Diyah Crimes and Punishments]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 346-383.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1617143>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

In the Context of Muayyadzâda's Fatwas Diyah Crimes and Punishments

Abstract

This study aims to analyze dietary crimes and their corresponding punishments in light of the fatwas issued by the Ottoman scholar Muayyadzâda Abd al-Rahman Efendi (d. 922/1516), and to determine the position of these rulings within the Hanafi school of law. In doing so, it sheds light on 15th-century Ottoman legal practice and reflects the sociolegal context of the period. The study is based on Muayyadzâda's *Majma'u'l-Fatâwâ*, which exemplifies the Hanafi legal tradition as applied in the Ottoman Empire. Methodologically, the fatwas are examined in relation to their foundations in classical fiqh sources, with systematic analyses of intra-madhab disagreements and Ottoman legal practices through comparative approaches.

In addition to being a prominent scholar, Muayyadzâda held high-ranking state positions in the Ottoman Empire during the reigns of Mehmed the Conqueror, Bayezid II, and Yavuz Sultan Selim. He served as a mudarris, qadi, and kazasker. Owing to these roles, he was not only involved in the state bureaucracy but was also closely engaged with the public, allowing him to directly observe societal issues. He contributed to the intellectual landscape of his time through his scholarly works. In one of these works, *Majma'u'l-Fatâwâ*, he not only assessed the legal status of numerous issues in the fields of ibâdât, mu'âmalât, and uqûbât within Islamic jurisprudence, but also addressed the social, legal, and administrative problems of his era as they related to these issues.

This study analyzes the fundamental concepts of diyah (blood money) in Islamic criminal law, including the rulings based on the distinction between intention and fault, the aqîqah system, the amount of diyah determined by contextual factors, and the balance between compensation and punishment. Within the scope of the Hanafi legal tradition, particular emphasis is placed on the relationship between qisâs (retaliation) and diyah. Unlawful acts committed against life and bodily integrity, as well as diyah related crimes, are examined through case studies drawn from Muayyadzâda's fatwas.

Accordingly, the primary area of application for diyah pertains to cases of unintentional homicide. Such acts, committed by mistake, lack intent and occur either against the will of the perpetrator or as a result of unforeseen circumstances. These cases generally fall into two main categories: mistake

(khatâ) and causation (tasabbub). Mistake refers to actions carried out unintentionally by the perpetrator, without any intent to kill or cause harm such as accidentally shooting someone while hunting, injuring a person while throwing a stone elsewhere, or unintentionally causing the death of a sleeping person by falling on them. Causation, on the other hand, arises when the perpetrator's indirect or negligent act results in harm or death, even if the act itself was not inherently harmful. Examples include someone falling into an unmarked well dug without legal justification, an accident caused by a stone left on a public path, or injury or death resulting from the collapse of a poorly maintained building.

In cases of unintentional homicide, three main legal responsibilities arise: the obligation to pay diyah, the performance of kaffârah (expiation), and disinheritance. Depending on the circumstances, the diyah must be paid either in full or partially, according to specified proportions. The full amount corresponds to one hundred camels or their equivalent in gold or silver coins and is typically paid in installments over a period of three years. The payment is made by the perpetrator's âqilah (family or close kin), that is, their close male relatives or professional associates. Kaffârah is a personal obligation and is not borne by the âqilah. It must be fulfilled either through the emancipation of a believing slave or, if that is not possible, by fasting for two consecutive months. Disinheritance refers to the exclusion of the perpetrator if they are a legal heir from receiving an inheritance when the deceased (mûrith) is the person they unintentionally killed. There are certain exceptions to the rulings on unintentional homicide. Acts committed by minors and individuals with mental illnesses are classified as khatâ, and in such cases, the diyah is paid by their âqilah. Kaffârah is not required in these instances. In cases of necessity such as self-defense, saving another person's life, or acts committed under compulsion, diyah is not applicable. For example, if a child unintentionally kills their father, even the rule of disinheritance does not apply. Similarly, if a person has no alternative but to kill an oppressor, neither diyah nor kaffârah is required.

Intentional killing and injury are offenses committed with deliberate intent and by means capable of causing death. Such acts fall under the category of amd (intentional harm), where the primary legal consequence is qisâs. In these cases, kaffârah is not applicable. However, qisâs may be waived due to the pardon of the victim or their legal guardians, or as a result of a settlement between the

parties. In such instances, diyah may be paid instead. In cases of amd, the diyah is paid solely from the perpetrator's personal assets and is not borne by the âqilah. Moreover, in cases where retaliation is not feasible or enforceable due to factors such as the perpetrator's death, loss of legal responsibility, inability to prove intent, or the presence of doubt, the payment of diyah becomes the applicable legal remedy.

The compensation agreed upon through reconciliation may be less than, equal to, or greater than the legally prescribed amount of diyah, or it may involve no payment at all, amounting a full pardon (afw). The primary authority to grant reconciliation or amnesty lies with the victim. If the victim is deceased or lacks legal capacity, this authority passes to their legal heirs, and in their absence, to the judge representing the state. This principle is supported by scriptural sources that permit both forgiveness and the acceptance of diyah. However, such forgiveness is valid only in terms of worldly legal rulings and does not absolve the offender of their accountability before God.

Keywords: Islamic Criminal Law, Cinâyât, Diyah, Fatwa, Muayyadzâda.

Müeyyedzâde'nin Fetvaları Bağlamında Diyet Suçları ve Cezaları

Öz

Bu çalışma, Osmanlı dönemi âlimlerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin (öl. 922/1516) fetvaları ışığında diyet suçlarını ve cezalarını inceleyerek, söz konusu hükümlerin Hanefî mezhebindeki yerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylece 15. yüzyıl Osmanlı hukuk pratiğine ışık tutmakta, dönemin sosyo-hukuki bağlamını yansıtmaktadır. Çalışmada Müeyyedzâde'nin Osmanlı'da Hanefî hukuk geleneğini yansıtan *Mecma'u'l-fetâvâ* adlı eseri esas alınmıştır. Yöntem olarak, eserdeki fetvaların klasik fıkıh kaynaklarındaki dayanakları üzerinde durulmuş, karşılaştırmalı analizler ile mezhep içi ihtilaflar ve Osmanlı uygulamalarına dair sistematik incelemelerde bulunulmuştur.

Müeyyedzâde eser sahibi önemli bir âlim olmasının yanı sıra, Osmanlı Devleti'nde Fatih Sultan Mehmet, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde müderrislik, kadılık ve kazaskerlik gibi üst düzey devlet görevlerinde bulunmuştur. Bu yönüyle yalnızca devlet teşkilatında yer almakla kalmamış, aynı zamanda halkla da iç içe olmuş ve onların problemlerini doğrudan müşahade etmiştir. Yazdığı eserlerle devrin entelektüel birikimine

katkıda bulunmuştur. Bu eserlerden biri olan *Mecma'u'l-fetâvâ*'da bir taraftan fıkıhın ibadât, muâmelât ve ukûbât alanlarında birçok meselenin hukukî durumunu değerlendirirken, diğer taraftan ilgili konularda kendi döneminin sosyal, hukukî ve idarî problemlerine işaret etmiştir.

Araştırma kapsamında, İslâm ceza hukukunda diyet ile ilgili temel kavramlar, kasıt-hata ayrımı üzerine kurulan diyet hükümleri, âkile sistemi ve şartlara göre ödenmesi gereken diyet miktarı ele alınarak, tazminat ve ceza dengesi analiz edilmiştir. Hanefî literatürü kapsamında kısas-diyet ilişkisi üzerinde durulmuş, Müeyyездâde'nin fetvalarında yer alan örnek olaylar üzerinden cana ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen haksız fiiller ve diyet suçları açıklanmıştır.

Buna göre diyetin en önemli uygulama alanı kasıtsız işlenen cinayetlerden oluşur. Hataen gerçekleştirilen bu tür cinayetler kasıt unsuru bulunmayan, fâilin iradesi dışında ya da öngörülemeyen şartlar neticesinde ortaya çıkar. Bunlar iki temel kategoride yer alır. Hata halleri ve sebep olma yani tessebbüb durumu. Hata, fâilin öldürme ya da yaralama kastı olmaksızın tamamen kaza neticesinde gerçekleştirdiği fiilleri ihtiva eder. Avlanırken bir insanı vurmak, başka bir yere taş atarken hataen birini yaralamak veya uyurken bir kimsenin üzerine düşmek suretiyle ölümüne sebep olmak gibi haller hata kapsamında yer alan örneklerdir. Sebep olma ise bizatihi fâile ait olmayan bir fiilin ölümüne veya yaralanmaya sebebiyet vermesi suretiyle gerçekleşir. Hukuken geçerli bir neden olmaksızın kazılan kuyuya düşme, yola bırakılan bir taşın kazaya sebep olması veya bakımsız bir binanın çökmesi neticesinde ölüm ya da yaralanma gibi durumlar bu mesele ile ilgili verilebilecek örnekler arasında yer alır.

Kasıtsız cinayetlerde üç temel hukuki sorumluluk ortaya çıkar. Bunlar diyet ve kefâret ödeme yükümlülüğü ile mirastan mahrumiyettir. Diyetin duruma göre tam veya belirli oranlarda kısmen ödenmesi icap eder. Tam hali yüz deve veya buna denk altın ya da gümüş paradır. Üç yıllık bir süre içinde ve taksitler halinde ödenmesi öngörülmüştür. Ödeme fâilin âkilesi yani yakın akrabaları veya meslektaşları tarafından gerçekleştirilir. Kefaret, mümin bir köle azat etme veya iki ay peş peşe oruç tutma şeklinde yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olup âkile tarafından paylaşılmayan kişisel bir mükellefiyettir. Mirastan mahrumiyet ise maktul, fâilin mûrisi olması halinde vâris olan fâilin mirastan mahrum bırakılmasıdır.

Kasıtsız cinayetlerde bazı istisnai durumlar vardır. Çocukların ve akıl hastalarının fiilleri hükmen “hata” kabul edilerek, diyet âkile tarafından ödenir.

Bunlarda kefaret icap etmez. Zaruret halleri olarak belirtilen meşru müdafaa, hayat kurtarmak için yapılan müdahale veya ikrah altında işlenen fiillerde de diyet söz konusu değildir. Örneğin çocuk babasını öldürse mirastan mahrumiyet dahi uygulanmaz. Kişi, başka çare bulamaz kendisine tasallutta bulunan kimseyi öldürecek olursa diyet ya da kefaret olmaz.

Kasıtlı öldürme ve yaralama suçları ise bilinçli iradeyle ve öldürücü nitelikte araçlarla işlenen cinayetlerdir. "Amd" yani kasıt hali olarak değerlendirilen böyle durumlarda esas olan kısastır. Kefâret yoktur. Ancak bazen kısas, mağdurun veya velilerinin affı ya da taraflar arasında sulh yapılması sebebiyle uygulanmaz, mukabilinde diyet ödenir. Lakin kasıt halindeki bu diyetin bedeli yalnız fâilin malından karşılanır, âkileye yansıtılmaz. Ayrıca kasıt olmakla birlikte kısas uygulamasının güç veya imkansız olması ya da kasıtlı fiilin ispat edilememesi, şüphe bulunması gibi durumlarda da diyet uygulamasına geçilir. Fâilin ceza ehliyetini yitirmesi, ölmesi veya misliyle mukabele imkânının olmaması gibi hâller bu kapsamda yer alan örneklerdir.

Sulh neticesinde kabul edilen bedel, hukuken tanımlanmış diyet miktarının altında veya üzerinde olduğu gibi bedelsiz yani af niteliğinde de olabilir. Sulh veya af yetkisi öncelikle mağdura aittir. Onun hayatta olmaması veya irade kabiliyetinden mahrum bulunması halinde velileri, onlar da mevcut değil ise devleti temsilen hâkim yetki sahibidir. Bu durum, naslarda hem affetmenin hem de diyetin caizliği üzerinden desteklenmiştir. Lakin bu af, dünyevi hükümler için geçerlidir; katilin Allah katındaki mesuliyetini ortadan kaldırmaz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Ceza Hukuku, Cinâyât, Diyet, Fetva, Müeyyedzâde.

Giriş

İslâm hukuk sistemi dünya hayatını tanzim için canın, neslin, aklın, malın ve dinin korunmasını esas alır. İslâm bu beş esastan birisi olan canın muhafazası ile ilgili çeşitli hüküm ve cezalar tesis etmiştir. Bu konudaki hükümler had ve ta'zîr kapsamına dâhil olmakla birlikte fıkıh kaynaklarında genellikle kısas ve diyet bahislerinde işlenmiştir. Geçmişte çeşitli âlimler eserlerinde had, kısas ve diyet konularını incelemişler; özellikle kadılar ve şeyhülislâmlar kendilerine yöneltilen sorular çerçevesinde bu meselelere yer vermişlerdir. Bugün de aynı konuyu farklı

yönleriyle ele alan birçok müstakil çalışmanın yapılmış olduğu görülmektedir.¹

Bu araştırmada Osmanlı dönemi âlimlerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin (öl. 922/1516) diyet ile ilgili fetvaları ele alınacaktır. Araştırmanın temel kaynağı yazarın *Mecma'u'l-fetâvâ* adlı eseridir. Öncelikle Müeyyedzâde'nin görüşleri tespit edilecek, sonrasında yazarın görüşlerinin mezhep içindeki yeri, temel kaynaklara işaret edilerek açıklanacaktır. Ayrıca eserde yer alan fetva örnekleri ile konu detaylandırılacaktır. Müeyyedzâde'nin hayatı, çeşitli konulardaki görüşleri ve eserleri hakkında bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla diyet suçları ve cezaları yönüyle herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır.²

¹ Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûnî'l-vad'î* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994); Aybars Pamir, "İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/4 (2005), 5-21; Hadi Sağlam, "İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* III/2 (2010), 485-531; İbrahim Paçacı, "'Diyet' Bir Cezâ mıdır? (Cezâ ve Medenî Müeyyide Açısından 'Diyet')", *Mütefekkir* 1/2 (2014), 87-105; Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Sosyal Sorumluluk - Akale Örneği-* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017); Mehmet Ali Aytekin, "İslam Ceza Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fikhi Bir Analiz", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/28 (2021), 310-327; Mustafa Özgür, "Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliği Meselesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 808-832; Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

² Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 277-293; Recep Çetintaş, "Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî'nin Hayatı ve 'el-Mecmûâtü'l Fıkhiyye' Adlı Eserinin Tanıtımı (Hadler Örneği)", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* I (2017), 409-419; Ahmet İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* I (2017), 347-356; Yunus Kocabıyık, "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* I (2017), 461-467; Mehmet Öztürk, "Müeyyedzâde Abdurrahmân b. Alî Amâsî'nin 'Mecmû'atü'l-Mesâ'il' Adlı Eserinin Tanıtım ve Değerlendirilmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* I (2017), 357-371; Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde

İslâm ceza hukukunda had cezaları söz konusu olduğunda kamu hususiyeti ağır basarken, kısas ve diyetle şahsî nitelik daha baskındır. Kısas ve diyet, can ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar için vaz'edilmiştir. Özellikle kasıt ile işlenen suçlar için geçerli olan kısasta bedenen misliyle karşılık verilmesi hedeflenmiştir. Kısas hak sahibinin affetmesi sebebiyle kaldırıldığında veya açık kasıt olmadığı için uygulanmadığında hem ceza hem de zararı maddi tazmin niteliğine sahip diyet uygulanır.³

Kısas ve diyet klasik İslâm hukuku kaynaklarında cinayet kavramı ile ifade edilmiştir. Burada da cinayet genel itibariyle mala ve bedene yönelik hukuka aykırı fiiller için özellikle de insan hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçları karşılayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Kısas ve diyet bahisleriyle ilgili konular Hanefi fıkıh literatüründe cinâyât adlı başlıklar altında incelenmiştir.⁴ Müeyyedzâde de *Mecma'u'l-fetâvâ*'da benzer şekilde "Cinayetler ve diyetler ile ilgili meseleler" başlığını kullanmıştır.⁵

Fetva türünden eserler bir taraftan ele aldığı dinî ve hukukî meseleler ile ilgili pratik bilgileri derlemesi yönüyle önem arz ederken, diğer taraftan kendi zamanındaki aktüel konu ve tartışmalara doğrudan işaret etme özelliğine sahip tarihi kaynaklardır. Müellifin yaşadığı zaman dilimi Osmanlı'nın Fatih Sultan Mehmet (1451 – 1481), II. Bayezid (1481 – 1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512 – 1520) dönemlerine tekabül eder. Siyasal olarak fetihlerin devam ettiği, toplumsal olarak da fetihler sebebiyle elde edilen ekonomik imkânların katkısıyla nispeten dingin bir ortamın hakim olduğu dönemdir. Ancak ülkenin batısında genişleyen sınırlar, doğusunda Şîa'nın etkisiyle farklı kültürlerin karşı karşıya geldiği bir zeminde Müeyyedzâde ömrünün önemli bir kısmını, daha sonra ele

Abdurrahman Efendi", TDV *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

³ Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 5/478-483.

⁴ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 4/158; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/478.

⁵ Abdurrahman Efendi Müeyyedzâde, *Kitâbü Fetâvâyı Müeyyedzâde* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2041), 193a.

alınacağı üzere, kadı veya kazasker olarak geçirmiştir. Bu süreçte kaleme aldığı *Mecma'u'l-fetâvâ* sadece Müeyyedzâde'nin görüşlerini içermesi, günümüz hukukçularına kazuistik yöntemde verilen hükümler özelinde örnekler sunması bakımından değil, aynı zamanda geniş bir coğrafyaya yayılan Osmanlı Devleti'nin hukuk normuna örneklik etmesi yönüyle de önemlidir. Daha açık bir ifadeyle eserde yer alan fetvalar 15. yüzyıl Osmanlı hukukunda toplumun diyet mevzuunda hangi sorunlarla karşı karşıya kaldığına da işaret edecektir. Eser kendi döneminde ve sonrasında Osmanlı coğrafyasında en çok başvurulan kaynaklardan biri olmuştur.⁶

Müeyyedzâde bu eserini bölgesel farklılıklar olmakla birlikte devlette hakim hukukî uygulama gereği özellikle muteber Hanefî kaynaklarından derlediği fetvalar ile şekillendirmiştir. Ele aldığımız diyet bahsinde, bunlar içerisinde öne çıkan fetva mecmualarından Necmüddîn ez-Zâhidî'ye (öl. 658/1260) ait *el-Kunye fi'l-fetâvâ*'dan sıkça yararlandığı görülür. Müellif ayrıca mezhepte yaygın olarak kullanılan Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin (öl. 542/1147) *Hizânetü'l-fetâvâ* (*Hizânetü'l-vâkiât*)'sı, Âlim b. Alâ'nın (öl. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'si ve Bezzâzî'nin (öl.827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si gibi fetva kaynaklarının yanında mezhepteki temel metinlerden Hâkim eş-Şehîd'in (öl. 334/945) *el-Kâfi* ve *el-Müntekâ*'sı, Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *et-Tecrid* ve *el-Muhtasar*'ı, Radiyyüddin es-Serahsî'nin (öl. 571/1176) *el-Vecîz*'i, Neseî'nin (öl. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ile nâdirü'r-rivâyeden *e-Harûniyyât* gibi birçok kaynaktan nakillerde bulunmuştur.⁷

Eserde yapılan derlemede çoğu defa kaynaktaki ifadeler, kaynak esere veya müellifine atfedilerek aynıyla aktarılmıştır.⁸ Bu durum birçok araştırmacının da işaret ettiği üzere klasik literatürde yadsınacak bir husus değildir. Zira özellikle risâle ya da fetâvâ türü uygulamayı belirlemek üzere kaleme alınan kaynaklar, bugünkü anlamda orijinal

⁶ Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 351-352.

⁷ *Mecma'u'l-fetâvâ*'nın kaynakları ile ilgili geniş değerlendirme için bkz. Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", 289-291.

⁸ Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", 286.

olma iddiasında değildir. Bunlar bir yönüyle fıkıh ya da fetva kitaplarından konularına göre doğrudan yapılan alıntı ya da nakiller ile oluşturulmuş kaynaklardır.⁹ Hatta müellifinin vefat etmesi nedeniyle yarım kalmış, kadıların el kitabı mahiyetindeki *Lisânü'l-hükkâm*'ı tamamlamak üzere sonradan kaleme alınan *Ğâyetü'l-merâm*'da üzerinde durduğumuz eserin çalışmaya esas cinayetler ve diyetler konusu, bölüm olarak doğrudan aktarılmıştır. Bu durum da ayrıca eserin ne derece yaygın ve güvenilir olduğunu ortaya koyan bir göstergedir.¹⁰

Araştırmada önce Müeyyedzâde'nin hayatından ve ilmî kişiliğinden kısaca söz edilecektir.¹¹ Sonrasında diyet konusu cinayetlerde kastın bulunup bulunmaması üzerine inşa edilen tasnif ile ele alınacaktır. Ortaya çıkan şartlara göre diyet miktarı hakkındaki bilgilere yer verilecek ve hangi durumlarda diyetin olmayacağı örnekler ile açıklanacaktır.

1. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Müeyyedzâde 1456 yılında Amasya'da doğmuş ve aynı yerde yetişmiş bir Osmanlı âlimidir. Şehzade sancağı Amasya'da iyi bir eğitim gören Müeyyedzâde gençlik yıllarında, sancak beyi Şehzade Bayezid'in (II. Bayezid) yakınları arasında yer almıştır. Çünkü babası Ali Çelebi (öl. 888/1483), Şehzadenin nişancılığını yapmıştır. Kâzerûniyye tarikatı

⁹ Şükrü Özen, "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındîk Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 8; Ramazan Çöklü, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân İsimli Fıkıh Usûlü Risalesinin Neşir ve Tahlili", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 669.

¹⁰ Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sekafi el-Halebi İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-kazâyâ ve'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 158); Burhâneddin İbrâhim el-Hâlî el-Halebî Adevî, *Ğâyetü'l-merâm fî tetimmeti Lisânü'l-hükkâm (Lisânü'l-hükkâm içerisinde)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 158), 133a.

¹¹ Konuyla doğrudan ilgili bazı çalışmalar bkz. İnanır, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri"; Kocabıyık, "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi".

şeyhlerinden dedesi Müeyyed Çelebi'den dolayı Müeyyedzâde lakabı ile tanınmıştır.¹²

Müeyyedzâde o dönem Memlûkler'in elinde bulunan Halep ve ardından Şiraz'da bir müddet kaldıktan sonra II. Bayezid'in saltanata geçmesiyle birlikte İstanbul'a geçer. Kalenderhâne Medresesi'nde ders verir, Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğinde bulunur. Edirne kadılığı yapar. Önce Anadolu, sonra Rumeli kazaskerliği görevleri kendisine verilir. Çıkan bazı karışıklıklar neticesinde görevinden alınsa da Yavuz Sultan Selim döneminde evvela Karaferiye kadılığı, ardından yine Rumeli kazaskerliği görevinde bulunur. Ancak kısa bir süre içerisinde bu görevden yine alınır ve bir müddet sonra, 922/1516 yılında vefat eder. Kabri Eyüp Sultan Camii haziresinde yer almaktadır.¹³

Kaynaklarda ve arşiv kayıtlarında Amasyavî olarak bahsi geçen Müeyyedzâde devlette önemli konumlarda yer almasının sağladığı imkân ile kendi döneminde Necâti Bey (öl. 914/1509), Kemalpaşazâde (öl. 940/1534), Zâtî (öl. 953/1546) ve Hâfız-ı Acem (öl. 958/1551), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi birçok ilim ve sanat erbabı ile ilgilenmiş bir kısma ders vererek bir kısmını maddi olarak desteklemek suretiyle yetişmelerine vesile olmuştur. Büyük bir kütüphane derlemiş, aynı zamanda ardında fıkha dair kısmen üzerinde durduğumuz *Mecma'u'l-fetâvâ* ile *Risâle fi nakzi'l-vuzû'*, *Risâle fi'l-hac*, *Risâle fi hikmeti't-tahrîr* gibi risâleler ve onun tarafından hazırlandığı düşünülen *Hidâye* şerhi *Terğîbü'l-lebîb* gibi bazı şerh, haşiye türü eserler bırakmıştır. Ayrıca kelam ve felsefe alanında da risâleler kaleme almıştır.¹⁴

¹² Necmeddîn Muhammed b Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yânî'l-mietî'l-âşire* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1998), 1/233; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1941), 2/166-167; Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31/31/484.

¹³ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1/233; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 5/155; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/255; Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31/31/484.

¹⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/155; Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1/255; Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 31/485.

2. Müeyyedzâde'nin Fetvaları Kapsamında Diyet Suçları ve Cezaları

Hanefî fıkhında diyet hükümlerine esas olmak üzere insan hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar (cinâyetler), hukuken amaç ve mahiyet itibarı ile beş sınıfa ayrılır. Bunlar amd (kasten yapma) hali, şibhi amd (kasta benzer) hali, hata hali, hata gibi olan hal ve tesebbüb (sebeup olma) halidir.¹⁵

1. Amd (kasten) hali: Öldürme ya da yaralama kastı ile kılıç ve silah gibi kesici ve öldürücü bir araç ile öldürme ya da yaralamaktır. Bu durumda veliler tarafından affedilmedikçe kısas söz konusudur.¹⁶

2. Şibh-i amd (kasta benzer) hali: Yine vurma kastı olmakla beraber, silah harici vücudu parçalama niteliği bulunmayan taş, sopa ya da el benzeri araçlar ile öldürme ya da yaralamadır.¹⁷

3. Hata hali: Av zannı ile insanı vurma ya da başka bir hedefe atarken insana isabet etmesi gibi kişinin kastında ya da fiilinde hata şeklinde gerçekleşir.¹⁸

4. Hata kabul edilen hal: Açık hata olmamakla birlikte hata kapsamında görülen bu durumda fâil ile fiil arasında doğrudan bir ilişki bulunsa da fiilin ortaya çıkışında irade söz konusu değildir. Bu hal uyuyan kimsenin başka bir kişi üzerine düşerek ölmesine ya da zarar görmesine neden olması ile örneklendirilir. Hüküm olarak hata hali ile aynı özelliklere sahiptir.¹⁹

5. Tesebbüb (sebeup olma) hali: Öldürme ya da yaralama kastı olmadığı gibi cinayet ile fiil arasındaki ilişki dolaylıdır. Kişinin kendi

¹⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/158-160; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/482-486; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 2/89-91; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 10/155-162; Hasan Ali eş-Şazelî, "Cinayet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/14.

¹⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/158; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/481-482; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

¹⁸ Hüsrev, *Dürer*, 2/90; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

¹⁹ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/161.

mülkünün dışında bir yere izinsiz kuyu kazması veya taş koyması sebebiyle ölüme veya yaralanmaya neden olması bu durumun örneğidir.²⁰

Amd ve şibh-i amd hallerinde fâilin Allah katında sorumluluğu vardır. Diğer hata ve sebebiyet hallerinde manevi sorumluluk bulunmaz. Ancak sebep olma hariç diğer bütün hallerde kişi vârisini öldürmüş ise hata da olsa mirastan mahrumiyet söz konusudur.²¹ Ayrıca amd dışındaki haller bir yönüyle maddi tazmin mahiyetinde, diyetin uygulanacağı alanı oluşturur. Amd halinde ise diyet, ancak kısas uygulanmadığında ortaya çıkar. Diyet hukukunun geçerli olduğu hallerde ayrıca kişi ile Allah arasındaki hukuka denk düşen kefâret sorumluluğu vardır. Amd halinde kısas olduğundan dolayı, sebep olma halinde de fâil ile fiil arasında doğrudan ilişki bulunmadığı için kefâret lazım değildir.²²

Kısaca kısas, adam öldürme ve müessir fiil suçlarında fâile misliyle mukabelede bulunmaktır. Öldüren kimsenin öldürülmesi; göz, burun, kulak, diş, el, kol ve ayak gibi uzuvları koparan veya işlevsiz bırakan kişinin aynıyla uzvunun imha edilmesidir. Bu durum yalnız açık kasıt hali için geçerlidir. Ancak öldürme haricinde kasta benzer darp ve yaralama halleri de kasten (amden) hükmünde kabul edilerek, kısas hükümlerine tabi olur.²³

Diyet öldüren veya yaralayan tarafın ceza ve aynı zamanda tazminat olmak üzere mağdur tarafa hukuken belirlenmiş bir miktar ödemede bulunmasıdır.²⁴ Diğer diyet uygulamalarından gurre, cenin için yapılması gereken ödemedir.²⁵ Erş de özellikle ölüme sebebiyet vermeyen müessir fiillerde yapılacak ödemeyi karşılamak üzere kullanılan bir diğer kavramdır.²⁶ Kefâret ise müslüman bir kölenin âzat edilmesi ya da iki ay peş peşe oruç tutulmasıdır.²⁷

²⁰ Hüsrev, *Dürer*, 2/91; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/470-484; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

²² Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/158-159.

²³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/160; Hüsrev, *Dürer*, 2/91; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a; eş-Şazeli, "Cinayet", 8/14.

²⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/177.

²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/189.

²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/163; Hüsrev, *Dürer*, 2/103.

²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/177.

Kıyas ve diyet hükümleri açısından sulh, özellikle kıyas gerektiren hallerde suç işleyen taraf ile hayatta ve eda ehliyetine sahip olan mağdurun karşılıklı anlaşmaları bir bedel mukabilinde kıyasın iptal edilmesidir. Mağdur ehliyetten yoksun ise hukukî temsilcisi, hayatta değil ise vârisi sulhta onun adına taraf olur. Affetme de sulhta taraf olma ehliyet ve yetkisine sahip mağdur taraf hayatta ise kendisinin, değil ise vârisinin kıyastan vazgeçmesidir.²⁸

2.1. Diyet

Diyet kelime olarak ödemek, vermek anlamına gelir.²⁹ İslâm hukukunda öldüren veya yaralayan tarafın mağdur tarafa maddi ödemede bulunması demektir. Diyetle ceza yönü bulunmakla birlikte, esas olan mağdur kişi veya vârislerini destekleyici nitelikte tazminat olmasıdır. Müessir fiil kasıtlı olmadığında veya öldürücü ve yaralayıcı araçlar ile gerçekleşmediğinde doğrudan diyet hükümleri esastır. Amd hali yani kasıt ve aynı zamanda öldürücü, yaralayıcı özelliğe sahip araçlar bulunması durumunda da kıyas esas olmakla birlikte, şartlar yerine geldiğinde yine diyet hükümlerinin devreye girmesi mümkündür.³⁰ Ancak yaralamalarda diyet kararı yaranın iyileşmesine kadar bekletilir. Eğer meydana gelen yara iyileşir, kaybedilen saç yeniden çıkacak olursa diyet sorumluluğu düşer. Diyete karar verildiğinde sorumlu taraf diyeti üç yıllık süre içerisinde ödeyecektir.³¹

Buna göre diyet yukarıda zikri geçen cinayet şekillerinden şibh-i amd, hata, hataya benzer durum ve sebep olma hallerinde doğrudan, amd halinde ise kıyasın iptaliyle uygulanacaktır. Söz konusu şartların ve diyet alanının şekillenmesinde kasıt ve fiilî durum belirleyici unsurlardır.

2.1.1. Kasıt Olmaması Halinde

Yukarıda geçtiği üzere amd halinin dışındaki cinayetlerde esas olan diyet ödenmesidir. "*Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle*

²⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/158.

²⁹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 15/383.

³⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/478-483; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/475.

³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/504, 521-522.

âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka."³² âyet-i kerîmesinde kasıt bulunmayan hallerde diyet verilmesi gerektiği açıkça belirtilmiştir.

Ancak öldürme haricindeki şibh-i amd yani kasta benzer darp ve yaralama halleri amd hükmünde kabul edildiklerinden dolayı kısas hükümlerine tabi olup, diyet kapsamının dışında kalırlar. Şibh-i amd halinde yalnızca öldürme fiili, ağırlaştırılmış diyeti gerektirir. Ağırlaştırılmış diyetle maddi bedel diğerine göre daha fazladır.³³

Ağırlaştırılmış diyet de dahil, bu kapsamda bulunan diyetler genel itibarıyla cinayetle sorumlu çocuk ya da yetişkin kimsenin de içerisinde yer aldığı âkile tarafından karşılanır. Ayrıca amd hali olmasına rağmen af neticesinde kısas diyete dönüştüğü takdirde fâil tarafından karşılanması gereken diyet, tam olarak ödenemediğinde kalan kısım da yine âkile tarafından ödenir.³⁴

Âkile, diyetin ödenmesinde aralarında yardımlaşma ilişkisi bulunan topluluktur. Hanefîler'e göre öncelikle kişinin aralarında bulunduğu aynı iş kolunda çalışan, aynı divandan ücret alan kimseler âkile olarak kabul edilir. Bu birliktelik devlete çalışanlar arasında olabileceği gibi, gönüllü olarak aralarında iş birliği bulunan kimseler için de olabilir. Eğer böyle bir ilişki bulunmuyor ise genel olarak kabul edilen şekliyle âkile, baba tarafından geniş aile yani kabile içerisinde asabe olan yetişkin erkeklerden oluşur.³⁵

Sebep olma hali dışında doğrudan kastın bulunmadığı diyet alanındaki adam öldürme cinayetlerinde, diyet ile birlikte yerine

³² en-Nisa 4/92; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/114.

³³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996/1417), 7/458; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/483; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Heyet (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-marife, ts.), 27/124-125; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/227; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/482-483; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

³⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/224-226; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/520-523; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1981), 485-486.

getirilmesi gereken bir diğer sorumluk da kefârettir. Ancak kefâret sorumluluğu diyetten farklı olarak doğrudan fâile aittir.³⁶

Kefâret "Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir."³⁷ âyet-i kerîmesinde müslüman bir kölenin azat edilmesi olarak açıklanır. Âyete göre eğer buna imkân bulunamayacak olur ise peş peşe iki ay oruç tutmak suretiyle kefâret yerine getirilir. Adam öldürme kefareti yemin kefaretinde olduğu gibi, yoksulu doyurmak suretiyle yerine getirilemez. Zira yukarıda zikri geçen kefarete âyetinde hüküm olarak yalnız köle azadı ve iki aylık oruca yer verilmiştir.³⁸

Diyet alanını belirleyen esas unsurlardan amd yani kastın yokluğu, öncelikle suçu işleyen kimsenin akıl ve buluğ özellikleri ile doğrudan ilişkilidir. Kastın sahih olarak mevcudiyeti fâilin akıllı, bâliğ, aynı zamanda herhangi bir etki ve baskı altında olmadan serbest iradeyle suçu işlemiş olmasına bağlıdır.³⁹ Buna göre akıl ve buluğ şartları eksik olan çocuğun, bunağın ve delinin fiillerinde kasıt olmayacaktır. Çocuğun ve bunağın kasıtları ile hataları arasında fark yoktur. Diyet kapsamında olup, diyetleri âkile tarafından ödenir. Hatalarında kefarete olmaz. Cezaî ehliyeti bulunmadığından dolayı çocuk babasını öldürse mirastan mahrumiyet dahi uygulanmaz. Deli silah ile birisinin üzerine yürüse o kimse onu

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/86; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/177; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

³⁷ en-Nisa 4/92; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/114.

³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/177; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a; Halebî, *Mültekâ*, 467.

³⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1899/1317), 10/204.

öldürdüğünde fâile diyet ve kefâret gerekir.⁴⁰ Ancak çocuğun işlediği veya neden olduğu cinayetlerde ortaya çıkan kaybın, diyet yoluyla tazmin olunması gerekir. İşlenen cinayette çocuk doğrudan fâil veya yönlendiren olsa da dolaylı etkisi bulunan ya da mübâşeret yapan bir yetişkin var ise diyet o kimsenin, yok ise çocuğun âkilesi tarafından ödenir. Eğer işlenen suçun mağduru yine çocuğun kendisi ise diyet düşer.⁴¹

Konuya dair örneklerde çocuk, hayvanı sürerken hayvandan düşüp ölmesi halinde, başkasının isteği ile hayvanı sürüyor ise diyet, hayvanı ona teslim eden kişinin âkilesi üzerinedir. Çocuk hayvanı sürerken eğer başka bir kimsenin ölmesine neden olur ve bunda üçüncü bir tarafın sorumluluğu da bulunmuyor ise diyet, çocuğun âkilesi üzerine olur. Ancak çocuk başka bir kimse tarafından kontrol edilen hayvan üzerinde ve hayvana hiçbir müdahalesi yok iken, hayvan bir kimseyi ezdiğinde diyet yalnız sürücüye aittir. Çocuk hayvan üzerinde eşya mesabesinde kabul edilir. Sürücü ayrıca kefâret verir. Doğrudan cinayeti işlemiş olarak kabul edilir. Eğer çocuğun da diğer kimse ile birlikte hayvana etkisi bulunuyor ise diyet ikisinin âkilesi üzerine olur. Zira ikisinin de hayvan üzerinde sorumluluğu bulunmaktadır.⁴²

Çocuk başkasına kendi elini kesmesini, gözünü çıkarmasını söylese o kimse de bunu yapsa o kişiye diyet olmaz. Ancak çocuk bir kimseye, kendi kardeşini öldürmesini söyler, o kimse de bunu gerçekleştirirse, Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre başkasına yönelik mübâşeret katl suçu işleyen istihşanen diyet ödemesi gerekir. Öldürmeye teşvik eden çocuk açısından bu durum, öldürülmesine sebep olduğu kardeşine vâris olmaya mani değildir.⁴³

Yetişkin kişi bir çocuğu adam öldürmeye teşvik eder ya da zorlayacak olur ise fâil olarak çocuk başlangıçta sorumlu tutulsa da asıl sorumlunun yetişkin olduğu kabul edilir. Bu sebeple diyet için o kimseye rücu edilir.⁴⁴

⁴⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/164-165, 188; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 5/501; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195a, 197a.

⁴¹ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195b.

⁴² Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196b.

⁴³ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195a.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/185; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195b.

Çocuk-veli ilişkisi açısından çocuğun yapmış olduğu fiiller ile ilgili sorumluluk doğrudan veliye ait değildir. Velinin etkisi ve yönlendirmesi yok ise çocuğun fiilindeki sorumluluk kendisine aittir. Âkil olmayan çocuk oynarken bir kimsenin gözünü çıkarır ise gözün erşi kendi malından karşılanır. Velisine ödettirilmez. Hazırda para olmasa da oluncaya kadar beklenir. Suçun ispatı açısından âkil olmayan çocuğun ikrarı geçerli değildir. Şahit gibi açık bir delil lazımdır.⁴⁵

Çocuk, zina suretiyle başka bir çocuğun bekaretinin kaybolmasına neden olduğu takdirde, ona mehir ödemesi gerekir. Çocuk zina suçu ile sorumlu tutulmasa da bekareti izalenin karşılığı olmak üzere maddi tazmin ile mükelleftir. Ortaya çıkan zararın tazmininde ölçü mehir kabul edildiğinden dolayı takdir olunan mehir üzerinden ödemede bulunması icap eder.⁴⁶

Kastın varlığı yanında, içeriği ya da fiili yapmaya yönlendiren saikin ne olduğu da önemlidir. Zira suçun veya sorumluluğun olup olmadığı ya da var ise kime ait olduğunun belirlenmesi, bunların bilinmesine bağlıdır. Mesela zehir vererek bir kimsenin ölümüne neden olan kişi, verdiği şeyin zehir olduğunu bilmediği takdirde ta'zîr olunarak hapis gibi cezalar kendisine verilebilse de diyet cezası uygulanmaz. Ancak zorla zehri içirmiş olması halinde ona diyet lazımdır.⁴⁷ Yine bir kimse başkasının elini tuttuğunda koparmış ise niyeti musâfaha olması halinde diyet sorumluluğu olmaz. Ancak bilerek elini çekip koparmış olması halinde elin diyetini ödemek durumundadır.⁴⁸

Bir çekişme sırasında yaralanan kimsenin durumu da fiilin ortaya çıkmasına sebep olan tarafın kastına göre şekillenir. Kişi kendisine vurmak üzere çekilmiş kılıcı eli ile tutar ve karşı taraf kılıcı çekmesiyle parmaklar kesildiği takdirde, parmaklar kılıcın el ile tutulmasından dolayı kesilmiş olsa da kişi kendisini koruma amacıyla kılıcı tutmuş olduğundan dolayı sorumluluk, kılıcı çeken ve parmakların kesilmesine neden olan tarafa aittir. Kasıt olduğu için, parmaklar mafsallardan kesilmiş ise kısas

⁴⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196a.

⁴⁶ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195b.

⁴⁷ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 197b.

⁴⁸ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194a.

kapsamında yer alırken, mafsalların haricinde olması halinde diyet ile tazmin ve tecziye yoluna gidilecektir.⁴⁹

Cinayet şekillerinden hata hallerinde de kasıt belirleyici olan taraftır. Kasıttı ya da fiilde bir hata olması, ortaya çıkan fiilde ya kastın hatalı olmasına ya da hiç bulunmamasına neden olur. Bu sebeple söz konusu haller diyet kapsamında yer alır. Savaş için karşı karşıya gelen Müslüman ve müşrik gruplar çatışırken bir Müslüman kendi grubunda yer alan bir Müslümanı hataen öldürdüğü takdirde diyet ve aynı zamanda kefâret ödemesi gerekir. Ancak ölen Müslüman, müşrik grubun içerisinde ise öldürüne hiçbir şey lazım gelmez. Çünkü ölen kişinin müşrik vasfı ile görünmesi öldürenin üzerinden sorumluluğu kaldırır.⁵⁰

Diyet alanını belirleyen diğer unsur, fiilî durum da fiilin meydana geldiği mekan ve şartlar ile şekillenir. Bu unsurun en önemli parçası öldürme ya da yaralama fiilinin gerçekleştirilmesinde kullanılan araçtır. Amd hali ile şibh-i amdin birbirinden ayrılmasına sebep olan söz konusu aracın niteliği aynı zamanda diyet alanını belirleyen bir unsur olmaktadır. Aracın doğrudan öldürücü ve kesici özelliğe sahip olmaması diyet hükümlerinin uygulanmasına vesile olur.⁵¹ Bu hususta soğuşa maruz bırakma ve iğne batırma suretiyle adam öldürme örneklerinden bahsedilir.

Soğuk havada soğuk suya atarak veya üstünü çıkarıp dışarı bırakarak kişinin donma suretiyle ölümüne neden olmak ya da silah kapsamında yer almayan iğne ile bir kimseyi kasten de olsa öldürmenin diyet gerektireceği kabul edilir. Ancak iğnenin batırılması ile ölüm arasında zaman farkı olmaz veya çuvaldız gibi silaha yakın bir şey olur ise kısas kapsamında yer alacağı ifade edilmiştir.⁵²

Esasen Hanefî alimler arasında fiilî durumun yorumunda ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanîfe amd haline esas olan silah tanımını en dar haliyle kabul ettiği için yalnız hakiki anlamda silahlar ile sınırlandırır. İmâmeyn ise silahın çerçevesini hakiki silahların ötesinde, tabiatı gereği

⁴⁹ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199b.

⁵⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/163-164; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195a.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/345-346; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/482; Udeh, *et-Teşrî 'u'l-cinâ 'iyyü'l-İslâmî*, 2/93.

⁵² Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194a-194b.

umumiyetle ölüm neticesini ortaya çıkaran araç ve şartları da ihtiva edecek şekilde genişletir. Böylece İmâmeyn'e göre diyet kapsamı Ebû Hanîfe'den bir miktar daha dar olmaktadır.

Mesela denizde boğma ya da boğulmasına sebep olma veya büyük taş ile vurma İmâmeyn'e göre kisası gerektirecek bir amd hali olarak değerlendirilirken, Ebû Hanîfe'ye göre şibhi amd mahiyetinde diyeti mucip bir durumdur. İmâmeyn büyük taş veya benzer bir nesne ile vurmanın amd kapsamında olması gerektiğini, çünkü bunun normal şartlarda ölüm getiren bir fiil kabul edileceğini belirtirken, Ebû Hanîfe denize atılan kimsenin yüzme bilmiyor olsa da veya taş "Ebû Kubeys dağı kadar bile olsa" sonucu değiştirmeyeceğini belirtmiştir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin görüşünden hareketle kişi bağlanarak denize atılır ve yüzmeden boğulacak olur ise diyet ile hükmedilecektir. Ancak kişi önce yüzer sonra batacak olur ise her iki yaklaşıma göre de diyet gerekmecektir.⁵³

Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına göre kişiyi canlı olarak kabre gömme suretiyle ya da bağlayarak yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülmesine sebep olmak da açık amd hali olarak değerlendirilmez. Bu sebeple diyet kapsamında kabul edilen örnekler arasında yer alır. Bağlayarak ya da çamura daldırarak kişinin açlıktan veya susuzluktan ölmesine neden olma hallerini Ebû Hanîfe diyete tabi görmez. Lakin fetvaya esas İmâmeyn'in görüşüne göre bunlar da diyet kapsamında yer alır. Diyet olsun ya da olmasın benzer bütün şartlarda ilaveten ta'zîr kapsamında cezaların da uygulanması mümkündür.⁵⁴

Benzer bir ihtilaf konusu da kılıç kını ile ilgilidir. Kişi içinde kılıç olan kın ile vurur ve kılıç, kını yarıp adamı öldürecek olur ise Ebû Hanîfe kının doğrudan silah olmamasından hareketle kisas değil diyetin geçerli olacağını ifade eder. Ancak İmam Muhammed (öl. 189/805) yalnız kılıç kını bile olsa, ağırlık olması sebebiyle kısasa tabi olacağı için diyet kapsamında yer almayacağını belirtir.⁵⁵

⁵³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/163; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a, 194a-194b.

⁵⁴ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194a.

⁵⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194b.

Fiilî durum yani mekan ve şartlar ile ilgili yapılacak değerlendirme, gerçek fâilin belirlenmesinde ya da bilinen fâilin sorumluluğunu belirleme açısından önem arz eder. Bu tespit aynı zamanda diyetin kim ya da kimler tarafından verileceğini de belirlemiş olur. Mesela çocuk babasının elindeyken başka biri çocuğu çeker ve baba çocuğu bırakmaz, neticede vâki çekişme ile çocuk öldüğü takdirde, birinci derecede sorumluluk çeken kişiye aittir ve diyet onun tarafından ödenir. Bu durum babanın çocuğa vâris olmasını ortadan kaldırmaz. Fakat baba çocuğu başkasının elinden çekerek aynı şekilde ölmesine neden olursa sorumluluk babaya ait olacaktır. Böylece diyet baba tarafından verildiği gibi çocuğa da vâris olamayacaktır.⁵⁶

Mülkiyet genel anlamda sorumluluğu icap eder. Bir mekanda adam öldürüldüğünde öldürülen kimsenin diyeti mülk sahibine aittir. Eğer ilgili yerin birden fazla sahibi varsa mülk sahipleri eşit bir şekilde diyeti paylaşırlar. Hisse oranlarına bakılmaz. Bir yerde yalnız bulunan iki kişiden biri boğazlanarak öldürülmüş bir şekilde bulunduğu takdirde İmam Muhammed yanında olan kimsenin sorumlu tutulamayacağını belirtmiş olsa da Ebû Yusuf (öl. 182/798) bu kişinin suçu işlediğine dair doğrudan bir delil olmasa da aynı mekanda bulunmanın yeterli bir neden olacağını kabul eder ve diyetin, ikinci kişi tarafından ödenmesi gerektiğini belirtir.⁵⁷

İki kişi birlikte kendilerinin ölümüne neden olmaları halinde, sorumluluğun paylaşımında ortak olurlar. Mesela iki kişi kendileri çektikleri ağacın altında kalarak ölmeleri halinde âkileler her biri adına diğerinin yarı diyetini öder. Bunlardan yalnız birisi ölür ise diğerinin âkilesi yarım diyet öder. Zira diyetin diğer yarısı hakkındaki sorumluluk ölen kişiye aittir.⁵⁸

Tesebbüb ile ilgili hallerde de fiilî durum sonuç açısından belirleyicidir. Bir taş takılarak ya da kuyuya düşmek suretiyle vefat olduğunda, taşın veya kuyunun bulunduğu yere ve duruma göre hüküm şekillenir. Taş ya da kuyu yoldan uzak bir bölgede ise herhangi bir tazminat olmaz. Taş, yol üzerinde ancak sel ile kendiliğinden gelmiş ise

⁵⁶ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194a-194b.

⁵⁷ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199a.

⁵⁸ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195b.

yine diyet yoktur. Ancak taş, yola konulmuş veya yol üzerine kuyu kazılmış ise diyet kapsamında değerlendirilmesi gereken bir olay haline gelir. Yol üzerine taş koyma, kuyu kazma ya da gelip geçenlere zarar veren hukuk dışı bir yapı inşa etme suretiyle ölüme sebebiyet verenler sorumlu olurlar. Onlar adına âkile tarafından diyet ödenir.⁵⁹

Söz konusu ölüme neden olan şartların ortaya çıkmasında yapan kimsenin yanında yapılmasını ondan isteyen ya da bunun için ücret veren başka bir kimse bulunsa da sorumluluk öncelikle mübâşeret fiili işleyen kişiye aittir. Ölen kimse için yapılmasını talep eden dahi olsa fâilin sorumluluğu ortadan kalkmaz.⁶⁰ Ancak fiilin yapıldığı alan işi yaptıran kimseye ait ya da kendisine ait olmamakla birlikte ait olduğunu beyan ederek fâili yönlendirmiş ise sorumluluk mülk sahibinindir.⁶¹

Diyetin kim tarafından verileceği hususunda var ise ölmeden önce maktûlün beyanı belirleyici kabul edilir. Vârisi farklı kimse öldürdüğüne dair delil ortaya koysa bile maktûlün işaret etmiş olduğu kimseden diyet tazmin olunur.⁶²

Son olarak sorumlu bir kimse bulunamadığından dolayı kasâme⁶³ suretiyle de olsa diyetin karşılanamaması halinde, ölen kimsenin fidyesi toplum adına devlet tarafından karşılanır. Kişi Cuma gibi bir izdiham sırasında vefat eder ve olaydan sorumlu tutulacak kusurlu bir kimse bulunmaz ise fidye olarak diyet devlete aittir.⁶⁴

Diğer taraftan mağdur olan kişi vefat ettiği takdirde, müessir fiil sebebiyle elde edilen diyet üzerindeki hakkı sınırlıdır. Zira diyetin ilk hüküm olarak tespit edilmiş olması, mağdurun vefatı ile birlikte vârislerin bu diyet üzerinde hak sahibi olmalarına sebep olur. Vasiyet hükümleri gereği, diğer miras mallarında olduğu gibi öncelikle borçlar ödendikten

⁵⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/506; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 197a.

⁶⁰ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199b.

⁶¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/193-194; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 197b.

⁶² Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199a-199b.

⁶³ İslâm hukukunda fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit için başvuru yemine dayalı bir yöntemdir. Cinayet bölgesinde bulunan belli niteliklere sahip kişilere cinayeti işlemediklerine ve işleyeni de bilmediklerine dair yemin ettirilmesi usulüne dayanır. Bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001).

⁶⁴ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199b.

sonra, maktulün diyet üzerindeki harcama yetkisi üçte bir ile sınırlandırılır. Vasiyetin üçte biri aşan kısmı, vârislerin izni olmadan geçerli olmaz.⁶⁵

2.1.2. Kasıt Olması Halinde

Daha önce ifade edildiği üzere doğrudan öldürme ve yaralama kastı, uygun fiilî durum ile bir araya geldiklerinde amd hali ortaya çıkar. Kastın sahih bir şekilde varlığı ise suçun akıllı ve bâliğ kimse tarafından, aynı zamanda herhangi bir etki altında kalmadan işlenmiş olmasına bağlıdır. Amd halinin belirleyicisi olan fiilî durum da özellikle cinayetin kesici ve öldürücü nitelikte araçlar ile işlenmiş olması halinde ortaya çıkar. Bu kapsamda meydana gelen öldürme ve yaralama fiillerinde esas olan kısas ile birlikte kefâret lazım değildir. Ayrıca cana karşı işlenen suçta öldüren kişi eğer maktulün vârisi ise mirastan mahrumiyet söz konusudur. Lakin kısas, bazı durumlarda ortadan kalkarak diyete dönüşür. Bu durum öncelikle müessir fiilden zarar görenlerin iradeleri ile ortaya çıkar. Söz konusu irade, hak sahiplerinin fâili affı veya kendileriyle yapılacak sulh şeklinde tecelli eder.⁶⁶

Kisasın ortadan kalkması için velilerin tamamının affı veya sulhu şart olmayıp bunlardan birisinin dahi affetmesi ya da sulhu kabul etmesi yeterlidir. Bu sebeple maktulün velisi iki kardeşten birisine ulaşamıyor ve katil kişi o kardeşin kisası düşürdüğüne dair iddiasını delil ile beyan ediyor ise iddia kabul edilir, kısas diyete dönüştürülür. Ancak delil bulunmaz ise gaip kardeş gelinceye kadar davanın bekletilmesi gerekir. İmâmeyn'e göre vârisler arasında bâliğ olmayan çocuk varsa kısas kararı için onun büyümesi ve talebini belirtmesi beklenir.⁶⁷

Kısastan af bedelli veya bedelsiz olabileceği gibi bedel de diyet ya da diyet dışı bir miktar üzerinden sulh ile belirlenebilir. Diyet hukuken tayin edilmiş, standart bedeldir. Lakin kısas söz konusu olduğunda taraflar arasındaki sulh bedeli, diyetten fazla ya da az olabileceği gibi herhangi bir bedel olmaksızın da sulh yapılabilir.⁶⁸

⁶⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b-199a.

⁶⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/158; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193a.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/370; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/162; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/370; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/480.

Af ve sulh konusunda hak sahipleri mağdur ya da velilerdir. Af veya sulh yetkisi öncelikle hayatta ve şuuru yerinde olması halinde mağdura aittir. Lakin mağdurun, ölüm sebebiyle hayatta olmaması veya sakatlanma neticesinde irade kabiliyetini yitirmiş olması halinde, yetki kişinin velilerine intikal eder. Eğer velisi yok ise, toplum adına devleti temsil eden hâkim, sahip olduğu velâyet-i âmme gereği yetkilidir.⁶⁹

Yetki sahibi kişi kisasın gerçekleştirilmesini talep etme hakkına sahiptir. Ancak dilerse bu hakkından feragat ederek kisasın bedelli veya bedelsiz bir şekilde kaldırılmasını onaylayabilir. Bu husus, Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kisas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzelliyle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır."⁷⁰ âyetinde yer alır. Ayrıca "Bir yakını öldürülen (veli) ya da yaralanan kimse şu üç şeyden birisini tercih edebilir: Kisas, diyet veya af. Dördüncü bir şey isterse ona mani olun. Eğer bunlardan birini tercih eder ve sonra bundan dönecek olur ise ona ebedi azap vardır."⁷¹ hadis-i şerifinde de hak sahiplerinin diyet ve af haklarından bahsedilmiştir.

Velinin katili affı ve onunla sulhu yalnızca kendisi ile katil arasındaki hakkı etkiler. Kisas diyete dönüşür ya da karşılıksız affedilmiş olur. Kerhî'nin *Muhtasar*'da ifade ettiği gibi velinin katili affı "Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kisas vardır. Kim kisası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir olur. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir' diye yazdık."⁷² âyeti gereği daha evladır. Ancak katil fiilinden kaynaklanan Allah katındaki suç ve sorumluluk bakidir. Velinin affının,

⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/162; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 13/119.

⁷⁰ Bakara, 2/178; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/265.

⁷¹ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr-Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Diyat", 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Diyât", 3.

⁷² el-Mâide 5/45; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/273-274.

katilin Allah katındaki sorumluluğunu da kaldıracağını söyleyenler olmakla birlikte tercih edilen görüş yalnız veli ve katil arasındaki ilişki ile sınırlı olmasıdır. Bu durum maddi borç ilişkisine benzetilir. Alacağını tahsil edemeden vefat eden kimsenin vârisi, alacağı ibra ettiği takdirde yalnız onunla kendi arasındaki hakkı düşürmüş olur. Borçlunun asıl alacaklıya karşı olan zulmü ve hakkı ortadan kalkmaz.⁷³

Amd halinde olmasına rağmen, mağdur tarafın iradesine bağlı af veya sulhtan başka bazı fiilî durumlar da diyetin ortaya çıkmasına sebep olur. Kısasın uygulanamaması veya uygulanmasında güçlük bulunması bu kapsamda yer alır. Kısas cezası infaz edilmeden önce fâil öldüğünde, kısas mahalli olan organını kaybettiğinde veya kalıcı olarak cezaî ehliyetini yitirdiğinde, öldüren taraf maktulün babası olduğunda ya da kısısta esas olan eşit mukabele imkânı bulunmadığında yine kısas yerine diyet veya sulh uygulamasına geçilir. Kişi cinayetten sonra öldüğünde veya akli başında iken cinayet işleyip sonrasında kalıcı olarak aklını yitirdiğinde ya da bunama hali ortaya çıktığında kısas değil diyet hükümlerine tabi olur. Şu kadar var ki delilik hali gayr-i mutbik yani geçici olması halinde kısas hükmü devam edecektir.⁷⁴ Diğer taraftan yaralama dil ve cinsiyet organı gibi kısımlarda veya el, kol gibi organların mafsallarının haricinde olduğu takdirde eşit karşılık müşkil olması nedeniyle kısas uygulanamayacağı için diyet ile mukabelede bulunulur.⁷⁵

Bu kapsamda yer alan gerek tarafların anlaşması ve mağdur tarafın affı, gerek kısasın uygulanma imkânının olmaması neticesinde kısıstan çevrilen diyet, özellikle fâilin kendi malından karşılanır. Kasıt dışı diyet hallerinde olduğu gibi âkilenin bu diyete katılma şartı bulunmaz.⁷⁶

⁷³ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198a-198b.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7/347-348; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 193b, 196b-197a; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 10/205; Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyü'l-İslâmî*, 2/114; Yunus Kocabıyık, "İslâm Ceza Hukukunda Kısâs Mahallinin Ortadan Kalkması Ve Hukûkî Sonuçları", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (31 Ocak 2022), 174-176.

⁷⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/182; Hüsrev, *Dürer*, 2/96; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199b; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 10/198.

⁷⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/480.

Ayrıca kisası belirleyen amd halinin ispat edilememesi ve konuyla ilgili şüphenin ortadan kaldırılamaması da diyetin uygulanmasına sebep olan durumlardan birisidir. Bir kimseyi bıçaklayan kişi, zaten ölü iken onu bıçakla kestiğini iddia eder ve aksi ispat edilemeyecek olur ise istihşanen kisas yerine diyet olacağı ifade edilmiştir.⁷⁷

Bu kapsamda diyet veya sulh suretiyle elde edilen mal üzerinde hak sahibi, doğrudan mağdur ya da maktul kimsedir. Var ise öncelikle maktule ait borçlar ödenir veya vasiyet yerine getirilir. İlk hükmün kisas olmasıyla diğerlerinden ayrıışan kasıt halinde, kısasa mukabil elde edilen malda maktulün hakkı veliden önceliklidir. Bu sebeple maktul adına yapılacak gerek borç gerek vasiyet ile ilgili harcamalar, kısıntı olmaksızın malın tamamından yapılır. Zira ilk hükmün kisas olmasından dolayı ortada vârislerin hak sahibi olacağı bir mal bulunmaz.⁷⁸

2.2. Diyetin Miktarı

Diyet hukuk tarafından tayin edilmiş, mağduriyeti tazmin ve fâili kısastan af bedelidir. Standart ve ağırlaştırılmış (diyet-i muğallaza) olmak üzere iki çeşidi vardır. Normal yani ağırlaştırılmış olmayan diyet (diyet-i gayr-i muğallaza) yüz deve olarak tespit edilmiştir. Para olarak karşılığı bin dinar ya da on bin dirhemdir. Develerin sayısı gibi yaş ve özellikleri de belirlenmiştir. Ağırlaştırılmış diyet de sayı aynı olmakla birlikte develerin niteliğinin artırılması suretiyle, maddi bedeli fazla olan diyetdir. Cinayet şekillerinden şibh-i amd halinde uygulanır. Yalnızca develer üzerinden ödenir.⁷⁹

Müslüman ile zimminin diyeti ilke olarak, farklı değildir. Ancak kadının diyeti erkeğin yarısı kadar hesaplanır.⁸⁰ Ayrıca diyet her zaman tam olarak ödenmez. Cinayetin şekline göre bazen yarım, bazen onda bir, bazen yirmide bir gibi farklı oranlarda ödenmesi gerekir. Konuyla ilgili hükümler Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Yemen'e gönderilen "Bir kimsenin bir mü'mini öldürdüğü delil ile tespit edilir ve maktulün velileri tarafından affedilmezse, ona kisas uygulanır. Bir kişiyi öldürmede 100

⁷⁷ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194a.

⁷⁸ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b-199a.

⁷⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/177-178; Bardakoğlu, "Diyet", 9/475-476.

⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/178; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/203.

deve diyet vardır. Burnun, dilin ve iki dudağın kesilmesi halinde tam diyet vardır. İki yumurtada ve cinsiyet organının kesilmesinde tam diyet vardır. Belin sakatlanmasında tam diyet vardır. İki gözde tam diyet vardır. Tek gözde ve tek elde yarım diyet vardır. Beyne ulaşan derin yarada (me'mûme) üçte bir, karın boşluğuna ulaşan derin yarada (câife) üçte bir diyet vardır. Kemik kırılmasına veya ufalanmasına yol açan yaralamada (münakkile) onbeş deve, ellerin ve ayakların her bir parmağında on deve, her bir diş için beş deve, kemiğe ulaşan derin yaralamada (mûdiha) beş deve tazminat vardır. Kadını öldüren erkek kısas olarak öldürülür. Zimmiler için diyet miktarı bin dinardır."⁸¹ mektubu ve benzeri naslar ile sabittir. Bu rivayetlerde diyetlerin miktarıyla ilgili açık beyanlar vardır. Böyle naslar ile belli olmayan yaralamaların diyet miktarı hakim ya da bilirkşi tarafından belirlenir.⁸²

Gurre ve erş diyetin, neden ve miktarıyla ilgili iki özel uygulama şeklidir. Gurre, diyetin yirmide biri kadardır. Para olarak elli dinar ve aynı değerde mal üzerinden hesaplanır. Özellikle anne karnında ölmesine veya ölü olarak düşmesine neden olunan cenin için yapılması gereken ödemedir. Bir sene içerisinde tamamlanmalıdır. Diyetin başlangıcı yani en azı olması sebebiyle "gurre" diye isimlendirilmiştir.⁸³

Ancak anneye dışardan etki neticesinde çocuk canlı doğar ve sonradan ölürse tam diyet gerekir.⁸⁴ Dışardan darbe sonucu birisi canlı diğeri ölü olarak iki cenin düştükten sonra canlı olan da öldüğünde, canlı olarak düşen cenin için tam diyet, ölü olarak gelen cenin için gurre gerekir. Baba vefat etmiş olması halinde canlı olarak gelen cenin vâris kabul edilir fakat baba vefat ettiğinde hayatta olup olmadığı şüpheli olduğu için ölü cenin vâris olamaz.⁸⁵

⁸¹ Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan 'Abdilmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1421), "Kasâme", 45.

⁸² 'Aynî, *el-Binâye*, 13/163-164, 175; Hamdi Döndüren, "İslâm'da Yaralama Ve Ölüme Sebebiyet Vermelerde Diyet, Erş Ve Ta'zir Cezaları", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2022), 5-6.

⁸³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/189; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196a.

⁸⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/504-505.

⁸⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196a.

Erş ise ölüm ile sonuçlanmayan yaralama ve organlara zarar veren müessir fiillere dair diyet uygulamasıdır. Aklın yitirilmesi; burun, kulak, tenasül uzvu gibi organlar ile koklama, tatma, işitme ve görme gibi hislerdeki kayıpların karşılığı bir tam diyettir. Diyet cins olarak birden fazla organlar sayısınca taksim olunur. İki el, ayak, göz, kulak ve dudak için ikiye, dört kirpik için dörde, on parmak için ona bölünür. Her bir diş için diyet miktarı yirmide birdir. Bütün bunlar erş kapsamında değerlendirilir.⁸⁶

Saç, sakal, kirpik ve kaşlar için de kalıcı olarak kaybedildiği takdirde, diyet vardır. El ya da göz tamamen kaybedilmemiş olsa da iş görmez hale geldiklerinde diyet lazım olur.⁸⁷ El ayak dışındaki yaralanmalar akıl veya saç gibi organ kayıplarında lazım olan tam diyete dahil edilir. Lakin işitme, görme ve konuşma gibi kabiliyetlerin yitirilmesiyle ilgili diyetlere karıştırılmaz. Ayrı diyet hesabı ortaya çıkar.⁸⁸

Bıyık ve kösenin sakalı, erkeğin göğsü, iktidarsız olan tenasül uzvu veya konuşamayan kimsenin dili, görmeyenin gözü gibi etkisiz ya da yetkinliğini zaten kaybetmiş uzuvların zarar görmesi halinde duruma göre bilirkişinin tayin edeceği bir diyet takdir olunur.⁸⁹

Bir elin bilek üzerinden bir yerden kaybı halinde, bileğe kadar olan el için yarım diyet, üzerindeki kısım için bilirkişi kararı uygulanır. Çünkü elin diyeti diğer el ile birlikte tam diyet olarak hesap edilir.⁹⁰

El ve ayakların dışındaki yaralamalarda kısas için yaranın kemiğe ulaşacak seviyede olması gerekir. Bunun daha altında olan yaralamalar için bilirkişinin takdir edeceği diyet uygulanır. Kemiğe ulaşan, onu kıran, parçalayan ve ötesine geçip vücuda işleyen yaralamalarda yaranın ağırlığına göre yirmide birden üçte ikiye varan oranlarda diyet karşılığı vardır.⁹¹

⁸⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/180-181; Ali Şafak, "Erş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/307-308.

⁸⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/179-180.

⁸⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/499-500; Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b.

⁸⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/180.

⁹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/500-501.

⁹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/501-503.

Velilerin kâtil ile sulhunda iki veliden birisi tamam bedeli elli bin dirhem üzerinden sulh yapması halinde, sulh gereği yirmi beş bin dirhem alır. Sulh yapmadığı takdirde diğer velinin hakkı, diyet bedeli olan on bin dirhem yarısı beş bin dirhem olur. Her ne kadar Ebû Hanîfe'den sulh bedelinin diyetten fazla bir bedel olmayacağına dair bir rivayet bulunsa da sulh ile ilgili bir kısıtlamanın olmaması uygulamaya esas kabul edilmiştir.⁹²

Mal özelliğine sahip canlılara karşı işlenen cinayetlerde doğrudan tazminat yaklaşımı esas olur. Malın değeri ölçü kabul edilir. Gözü çıkartılan bir hayvan, mevcut kıymeti üzerinden değerlendirilir. Deve, koyun veya tavuk gibi hayvanlar, cinayet sonucu değeri ne kadar düşmüş ise ödeme o değer üzerinden yapılır.⁹³

2.3. Diyetin Olmaması

Cinayet ile sonuçlanan müessir fiillerin bir kısmında kısas olmadığı gibi diyet de uygulanmaz. Ortaya çıkan fiilde iradenin başka bir kimseye ait olması, fiilin nefsi müdafaa gibi meşru bir sebep ya da niyet ile yapılmış olması, fiilin mutlak olarak ölüme neden olmayacağının bilinmesi ya da fiil meydana geldiğinde kişinin zaten vefat etmiş olması, daha öncesinde hayatta olduğuna dair kesin bir bilginin bulunmaması gibi durumlar bu kapsamda yer alır.⁹⁴

Fâilin iradesi olmaksızın ayrı bir iradenin onu yönlendirmesi, fâilden diyet sorumluluğunu kaldırdığı gibi fiil-mağdur arasındaki kuvvetli ilişki mağdurun diyet hakkının düşmesine de neden olur. Bir kimsenin çocuk, bunak ya da normal bir kişiden kendi elini kesmesini istemesi, onların da o kimsenin elini kesmeleri halinde diyetin olmayacağı belirtilmiştir.⁹⁵ Yine kişinin çocuğa bıçak vermesi ve çocuğun da bu bıçak ile kendisini veya başkasını öldürmesi halinde bunda da izni yok ise o kimsenin sorumluluğu bulunmayacaktır.⁹⁶

Ayrıca herhangi bir kimsenin sorumluluğu olmadan bir çocuk kontrol edemeyeceği bir hayvan üzerinde ölüme neden olması halinde de

⁹² Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198b.

⁹³ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 199a.

⁹⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/164; Hüsrev, *Dürer*, 2/92.

⁹⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194b.

⁹⁶ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 195b.

kimse diyet ödemez. Çünkü çocuk iradesiz ve güçsüz olduğu için sorumlu tutulmaz. Ölen kimse heder kabul edilir.⁹⁷

Nefsî müdafaa şartları meşru sebeplerden kabul edilir. Bu kapsamda bir hizmetçi ya da kadın kendisini günaha zorlayan kimsenin zorbalığından kurtulmak için başka çare bulamaz ve onu öldürür ise diyetin ve kefâretin olmayacağı belirtilmiştir. Bu kimsenin durumu da heder kabul edilir.⁹⁸

Diyetin ortadan kalkmasına neden olan bir diğer durum da yapılan fiilin hukuken kabul edilen sınırlar içerisinde işlenmiş olmasıdır. Mesela arazi üzerinde sorumluluk ve itibar, mülkiyetine sahip olan kişiye ait kabul edilir. Sahibinin dışında bir kimse arazide kuyu kazar ve kuyuya bir kişi düşecek olur ise, arazi sahibi kuyunun kazılmasını ben istemiştin demesi halinde istihsanen bu söze itibar olunur. Kişi kendi yetki alanında bir fiilin yapılmasını istemiş olduğundan dolayı diyet sorumluluğu bulunmayacaktır.⁹⁹

Cinayete sebep olan fiilin meşru çerçevede kabul edilmesiyle ilgili bir diğer uygulama da hoca veya ustanın eğitim amacı ve ailenin izniyle çocuğa vurmasıdır. Öğrenci veya çırağa vurma sonucu ölüm gerçekleştiği takdirde, vurma fiili velinin izni ya da bilgisi dahilinde ve mutat şekilde olması halinde tazmin yani diyet sorumluluğu bulunmaz.¹⁰⁰

Fiil ile cinayet ilişkisinin doğrudan kurulamaması da diyetin uygulanmasına engel olur. Bir kimseyi yırtıcı hayvan, yılan ya da akrebin bulunduğu bir yere ya da bu hayvanlardan birisini o kimsenin bulunduğu mekana kapattıktan sonra o kişinin bu hayvanlar tarafından öldürülmesi halinde kısas ya da diyet gerekmeyeceği belirtilmiştir. Ancak bir çocuğa bunların yapılması halinde diyet gerektiği gibi, ikinci bir görüşe göre yetişkin için de diyet verilmesi uygun görülmüştür.¹⁰¹ Burada ilk görüşe göre çocuk ile yetişkin birbirinden ayrılarak kendisini savunabilecek

⁹⁷ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196b.

⁹⁸ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 197a.

⁹⁹ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 197b.

¹⁰⁰ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198a.

¹⁰¹ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 194b-195a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/188.

durumda olması sebebiyle yetişkin kimse için ölümün kesin olarak öngörülemeyeceği değerlendirildiği görülmektedir.

Fiil-sonuç ilişkisinin açık olmaması nedeniyle diyet olmayacağı, tessebbüb örneğiyle de belirtilmiştir. Kuyuya düşmede, mağdur doğrudan kuyuya düşme sebebiyle değil, kuyu içerisinde açlık ya da korku nedeniyle ölmüş olması halinde diyet sorumluluğu olmayacaktır. Bu kimsenin durumu heder olarak değerlendirilmiştir.¹⁰²

Yine fiil-cinayet ilişkisinin kurulamaması sebebiyle ölü olarak bir yerde bulunan cenin için kasâme yapılmayacağı gibi diyetin de olmayacağı kabul edilmiştir.¹⁰³ Zira ceninin canlı olarak doğduğu bilinmediği gibi, dünyaya gelişinin de haksız bir dış müdahale ile olup olmadığı belli değildir.

Ayrıca çocuk duvarın üzerinde iken birinin bağırması nedeniyle korkup düşerek ölmesi halinde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Züferin görüşüne göre tazmin gerekmez. Ancak *el-Kunye'*de kabul edildiği üzere bağırmanın çocuğu düşürmeye neden olacak nitelikte olması halinde diyet ve tazmin gerekeceği yaklaşımı tercih edilir.¹⁰⁴

Küçük çocuğunu evde yalnız bırakıp çıkan annenin de çocuğun çıkan yangında yanması halinde diyet sorumluluğu bulunmaz. Zira annenin dikkatsizliği ya da kusuru doğrudan cinayet ile ilişkilendirilemeyecek bir durumdur. Ancak güç yetirebilmesi halinde müslüman bir köle azad etme ya da iki ay oruç tutma suretiyle kefârette bulunması istihsanen yerinde olacağı belirtilmiştir.¹⁰⁵

Aynı şekilde suda boğulan veya damdan düşerek ölen çocuk, eğer kendisini taşıyacak çağda ise velisinin herhangi bir sorumluluğu bulunmaz. Ancak çocuk kendisini koruyamayacak durumda ise onu koruma sorumluluğu ebeveyne ait olduğu için ikisine de veya yalnız birinin yanında ise o kimseye kefâret gerekir. Ebu'l-Leys'in fetvaya esas görüşüne göre çocuk kişinin kendi elinden kayıp düşmedikçe kefârete de gerek yoktur.¹⁰⁶

¹⁰² Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/193; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 5/484; Halebî, *Mültekâ*, 473.

¹⁰³ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 196a.

¹⁰⁴ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198a.

¹⁰⁵ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198a.

¹⁰⁶ Müeyyedzâde, *Fetâvâ* (Nuruosmaniye, 2041), 198a.

Sonuç

Müeyyedzâde'ye ait *Mecma'u'l-fetâvâ* İslâm hukukunda pratiği yansıtan örneklerden biridir. Eserde klasik fıkıh tasnifine göre konular sıralanmıştır. İslâm ceza hukukunun önemli bir bölümünü oluşturan diyetin de bunlar arasında yer aldığı görülür. Buradaki görüş ve çözümler Hanefî ekolünün içtihatlarına dayanmaktadır. Kadılık ve kazaskerlik gibi üst düzey görevlerde bulunan müellifin bu yaklaşımı Osmanlı Devleti'nde adalet ve hukuk sisteminin ağırlıklı olarak Hanefî uygulamasını esas aldığı ortaya koyar. Ayrıca cana ve vücut bütünlüğüne zarar veren cinayetlerde diyetin fiilen yürürlükteki bir uygulama olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İslâm hukukunda diyet gerek adam öldürme gerek vücut bütünlüğüne karşı işlenen diğer suçlarda suçluyu cezalandırma ve mağdur tarafı teskin dengesini başarılı bir şekilde kurmanın önemli bir parçasıdır. Kasıt olmadığında doğrudan, kasıt olması halinde ihtiyarî teşvik suretiyle şahsî intikam davranışlarını engelleme kapasitesine sahiptir. Kısas ile birlikte bir taraftan insanlar arasında sürgit devam eden savaşları ve kan davalarını durdururken diğer taraftan mağdur tarafın uğradığı zararı tazmin, noksanlığı telafi imkânı sunar. Diyetle ağırlıklı olan unsur söz konusu tazmin tarafıdır. Öyle ki kasâme şeklinde de olsa diyet ödeyecek kimse bulunamadığı takdirde, diyetin devlet tarafından ödenmesi gerektiği kabul edilmiştir.

İslâm ceza hukuku insana karşı işlenen müessir fiilleri kasten ve hataen şeklinde iki gruba ayırır. Kasıta hak sahibi tarafından affedilmedikçe kısas; hataen olması halinde, öldürmede kefâret ile birlikte diyet uygulaması söz konusudur. Kasıtlı olmayan hallerde ödenmesi gereken diyet, normal şartlarda yalnız fâilin ödeme takatinin üzerindedir. Bu sebeple âkile sistemiyle diyetin ödenmesi güvence altına alınmış, olaydan etkilenen tarafın mağduriyeti azami ölçüde karşılanmıştır. Aynı zamanda kastı olmadan bir şekilde cinayete neden olan kimse de altından kalkamayacağı bir yük karşısında yalnız bırakılmamış, sorumluluk kendisinin de içerisinde bulunduğu en geniş toplum kesimi tarafından paylaşılmıştır. Bu haliyle modern hukuktaki "taksirle öldürme" suçlarına tekabül eden diyet hukuku, İslâm'ın ceza hukukundaki insani boyutun en somut örneğini teşkil eder. Bir taraftan mağdurun haklarını muhafaza

ederken diğer taraftan fâili de aşırı yük altında bırakmadan, toplumsal dayanışmayı hukuki bir mekanizmaya dönüştürür. Özellikle kasıtsız cinayetlerde, İslam hukukunun adalet ve merhamet dengesini yansıtan bir uygulamadır.

Kasıt olması halinde ise diyet uygulanabilir olmakla birlikte, benzeri yeni suçların ve suça meyilli kimselerin engellenmesi adına kısas esastır. Fâil açısından kısasın ağır sonuçlarından kurtulma ve alternatifi diyetin uygulanabilmesi af veya sulh şartına bağlıdır. Af yetkisi ve sulhta taraf olma hakkı ise mağdur ya da onun adına velilere aittir. Ancak bu halde yapılacak diyet ödemesinde âkile desteği bulunmaz.

Buna göre kasıt ve sorumluluk üzerine kurulu diyet sisteminde kasıt var ise hak sahiplerinin inisiyatifinde, kasıt yok fakat sorumluluk olması halinde maddi tazmin mahiyetinde diyet uygulanır. Eğer kişi ile fiil arasında ilişki bulunmaz, bulunsa da maddi sorumluluğu gerektirmiyor ise ortaya çıkan cinayetin bir karşılığı olmayacak ve zarar diyet ile tazmin kapsamında değerlendirilmeyecektir.

Kaynakça

Adevî, Burhâneddin İbrâhim el-Hâllî el-Halebî. *Ğâyetü'l-merâm fî tetimmeti Lisâni'l-hükkâm* (Lisânü'l-hükkâm içerisinde). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 158.

https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=Lis%C3%A2n%C3%BC%E2%80%99l-h%C3%BCKk%C3%A2m&search_key_type=3&search_form_type=ALL_FIELDS

Aksoy, Hasan. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 31/483-485. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mueyyedzade-abdurrahman-efendi>

Arslan, Emine. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler), 277-293.

‘Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000/1420.

Aytekin, Mehmet Ali. “İslam Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fıkhi Bir Analiz”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/28 (2021), 310-327.

<http://dx.doi.org/10.29228/hikmetyurdu.51237>

Bardakoğlu, Ali. “Diyet”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 9/473-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/diyet>

Bardakoğlu, Ali. “Kasâme”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 24/528-530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kasame>

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1941.

Çetintaş, Recep. “Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amâsî'nin Hayatı ve 'el-Mecmûâtül'l Fıkhiyye' Adlı Eserinin Tanıtımı (Hadler Örneği)”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. I/409-419, 2017.

<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/media/1425/alimler-baski-1-cilt.pdf>

Çöklü, Ramazan. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân İsimli Fıkıh Usûlü Risalesinin Neşir ve Tahlili". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 667-682.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.1163615>

Döndüren, Hamdi. "İslâm'da Yaralama Ve Ölüme Sebebiyet Vermelerde Diyet, Erş Ve Ta'zir Cezaları". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2022), 1-10.

<https://doi.org/Doi: 10.51973/head.1202741>

Gazzî, Necmeddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-'âşire*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1998.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1981.

Hüsrev, Molla. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1899/1317.

İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sekafi el-Halebi. *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-kazâyâ ve'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 158.

<https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=Lis%C3%A2n%C3%BC%E2%80%99L->

[h%C3%BCKk%C3%A2m&search key type=3&search form type=ALL FIELDS](https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=Lis%C3%A2n%C3%BC%E2%80%99L-h%C3%BCKk%C3%A2m&search%20key%20type=3&search%20form%20type=ALL%20FIELDS)

- İnanır, Ahmet. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Hayatı ve Osmanlı Hukuk Geleneğindeki Yeri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. I/347-356, 2017.
<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/media/1425/alimler-baski-1-cilt.pdf>
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Kocabıyık, Yunus. "Amasyalı Bir Fıkıh Âlimi: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. I/461-467, 2017.
<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/media/1425/alimler-baski-1-cilt.pdf>
- Kocabıyık, Yunus. "İslâm Ceza Hukukunda Kısâs Mahallinin Ortadan Kalkması Ve Hukûkî Sonuçları". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (31 Ocak 2022), 169-178.
<https://dergipark.org.tr/pub/kusbd/issue/68301/1029891>
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut : Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Müeyyedzâde, Abdurrahman Efendi. *Kitâbü Fetâvâyı Müeyyedzâde*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2041, 1a-266b.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Horâsânî. *es-Sünenül'l-kübrâ*. thk. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Okur, Kaşif Hamdi. *İslam Hukukunda Sosyal Sorumluluk -Akile Örneği-*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü. "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındîk Risalesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/68800/1083918>

Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 249-378.

<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=23546250&MakaleAdi2=fetva+literat%C3%BCr&YazarAdiAra=%C3%B6zen>

Özgür, Mustafa. "Kıyas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliliği Meselesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 808-832.

<https://doi.org/10.17859/pauifd.1193987>

Öztürk, Mehmet. "Müeyyadzâde Abdurrahmân b. Alî Amâsî'nin 'Mecmû'atü'l-Mesâ'il' Adlı Eserinin Tanıtım ve Değerlendirilmesi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. I/357-371, 2017.

<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/media/1425/alimler-baski-1-cilt.pdf>

Paçacı, İbrahim. "'Diyet' Bir Cezâ mıdır? (Cezâî ve Medenî Müeyyide Açısından 'Diyet')". *Mütefekkir* 1/2 (2014), 87-105.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.130223>

Pamir, Aybars. "İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/4 (2005), 5-21. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000374

Sağlam, Hadi. "İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasame Müessesesi)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* III/2 (2010), 485-531.

<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=.....eng&midno=43406250&Dergival kod=0195>

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. ed. Heyet. 31 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-marife, Tıpkıbasım., ts.

Şafak, Ali. "Ers". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ers>

Şazeli, Hasan Ali. "Cinayet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/14-15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/cinayet>

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *el-Câmi 'u'l-kebîr-Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Udeh, Abdulkâdir. *et-Teşrî 'u'l-cinâ'ıyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'î*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım., 2022.

Zerdüşî Kaynaklara Göre, İslâmlaşmanın Önüne Geçmek İçin Mecûsî Din Adamlarının Aldığı Önlemler

Veysi Turun

Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Van / Turkey

veysiturun@yyu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0873-6771

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 384-422

Atıf / Cite as: Turun, Veysi. “Zerdüşî Kaynaklara Göre, İslâmlaşmanın Önüne Geçmek İçin Mecûsî Din Adamlarının Aldığı Önlemler [The Measures Taken by the Zoroastrian Clergy to Prevent Islamization according to Zoroastrianist Sources]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 384-422.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1614649>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Measures Taken by the Zoroastrian Clergy to Prevent Islamization according to Zoroastrianist Sources

Abstract

The conquest of the Sassanid geography, which started during the reign of Khulafa-ı Râşidîn, was completed in the first half of the Umayyad period. While there were those who adopted the political dominance of Muslims in the geography that was subjected to the conquest, there were also groups that opposed it for different reasons. One of the groups that are dissatisfied with the conquests was the Zoroastrians, especially the clergy (*mobedân*) class who lead them. Because the entry of Islam into the Iranian geography as the official religion weakened the Zoroastrianism day by day and reduced the influence of the clergy class. Zoroastrianism, the official religion of the Sassanids, ceased to be the dominant religion and was gradually leaving its place to Islam. The Zoroastrian clerics led many large and small political-military revolts in the first two centuries of the Hijrah with the aim of reviving the Sassanids or establishing a Zoroastrian-based state. In parallel with the failure of the rebel movements and the acceleration of Islamization among the Iranians, the clergy spent all their time to prevent Islamization and to protect the existence of the Zoroastrian community (*Bihdîn*), which had become a minority. For this purpose, in the third and fourth centuries of the Hijra, they reinterpreted the Avesta and Zends and created works on Zoroastrian belief and fiqh. In this way, the field of struggle was shifted from the political-military arena to the religious, intellectual and scientific field. Undoubtedly, one of the main purposes of the Zoroastrian ahkam, which was reproduced by taking into account the realpolitik of the period, was to prevent Islamization in Iran and to preserve the unity and vitality of the Zoroastrian society. In this study, based on the Zoroastrian sources written in the aforementioned centuries, the measures taken by clergy in the field of religious-intellectual struggle in order to prevent Islamization are emphasized. Accordingly, the main measures taken by the Zoroastrian clergy are as follows: The killing of the apostate (*ekdîn*). This method of punishment, which has been in circulation since the Sassanid period, has taken its place in the Zoroastrian jurisprudence again in the books written in the Islamic period, even at the theoretical level. Accordingly, the punishment for a person who converts from Zoroastrianism to Islam is death. The second method of punishment is economic

punishment and repression. According to the Zoroastrian law, if a person converts to Islam, his property should be confiscated, he should be deprived of his inheritance, or he should be expelled from his village. Likewise, family pressures were effectively applied to prevent the conversion of the person. In this context, it has been tried to prevent Zoroastrian individuals from choosing Islam by subjecting any individual to a social boycott collectively. The Clergy class also used economic incentives and subsidies as a means to prevent conversion. They tried to alleviate the financial burden of the *jizya*, especially by encouraging the rich Zoroastrians to finance their poor co-religionists with various donations and alms. The Clergy class encouraged the Zoroastrians to voluntarily isolate themselves from the Muslim community with their fatwas. They presented cutting off all contact with Muslims as a great reward. Because isolation would minimize the interaction between the two communities and religious groups. According to this practice, which they formulated under the name of "Inziva-yi/gûşegîrî-yi hodhaste", one must stay away from the Muslim community in order not to be "polluted". Because those who belong to religions other than Zoroastrianism are unclean and dirty. They explained this with the concept of "âlûdegî" (contamination of dirt), which has a great place in Zoroastrian jurisprudence. In addition to voluntary isolation and forced isolation, the clergy class also sought to prevent Zoroastrians from converting to Islam by encouraging marriage between close relatives (*hvwewaydah*). With this marriage, on the one hand, they wanted to prevent religious change, on the other hand, they tried to keep them economically strong by aiming to keep the property and wealth in the Zoroastrian family. The article examines the Islamization process of the Zoroastrian society through Pahlavi Texts. This study, which was prepared with the method of book/document analysis, which is one of the qualitative research methods, is unique in that it deals with the reactions of clergy against the Islamization and sheds light on the Muslim-Zoroastrian relations of the 3rd-4th/9th-10th centuries. In addition, the lack of sufficient studies on the Islamization of the Iranian geography in Turkey increases the importance of the article.

Keywords: History of Islam, Islamization, Zoroastrianism, Measures, Religious Conversion.

Zerdüşî Kaynaklara Göre, İslâmlaşmanın Önüne Geçmek İçin Mecûsî Din Adamlarının Aldığı Önlemler

Öz

Hulefâ-yı Râşidîn devrinde başlayan Sâsânî coğrafyasının fethi, Emevîler döneminin ilk yarısında tamamlanmıştır. Fethe maruz kalan coğrafyada Müslümanların siyasî hâkimiyetini benimseyenler olduğu gibi, farklı gerekçelerle buna karşı çıkan gruplar da olmuştur. Fütuhattan memnun olmayan kesimlerden biri de Mecûsîler ve bunlara liderlik eden din adamları (mobedân) sınıfıdır. Zira İslamiyet'in resmi din olarak İran coğrafyasına girmesi, Mecûsîliği günden güne zayıflattığı gibi mobedan sınıfının da nüfuzunu azaltıyordu. Sâsânîlerin resmi dini Mecûsîlik, hâkim ve galip din olmaktan çıkmış, yerini tedricen İslamiyet'e terk ediyordu. İşte bunun önüne geçmek isteyen Mecûsî din adamları da Sâsânîleri yeniden canlandırmak veya Zerdüşî temelli bir devleti kurmak gayesiyle hicretin ilk iki asrında irili ufaklı birçok siyasî-askerî isyana liderlik yapmışlardır. İsyân hareketlerinin başarısızlığa uğraması ve İranlılar arasındaki İslamlaşmanın hızlanmasına paralel olarak mobedân, bütün mesaisini İslamlaşmanın önüne geçmek ve azınlık durumuna düşen Mecûsî toplumunun (Bihdîn) varlığını korumak için harcamışlardır. Bu amaçla hicrî üç ve dördüncü asırda Avesta ve Zendleri yeniden yorumlayarak Mecûsî inanç ve fıkına dair eserler meydana getirmişlerdir. Bu şekilde mücadele sahası siyasî-askerî arenadan dinî, fikrî ve ilmî alana kaydırılmıştır. Kuşkusuz dönemin reel politiği göz önünde bulundurularak yeniden üretilen Mecûsî ahkâmın temel gayelerinden birisi de İran'daki İslamlaşmanın önüne geçmek ve Mecûsî toplumun birlik ve dirliğini muhafaza etmek idi. Bu çalışmada, söz konusu asırlarda yazılan Mecûsî kaynakları esas alınarak İslamlaşmanın önüne geçmek için mobedânın dinî-fikrî mücadele sahasında aldığı tedbirler üzerinde durulmuştur. Buna göre Mecûsî din adamlarının başvurduğu başlıca önlemler şunlardır: Mürtedin (ekdîn) öldürülmesi. Sâsânîler döneminden beri tedavülde olan bu cezalandırma yöntemi, İslamî dönemde telif edilen kitaplarda –teorik düzeyde bile olsa- tekrar Mecûsî ahkâmındaki yerini almıştır. Buna göre Zerdüştilik'ten İslamiyet'e geçen kişinin cezası ölümdür. İkinci cezalandırma yöntemi ise ekonomik cezalandırma ve baskılardır. Mecûsî ahkamına göre İslamiyet'e giren kişiyi caydırmak için malı müsadere edilmeli, mirastan mahrum bırakılmalı veya köyden kovulmalıdır. Keza aile baskıları da etkin bir şekilde

uygulanarak kişinin din değiştirmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda herhangi bir bireyi İslamlaşan aile topluca sosyal boykota maruz bırakılmak suretiyle Mecûsî bireylerin İslamiyet’i seçmeleri engellenmeye çalışılmıştır. Mobedan sınıfı ayrıca ekonomik teşvik ve destekleri de din değişikliğinin önüne geçmek için araç olarak kullanmışlardır. Çeşitli bağış ve sadakalarla zengin Mecûsîlerin fakir dindaşlarını finanse etmelerini teşvik ederek özellikle cizyenin getirdiği mali yükü hafifletmeye çalışmışlardır. Mobedan sınıfı sadır ettiği fetvalarla Zerdüşîlerin gönüllü bir şekilde kendisini Müslüman camiadan soyutlamasını teşvik etmişlerdir. Müslümanlarla her türlü irtibatı kesmeyi büyük bir sevap şeklinde takdim etmişlerdir. Çünkü izolasyon iki toplum ve dini grup arasındaki etkileşimi minimize edecekti. “İnzivâ-yı/gûşegîrî-yi hodhaste” adıyla formüle ettikleri bu uygulamaya göre kişi “kirlenmemesi” için mutlaka Müslüman toplumdaki uzak durmalıdır. Zira Zerdüşîlik dışındaki dinlere mensup olanlar kirli ve necistir. Bunlardan teberri edilmelidir. Bunu da Mecûsî fıkında büyük bir yer tutan “âlûdegî” (kirin bulaşması) kavramı ile açıklamışlardır. Gönüllü izolasyon ve zorunlu tecride ek olarak Mobedan sınıfı yakın akrabalar arası evliliği (hveydûde) teşvik ederek de Zerdüşîlerin İslamiyet’i seçmelerini engellemeye çalıştılar. Bu evlilik ile bir yandan din değişikliğinin önüne geçmek isterken diğer taraftan da mal ve servetin Mecûsî aile içinde kalmasını hedefleyerek onları ekonomik açıdan güçlü tutmaya çalışmışlardır. Makale, Mecûsî toplumun İslamlaşma sürecini Pehlevî Metinler üzerinden irdelemektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden kitap/belge analizi metoduyla hazırlanan bu çalışma, Mobedânın, dindaşlarının Müslümanlaşmasına karşı gösterdiği tepkileri ele alması ve III-IV/IX-X. asırların Müslüman-Mecûsî ilişkilerine ışık tutması bakımından özgündür. Ayrıca Türkiye’de İran coğrafyasının İslamlaşması üzerine yeterli çalışmanın olmaması, makalemizin önemini daha da artırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslâmlaşma, Mecûsîlik, Tedbir, Mobedân, Din

Değişikliği

Giriş*

Mecûsî din adamlarını oluşturan Mobedân¹ sınıfının İslâmî fetihlere karşı nasıl bir pozisyon aldığı hakkında doğrudan Mecûsîlerden kalan bir tarih kitabı yoktur. Ancak III-IV/IX-X. asırlarda telif edilip dinî ve içtimaî konulara ağırlık veren Pehlevî metinlerden² hareketle, Mecûsîlerin İslâm dini ve Müslüman topluma karşı bakış açısı hakkında bilgi sahibi olunabilir.³ Söz konusu Pehlevî metinler III-IV/IX-X asırlar arasında Zerdüştiliğin merkezi konumundaki Fars eyaletinde tedvin ve telif edilmiştir. İran İslâmlaşmasının üç-dört asra yayılması, İran'daki Zerdüşti nüfusun kalabalıklığı gibi nedenler, mobedân sınıfının fetihlerden sonra

* Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez'in danışmanlığında yapılmış olan "Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

¹ Mecûsîler, kendi din adamlarını ifade etmek için Moğ/Moğân, Mobed/Mobedân, Hîrbed/Hîrbedân, Dâdver/Dâdverân ve Destûr/Destûrân gibi kavramları kullanılmıştır. Görev tanımları itibariyle hiyerarşik birçok alt gruba ayrılan Zerdüşti din adamları için günümüzde kullanılan en yaygın isimlendirme "mobed(ân)" ifadesidir. Bu nedenle makalede bu ifade tercih edilmiştir. Moğ ve mobed kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 279-284; Veysi Turun, "İslâmiyet ile Mecûsîlikteki Din Adamları ve Mabetlerin Din Eğitimindeki Fonksiyonları Açısından Mukayesesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 309-311.

² Mobedân sınıfının hicrî üç ve dördüncü asırda Pehlevice telif ettikleri dinî-fıkhi eserlerin toplamına "Edebiyât-ı Pehlevî" veya Pehlevice yazılı metinler anlamında "Mutûn-ı Pehlevî" denilmiştir. Özellikle dinler tarihçileri Avesta ve Avesta'nın yorumları olan Zendlerden iktibas edilen bu metinleri "Mutûn-ı Pehlevî" diye isimlendirmişlerdir. Bu eserler İngilizce araştırmalarda da "Pahlavi Texts" şeklinde ifade edilmektedir. Bu nedenle makalemizde Mecûsî din adamlarının telif ettikleri kitaplar için "Pehlevi Metinler" ifadesi kullanılacaktır. Geniş bilgi için bk. Ahmed-i Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat-ı İran-ı Pîş Ez İslâm* (Tahran: Sohen, 1376), 111-200.

³ Cemşid Kerşasb Çûksî, *Stiz ve Sazış: Zertoştîyân-ı Mağlûb ve Muselmânân-ı Galib Der Camia-yı İran-ı Nohostîn Seddehâ-yı İslâmî* (Tahran: Kafanûs, 1381), 19.

da uzun süre etkinliğini muhafaza etmesini sağlamıştır. Keza fetihlerle birlikte soylu sınıfın (Vâspûhrân) ortadan kaybolması veya geri plana çekilmesi, Mecûsî din adamlarına topluma liderlik yapma imkânı tanımıştır. Bu nedenle Sâsânî devlet sistemi çökmesine rağmen mobedler, İran toplumuna ilk asırlarda dinî-ictimâî alanda rehberlik yapabilmıştır.⁴

Klasik İslâm tarihi kaynaklarında mobedânın, fetihlere karşı verdiği tepki hakkında çok az bilgi vardır. Ancak kaynakların bu mevzuyu sükut ile geçiştirmesi, mobedânın her alanda İslam ile mücadele halinde olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim Nihâvend Savaşı'ndan (21/642) sonra Sâsânîlerin çöktüğünü belirten kaynaklar; Sîstan,⁵ Fars,⁶ Demâvend, Dârâbgird, ve Fesa bölgelerindeki bir çok savaş ve barış durumuna mobedân sınıfının liderlik ettiğini belirtmektedir.⁷

Sâsânî hanedanıyla kader birliği yapan Mobedler,⁸ İran fetihlerine güçlü bir şekilde karşı koymuş, devletin yenilgisinden sonra da ilk iki asırda İran coğrafyasındaki birçok isyanı örgütleyerek İslâm'ın siyasî hâkimiyetine karşı tepki vermişlerdir.⁹ Ayrıca bir yandan toplumsal

⁴ Abbas-ı Kadiyânî, *Tarih-i Edyân ve Mezâhib Der İran* (Tahran: Ferheng-i Mektûb, 1381), 120; Türec-i Deryâyî, *Sukût-ı Sâsânîyân: Fatihan-ı Hâricî, Mukâvemet-i Dâhilî ve Tasvîr-i Pâyân-ı Cehân*, çev. Mansure İttihadiye (Tahran: Neşr-i Tarih-i İran, 1383), 79-80.

⁵ *Tarih-i Sîstan*, tsh. Muhammed Takî Behâr (Tahran: İntişârât-ı Muin, 1381), 112-113, 122.

⁶ Said-i Nefîsî, *Tarih-i Temeddün-i İran-ı Sâsânî* (Tahran: Esâtîr, 1384), 17.

⁷ Hoseyn-i Muftteherî - Hoseyn-i Zemânî, *Tarih-i İran Ez Vurûd-ı Muselmânân Tâ Pâyân-ı Tahirîyân* (Tahran: Sazmân-ı Mutâlaat ve Tedvîn, 1395), 46; Deryâyî, *Sukût*, 192; Muhammed-i Muîn, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Pârsî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1326), 5-12; Asger Fırûğî-yi Âbrî, "Teâmul-i Tabakat-ı İcîtmâî-yi İran-ı Ahd-ı Sâsânî Ba A'rab-ı Muselmân", *Tarih Der Âyine-yi Pejûhiş* 2 (Yaz-1383), 111-162.

⁸ Sâsânîler dönemi devlet-din adamları iş birliğine dair geniş bilgi için bk. Veysi Turun, "İslâmiyet ile Mecûsîlik", 313-321; Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 374-413; Veysi Turun, "İlk Dönem İslâm Tarihçilerine Göre Antik İran" *İslam Medeniyetinde Öteki*, ed. Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 565-590.

⁹ Cahid Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 142-147; Cahid Kara, *İslamToplumunda Mecûsîler (Abbâsîler Dönemi)* (Bolu: Boy Yayınları, 2015), 41-78.

dağınıklığı önlemeye gayret ederken öte taraftan kadim İran'ın geleneklerini canlı tutmaya çalışmışlardır.¹⁰ I-II/VII-VIII. asırlarda İran'da İslâmlaşmanın artması, III/IV. asırdan itibaren de âteşkedelerin tedricen ortadan kalkmasına bağlı olarak mobedlerin konumu da gittikçe zayıflamıştır.¹¹ Bilhassa Emevîlerin sonlarına doğru, Mecûsî karakterli bir devlet kurma ümidini yitiren mobedân, bütün çabasını Zerdüşti cemaatin (Bihdîn) bünyesini sağlam tutarak onların İslâmlaşmasının önüne geçmeye harcamıştır. Başka bir ifadeyle mobedân; fetihler karşısındaki mücadelesi ikinci asırdan itibaren askerî-siyasî alandan dinî/fikrî alana taşımıştır. Çünkü onlar, inançlarına göre “yeryüzünü kirleten” diğer dinlerle mücadele etmeyi asli bir görev addetmişlerdir.¹²

Kuşkusuz Cahid Kara'nın *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar)* adlı doktora tezi ile *İslam Toplumunda Mecûsîler (Abbasîler Dönemi)* isimli kitap çalışması -araştırdığımız kadarıyla- Türkiye'de Mecûsîler alanında yapılan en derinlikli ve detaylı araştırmalardır. Ancak konumuz ile de kısmen örtüşen söz konusu çalışmalar daha çok İslam kaynaklarını referans almışlardır. Bu makale çalışması ise daha çok Pehlevî metinlere ağırlık verecektir.

Avesta ve diğer *Pehlevî metinlere* müracaat eden mobedler, buralardan istinbat ettikleri hüküm ve fetvalarla Zerdüştilerin İslam'a geçmesinin önüne geçmeye çalışmışlardır.¹³ Mecûsî kaynakları referans alarak mobedlerin İslâmlaşmaya karşı aldığı önlemler alanında yapılan en derinlikli araştırma Rûzbih-ı Zerrînkûb'a aittir.¹⁴ Zerrînkûb, köklerini

¹⁰ Muhammed-i Melâyirî, *Ferheng-i İranî ve Te'sîr-i Ân Der Temeddun-ı İslâm ve Arab* (Tahran: Kütüphanesi-i Tahassusî-yi Edebiyat, 1324), 30.

¹¹ Mufteherî, *Tarih-i İran*, 46; Leyla-yı Hüsrevî –Muhsin-i Ma'sûmî, “Caygâh-ı Dinî, İlmi ve İctimâî-Siyasî-yi Mobedân Der Seddeha-yı Nohostîn-ı Vurûd-ı İslâm Be İran”, *Mutaleat-ı Tarih-i İslâm* 7/23 (Kış-1393), 179- 218.

¹² Habip Levî, *Tarih-i Cami'-i Yehûdîyân-ı İran* (Kaliforniya: Bunyâd-ı Ferhengî-yi Habip Levî, 1997), 118-119.

¹³ Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 133-134.

¹⁴ Rûzbih-ı Zerrînkûb- Ali-yi Yezdânîrâd, “Tedâbîr-i Ruhânîyân-ı Zertoştî Berâ-yı Mukabele Ba Tağyîr-i Dinî-yi Bihdînân”, *Pejûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Mutâleat-ı Ferhengî* 2/1 (Yaz- 1390), 99-126. (Araştırmamızda söz konusu makaleden fazlasıyla

kadim Zerdüşti geleneklerinden aldığını belirttiği tedbirleri dört ana başlık altında incelemiştir. Bunlar: ekonomik baskı ve cezalar, iktisadi teşvikler, sosyal izolasyon ve kurtuluş edebiyatının yaygınlaştırılması şeklinde sıralanmıştır. Ancak yaptığımız araştırmalarda yukarıda sayılan başlıklara ek olarak ahir zaman edebiyatının yaygınlaştırılması, dinî kitapların yazılması, yakın akrabalar arası evliliğin (Hveydûde) teşvik edilmesi ve Hindistan'a göç edilmesi gibi başlıkların da eklenebileceği görülmüştür. Zerrînkûb'un da belirttiği gibi, din değişikliğinin önüne geçmek için mobedânın aldığı önlemler, Zerdüştilerin üzerindeki baskıların artmasına neden olduğu gibi, Mecûsîlerin İslâmlaşmasının önüne de geçememiştir.¹⁵

İslâm'ın İran'da yaygınlaşması ve Zerdüştilerin azınlıkta kalmasıyla beraber mobedânın aldığı bu önlemler, Mecûsîler aleyhinde birer silaha dönüşmüştür. Bundan sonra sosyal, dinî ve iktisadî açıdan gerileyen mobedler, "alt sınıf" haline gelerek mağlup zümre içinde yer almışlardır.¹⁶ Nitekim *Bundehişt*: "Onlar (Araplar) kendi dinlerini yaygınlaştırıp Mezdiyesnâ (Mecûsilik) dinini zayıflatılar. (...) Bundehişt (yaratılış) günümüze kadar bundan daha büyük bir enâgî (musibet) görülmemiştir...."¹⁷ sözleriyle Zerdüştilerin bütün sahalardaki gerilemesine değinmiştir. Mobedler, kehanetler ve eskatolojik son etrafında ördüğü ahir zaman edebiyatı ile Mecûsî topluma bu kötü günlerin son bulacağı ve Zerdüşti toplumun en nihayetinde kurtuluş ve mutluluğa ereceğini ileri sürerek toplumlarını sevk ve idare etmeye, onlara kurtuluş umudu vermeye çalışmışlardır.¹⁸ Bu makalede, doktora tezimizin de bir parçası olan ve Mobedlerin fetihlerin bir neticesi olarak meydana gelen İslâmlaşmanın önüne geçmek için aldığı tedbirler ele alınacaktır. Şimdi *Pehlevî metinler* esas alınarak mobedânın aldığı tedbirler sırasıyla incelenecektir.

istifade edilmiş, başlık ve içerik noktasında makaleden referanslar alındığı gibi, ilgili bazı Mecûsî kaynaklara ulaşma hususunda bu çalışmadan yararlanmışlardır.)

¹⁵ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 100.

¹⁶ Çûksî, *Stîz ve Sâziş*, 21, 23.

¹⁷ Ferenbeğ-i Dâdegî, *Bundehişt*. çev. Mihrdâd Behâr (Tahran: Tûs, 1395), 141.

¹⁸ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

1. Mürtedin Öldürülmesi (Merg-i Erzân-ı Ekdîn)

“Merg-i erzân” sözlükte “yaraşan ölüm”, “layık ölüm” veya “ucuz ölüm” gibi anlamlara gelmektedir. Mecûsî ıstılahında ise kefaretinin sadece ölüm cezasıyla ödenebildiği, büyük günahlar karşılığına verilen ölüm cezasıdır.¹⁹ “Batıl dine mensup kişi” anlamına gelen “ekdîn” ifadesi ise Mecûsîlik dışındaki herhangi bir dine intisap eden şahıslar için kullanılmıştır. Ancak Pehlevî metinlerde bu terim daha çok Mecûsîlik’ten İslâm’a giren kişiler için kullanılmıştır.²⁰

Esasen merg-i erzân, özellikle Hristiyanlaşmanın önüne geçmek için Sâsânîlerin uygulamaya koyduğu bir cezalandırma yöntemidir. Zira din değişikliğinin önüne geçmek için inançları teftiş eden bir merkezin kurulması,²¹ Sâsânî coğrafyasındaki hızlı din değişikliğinin bir göstergesidir. Nitekim Sâsânî hükümdarı II. Şâpûr’un (309-379) Pîr-Goşnesb adındaki yeğeni -ki Hristiyanlığa geçtikten sonra Süryanice “Mâsâ-Behâ” adını almıştı- ile II. Hüsrev Pervîz döneminde (590-628) Anastasius ismindeki Mecûsî din adamı, bütün telkinlere rağmen, yeni seçtikleri Hristiyanlıktan dönmeyince başkent Tîsfûn’da (Medâin) idam edilmişlerdir.²² Keza II. Şâpûr döneminde Koştâhzâd isimli bir soylu, Hristiyan liderlerden Piskopos Şam’ûn’un dinindeki sebatından etkilenerek Hristiyanlığı seçmiştir. Bunun üzerine II. Şâpûr ibret olsun

¹⁹ Omîd-i Eşû-Hîştân, *Revâyât-ı Umîd-i Eşû-Hîştân*, çev. Nuzhet Safa Isfahânî (Tahran: Neşr-i Merkez, 1376), 295.

²⁰ Eşû-Hîştân, *Revâyât-ı Eşû-Hîştân*, 3, 8, 288.

²¹ Tenser, *Nâme-yi Tenser Be Goşnesb*, tsh. Muctebâ Mînevî (Tahran: İntişârât-ı Hârezmî, 1354), 60-61; Mary Boyce, *Çekîdey-i Tarih-i Kîş-ı Zertoşt*, çev. Humâyûn Sanatî-Zâde (Tahran: Alişah, 1377), 225. (Takîzâde, Abbâsîler döneminde Maniheizmle mücadele etmek üzere kurulan “Divanu’z-Zenâdikâ” kurumunun büyük bir ihtimalle Mecûsîlerin yönlendirmesiyle kurulduğunu belirtmektedir. Ona göre, Sâsânî kurumlarını taklit eden Mecûsîler İslâmî dönemde de tarihsel rakipleri olan Maniheiztleri İran’dan uzak tutmaya çalışmış olmalıdır. Bk. Seyyid Hasan-ı Takîzâde, *Ez Pervîz Ta Çengiz* (Tahran: Matbaây-ı Meclis, 1309), 6.

²² Rûydâtname-yi Hûzistân: Rivâyetî Ez Âherîn Sâlhâ-yı Pâdîşâhî-yi Sâsânî, çev. Hudâdâd-ı Rızahânî (Tahran: Hikmet-i Sîna, 1395), 79. sayfadaki dipnot; Arthur Christensen, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*, çev. Reşîd Yasmî (Tahran: Dunyâ-yı Kitab, 1368), 419-420.

diye onun ölüm fermanını sadır etmiştir. Aynı şekilde Hristiyanları cezalandırmakla görevlendirdiği Pusaik adlı yetkilinin Hristiyanlığı seçtiğini öğrenince onu da Şam'ın ve diğer keşişlerle birlikte öldürtmüştür.²³ Keza Rey şehrinde İranlı soylulardan Nerse, Hristiyanlığı seçtiği için miladi beşinci asrın başında öldürülmüştür.²⁴ Diğer bir hadise ise Bet-Abaya'daki Mecusî bir soylunun Hristiyanlığı benimsemesi ve Grigorius ismini almasından sonra 613 yılında idam edilmesi şeklinde cereyan etmiştir.²⁵

Ancak Chiristensen'in işaret ettiği gibi "merg-i erzân" cezası sadece üst düzey bürokratların irtidat etmesi veya din değişikliğinin doğrudan padişahın şahsını hedef aldığı durumlarda nadiren uygulanan bir hüküm idi. Bu bağlamda II. Yezdgerd döneminde (438-447), Hristiyanlığı seçen Mecûsî din adamının durumuna işaret edilebilir. Dindeki derin bilgisi ve yüksek konumundan dolayı "Hemeg-Dîn" unvanını alan ve Hristiyan Ermenileri takip ve tedip etmekle görevlendirilen mobed, Ermenilerin her türlü baskı ve sindirmeye rağmen Hristiyanlıkta sebat ettiğini görünce onlardan etkilenerek Hristiyanlığı benimsemiştir. İşte lider konumundaki din adamının irtidatını doğrudan hükümdara karşı bir isyan olarak algılayan Sâsânîler, Hemeg-Dîn'i idam etmişlerdir.²⁶ Keza 5. Behrâm (420-422) döneminde saray bürokratlarından biri Hristiyanlığı seçip Yakup adını almıştır. Yakup, bütün baskılara rağmen Mecusiliğe dönmeyince idam edilmiştir.²⁷

Mürtede reva görülen ölüm cezasının uygulanması zaman ve mekâna göre değişiklik göstermekle beraber, Zerdüşť hukukuna göre mürtedin cezası ölümdür. Zerdüşťtîliğe göre, Mecûsîlikten İslâm'a geçen kişi "tenâpûhl"²⁸ günahını işlemiş sayılmaktadır. Bir yıl içinde

²³ William Makalvi Miler, *Tarih-i Kilisâ-yı Kadim Der İmparatûrî-yi Rûm ve İran*, çev. Ali Nuhustin ve Abbas Arînpûr (Londra: Hayat-ı Ebedî, 1931), 278-279.

²⁴ Miler, *Tarih-i Kilisâ*, 289.

²⁵ Jean Maurice Flay, *Esnâd ve Mebâhusî Derbâre-yi Tarih-i Kilisâ-yı Şark*,

²⁶ Christensen, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*, 419- 420; Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoş'tî", 99-126.

²⁷ Miler, *Tarih-i Kilisâ*, 291.

²⁸ "Tenâpûhl", mahşer günü kişinin Cinvat (Sırat) Köprüsünden geçmesine engelleyecek olan büyük günah demektir.

Zerdüştiliğe dönmemesi durumunda merg-i erzân (ölüm) ile cezalandırılır.²⁹ Pehlevî metinlerden Sâsânîlerin dinler arası geçişi kesinlikle yasakladığı anlaşılmaktadır. Esasen Sâsânîler, Hristiyanlık veya başka bir dinden Zerdüştiliğe geçişi de yasaklamışlardı. Ancak bu yasak, farklı dinler karşısında hızla zemin kaybeden Zerdüştiliği korumaya matuftur. Çünkü Zerdüştilikten, Hristiyanlık başta olmak üzere farklı dinlere geçiş çok hızlı bir şekilde cereyan ederken, başka dinlerden Mecûsîliğe geçiş çok ender rastlanan bir durum idi. Bu nedenle Sasani şahlarının din değiştirmeyi yasaklayan fermanlarının daha çok Zerdüştilik lehine sadır edildiği söylenebilir.³⁰

Pehlevî bir metinde dinler arası geçiş yasağı şu ifadelerle dile getirilmiştir: “Kendi dininden başka bir dine geçenin cezası ölümdür. Çünkü “Bihdîn”i³¹ (Mecûsîlik) bırakıp “bed-dîn”e (kötü din) giren kişi, kötü dine intisap etmesi nedeniyle ölümle cezalandırılır...”³² Dikkat edilirse ilk cümle dinler arası geçişi yasaklarken, ikinci cümle ile esasen Mecûsîlikten başka bir dine geçişin cezasının ölüm olduğu belirtilmiştir.

Miladi altıncı asırda İranlıların kitleler halinde Hristiyanlaşması üzerine söz konusu cezanın uygulanmasında yumuşamaya gidilmiştir. Bu durum I. Hüsrev Enûşîrevân (531-579) döneminde yazılan *Nâme-yi Tenser* isimli metinde dile getirilmiştir: “Eskiden ekdîn (mürted) derhal öldürülürdü (...) şimdi nasihat, öğüt, ikna ve hapis yolu ile dine döndürülmeye çalışılmalıdır. Bir yıl içinde girdiği yeni dinde ısrar eder ve

²⁹ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 17. (4. cevabın 2. bendi); *Revâyât-ı Pehlevî*, çev. Mehşîd-i Mîr-Ferhâyî (Tahran: Müessese-yi Mutalaat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1367), 3-4; Arthur Christensen, *Vaz’i Millet, Dovlet ve Derbâr Der Dovre-yi Şâhenşâhî-yi Sâsânî*, çev. Muctebâ Mînevî (Tahran: Matbaay-ı Meclis, 1314), 114.

³⁰ Ali İvanoviç Kolesnikov, *İran Der Âstâney-i Sukût-ı Sâsânîyân*. çev. Muhammed Yahyayî (Tahran: Kend û Kâv, 1389), 129.

³¹ Pehlevîcedeki “vîh” ifadesi “iyi” ve “en iyi” anlamına gelmektedir ki “v” harfi zamanla Farsçada “b” ye dönüşmüştür. Dolayısıyla “vîh/bîh-dîn” en hakiki, en doğru din anlamına gelmektedir. Pehlevî metinler bu ifadeyi Zerdüştilik/Mecûsîlik için kullanmaktadırlar.

³² *Revâyât-ı Pehlevî*, 7. Bölüm, 2-3. Bentler; Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 99-126. (Pehlevî metinlerde Mecûsîlik için ekseriyetle “en iyi din” anlamında “Bihdîn” ibaresi kullanılmıştır.)

(Zerdüştiliğe) dönmezse öldürülür...”³³ ibâresi bunu göstermektedir. İbn Miskeveyh de Enûşîrevân’ın “habîs dine” –ki Pehlevî metinler “bed-dîn” diye ifade etmişlerdir- girenlerin katline cevaz verdiğini belirterek bu uygulamaya işaret etmiştir.³⁴

İslâmî dönemde bu hükmün uygulanması imkânsıza yakın bir hal almasına rağmen üç ve dördüncü asırda telif edilen Pehlevî metinlerde kâğıt üzerinde bile olsa merg-i erzân cezasına vurgu yapılmıştır.³⁵ Narşahî’nin belirttiğine göre, Buhârâ’nın Tuğşâde isimli Mecûsî yöneticisi, Zerdüştilerin cizyeden muaf olmak için Müslüman olduğunu ileri sürerek onları riyakârlıkla suçlamış ve bir kısmını dönemin valisine öldürtmüştür.³⁶ Ancak aynı rivayetten bu cezalandırmanın merg-i erzân uygulamasıyla bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Siyasî ve iktisadî nedenlerle yanlış bilgiler üzerinde bir algı oluşturan Mecûsî Tuğşâde, bölgenin Müslüman valisini galeyana getirerek İslâm’a yeni giren bazı kişileri öldürtmüş olmalıdır.

Pehlevî metinlere göre, irtidattan sonraki bir yıl içinde yapılacak tövbe yani Mecûsîliğe rücu etmek, merg-i erzân cezasını ortadan kaldırmaktadır.³⁷ Ancak bir yıl geçmesine rağmen İslam üzerine sabit kalan şahsın cezası merg-i erzândır. Fakat bizzat merg-i erzân hükmünü ihtiva eden kitapta geçtiği üzere İslam otoritesi altında bu cezayı uygulamak neredeyse imkânsızdır.³⁸

³³ Tenser, *Nâme-yi Tenser*, 62; Bahau’d-Dîn Muhammed b. Hasan İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberîstan*, tsh. Abbas-ı İkbâl (Taberîstan: Kelâle-yi Hâver, 2007), 1/35.

³⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umm ve Te’akibu’l-Himem*, thk. Kasım İmamî (Tahran: Surûş, 2000), 132.

³⁵ Zerrînkûb, “Tedâbir-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 99-126.

³⁶ Ebûbekir Muhammed b. Ca’fer en-Narşahî, *Tarih-i Buhârâ*, tsh. Muderris-i Rezavî (Tahran: Çaphâne-i Saadet, ts), 70-71.

³⁷ Âzerferenbeğ-i Ferruhzâdân, *Revâiyât-ı Âzerferenbeğ-i Ferruhzâdân*, çev. Hasan Rızâyî Bâğbîdî (Tahran: Merkez-i Dairetu’l-Mearif-i Bozrg-i İslâmî, 1384), 39-40. (53-54. soru ve cevabı); Eşû-Hîştân, *Revâiyât-ı Eşû-Hîştân*, 171-173. (26. Soru ve cevabı).

³⁸ Eşû-Hîştân, *Revâiyât*, 1-18 (4. soru ve cevapları)

2. Ekonomik Cezalandırma ve Baskılar

2.1. Ekonomik Cezalandırma

Mecûsî din adamları, İslâmiyet'i seçen mürtedleri (ekdîn) cezalandırmak için daha basit ve uygulanabilir stratejiler de belirlemişlerdir. Bunlar; malın müsadere edilmesi, mürtedin toplumdan izole edilmesi, mirastan mahrum bırakma veya köyden kovma şeklinde uygulanan cezalandırma yöntemleridir.³⁹ Keza Mecûsî cemaatin dağılmasının önüne geçmek isteyen mobedân sınıfı, Zerdüştiliğe dönmeyi de kolaylaştırmıştır. Bu kapsamda "Fereverâne duası"nı ezberden okumak, "kostî (Mecûsî kemeri) bağlamak, "tathîr (arınma) ayını" ve "ibadet etmek"le mürtedin tekrar Zerdüştilik inancını benimsemesine izin verilmiştir.⁴⁰ İslâm'dan Mecûsîliğe tekrar dönen kişinin samimiyetle Mecûsîliğin esaslarına uyması durumunda, tövbesinin kabul olacağı ve ölüm merasiminde ona Mecûsî ahkâmının uygulanabileceği belirtilmiştir.⁴¹ Zerdüşti fıkhn önemli problemlerinden birisi de İslamiyet'ten sonra gizlice tekrar Mecûsîliğe giren, ancak can korkusundan dolayı inancını açığa vur(a)mayan kişinin durumu olmuştur. Zira bu kişiler gerçekte Mecûsî olmalarına rağmen, münafık kimliklerinden dolayı İslâmî usullere göre defnedilmişlerdir. Zerdüştiliğe göre ruhun cennete girebilmesinin anahtarı mahiyetinde olan cenaze töreni, kişinin dünyevi-uhrevi hayatında çok önemli bir aşama olduğundan, bu durumdaki birisinin durumunun dinen nasıl olacağı hususunda Pehlevi metinlerde birçok soru-cevap bulmak mümkündür.⁴²

Chirstensen'in aktardığına göre, Süryani bir metinde soylu Mihrân Hanedanından Şehrîn öldüğünde oğlu Goşn-Yezdâd Hristiyanlığa geçmişti. Bunun üzerine amcası, Goşn-Yezdâd'ı mirastan mahrum

³⁹ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 17-20 (4. Cevap ve bentleri); Boyce, *Çekîde-yi Tarih-i Kîş-ı Zertoşt*, 243; Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 103-105.

⁴⁰ *Revâyât-ı Pehlevi*, 4; Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 111-112.

⁴¹ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 171-176. (26 soru ve cevabın 1-8. bentleri)

⁴² Bk. Âzerferenbeğ, *Revâyât*, 39-40 (53-54. soru ve cevabı); Eşû-Hişân, *Revâyât*, 171-173 (26. Soru ve cevabı) (Buna göre İslâm'dan rücu ettiği halde alenen Zerdüşti kimliğini izhar edemeyen, ancak bu durumu bir yakınına söyleyen kişinin yakını/sırrına vakıf olan kişi sorumludur. Yakını, ölen kişinin yerine bir din adamının (destûr) yanına gidip onun adına tövbe etmelidir. Bu durumda tövbesi kabul edilir.)

bırakarak mallarına el koymuştur.⁴³ Keza beşinci Behrâm (420-422) Hristiyanlığı seçen Hürmüzdâs isimli soylu bir İranlının bütün malını müsadere etmiştir.⁴⁴ Yine I. Yazdgerd döneminde soylulardan birisi Hristiyanlığa intisap edince malları müsadere edilmişti. Bu şahsı sonradan Mecusiliğe dönmesine rağmen malları iade edilmemiştir.⁴⁵

İslâmî dönemde pratikte ekdînin/mürtedin öldürülmesi mümkün olmadığından ekonomik cezalandırmalarla Zerdüştilerin İslamlaşmasının önü alınmaya çalışılmıştır.⁴⁶ Başka bir ifade ile Mecûsîler, Sâsânîler döneminde tedavülde olan bu ahkâmı İslâmî dönemde de uygulamışlardır. Bu bağlamda “Ekdînlerin (mürted) mal mülk sahibi olması durumunda, bedevî insanların hukuku uygulanır. Bedevî hukukuna göre Zerdüştiler arasında kim dinden dönen kişinin malına önce el koyarsa, o mallar ona tahsis edilir”⁴⁷ hükmü ile “mürted kişi, bir yıl içinde Bihdîn’e (Mecûsîliğe) dönmezse mirastan mahrum bırakılır”⁴⁸ hükümleri konulmuştur. Mecûsî nüfusun yoğun olduğu ilk asır İran’ın kırsal kesimlerinde bu hükümleri uygulamak mümkün olsa da Müslüman nüfusun artışına bağlı olarak hükmün uygulanması gittikçe zorlaşmıştır. Nitekim “... Ahkâmın uygulanmasının hiçbir suretle mümkün olmaması durumunda, hüküm rafa kaldırılarak ihtiyatlı davranmalı ve icracılar kendilerini tehlikeye atmamalıdır. Ancak fırsat kollanarak ilk fırsatta ekdînin/mürtedin malları müsadere edilmelidir”⁴⁹ ifadesi buna işaret etmektedir. Keza “Mürtedin malına el koyan kişi malları koruyamayacak durumda ise onu (malı) mürtedin (ekdîn) yasal varislerine devretmelidir”⁵⁰ ifadesiyle İslamiyet’i seçen Zerdüştinin gasp edilen mallarına yasal bir kılıf bulunmaya çalışılmıştır.

⁴³ Christensen, *İran Der Zemân-ı Sâsânîyân*, 426-427.

⁴⁴ Miler, *Tarih-i Kilisâ*, 291.

⁴⁵ Christensen, *Sâsânîyân*, 198.

⁴⁶ Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 99-126.

⁴⁷ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 17. (4. evabın 4-5. Bentleri).

⁴⁸ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 17, 167-169 (4. cevabın 7. Bendi ile 25. Soru ve cevabı).

⁴⁹ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 17. (4. evabın 8. Bendi.)

⁵⁰ Eşû-Hişân, *Revâyât*, 167-168. (25 soru ve cevabı).

İrtidatın büyük bir kayıp ve hüsrân olarak telakki edildiği Mecûsîlik, farklı bir din seçmenin önündeki en büyük engellerdendi. Buna göre Mürted/ekdîn, hükmen ölü statüsündedir. Bu nedenle onun ruhu cennete giremediği gibi bütün malları da müsadere edilebilirdi.⁵¹

2.2. Aile Baskıları

Mecûsî din adamları, Zerdüştilerin farklı dinden birisiyle evlenmesinin önüne geçerek sosyal çözölmeyi önlemeye çalışmışlardır. Onlara göre bu tür bir evlilik “cennete girmelerine engel olan büyük bir günah”tır.⁵² İslamlaşan Zerdüşti birey, ailesi üzerindeki velayet hakkını kaybettiği gibi, mirastan da mahrum kalıyordu.⁵³ Yine mobedân, İslamiyet’i seçen ailelerin sosyal izolasyonunu sağlamak üzere yeni ahkam üretmiştir. Buna göre her aile, kendi bireylerine sahip çıkarak din değişikliğine mani olacaktı. Bu nedenle dindaşlarının mahalle baskısından çekinen aileler, aile üyelerinin İslamlaşmasının engellemeye çalıştıkları gibi, mürted olan bireylerini yeniden Mecûsîliğe kazandırmaya

⁵¹ Muhammed Nebî-yi Gazanferî, *Berresî-yi Hayat-ı İctimaî-yi Ferhengî-yi Zertoştîyân Ez Vurûd-ı İslâm Be İran Ta Karn-ı Çeharrom-ı Hicrî*, (İsfahan: İsfahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1389), 100. (Zerrînkûb’a göre, Mecûsîlerin İslamlaşan kişilerin mallarına el koyması, Müslüman fukahâyı yeni bir hüküm çıkartmaya yöneltmiştir. Buna göre: “Müslüman olan kişi, gayr-i Müslim ailesinin vârisi ve bütün mal varlığının sahibi olur” hükmü, Zerdüştilerin iktisadi tazyiklerini hafifletmek üzere sadır edilmiştir. Nitekim Şîa fıkhrındaki: “Ölen kâfirin varisleri arasında Müslüman varisin olması durumunda bütün mallar Müslümanın olur” hükmü Mecûsîlere bir cevap niteliğindedir. Bk. Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 99-126. Ancak Hz. Peygamber’in Buhari ve Müslim’de geçen “Müslüman kafire kafir de Müslümana mirasçı olamaz” hadisini esas alan Sünni fukahânın gayr-i müslimin Müslümana varis olamayacağı noktasında ittifak ettiğini biliyoruz. Müslümanın gayr-i müslim olan akrabasına varis olup olmayacağı konusunu ise tartışmalıdır. Dolayısıyla Müslümanların bu noktada ürettiği ahkâmın tamamen Mecûsî ahkâm ve uygulamalarına karşı geliştirilen bir tepki olduğunu savunmanın zorlama bir yorum olacağı muhakkaktır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Camiu’s-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987), 1/2484 (No:6383); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Camiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrût: Dâru İhyâî’t-Turâsî’l-Arabî, ts), 3/1233 (No:1614).

⁵² Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 153.

⁵³ Boyce, *Çekîde-yi Tarih-i Kîş-ı Zertoştî*, 243.

çabalamışlardır. Ayrıca ailesinden herhangi birisinin İslamiyet'i seçtiği kadının velayetinin kime verileceğini tartışarak⁵⁴ dezavantajlı durumda olan kadınları İslamiyetten uzak tutmaya çalışmışlardır. *Eşû-Hîştân* metnindeki ilk sorunun "kardeşi İslâm'a geçen evli kadının sosyal konumu", ikinci sorunun ise "bu durumun kadını etkilemesi durumunda çocuklarının ne olacağı"na dair olması, mobedânın aile baskısını araç olarak kullandığını göstermektedir.⁵⁵ Ayrıca babası, ağabeyi veya kocası İslamiyet'i seçen Mecûsî kadının Mecûsî ahkâmına göre "pâdîşâ-zen" (birinci sınıf eş) olamaması ve velayetinin bir din adamına verilmesi, bu tür baskıların bir göstergesi olarak okunmalıdır.⁵⁶

Kuşkusuz ailelerin toplumsal boykota tabi tutulması, onların Müslüman toplum ile kaynaşmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁷ Ailenin herhangi bir ferdi İslamiyet'i seçtiğinde, bütün aile izolasyona tabi tutulduğundan bundan en çok dezavantajlı durumda olan kadın ve çocuklar etkilenmekteydi. Zira eşi Müslüman olan Mecûsî bir kadın, Mecûsî bir erkekle evlenebilmesine rağmen "padişâ-zen" olamadığı gibi dünyaya gelen çocuklar üzerinde de hiçbir tasarruf yetkisine sahip değildi. Bu nedenle İslamlaşan kişilerin ailesine boykot uygulandığından, sosyal baskıya maruz kalan bu aileler, Müslümanlaşarak boykotun etkisini kırmaya çalışmışlardır.⁵⁸ Zerrînkûb'un da belirttiği gibi, İslâmlaşmanın önüne geçmek için mobedânın aldığı önlemler süreç içinde Zerdüştiliğin aleyhine işleyerek İslâmlaşmayı hızlandırmıştır.⁵⁹

2.3. Ekonomik Teşvik ve Destekler

Cizye vergisinin getirdiği ekonomik yükün, Mecûsîlerin İslamlaşmasında etkili olduğunu gören mobedân, yardımlaşma ve infak kültürünü kurumsallaştırarak din değişikliğinin önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu gaye doğrultusunda zengin Zerdüştilerin fakir dindaşlarının elinden tutarak onları ekonomik açıdan finanse etmeleri

⁵⁴ Ferrûhzâdân, *Revâyât*, 2-4. (2-5. Soru ve cevapları).

⁵⁵ Eşû-Hîştân, *Revâyât*, 3-10 (1-2 soru ve cevapları).

⁵⁶ Furrûhzadan, *Revâyât*, 2-4- (2-4. Soru ve cevapları)

⁵⁷ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

⁵⁸ Çûksî, *Stîz ve Sâzîş*, 150-151.

⁵⁹ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

zorunlu kılınmıştır. Sosyo-ekonomik yardımlaşma ve fakirlere infakta bulunmak çok erdemli bir tutum şeklinde gösterilerek zengin Mecûsîler, dindaşlarını korumaya teşvik edilmiştir.⁶⁰ Nitekim “Hiçbir iyilik birine yardım edip onun dinden çıkmasına engel olmak kadar büyük değildir. Gizyet (cizye) ödeyemeyene yardım etmek farz olup bunun Ahura Mazda nezdinde büyük bir sevabı vardır...”⁶¹ fetvası bu duruma işaret etmektedir. Unutulmamalıdır ki Pehlevi metinlerde tüm ihtiyaç sahiplerinden ziyade, cizye vergisinin baskısı altında din değiştirme potansiyeli veya tehlikesi olan fakirlere yapılacak yardım çokça övülmüştür. Bu fetvalarla öncelikle zor şartlara maruz kalan mobedânın (din adamları) yüzleştikleri güç durumdan kurtarılması arzulanmıştır. Öyle ki din adamlarına hürmet göstermeyen kişinin bütün iyi amellerinin boşa çıkacağı belirtilmiştir.⁶² Çünkü din adamları Zerdüşti toplumun liderleri ve dinin direği konumunda idiler. Bunların irtidat etmesi, Mecûsîliğe telafisi mümkün olmayan bir darbe indirecekti. Bu açıdan “(Mecûsîlerin sosyo-ekonomik arenada gerilediği) sıkıntılı süreçlerde dirhemi takvaya tercih edenler cennete giremeyecektir”⁶³ hükmü bu zorlu süreçten çıkmaya matuftur. Bu hüküm, her ne kadar iktisadi sebeplerle İslâmlaşanlara matuf ise de haddizatında zengin Zerdüştilerin fakir dindaşlarına yardım elini uzatmalarını da teşvik etmektedir. Bu bağlamda III/IV. asırda telif edilen “*Dâdistân-ı Dînîg*” adlı Pehlevî metnin, Mecûsîlerin yüzleştiği farklı sıkıntı ve zorluklara işaret etmesini,⁶⁴ dezavantajlı durumdaki Mecûsîlere yönelik ekonomik teşvikleri artırmaya yönelik stratejiler şeklinde değerlendirmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

Mecûsî kutsal metinlerinden yapılan bu iktibaslar, cizye vergisinin getirdiği mali yükün, fakir Mecûsîlerin İslamiyet’i seçmelerinde etkili

⁶⁰ Zerrînkûb, “*Tedâbir-i Rûhânîyân-ı Zertoştî*”, 99-126.

⁶¹ Civâncî Cemşîd-i Modî, *Sed Der Bundehuş* (Bombey: Funds And Properties Of The Parsi Punchayet, 1909), 42, (60. bölüm, 4-7. Bentler)

⁶² Eşû-Hişân, *Revâyât*, 99, 113-117. (17. Cevabın 10 ve 31-34. Bentleri)

⁶³ Âzerferenbeğ-i Ferrûhzâdân, *Dînkerd*-7, çev. Muhammed Taki Raşid Muhassıl (Tahran: Pejûhişgâhı Ulum-ı İnsanî ve Mutalaat-ı Ferhengî, 1389), 270.

⁶⁴ Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 151. (*Dâdistân-ı Dînî* Kitabı 4-5. Sorulardan naklen)

olmuş olabileceğini ihsas ettirmektedir. Zerrînkûb, Enûşîrevân'ın, halk desteğini sağlamak ve Mezdekizm'in insanlar üzerindeki etkisini kırmak için sosyal yardımlaşma kültürünü kurumsallaştırdığını belirtmektedir.⁶⁵ Hatta bazı İranlı araştırmacılar, İslâm Medeniyeti'ndeki vakıf kültürünün, Sâsânîlerin son asrında hayır amacıyla oluşturulan yardım kuruluşların tesiriyle ortaya çıktığını ileri sürmektedirler.⁶⁶ Ancak tarihsel olarak bu iddianın doğrulanamayacağı izahtan varestedir. Nitekim kaynağını Kur'an ve Sünnetten alan İslâm'daki vakıf kültürü Müslümanların Mecûsîlerle kurumsal ilişki kurmalarından çok önce yani daha Hz. Peygamber döneminden itibaren revaç bulmuş ve sonraki dönemlerde kurumsallaşmıştır. Öyleki İslâm Medeniyeti'nin "Vakıf Medeniyeti" olarak da öne çıkmasında vakıf ve sosyal yardımlaşma konusunda İslâm'ın öncülük yapmasının payı büyüktür.⁶⁷ Her halükârda fetihlerden sonra devlet desteğini kaybeden mobedân sınıfı, zenginleri sosyo-ekonomik yardım yapmaya teşvik etmiştir. Bu yolla bir yandan din sınıfını ayakta tutarken öte yandan fakir Mecûsîlerin din değişikliğinin önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

3. Gönüllü İzolasyon (İnzivây-ı/Kûşegîrî-yi Hodhâste)

Mecûsî din adamları, mensuplarının İslamlaşmasının önüne geçmek için toplumsal izolasyon yöntemini devreye sokmuşlardır. Söz konusu önlemin, savunmacı reflekslerle devreye sokulduğu söylenebilir. Bu amaçla üretilen hükümler, kadim Mecûsî ahkâmının yeniden tedvin-telif edilmesi ve yorumlanması yöntemiyle ihdas edilmiştir. Söz konusu metodun temel hedefi, Mecûsî topluluğu (Bihdîn) olabildiğince Müslüman toplumdan uzak tutmaktır.⁶⁸ Çünkü iki farklı din ve kültüre mensup insanların iletişim ve âdâb-ı muâşeretî, her iki topluk arasındaki

⁶⁵ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

⁶⁶ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126; Tûrec-i Deryâyî, *Şâhenşâhî-yi Sâsânî*. çev. Murtaza Sakıbfar (Tahran: Kafanûs, 1383), 78; Richard Nelson Frye, *Asr-ı Zerrîn-i Ferheng-i İran*, çev. Mes'ûd Receb-Niyâ (Tahran: Surûş, 1363), 157.

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam- *Seyfettin Erşahin, İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 288-291; Yediyıldız Bahaeddin, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/479-486.

⁶⁸ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

kaynaşma ve etkileşimi artıracaktı. *Bundehişt* metninde: “Dinde diyor ki kötü ün ve kötü iş yapan halk ile oturmamak, onlarla dostluk kurmamak, konuşmamak ve yemek yememek lazımdır. (...) Onların dostluk ve düşmanlığından uzak durmak (...) onlardan olabildiğince her açıdan uzak durmak gerekir...”⁶⁹ şeklinde ifadesini bulan yasaklar, Mecûsîleri Müslümanlardan izole etmeye dönüktür. Ancak Zerrînkûb’un da belirttiği gibi bu uygulamalar, Mecûsîlerin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşam alanlarını daralttığından, onların İslam toplumuyla iletişim ve etkileşime geçmesine ivme kazandırmıştır.⁷⁰

Seyyâh olan Ebû Dulef’ın, Mecûsî bir iş insanı için kayda geçtiği ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda Pehlevî metinlerden iktibas edilen sözler daha bir anlamlı hale gelmektedir. Buna göre Rey şehrine bağlı Gîl-Âbâd kasabasında 331/943 yılında ölen Mecûsî iş adamı “ticarî hayata aktif katılan, Horasan ordusunun lojistiğini sağlayan güçlü/saygın biri”dir.⁷¹ Ebû Dulef’ın ifadesinden Mecûsîlerin sosyal hayatın her alanında aktif katılım sağladığı anlaşılmaktadır. Bu durum da onların Müslümanların tutum ve davranışlarından daha fazla etkilenmesini ve nihayetinde Müslümanlaşmasını beraberinde getiriyordu. İşte bunun önüne geçmek isteyen mobedân sınıfı, Pehlevî metinlerde Müslümanlarla sosyal, ekonomik, kültürel ve dini her türlü ilişkiyi kesmeyi çok hayırlı ve arzu edilen bir davranış olarak takdim etmişlerdir. Ticarî alakayı kesmeyi telkin eden Pehlevî metinlerdeki şu ifade olayı bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır: “Bîhdîn birisinin bed-dîn (gayr-ı Mecûsî) birisine köle satması haramdır. Kölenin Mecûsîlik dışındaki bir dine geçmesi (bed-dîn) durumunda onun günahı satanın boynunadır. Bu köleyi hem satan hem alan, Mecûsî fıkına göre hırsız

⁶⁹ Modî, *Sed Der Bundehişt*, 101 (33. bölüm, 1-6. Bentler. (Esasen İnzivâ-yı Hodhâste uygulaması bir yönüyle İslâmiyet’teki el-velâ ve’lbera (Allah için sevmek ve onun için buğzetmek) kaidesine benzetilebilir. Fakat İslâmiyet mensubunda karşı dindeki kişi ile iletişimi kesmeyi değil, bilakis tebliğ amacıyla onunla sosyal etkileşim içinde olmayı emretmektedir.)

⁷⁰ Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 107-110.

⁷¹ Ebû Dulef Mis’ar b. Mûhelhil el-Hazrecî, *Sefernâme-yi Ebu Dulef*, thk. Viladimir Minorski, çev. Seyyid Ebu’l-Fazl Tabatabayî (Tahran: Kitabfîrûşî-yi Zuvvâr, 1354), 73; Frye, *Asr-ı Zerrîn*, 129.

sayılır.”⁷² Sosyal izolasyonu hayatın bütün alanlarına yaymak amacıyla Mecûsîlerin Müslümanlarla evliliği de yasaklanmıştır. Hatta Mecûsî erkek ile Müslüman kadının evliliği neticesinde meydana gelecek çocuğun 15 yaşından itibaren Müslüman olarak hayatına devam etmesi durumunda, Mecûsî babaya merg-i erzan cezası uygun görülerek⁷³ bunun önü alınmaya çalışılmıştır.

Mecûsî din adamlarının dini saiklerle dindaşlarını İslam toplumundan uzak tutmaya çalıştıklarının farkına varan Müslümanlar, onlarla iletişime geçmenin farklı yollarını aramışlardır. “İnzivâ-yı hodhâste/gönüllü izolasyon” adıyla Mecûsîlerin Müslümanlardan uzaklaştırılmaya çalışılması, Müslümanların aksülamel göstermelerine sebep olmuş, hatta Müslümanları karşı adım atmaya yöneltmiştir.⁷⁴ Bu kapsamda Müslümanlar, bireysel ve toplumsal izolasyonu etkisizleştirmek için Mecûsî toplum ile daha fazla iletişime geçmeye çalışmışlardır. Hatta Müslümanların karşı çabası neticesinde bu uygulama Mecûsîler açısından olumsuz neticeler doğurmuştur. Nihayetinde, mobedânın istek ve beklentilerinin hilafına İslâmiyet’i seçenlerin sayısında artış meydana gelmiştir.

Pehlevi metinlere bakıldığında “âlûdegî” yani “kirlenmek/kirlilik” Mecûsî fıkında büyük bir yer tutmaktadır. Burada kirlilik, maddi kirlilikten ziyade manevi kirlenmişliği ifade etmektedir. İşte Mecûsî din adamları Müslümanların necis olduğunu iddia ederek onlarla diyalog ve etkileşim içinde olan mensuplarının da kirleneceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun temel gayesi ise gönüllü izolasyon politikasını bir adım daha ileriye götürmektir. Mecûsî metinlerine bakıldığında III-IV/IX-X. asırlarda Zerdüştilerin Müslümanların kaplıca ve hamamlarına rahatlıkla girebildiği anlaşılmaktadır. Hatta Müslümanlar, Mecûsîleri kendi hamamlarında yıkanmaktan menetmediği halde mobedânın mensuplarını Müslüman hamamlarına girme yasağını getirmişlerdir. Nitekim Müslümanların hamamında yıkanmanın dini hükmünün sorulduğu bir metinde, yıkanmanın tedavi amacıyla olsa bile kişinin

⁷² *Revâ-yât-ı Pehlevî*, 42.

⁷³ Eşu-Hişân, *Revâ-yât*, 259-261. (42. Soru ve cevabı)

⁷⁴ Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Ruhaniyân-ı Zertoştî”, 99-126.

“kirleneceği” gerekçesiyle hiçbir şekilde bir Mecûsînin, Müslümanların hamamında yıkanamayacağı belirtilmektedir.⁷⁵ Keza Müslümanlara ait bir kuyuya düşen Mecûsînin yaralanması durumunda şahsın kirleneceği gerekçesiyle onun tathir/arınma ayinine tabi tutulması şiddetle tavsiye edilmiştir.⁷⁶ Aynı şekilde Mobedân, zaruret durumu haricinde Mecûsîlerin, Müslümanların kestiği etin yenilmemesini hatta kendilerinin kestiği etleri de Müslümanlara yedirmemelerini tavsiye etmişlerdir. Müslümanların kendi ibadet ve ibadetgâhlarına hürmet göstermediğini ileri süren mobedlere göre, Müslümanların âteşkedelere girmesi de haramdır. Daha da ötesi Zerdüştilerin “kirlenmemesi için” onların cenaze törenlerinde Mecûsîler dışında kimsenin bulunması doğru değildir. Ancak Mecûsî ihtidalarının artması ve Müslüman nüfusun çoğalmasına bağlı olarak iki toplumun kaynaşması artmıştır. III/IV. asırdan itibaren Müslüman ve Mecûsîlerin birbirinin cenaze törenlerine katılması sosyal

⁷⁵ Eşû-Hişân, *Revâyyât*, 132-136. (19. Soru ve 19. Cevabın 1-7. Bentleri); Çûksî, *Stîz ve Sâzîş*, 158; Zerrînkûb, “Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî”, 99-126. (Zerrînkûb, Müslümanların Mecûsîleri sosyal hayatın bazı alanlarından dışlayan tutumlarının, Zerdüştlere bu tutumlarına tepki olarak doğduğunu savunmaktadır. Ona göre bu nedenle Ehl-i sünnet mezhebi Yahudi ve Hristiyanların Müslüman hamamlarına girmelerine ses çıkartmazken Zerdüştlere girmesini yasaklamıştır. Keza Şîa mezhebi, tathîr ahkâmındaki aşırıya kaçma noktasında Sünnilerden çok Zerdüştlere daha yakındır. Nitekim Şîa’nın Ehl-i Sünnete yönelttiği en önemli eleştirilerden biri, Sünnilerin kâfirleri necis saymamasıdır. Bu nedenle Safevîler döneminde Zerdüştlere durumu çok daha kötüleşmiştir. Öyle ki Safevîler döneminde –yağmur damlaları nedeniyle kirlenmiş Müslümanlara bulaşması için- Zerdüştlere dışarı çıkması yasaklanmıştır. Bu uygulamanın köklerini Zerdüştlükten aldığı belirtilen Zerrînkûb, Zerdüştlüğe göre, adetli kadının yağmurlu günde dışarı çıkması yasaktır. Böylesi kadına değen her yağmur damlası için 15 günah yazılırdı. bk. *Şâyest ve Nâ-Şâyest*, çev. Ketâpûn Mezdâpûr (Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1369), 64. (3. Bölüm, 28. Bent). Safevîler, diğer Müslüman devletlere göre Zerdüştlere izolasyonuna daha dikkat etmiştir. Öyle ki II. Şah Abbas’ın yazlığının olduğu şehirde Zerdüştlere Müslümanlarla temas etmesini önlemek amacıyla onlara ayrı bir köprü yaptırmıştır. Boyce, *Çekide-yi Tarih-i Kîş-ı Zertoşt*, 252, 39 nolu dipnot.)

⁷⁶ Eşû-Hişân, *Revâyyât*, 213-217 (36-37. soru ve cevapları)

bir zorunluluk olmuştur. Bunun üzerine söz konusu kurallarda gevşetilmeye gidilmiştir.⁷⁷

Mobedân, Zerdüşîlerin İslâm'a meyletmesinin önüne geçmek amacıyla, onların Müslümanlarla her türlü alakayı kesmelerini emretmişlerdir. Bu husustaki en büyük gerekçeleri ise görünürde onları "alûdegî" yani kirlenmişlikten korumaktır. Bu kapsamda Bihdînlerin (Mecûsî) Müslümanlarla beraber yemek yemesi, onlarla aynı kaptan su içmesi, gıda ürünleri dahil Müslümanlarla her türlü ortaklaşa ticaret yapması yasaklanmıştır. Mecûsî toplumu tam izole etmek adına onların, Müslümanlardan alış veriş yapması ve Müslümanlardan yardım alması bile haram sayılmıştır. Çûksî, Mecûsîlerin sınırlandırmalarından rahatsız olan Müslümanların, tepki olarak karşı sınırlandırmalara gittiklerini, hatta Mecûsîlerin yemeklerini ve yemek kaplarını necis kategorisine alarak aynı hükümleri Hıristiyan ve Yahudilere de uyguladığını savunmaktadır.⁷⁸ Ancak tarihi veriler bunun asini söylemektedir. Kestikleri hayvanın üzerine Allah'ın adını anmamaları veya bazen ölmüş hayvan etini yemeleri dolayısıyla Müslümanlar Mecûsîlerin kestiğini yememişlerdir. Bunun dışında iyi komşuluk ilişkileri çerçevesinde onların yemeklerini yemede bir beis görmemişlerdir.⁷⁹

Kuşkusuz Mecûsîlerin azınlıkta olması, onların kendi koydukları kuralları uygulamalarını pratikte çok zorlaştırmıştır. Teori-pratik tenakuzunu gören mobedân, hayatın gerçeklerini de göz önünde bulundurarak, gıda ürünlerine has olmak üzere Müslümanlarla alışveriş ve ticari ortaklık kuralını gevşetmişlerdir. Keza zaruri durumlarda Mecûsîlerin Müslümanlarla birlikte yemek yiyebileceğine ve onları kendi evlerinde nadiren misafir edebileceğine hükmedilerek, Mecûsî fıkhi realite ile uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Pehlevi metnin bu husustaki fetvası şu şekildedir: "İyi veya çok zarurî bir iş yapmak için (Müslümana) evinde bir öğün yemek vermek caizdir. Bununla beraber (onun) sürekli misafir edilmesi doğru değildir."⁸⁰ Öyle görünüyor ki bu

⁷⁷ Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 157.

⁷⁸ Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 161.

⁷⁹ Kara, *İslam Toplumunda Mecûsîler (Abbâsîler Dönemi)*, 177-182.

⁸⁰ Çûksî, *Stîz ve Sâzış*, 161.

ahkâm, Mecûsî cemaatin (Bıhdîn), din adamlarının hayatın gerçeklerini görmezden gelen yaklaşımına tepki vermesini önlemek ve Zerdüşti cemaatin dağılmasının önüne geçmek için gevşetilmiştir.

Inzıvâ-yı hodhâste yolu ile Mecûsî cemaati Müslümanlardan izole etmek için yukarıda sayılanların yanında bir yol daha tercih edilmiştir. Bu da Mecûsîleri giyim kuşamları bakımından Müslümanlardan ayırt etmek şeklinde olmuştur. Bu nedenle sosyal ilişkileri bir biriyle iletişim kurmamaları gereken farklı iki toplum şeklinde düzenlemek isteyen mobedler, “kostî” (Zerdüştilerin bele bağladıkları bez kuşak) bağlamak başta olmak üzere Mecûsîlere has elbiselerin giyinmesini özendirmişlerdir.⁸¹ Bilhassa Mecûsîlerin alamet-i farikası olan kostinin bağlanması, çok hayırlı bir amel/ibadet olarak lanse edilmiştir.⁸² Tefaddulî’nin aktarımına göre, “*Dadistân-ı Dînî*” kitabının 38-39. soruları kostî ve sidre (Mecûsîlerin dinî gömleği) giymenin zarureti ve sevabı hakkındadır.⁸³ *Zend-i Vehmen Yesn*’de: “Dihkân, azadığân (soylular) ve bozorgânlar (aristokratlar) Zerdüştiliği bırakıp onların (Müslümanların) elbiselerini giyecekler, yerlerinden olacaklar, derbeder olup fakirleşeceklerdir”⁸⁴ şeklinde ifadesini bulan kehanetler iki toplumu dış görünüş itibarıyla birbirinden ayırt etmeye dönüktür. Görüldüğü gibi bu meyanda üretilen bütün ahkâmın Mecûsîleri Müslüman camiasından soyutlama gayesini taşımaktadır. Hatta bazı araştırmacılar, Müslümanlarca zımmîlere getirilen farklı elbise giyme ve zünnar bağlama mecburiyetinin, Mecûsîlerin söz konusu politikalarına bir tepki olarak doğduğunu savunmaktadırlar. Zerrînkûb ve Çuksî Mecûsîlerin kendi cemaatini (Bıhdîn), İslam toplumundan soyutlamak için uygulamaya koyduğu bu katı hükümler sonucunda Müslümanların da zımmîlerin ayırt edilmesi için farklı elbise giyme mecburiyetini getirdiğini iddia

⁸¹ Modî, *Sed Der Nesr*, 42, (9. bölüm, 1-10. Bentler)

⁸² Âzerferenbeğ-i Ferrûhzâdân, *Mâtikân-ı Gocetek-i Ebâlîş*, çev. İbrahim Mirza Nazır, (Tahran: Hîzmen, 1376), 477. (7. soru ve cevap); Zerrînkûb, “*Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî*”, 99-126.

⁸³ Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 152.

⁸⁴ Sadık-ı Hidayet, *Zend-i Vehmen Yesn ve Karnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân /Behmen Yeşt* (Tahran: Spehr, 1344), 46.

etmektedirler. Hatta onlara göre bu ötekileştirici tutum ve davranışlardan Yahudi ve Hristiyanlar da nasiplerini almışlardır.⁸⁵ Doğrusu gerek İslam'daki yazılı zimmî hukuku gerekse de gayr-ı Müslimlere ilişkin uygulamalar bunun sadece bir iddiadan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Zira anlaşmalara riayet ederek vatandaşlık yükümlülüklerini yerine getiren bütün zimmîler, din ve vicdan özgürlüğüne sahip oldukları gibi can ve mallarını da güvenceye almışlardır. Hatta Mecûsîler dahil gayri Müslimler en çok Müslümanların hakimiyetinde yaşamlarını rahatça sürdürebilmişlerdir.⁸⁶ Dolayısıyla İslam'daki Zimmî hukukunun gayr-i müslim tebaaya haksızlık üzerine kurulduğunu hatta bu konuda Mecûsîlerin uygulamalarından etkilendiğini iddia etmek tarihi gerçeklerle hiçbir şekilde örtüşmemektedir.

Kuteybe b. Müslim'in, Buhâra'da Müslüman Arapları yerli halkın arasına iskân ettirmesi üzerine kentin önde gelenlerinden 700 kişi şehir dışına çıkararak kendilerine yeni evler bina etmişlerdir.⁸⁷ İşte Zerînkûb, Buhârâ'daki "Kûy-ı Moğân" ve "Kuşk-ı Moğân" mahallesinin de Mecûsîleri izole etmek ve yerleşim yerlerini ayırmak amacıyla inşa edildiğini savunmaktadır.⁸⁸ Ancak Buhara'da zengin Mecûsîlerin şehrin dışına göç etmesinin gönüllü izolasyon çerçevesinde değerlendirilemeyeceği açıktır. Çünkü onlar şehrin varlıklı insanları olduklarından, mülklerini Müslümanlara terk ederek yeni bir yerleşim yeri kurmuşlardır. Kentteki orta ve alt sınıfların Müslümanlarla beraber yaşamaya devam ettiklerini söylemek mümkündür.

4. Heydûde Evliliğini Teşvik Etmek

Fetihlerden sonra İran coğrafyasındaki siyasî-askerî otoritenin Müslümanların eline geçmesi üzerine Mecûsîlerin inanç, fikir ve düşünce

⁸⁵ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126; Çûksî, Stîz ve Sâzîş, 157-161.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. Kara, Abbasîler Döneminde Mecûsîler, 129-153; Mustafa Fayda-Ahmet Yaman "Zimmî",

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428-438.

⁸⁷ en- Narşahî, *Tarih-i Buhârâ*, 36-37, 62-64, 68.

⁸⁸ Zerrînkûb, "Tedâbîr-i Rûhânîyân-ı Zertoştî", 99-126.

alanında İslamiyet ile mücadele ettiklerini belirtmiştik. Din adamları sınıfı müntesiplerini kendilerine göre zararlı ve yıkıcı gördükleri inanç ve düşüncelerden koruyacak farklı yollara tevessül etmişlerdir. İşte Mecûsîlerin din değişikliğinin önüne geçmek için seçtiği yollardan biri de “hveydûde” evliliğini yani yakın akrabalar arası evliliği teşvik etmek olmuştur.

Yakın akrabalar arası evlilik anlamına gelen “hveydûde” kavramı, Mecûsî fıkında özellikle annenin kendi oğluya, babanın kızıyla ve erkeğin kendi kız kardeşiyle evlenmesini ifade etmektedir. Hveydûde terkiibi, Pehlevicede “kendi” anlamına gelen “hwîş/hwey” ile “aile”, “sülale”, “soy-sop” anlamlarına gelen “dûde” kelimesinin terkiibinden türemiştir.⁸⁹

III/IV. asır Zerdüştilerin dini lideri statüsünde bulunan mobed-i mobedân (kadî'l-kudat) Âzerferenbeğ-i Ferrûhzâdân tarafından yazılan “*Revâyât-ı Azerferenbeğ-i Ferrûhzâdân*” isimli kitap 148 soru ve cevaptan oluşmaktadır. Kitabın muhtevasına bakıldığında, önemli bir bölümünün “din değişikliğinin hükmü”, “irtidat”, “Mecûsî olmayan kişiyle evlenmenin hükmü” ve “miras hukuku”na tahsis edildiği görülecektir.⁹⁰ Kitabın içeriğinden, İran’da Mecûsî nüfusun azalmaya yüz tuttuğu ve İslâmiyet’in hızlı bir şekilde yayıldığı, buna mukabil din adamlarının farklı tedbirleri uygulamaya koyduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde *Revâyât-ı Pehlevî* kitabı ile *Revâyât-i Omîd-i Eşû-hîştân* adlı eserin de dinî-fikhî farklı mevzuların yanında özellikle “Müslümanlarla alışveriş” ve “hveydûde evliliği”ne odaklandıkları görülmektedir.⁹¹ Söz konusu kitapların müelliflerinin endişelerine bakıldığında din sınıfının, İranlı kadınların Müslümanlarla evlenmesini yasaklayarak Mecûsî toplumun erimesinin önüne geçmeye çalıştığının bir işaret olarak okunabilir.

Bütünsel bir okumaya tabi tutulduğunda Pehlevî metinlerin her hâlükârda hveydûde evliliğini teşvik ettiği görülmektedir. Örneğin,

⁸⁹ Bk. Âzerferenbeğ-i Ferrûhzâdân, *Dînkêrd*-3, çev. Ferîdûn Fazilet (Tahran: Çaphâne-yi Hâtem, 1381), 143-144 (80. Bölüm); Ferrûhzâdân, *Revâyât*, 203; Şervîn-i Vekîlî, , *Tarih-i Nehâd Der Asr-ı Sâsânî* (Tahran: Maharet, 1397), 250.

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ferrûhzâdân, *Revâyât*, farklı sayfalar.

⁹¹ *Revâyât-ı Pehlevî ile Revâyât-ı Eşû-Hîştân* farklı sayfalar; Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 155.

Revâ-yât-ı Eşû-Hîştân adlı eser hveydûde evliliğini “çok hayırlı bir iş” şeklinde tavsif etmektedir. Bu kitaba göre, erkek kendi kız kardeşi ile evlenmek istediğinde kız kardeşi ona itaat etmek zorundadır. Erkek kardeşin irade beyanından sonra kız istese de başkasıyla evlenemez. Hatta söz konusu evlilik tahakkuk etmeden bu kız ile evlenen yabancı erkek “merg-i erzan” cezasına çarptırılmalıdır.⁹² Yakın akrabalar arası evlilikte ısrarı bir adım daha öteye taşıyan Âzerferenbeğ’in fetvasına göre ise erkeğin istemesi durumunda kadının rızası olmasa bile bu evlilik gerçekleşmelidir. Erkek şahıs kendi kızı veya kız kardeşiyle evlenerek hveydûde sevabına nail olabilir.⁹³

Eskatolojik son/ahir zaman hakkında kehanetlerde bulunan *Zend-i Vehmen Yesn* kitabında Ehrîmenlerin (şeytan) dünyaya hâkim olacağı, Mecûsîliğin zayıflayacağı, sıkıntılı ve zorlu zamanlarda Mecûsîlik üzerinde kalarak hveydûde evliliği yapanların “büyük sevaplara nail olan en takvalı kişi” olacağı belirtilmiştir.⁹⁴ Din adamları, daha cazip fetvalar vererek yakın akrabalar arası evliliği teşvik etmişlerdir. Örneğin *Şâyest ve Nâ-şâyest (helal-haram)* kitabında hveydûde evliliğinin ölüm cezasına kefarete olacağı ve kişiden merg-i erzân cezasını sakıt edeceği müjdelenmiştir.⁹⁵ Revayat-ı *Eşû-hîştân* adlı eserde de hveydûdeye engel olan kişinin asla mutluluğa eremeyeceği ve melekût âlemine yaklaşmayacağı yani cennete giremeyeceği vurgulanmıştır.⁹⁶ Hatta hveydûde evliliğini ekonomik açıdan finanse eden kişinin de yakın akrabası ile evlenen şahıs kadar sevap kazanacağı⁹⁷ fetvası verilerek Zerdüştilerin farklı dinden olan kişilerle evlenmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Yakın akrabasıyla evlenen kişinin nail olacağı sevap miktarı artırılarak adeta hveydûde evliliği yarışı başlatılmıştır. Örneğin

⁹² Eşû-Hîştân, *Revâ-yât*, 145-147, 165-166 177-182. (22 soru ve cevabının 1-2, 24,27 bentleri ile 28. soru ve cevabı.).

⁹³ Ferrûhzâdân, *Revâ-yât*, 16. (20 nolu soru ve cevabı.).

⁹⁴ Hidayet, *Zend-i Vehmen Yesn*, 50. (5. Bölüm 1 ve 5. Bentler)

⁹⁵ *Şâyest Nâ Şâyest*, 101.

⁹⁶ Eşû-Hîştân, *Revâ-yât*, 165-166. (24 nolu soru ve cevapları)

⁹⁷ Eşû-Hîştân, *Revâ-yât*, 177-178 (27. Soru ve cevabı)

“hveydûde evliliğini teşvik edip mali yardım yapan kişinin duası, hveydûde yapmayan 100 kişinin duasına bedel olup bir kış boyunca bin din adamının (Hîrbed) yeme, giyinme ve barınma ihtiyacını karşılamış kadar sevap alır”⁹⁸ hükmü konulmuştur. Hatta Ehrîmen’in, kötülük için yeryüzünde görevlendirdiği yardımcısı Hasm’ın, hveydûde evliliğinden dolayı yeryüzünde hiçbir kötülük yapamadığı söylenmiştir. Zira bu evliliği yapan kişi Ahura Mazda’nın koruması altına alınmıştır.⁹⁹ Hveydûde, ibadet/duadan sonra en çok sevabı olan amel olup şeytanları ortadan kaldıran bir uygulama olarak takdim edilmiştir.¹⁰⁰

Pehlevi metinlerden, fetihlerden sonra Mecûsîlerin yüzleştiği zorlukları Mecûsîlerin Müslümanlara kız vermelerine bağladıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *Revâyat-ı Pehlevî* adlı metinde: “Hastalık, kıtlık, kuraklık ve fakirliğin en önemli nedeni yabancıların (Arap) dışarıdan gelerek İranlı kadınlarla evlenmesidir. Hveydûde evliliği, kişiden sihir ve büyü yaptığı için hak ettiği merg-i erzan cezasından kurtaran”¹⁰¹ “hayırlı bir iş”¹⁰² olarak takdim edilmiştir. Bu fetvalarla Zerdüştilere (Bîhdîn) aile içi evlilik, dini bir görev olarak tavsiye edilmiştir. Bütün bu hükümlerin din değişikliğinin önüne geçmek amacıyla yakın akrabalar arası evliliği teşvik etmek için konulduğu aşikârdır.

IV/X. asırda yazılan *Eşû-Hîştân* kitabında, Mecûsî din adamlarına Müslümanlarla ilişkilerin keyfiyeti üzerine birçok soru sorulmuştur. Fakat III-IV/IX-X. asırda yazılan *Revâyat-ı Ferrûhzâdan* kitabında ise bu husustaki soru ve cevapların çok daha az olduğu görülmektedir. Kitapların bu muhtevası bile IV/X. asırda Zerdüştiler arasında İslâmlaşmanın Mecûsî din adamlarını tedirgin edecek seviyede hız kazandığını, mobedânın bu konuda değişik çareler aradığını ortaya koymaktadır. Nitekim *Zend-i Vehmen Yesn* kitabında: “... (Arapların) azâdîgân (özgürlerin), moğların (din adamları) ve eşrâfın kızlarıyla evlenmesi” kıyametin birer alameti

⁹⁸ *Revâyat-ı Pehlevî*, 9.

⁹⁹ *Şâyest Nâ Şâyest*, 233-244.

¹⁰⁰ *Revâyat-ı Pehlevî*, 4.

¹⁰¹ *Revâyat-ı Pehlevî*, 5.

¹⁰² *Revâyat-ı Pehlevî*, 8.

olarak gösterilmiştir.¹⁰³ Din adamları sınıfı geleceğe dair bu tür kehanetlerde bulunarak zımnî Zerdüşî kızların Müslüman Araplarla evlendirilmesine karşı çıkmışlardır. Keza *Revâ-yât-ı Omîd-i Eşû-Hîştân* adlı kitap da bu problemi çözmeye çalışan soru ve cevaplarla doludur. Mesela, “Erkek kardeşi İslâm’ı kabul eden evli kadının durumunun ne olacağı” sorunun bir başlık altında tartışılması bunun göstergesidir. Farklı bir yerde ise toplumun dejenerasyona ve aile değerlerinin erozyona uğramasından yakınılmaktadır: “İnsanlar (Müslüman Araplar) yabancı köy, yabancı şehir ve yabancı ülkeden gelip evlendiler. Kızları alıp götürdüklerinde anne babalar da kız çocuklarımızı köleleştirdi diye ağlıyorlardı. İşte bu yüzden kıtlık ve fakirliğe duçar olduk.”¹⁰⁴ Bu ifadeler, Müslümanların Mecûsî kızlar ile evlenmesinden duyulan derin kaygının bir yansımasıdır.

Kuşkusuz hveydûde evliliği konusundaki en derinlikli çalışma Deryâyî tarafından yapılmıştır. Deryâyî, bu konuya ayırdığı makalesinde Zerdüşîlik dinini tehdit altında gören din adamlarının hveydûde geleneğini yani yakın akrabalar arası evliliği canlandırma yoluna gittiklerine işaret etmektedir. Sâsânî dönemi önemli hukuk/fıkıh kitaplarından olan *Mâdîgân-ı Hezar Dâdistân*¹⁰⁵ adlı eserin üçte ikisinin aile ve miras hukuku ile ilgili olduğunu belirten Deryâyî, buna rağmen kitabın hveydûde evliliğine hiç değinmemesini hveydûde geleneğinin Sâsânîler devrinde yaygınlaşmadığının kanıtı olabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁶ Bu konuda tartışmaların olduğuna işaret eden Vekilî de hveydûde evliliğinin Sâsânîler döneminde uygulanmadığını savunmaktadır.¹⁰⁷ Ancak Brockelmann, Râvendî ve Christensen gibi araştırmacılar, bu geleneğin antik dönemlerden itibaren İran toplumunda yaygın olarak var olduğu

¹⁰³ Hidayet, *Zend-i Vehmen Yesn*, 43-44 (Bölüm I, Bent 34-36).

¹⁰⁴ Eşû-Hîştân, *Revâ-yât*, 280-290.

¹⁰⁵ Bk. Ferrûh Merd-i Behrâmân, *Madîyân-ı Hezâr Dâdistân*, çev. Said-i Uryân, (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1393).

¹⁰⁶ Tûrec-i Deryâyî, “İzdivaç, Servet ve Tağyîr-i Dîn Meyân-ı Zertoştîyân: Ez Evahir-i Dore-i Sâsânî Ta İran-ı İslâmî”, çev. Muhammed Haydarzâde, *Faslnâme-yi Cundîşâpûr Dânişgâh-ı Şehîd Çemrân* 3/9 (Bahar-1396), 32-45.

¹⁰⁷ Vekilî, *Tarih-i Nehâd*, 149-155.

kanaatindedirler. Onlara göre Arîler asalet, soy ve kan bağı temeli üzerine inşa edilen asalete verdiği önem nedeniyle hveydûde evliliği Pers/Ehameniş döneminden beri yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Çünkü İranlılar bu yolla asîl/necîp neseplerini farklı soylarla karışmaktan ve kirlenmekten muhafaza ettiklerine inanırlardı. Esasen Sâsânîlerin ünlü hükümdarı I. Hüsrev Enûşîrevân döneminde (531-579) yaşayan Mar-Buhâ adlı Süryani patriğin yazdığı kronikte Sâsânîlerin akrabalar arası evlilik geleneğine işaret etmesi de bu geleneğin kadim bir geçmişinin olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸ Aynı şekilde Sasaniler Dönemi'nde yazılan *Dînkert*-3,

¹⁰⁸ Mustafa-yı Râvendî, *Tarih-i İctimaî-yi İran* (Tahran: Nigâh, 1383), 1/621; Christensen, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*, 433-435; Christensen, *Vaz'î Millet*, 77-78; Carl Brockelmann, *Tarih-i Mîlel-i İslâmî*, çev. Hadî Cezayirî (Tahran: Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1346), 3. (Tarih kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla antik İran'da yakın akrabalarla evlilik yaygın bir uygulamadır. İslâmî dönemde zayıfladığı gözlenen bu gelenek, Mecûsî din adamları tarafından tekrar canlandırılmaya çalışılmıştır. Hveydûde evliliğinin canlandırılmak istenmesinin temel gerekçesi ise Zerdüştilerin Müslümanlaşmalarının önüne geçerek Mecûsî topluluğun bünyesini sağlam tutmaktır. Hz. Ömer fütuhât cephesindeki komutanlarına: "Birbiriyle evli olan akrabaların boşanmasının sağlanması" şeklinde talimat vermiştir. Bu fermanla da İran'da yakın akrabalar arası evliliğin kadim zamanlardan beri yaygın olduğunu göstermektedir. Keza Sâsânî Şahlarından I. Şâpûr'un (241-272) Âzer-Nahîd isimli kızıyla evlenmesi (Ebu'l-Alâ-yı Sûd-âver, *Ferre-yi Îzedî Der Âyîn-i Padişahân-ı Bâstân*. (Houston: Thomson-Shore, 2005), 86), I. Kubâd b. Fîrûz'un (488-531) kız kardeşi ile evli olması (Ebu Ali Muhammed b. Muhammed-i Bel'amî, *Tarihi Bel'amî- Tekmile ve Tercüme-i Tarih-i Taberî*, tsh. Muhammed Takî (Tahran: İntişârat-ı Zuvvâr, 1375), 673), Sâsânî dönemi güçlü hanedanlarından Mihrân Hanedanı'na mensup olan Behrâm-ı Çûbîn'in kız kardeşi Gerdûye ile evli olması (Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târih-u'l-Ya'kûbî*, çev. Muhammed İbrahim Ayetî, Tahran: İntişârat-ı İlmî ve Ferhengî, 1395), 1/211; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrût: Daru't-Turâs, 1387), 2/178; Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî en-Nîşâbûrî *Çureru Ahbari Muluku'l-Furs*, çev. Muhammed Fedâilî (Tahran: Neşr-i Nukre, 1368), 436), II. Yezdgerd'in kendi kızı ile evli olması (Christensen, *Sâsânîyân*, 204), aynı şekilde Sâsânî soylularından Mihrân-ı Goşnesb'in kendi kız kardeşi ile evlenmesi Sâsânîler devrinde hveydûde adetinin yaygınlığına işaret etmektedir. Zerdüş'tün birinci dereceden akrabalarla evlenmeyi helal kıldığını belirten Gerdîzî, Ortodoks Mecûsîlerin sapık ve bidatçı olarak nitelendirdiği Bihâferîd'in kız kardeş, kız kardeşin çocukları ve anne ile evlenmeyi yasakladığını aktarmaktadır. (Abdulhay b. Dahhak-ı Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*. tsh. Abulhay Habîbî

Yahudi bir din adamının bu evliliğine itiraz sadedinde verdiği kelami cevapta heydude evliliğinin en önemli gerekçelerinden biri olarak necip soyları korumak olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

III-IV/IX-X. asırlar arasında yazılan Pehlevî metinlerde yakın akrabalar arası evliliğin tavsiye ve teşvik edilmesinin temel nedeni Deryâyî'nin de belirttiği gibi Mecûsî toplumun İslamiyet'e geçmelerini önlemek ve mülk/servetin Mecûsî aileler ve toplum içinde muhafaza edilmesini sağlamaktır. Hveydûde evliliği yolu ile kadının aile içinde kalması sağlanarak onun ve çocuklarının din değiştirme tehlikesine maruz kalması engellenmiştir. Öte yandan Mecûsîlere ait mal ve servetin Müslüman ailelerin eline geçmesi önlenerek onların fakirleşmemesine çalışılmıştır. Çünkü kadının başka dinden birisiyle evlenmesi, hem kadının hem de evlilikten doğan çocukların din değişikliği ile neticelenecek ve Zerdüştilerin serveti yitirilecekti. Bu nedenle Pehlevî metinler, hveydude evliliği yapan kişinin takvanın en üst mertebesine ulaşacağına işaret etmiştir. Bu şekilde bir taraftan yakın akrabalar arası

(Tahran: Dunyâ-yı Kitab, 1363), 51, 268). Bütün bu veriler yakın akrabalarla evliliğin kadim İran'daki yaygınlığına işaret etmektedirler. Ya'kûbî'nin, Mecûsîlerin yakın akrabalarla evlenmeyi dini bir vecibe ve Allah'a yaklaşmanın bir vesilesi olarak gördüğünü belirtmesi, Pehlevî metinlerle tamamen örtüşmektedir. (*Ya'kubî*, Tarih, 216). Bu husuta Bîrûnî biraz farklı bir çerçeve çizmektedir. Ona göre Zerdüşť hveydûde evliliğini emretmemiştir. Kral Vîştâsb zorunlu durumlar için hveydûdeyi tecviz etmiştir. Yani bu gelenek ihtiyaca binaen uygulanabilir bir hal arz etmektedir. Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed-i Bîrûnî, *Âsâru'l-Bakiye 'Ani'l-Kuruni'l-Hâliye*. çev. Ekber Dâna Soroşt (Tahran: Emirkerbîr, 1386), 175. Dolayısıyla konu uzmanı olan araştırmacıların da işaret ettiği gibi hveydûde evliliği tarihsel bir hakikat olup kökleri Ehâmeniş/Pers (MÖ 550-330) ve Eşkânîler/Partlar (MÖ-248- MS 224) dönemine uzanmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bk. Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar)*, 200-204; Golamreza-yı Nevâderî, *Hveydûde: Izdvâç Bâ Hwişâvendân-ı Nezdîk* (Tebriş: İntişârât-ı Âsım, 1400); Hasan-ı Pîrniyâ, *Tarih-i İran-ı Bâstân* (Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1391), 3/2200; Christensen, *Vaz'î Millet*, 78. Nitekim Borckelmann, Mecûsîliğin Arî ırkının soy ve nesebin saflığına verdiği ehemmiyetten dolayı İranlıların bin yıllık hâkimiyete rağmen Mezopotamya bölgesini İranileştiremediğini belirtmektedir.

¹⁰⁹ Dînkêrd-3, 143-145. (80. Bâb)

evlilik geleneği canlandırırken diğer yandan bu evliliğe karşı çıkanları ikna etmeye çalışmışlardır.¹¹⁰

Sonuç

Sâsânîlerin, Zerdüştilik merkezli resmî din politikası zahiren din-devlet müessesesini güçlendirmiş gibi görünse de gerçekte her iki kurumu zayıflatan bir işlev görmüştür. Bu açıdan resmi din siyaseti, devletin zevalinde rol oynayan önemli bir etken olmuştur. Zira din ve devleti temsil makamında olanların çıkar merkezli geliştirdikleri karşılıklı ilişki, halk kitlelerinin Mecûsîlikten yüz çevirmesiyle neticelenmiştir. Bu nedenle fütuhattan sonra devlet desteğini kaybeden Zerdüştilik, İslamiyet karşısında hızla zemin kaybetmiştir. Bununla beraber İran coğrafyasının fethi ile İslamlaşması paralellik arz etmemiştir. Başka bir ifade ile İran'ın fethi bir asırdan az bir zaman diliminde gerçekleşmesine rağmen, İslamlaşması üç-dört asrı bulmuştur. İşte İslamlaşmanın önüne tamamen set çekmek isteyen mobedân sınıfı, mücadelesini siyasî, askerî ve fikrî alanda sürdürmüştür. Bu kapsamda Sâsânîlerin askerî ve siyasî mağlubiyetinden sonraki ilk iki asırda İran coğrafyasındaki birçok isyanı organize ederek İslâm'ın hâkimiyetine karşı durmuştur. Bu şekilde bir yandan İran'ın eski geleneklerini canlı tutmaya çalışan Mecûsî din adamları sınıfı, diğer yandan da devletin çökmesiyle meydana gelen sosyal çözülme ve toplumsal dağınıklığı önlemeye çalışmıştır. Ancak Abbâsîlerin ilk asrında Zerdüşti temellere dayanan siyasî bir devlet kurma ümidini yitiren mobedân bütün gayretini, Mecûsî cemaatin (Bîhdîn) bünyesini sağlamlaştırmaya harcamıştır. Bu amaçla Mecûsîlerin İslâmiyet başta olmak üzere diğer dinlere girmelerini önlemek için bazı tedbirler almışlardır. Diğer bir ifadeyle; mobedânın mücadelesi bu aşamadan sonra askerî-siyasî arenadan dinî ve fikrî alana taşınmıştır. Bu süreçten itibaren mobedân sınıfı, *Avestâ*'yı merkeze alarak Mecûsîliğe ilişkin kitapları tekrar gözden geçirmek suretiyle telif etmiştir. Bu şekilde hem Zerdüşti toplumun İslamlaşmasının önüne geçmeye hem de dinî eserlerin kaybolmasını önlemeye çalışmışlardır.

¹¹⁰ Deryâyî, "İzdivaç", 32-45.

Mobedân sınıfının, din değişikliğinin önüne geçmek için aldığı görülen tedbirler, Pehlevî metinlerin taranması suretiyle elde edilmiştir. Bu önlemler, Mecûsîlerin lehine kısa süreli faydalar sağlamışsa bile uzun vadede onların aleyhine işlemiştir. Örneğin, Sâsânîler döneminde işlevsel olan merg-i erzan cezası (mürtedin öldürülmesi), İslamî dönemde caydırıcılığını yitirmiştir. Çünkü siyasî otorite ve askeri desteği kaybeden Mecûsî din adamları bu cezayı uygulayamamışlardır. Hicri ilk üç asırda özellikle kırsal kesimlerde mirastan mahrum bırakma, malın müsadere edilmesi, sosyal izolasyon ve köyden kovma gibi cezalar nispeten etkili olmuştur. Ancak kent merkezlerinde bilhassa Mecûsîlerin azınlık durumunda olduğu bölgelerde bu cezaların uygulanması imkânsıza yakın bir durum arz etmiştir. Üyeleri İslamiyet'i seçen ailelere uygulanan sosyal boykot, din değişikliğini önlemek bir yana en nihayetinde ailenin topluca İslamlaşmasına sebep olan taşları döşemiştir. Müslümanlarla sosyal, kültürel ve ticari bütün alakayı kesmeyi emreden fetvalar, zamanın gerçeklerine mugayir olduğundan, bu ahkâmın fiilen uygulanması zorlaşmıştır.

Bihdîn cemaatin tamamen ortadan kalkmasını önlemek isteyen Mecûsî din adamları, zamanın gereklerini ve gerçeklerini göz önünde bulundurarak yeni ahkâm üretmişlerdir. Ayrıca fonksiyonel fetvalar vermek suretiyle mürtedin tekrar Mecûsîliğe girmesinin yolunu kolaylaştırmışlardır. Keza köklerini *Avesta'*dan alan yakın akrabalar arası evliliği (hveydûde) teşvik etmişlerdir. Hveydûde geleneği canlandırılmak suretiyle öncelikle doğan çocukların Mecûsîlik dinî-kültürel iklimi içinde yetiştirilmesi arzulanmıştır. Ayrıca bu uygulama ile mal ve servetin Müslümanlara intikal edilmesi engellenmek istenmiştir.

Din değişikliğini önlemek için Mobedânın aldığı bütün tedbirler, Mecûsîlerin aleyhine gelişen iki yönlü bir aksülameli doğurmuştur. Birincisi; herhangi bir ferdi İslamiyet'i seçen aileler, Mecûsî toplum içinde karşılaştığı sosyal ve ekonomik baskıyı aşmak için Müslümanlarla ilişki geliştirmiştir. Süreç içinde bu münasebetler ailenin İslamlaşmasını hızlandırmıştır. İkincisi ise bu önlemler Müslüman idareci ve fukâhaya İslamiyet'i seçen yeni mühtedileri sosyo-ekonomik açıdan korumak için karşı adımlar atmaya sevk etmiştir. Örneğin İslamiyet'i seçen Mecûsî'nin

mirastan mahrum bırakılmasının önüne geçen fetvalar verilmiştir. Hatta gayri müslimden kalan mirasın hepsi İslamiyet’i seçen bireye tahsis edilerek ekonomik baskılar Müslümanların lehine çevrilmiştir. Dolayısıyla Mecûsî din adamlarının İslâmlaşmanın önüne geçmek için aldıkları bu tedbirler zamanla onların aleyhine işleyen birer silaha dönüşmüştür. Bunun üzerine mobedân, cizye vergisinin ekonomik yükü altında İslamiyet’i seçme ihtimali/tehlikesi olan fakir Mecûsîlerin finanse edilmesini dini bir vecibe şeklinde takdim ederek daha uygulanabilir yollar önermişlerdir.

İslâmlaşmanın önüne geçmek için alınan bütün bu önlemlerin yetersiz kaldığını, azınlık duruma düşen Mecûsî toplumun hızla zemin kaybettiğini gören mobedân, yeni bir yola başvurmuştur. O da ahir zaman/eskatolojik son ve nihaî kurtuluş edebiyatını yaygınlaştırarak yaşanan bu olumsuzluğun mukadder olduğu, hadiselerin Ahura Mazda’nın önceden çizdiği kader çerçevesinde geliştiği düşüncesini kitlelere benimsetmeye çalışmışlardır. Din adamları, Müslümanların hâkimiyetini ahir zamanla ilişkilendirerek dünyada zuhur edecek üç kurtarıcı şahsiyetin Mecûsîleri kurtaracağı kehanetinde (pîşgûyî) bulundular. Bu nedenle Mecûsî birey tüm zorluklara katlanmalı, Zerdüşîlik üzerinde sebat etmeli ve kurtarıcı gelene kadar sabretmeliydi. Kehanetlerle yaşanan bu durum normalleştirilmiş ve Mecûsîlerin, Müslümanların galibiyetinden etkilenmelerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ahir zaman kehanetleri ve kurtuluş edebiyatı çerçevesinde Mecûsî din adamlarının geliştirdiği argümanların bir sonraki makalede ele alınması planlanmaktadır.

Kaynakça

Âbrî, Asger-Fırûğî. “Teâmul-i Tabakat-ı İcîتماي-ي ایران-ی Ahd-ı Sâsânî Ba A’rab-ı Muselmân”, Tarih Der Âyine-yi Pejûhiş, 2 (Yaz-1383), 111-162.

Âştiyanî, Celaleddîn. *Zertoşt, Mezdyesna ve Hukûmet*. Tahran: Şirket-i Sehâmî-yi İntişârât, 9. Basım, 1394.

Behrâmân, Ferrûh Merd. *Madiyân-ı Hezâr Dâdistân*, çev. Said-i Uryân, Tahran: İntişârât-ı İlmî, 2. Basım, 1393.

- Berûment, Abbas. "Nakş-ı Kertîr Der Tahavvulât-ı Ayîn-i Zertoşt Der Ahd-ı Sâsânî". *Fırûğ-ı Vahdet* 5/18 (Kış-1388), 55-62.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Âsâru'l-Bakiye 'Ani'l-Kuruni'l-Haliye*. çev. Ekber Dâna Soroşt. Tahran: Emirkerbîr, 1386.
- Browne, Edward Granville. *Tarih-i Edebî-yi İran*. Çev. Ali Paşa Salih. 4 Cilt. Tahran: İbn Sîna, 1335.
- Boyce, Mary. *Çekîdey-i Tarih-i Kîş-ı Zertoşt*. çev. Humâyûn Sanatî-Zâde. Tahran: Alişah, 1377.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el. *el-Camiu's-Sahih*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Christensen, Arthur, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyan*, çev. Reşîd Yasmî. Tahran: Duniyây-ı Kitâb, 1368.
- Vaz'î Millet, Dovlet ve Derbâr Der Dovre-yi Şâhenşâhî-yi Sâsânî*, çev. Muctebâ Mînevî. Tahran: Matbaay-ı Meclis, 1314.
- Çûksî, Cemşid Kerşasb. *Stiz ve Sazış: Zertoştîyân-ı Mağlûb ve Muselmânân-ı Galib Der Camia-yi İran-ı Nohostîn Seddehâ-yi İslâmî*. Tahran: Kafanûs, 1381.
- Dâdegî, Ferenbeğ. *Bundehişt*. çev. Mihrdâd-ı Behâr. Tahran: Tûs, 1395.
- Deryâyî, Tûrec. *Sukût-ı Sâsânîyân: Fatihan-ı Hâricî, Mukâvemet-i Dâhilî ve Tasvîr-i Pâyân-ı Cehân* Çev. Mansure İttihadiye. Tahran: Neşr-i Tarih-i İran, 1383.
- Deryâyî, Tûrec. *Şâhenşâhî-yi Sâsânî*. çev. Murtaza Sakıbfere. Tahran: Kafanûs, 1383.
- Deryâyî, Tûrec. "İzdîvaç, Servet ve Tağyîr-i Dîn Meyân-ı Zertoştîyân: Ez Evahir-i Dore-i Sâsânî Ta İran-ı İslâmî", çev. Muhammed Haydarzâde. *Faslnâme-yi Cundîşâpûr Dânişgâh-ı Şehid Çemrân* 3/9 (Bahar-1396), 32-45.
- Ebû Dulef, Mis'ar b. Mühelhil el-Hazrecî. *Sefernâme-yi Ebu Dulef*. thk. Viladimir Minorski. çev. Seyyid Ebu'l-Fazl Tabatabayî. Tahran: Kitâbfirûşî-yi Zuvvâr, 1354.
- Eşû-Hîştân, Omîd. *Revâyât-ı Omîd-i Eşû-Hîştân*. çev. Nuzhet Safa Isfahânî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1376.
- Fayda, Mustafa- Ahmet Yaman. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/428-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Ferruhzâdân, Âzerferenbeğ. *Revâyât-ı Âzerferenbeğ-i Ferruhzâdân*. çev. Hasan Rızâyî Bâğbîdî. Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozrg-i İslâmî, 1384.
- Ferruhzâdân, Âzerferenbeğ. *Dînkêrd-3*. çev. Feridûn-ı Fazilet. Tahran: Çaphâne-yi Hâtem, 1381.
- Ferruhzâdân, Âzerferenbeğ. *Dînkêrd-7*. çev. Muhammed Taki Raşid Muhassıl, Tahran: Pejûhişgâhı Ulum-ı İnsanî ve Mutalaat-ı Ferhengî, 1389.
- Ferruhzâdân, Âzerferenbeğ. *Mâtîkân-ı Gocestek-i Ebâlîş*, çev. İbrahim Mirza Nazır, Tahran: Hîzmend, 1376.
- Frye, Richard Nelson. *Asr-ı Zerrîn-i Ferheng-i İran*. çev. Mes'ûd Receb-Niyâ. Tahran: Surûş, 1363.
- Gazanferî, Muhammed Nebî. *Berresî-yi Hayat-ı İctimâî-yi Ferhengî-yi Zertoştîyân Ez Vurûd-ı İslâm Be İran Ta Karn-ı Çeharrom-ı Hicrî*. Isfahan: Isfahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1389.
- Gerdîzî, Abdulhay b. Dahhak. *Zeynu'l-Ahbâr/Tarih-i Gerdîzî*. tsh. Abulhay Habîbî. Tahran: Dunyâ-yı Kitab, 1363.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/ 279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mecusilik>
- İbn İsfendiyâr, Muhammed b. Hasan. *Tarih-i Taberîstan*. tsh. Abbas İkbâl. 2 Cilt. Taberîstan: Kelâle-yi Hâver, 2007.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed b. Ya 'kûb. *Tecâribu'l-Umem ve Te'akibu'l-Himem*. thk. Kasım İmamî, Tahran: Surûş, 2000.
- Hidayet, Sadık. *Zend-i Vehmen Yesn ve Karnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân /Behmen Yeşt*. Tahran: Spehr, 1344.
- Hüsrevî, Leyla – Muhsin-i Ma'sûmî. "Caygâh-ı Dinî, İlmî ve İctimâî-Siyasî-yi Mobedân Der Seddeha-yı Nohostîn-ı Vurûd-ı İslâm Be İran". *Mutaleat-ı Tarih-i İslâm* 7/23 (Kış-1393), 179- 218.
- Kadiyânî, Abbas. *Tarih-i Edyân ve Mezâhib Der İran*. Tahran: Ferheng-i Mektub, 1381.
- Kara, Cahid. *İslamToplumunda Mecûsîler (Abbasîler Dönemi)*. Bolu: Boy Yayınları, 2015.

- Kara, Cahid. *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kolesnikov, Ali İvanoviç. *İran Der Âstâne-yi Sukût-ı Sâsânîyân*. çev. Muhammed Yahyayî. Tahran: Kend û Kâv, 1389.
- Levî, Habip. *Tarih-i Cami'-i Yehûdîyân-ı İran*. Kaliforniya: Bunyâd-ı Ferhengî-yi Habip Levî, 1997.
- Mahmûdâbâdî, Seyyid Asgar. "Nakd ve Berresîy-i Seyr-i Sukût-ı Sâsânîyân". *Tarih Der Ayine-yi Pejûhiş*. 2 (1383), 1-14.
- Melâyirî, Muhammed. *Ferheng-i İranî ve Te'sîr-i Ân Der Temeddun-ı İslâm ve Arab*. Tahran: Kütüphaneyi Tahassusî-yi Edebiyat, 1324.
- Miler, William Makalvi. *Tarih-i Kilisay-i Kadim Der İmparatûrîy-i Rûm ve İran*. çev. Ali Nuhustin ve Abbas Arînpûr. Londra: Hayat-ı Ebedî, 1931.
- Modî, Civâncî Cemşîd. *Sed Der Bundehişt*. Bombay: Funds And Properties Of The Parsi Punchayet, 1909.
- Mufteherî, Huseyn- Huseyn-i Zemânî. *Tarih-i İran Ez Vurûd-ı Muselmânân Ta Pâyân-ı Tahirîyân*. Tahran: Sazmân-ı Mutâlaat ve Tedvîn, 1395.
- Muîn, Muhammed. *Mezdeyesnâ ve Edeb-i Pârsî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1326.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Camiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulmbakî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- en-Narşahî, Ebubekir Muhammed b. Ca'fer. *Tarih-i Buhârâ*. tsh. Muderris Rızavî, Tahran: Çaphâne-i Saadet, ts.
- Nasr-Âbâdî, Fatıma Kerimîyân. *Vazi'yyet-i Dinî ve İctimaîy-i Zertoştîyan Ba'd Ez Vurûd-ı İslâm Be İran Ta Sukût-ı Hilafet-i Abbâsî Der Bağdad*. Tahran: ez-Zehra Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1390.
- Nefîsî, Said. *Tarih-i Temeddün-i İran-ı Sâsânî*. Tahran: Esâtîr, 1384.
- Nevâderî, Golamrezâ. *Hveydûde: Izdivâç Bâ Hwîşâvendân-ı Nezdîk*. (Tebrîz: İntişârât-ı Âsım, 1400.
- Pîrniyâ, Hasan. *Tarih-i İran-ı Bâstân*. Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1391.
- Râvendî, Mustafa. *Tarih-i İctimaî-yi İran*. 4 Cilt. Tahran: Nigâh, 1383.

- Râzî, Abdullah. *Tarih-i Mufasssal-ı İran*. Tahran: Şirket-i Hâc Muhammed, 2. Basım, 1335.
- Revâyât-ı Pehlevî*, çev. Mehşîd-i Mîr-Ferhâyî. Tahran: Müessesesi-yi Mutalaat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1367.
- Rûydâtnâme-yi Hûzistân: Rivâyetî Ez Âherîn Sâlhâ-yı Pâdîşâhî-yi Sâsânî. çev. Hudâdâd-ı Rızahânî, Tahran: Hikmet-i Sîna, 1395.
- Şâyest ve Nâ-Şâyest*, çev. Ketâpûn Mezâdâpûr. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1369.
- Sarıçam, İbrahim- Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed en-Nîşâbûrî. *Ğururu Ahbari Muluku'l-Furs*. çev. Muhammed Fedâilî, Tahran: Neşr-i Nukre, 1368.
- Sûd-âver, Ebu'l-Ala. *Ferre-yi İzedî Der Âyîn-i Padişahân-ı Bâstân*. Houston: Thomson-Shore, 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrût: Daru't-Turâs, 1387.
- Tarih-i Sîstan*. tsh. Muhammed Takî Behâr. Tahran: İntişarât-ı Muin, 1381.
- Tefaddulî, Ahmed. *Tarih-i Edebiyat-ı İran-ı Pîş Ez Islâm*. Tahran: Sohen, 1376.
- Tensor. *Nâme-yi Tensor Be Goşnesb*. tsh. Muctebâ Mînevî. Tahran: İntişarât-ı Hârezmî, 1354.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Turun, Veysi. "İslâmiyet ile Mecûsîlikteki Din Adamları ve Mabetlerin Din Eğitimindeki Fonksiyonları Açısından Mukayesesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 298-328.
- Turun, Veysi. "İlk Dönem İslâm Tarihçilerine Göre Antik İran". *İslam Medeniyetinde Öteki*, ed. Fadıl Aygan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Vekîlî, Şervîn. *Tarih-i Nehâd Der Asr-ı Sâsânî*. Tahran: Maharet, 1. Basım, 1397.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zaehner, Robert Charles. *Tulû' ve Ğurûb- Zertoştîgerî*. çev. Timûr Kadirî. Tahran: Emîr Kebîr, 1384.

Zerrînkûb, Abdulhoseyn. *Tarih-i İran Ba'd Ez İslâm*. Tahran: Emîr Kebîr, 1383.

Zerrînkûb, Rûzbih- Ali Yezdânîrâd. "Tedâbîr-i Ruhânîyân-ı Zertoştî Berây Mukabele Ba Tağyîr-i Dinî-yi Bîhdînân", *Pejûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Mutâleât-ı Ferhengî*, 2/1 (Yaz- 1390), 99-126.

İlk Dönem Müslüman Düşünürlerde Kadın Algısı: İhvân-ı Safâ Örneği

Nusret Taş

Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Felsefesi Anabilim Dalı,

Associate Professor, Ardahan University, Faculty of Theology,

Department of Philosophia of Religious

Ardahan / Turkey

nusrettas@ardahan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4108-7697

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Mayıs / May 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 423-453

Atıf / Cite as: Taş, Nusret. “İlk Dönem Müslüman Düşünürlerde Kadın Algısı: İhvân-ı Safâ Örneği [Perception of Women in Early Muslim Thinkers: The Example of the Ikhwân al-Safâ]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 423-453.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1696933>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Perception of Women in Early Muslim Thinkers: The Example of the Ikhwân al-Safâ

Abstract

This study examines the perception of women in the Epistles of the Ikhwân al-Safâ', a collection of treatises authored by a group of thinkers known as the Ikhwân al-Şafâ', who were influential philosophers during the classical period of Islam. The group began its activities in Basra during the so-called "Golden Age" of Islamic civilization, a period marked by significant advancements in science, knowledge, and intellectual thought (4th century AH / 10th century CE). Over time, the organization expanded to various Muslim cities, particularly Baghdad, the capital of the Abbasid Caliphate. Among the many subjects addressed in their fifty-two encyclopedic treatises, the status of women stands out as a significant issue—one that warrants examination within the framework of social equality. The data obtained from the study were categorized under the following thematic headings: (1) women as being easily influenced by celestial bodies; (2) women as being susceptible to superstitions; (3) women in terms of morality, character, and intellectual capacity; (4) women's eloquence; (5) women in relation to religious beliefs and practices; (6) women as being easily swayed by propaganda; (7) women's tendency to imitate rather than investigate; and (8) advice regarding women. The Ikhwân al-Safâ' generally classified members of society into three groups based on their capacity for understanding and comprehension: the "common people," the "elite," and an intermediate group. Women were predominantly regarded as belonging to the category of common people. According to the Ikhwân al-Safâ', women are incapable of abstract thinking and, therefore, must content themselves with what is concrete and observable in terms of beliefs, practices in the arts, and religious rituals. This perspective is significant in that it reflects the cultural codes of the era and the society in which the Ikhwân lived. Their conceptualization of women mirrors the socio-political, military, economic, and cultural conditions that shaped women's roles at the time. Historical sources from the Abbasid period, during which the Ikhwân were active, indicate that women generally occupied a subordinate position in public and political life. For instance, there is no historical record of women holding positions such as caliph, vizier, governor, scribe, chamberlain (hâjib), or military commander. However, there is no historical evidence indicating that women received advanced education, taught in madrasahs, specialized in any scholarly field, authored scientific works, or took part in the planning and administration

of military expeditions or warfare. On the contrary, available sources suggest that the wives and concubines of individuals in administrative or leadership positions often played a behind-the-scenes role in offering support and guidance. This situation reflects the reality that the social roles assigned to women were predominantly confined to supporting men from the background. Consequently, it was inevitable that women, who were excluded from active participation in politics, the economy, the military, and education, occupied a secondary position in comparison to men. Therefore, the Ikhwân al-Safâ's perception of women must be evaluated within the framework of the historical and cultural conditions of their time. Nevertheless, considering that the Ikhwân sought to reconcile religion and philosophy-and even claimed to prioritize reason as a guiding principle in leading their community or organization members-it is difficult to justify their stance on women solely by appealing to the norms of their historical context. Rather than adopting a rational and progressive attitude consistent with their broader intellectual commitments, their views on women appear to fall short of the ideals they themselves espoused. Given their claim to adopt reason as a guiding principle and to reconcile religion with philosophy, the Ikhwân al-Safâ' could have critically examined the social conditions of their time-which relegated women to a secondary status compared to men-through a rational and philosophical lens, and proposed alternatives aligned with universal human values. However, instead of such a progressive approach, they categorize women alongside children, slaves, the mentally ill, and those whose rational faculties are underdeveloped, placing them within the "common people" in terms of intellectual capacity and comprehension. This study aims to identify the rational and traditional justifications employed by the Ikhwân to support this perception and to evaluate them from a critical perspective.

Keywords: Islamic Philosophy, Ikhwân al-Safâ, Common People, Elites, Women.

İhvân-ı Safâ Risalelerinde Kadın Algısı Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Bu çalışmanın konusu, klasik dönem İslam filozoflarından, kendilerini "İhvân-ı Safâ" olarak adlandıran bir grup düşünürün ortak çalışmasıyla kaleme aldıkları "İhvân-ı Safâ Risaleleri"nde kadın algısıdır. İhvân-ı Safâ, İslam Medeniyetinin ilim, irfan ve düşünce alanındaki altın çağı olarak adlandırılan bir dönemde (H IV. yüzyıl/M X. yüzyıl) Basra'da faaliyetlerine başlamıştır. Daha sonra başta Abbasî hilafet merkezi olan Bağdat olmak üzere halkı Müslüman olan birçok

beldede teşkilatlanmıştır. Teşkilatın yöneticileri konumundaki yazarların kaleme aldıkları elli iki risaleden oluşan ansiklopedik eserlerde dikkat çeken hususlardan biri de toplumsal eşitlik bağlamında değerlendirilmesi gereken kadın statüsüdür. Çalışma neticesinde ulaşılan veriler, şu başlıklar altında tasnif edilmiştir: Gök cisimlerinin etkisinde kalma bakımından kadın. Batıl inançlardan çabuk etkilenme bakımından kadın. Ahlak, huy, seciye, ilim ve marifet bakımından kadın. Güzel konuşma yeteneği (belâgat) bakımından kadın. Dinî inanç ve ameller bakımından kadın. Propagandalardan çabuk etkilenme bakımından kadın. Tahkik yerine taklit etmekle yetinme bakımından kadın. Kadınlarla ilgili tavsiyeler. İhvân, genel olarak toplumdaki insanları anlama ve kavrama seviyeleri bakımından “avam”, “havas” ve bu iki grup arasında yer alanlar olmak üzere üç kısma ayırmakta; kadınları da avam tabakası içinde değerlendirmektedirler. Onların bakış açılarına göre kadınlar, soyut düşünememekte, dolayısıyla çeşitli inançlar ve görüşler konusunda, ayrıca çeşitli sanatları icra etme veya dinî alanda çeşitli ibadetleri yerine getirme hususunda sadece somut/görünür olanla yetinmek durumunda kalmaktadırlar. İhvân’ın bu tutumu, içinde yaşadıkları dönem ve toplumun kültürel kodlarını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Nitekim onların kadın algısı, içinde yaşadıkları dönemin siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel şartlarında kadına tahsis edilen konumu yansıtmaktadır. Günümüze ulaşan tarihî kaynaklar, İhvân’ın yaşadığı Abbâsîlerin hilafetleri döneminde kadınların sosyal ve siyasal hayatta aktif rol alma bakımından erkeklere oranla arka planda kaldıklarını göstermektedir. Örneğin kadınların halife, vezir, vali, katip, hâcib veya komutan olarak görev aldıklarına dair herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte medreselerde üst düzey eğitim aldıklarına veya ders verdiklerine ya da herhangi bir alanda uzmanlaşıp ilmî eserler yazdıklarına; sefer ve savaş planlaması ve yönetiminde aktif rol oynadıklarına dair herhangi bir rivayete denk gelinmemektedir. Buna karşılık özellikle çeşitli alanlarda yönetici konumunda olanların eş ve cariyelerinin onları yönlendirme ve desteklemede etkili oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum, kadına tahsis edilen toplumsal rollerin, arka planda erkekleri desteklemekle sınırlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla siyasi, iktisadi, askeri ve eğitim gibi alanlarda aktif rol oynamayan kadının erkeklere nazaran ikincil konumda kalmaları kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle İhvân-ı Safâ’nın kadın algısını da bu tarihsel ve kültürel şartlar bağlamında değerlendirmek durumundayız. Bununla birlikte din ile felsefeyi uzlaştırma çabası içinde olan, hatta kendi cemaat/teşkilat mensuplarına reislik yapma

hususunda akla rıza gösterdiklerini, yani akli rehber olarak seçtiklerini iddia eden İhvân'ın kadın algısı konusunda rasyonel bir tutum takınması yerine tarihsel ve kültürel şartlara bağlı kalmalarının onları mazur göstermeye yetmediği düşüncesindeyiz. Zira akli rehber edindiklerini, bunun yanı sıra din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaç edindiklerini iddia ettiklerine göre dönemin kadınları erkeklere göre ikincil konumda bırakan sosyal hayat şartlarını aklı/felsefi bir tutumla eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutabilir ve evrensel insani değerlerler bağlamında birtakım öneriler ortaya koyabilirlerdi. Bunun yerine kadınları anlama ve kavrama bakımından çocuklar, köleler, deliler ve aklı melekleri gelişmemiş olanlarla birlikte avam sınıfı arasında saymaktadırlar. Çalışmamızda onların bu algılarını temellendirmede kullandıkları aklı ve nakli kanıtlar tespit edilmeye ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeye çaba sarf edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Avam, Havas, Kadın.

Giriş

Kadın, erkek karşısındaki; anne, kız kardeş, eş ve kız çocuk şeklindeki statüleri bağlamında bireysel ve toplumsal olarak hayattaki hak ve sorumlulukları bakımından tarih boyunca farklı algı ve uygulamalara konu olmuştur. Eski toplumlar ve medeniyetlerde kadının erkek karşısındaki statüsüne yönelik algılarına dair yeterli bilgilere sahip değiliz. Dolayısıyla bu toplumlardaki dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve inançsal şartlarını hesaba katmayan birtakım yargılarda bulunmaktan kaçınmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle sadece günümüz şartlarını dikkate alan sübjektif yargılardan sakınmak, önem arz etmektedir.¹

Tarihsel süreçte farklı toplumlarda kadına tanınan statü farklılık arz etmiştir. Kadınlar, bazen erkeklere eşit sayılmış, bazen erkeklerden üstün tutulmuş, bazen de erkeklerden alt seviyede görülmüştür. Örneğin anaerkil toplumlarda erkeklere göre üst bir statüde tutulmuş, hatta doğurganlığı, neslin devamının kaynağı, dolayısıyla bereketin kaynağı olması nedeniyle bazen kutsallaştırılmıştır. Örneğin “bereket tanrıçası” ya

¹ Ömer Faruk Harman, “Kadın”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/82-83.

da “ana tanrıça” kültü olarak bilinen “Kybele”,² “Artemis”,³ “Demeter”,⁴ “Astarte”,⁵ “İsis”,⁶ “Afrodit”⁷ gibi isimlerle somutlaştırılarak tapınma konusu edinilmiştir. Ataerkil toplumlarda genellikle erkeklere göre alt bir statüde tutulmuştur. Hatta bazen çoğu haklardan ve değerlerden mahrum bırakılmıştır.⁸

Yahudilik inancına mensup olanlar arasında ataerkil uygulamaların hâkim olduğu söylenebilir. Tevrat’taki bir pasajda kadın ile erkeğin Tanrı’nın suretinde yaratıldığı vurgulanmaktadır.⁹ Dolayısıyla yaratılış bakımından eşit sayılmaktadır. Başka bir pasajda kadının, erkeğin kaburga kemiğinden, ona yardımcı olması, onun yalnızlığını gidermesi için yaratıldığı beyan edilmektedir.¹⁰ Ardından yasaklanan meyveden, önce kadının yemesi ve bunu kocasına yedirmesi, dolayısıyla itaatsizliği nedeniyle Tanrı tarafından cezalandırılması ve kocasının emrine tabi olmakla sorumlu tutulmasına dair pasajlar gelmektedir.¹¹ Dolayısıyla genel anlamda Yahudi kültüründe erkek, kadının efendisi olarak kabul edilmiştir.

Hristiyanlığın da Yahudilik gibi genel olarak ataerkil bir kültüre sahip olduğu söylenebilir. Pavlus’a göre kadın erkek için yaratılmıştır. Mesih kilisenin başı olduğu gibi erkek de kadının başıdır.¹² Kadın, kocasına itaat etmelidir.¹³ Yasak meyveyi yiyen ve bunu kocasına yediren, dolayısıyla nesilden nesle geçen asli günaha yol açan kadındır. Özellikle

² Bk. Seher Selin Özmen, “Anadolu’da Ana Tanrıça Kybele Kültü”, *Humanitas* 4/7 (2016), 381-397.

³ Bk. Tamer Korkut, “Adak Sunaklar Işığında Likya’da Artemis Kültü”, *EUERGETES. Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu’na 65. Yaş Armağanı*, ed. İnci Delemen vd. (İstanbul: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), 727-733.

⁴ Bk. Ayşe Sina, “Eleusis’de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/1 (2004), 37-52.

⁵ Bk. Nihal Durnagözü, “Muğla Müzesi’nden Astarte Kültü ile İlişkili Geç Demir Çağı’na Ait Pişmiş Toprak İki Plaka”, *Arkhaia Anatolika* 6 (2023), 36-64.

⁶ Bk. Erkan Kart, *Anadolu’da İsis ve Sarapis Kültü ve bunun Kaunos’ta izleri* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁷ Bk. Elif Şahin, *Aspendos’un Aphrodite Kastnietis Kültü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁸ Harman, “Kadın”, 24/83.

⁹ *Eski Ahit* (<https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>, 2023) Yaratılış: 1/26-27.

¹⁰ *Eski Ahit* Yaratılış: 2/21-25.

¹¹ *Eski Ahit* Yaratılış: 3/1-17.

¹² *Yeni Ahit* (<https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>, 2023) Efesliler: 5/22-24.

¹³ *Yeni Ahit* 1. Korintliler: 11/9-11; Efesliler: 5/22.

Kilise babalarında kadına karşı olumsuz bir tutum görülmektedir. Örneğin Augustinus'a göre kötülük dolu olan kadın, insanlar arası ilişkide bütün haksızlık ve problemlerin kaynağıdır.¹⁴

Müslüman toplumlara gelince, genel anlamda kadının statüsü, dinî kuralların yanı sıra sosyal ve siyasal çevre, etnik yapı ve geçmişten devralınan kültürel miras ile şekillenmiştir. Dolayısıyla Müslüman toplumlarda her dönemde ve her yerde kadının statüsünün farklılık arz ettiği söylenebilir. Hatta aynı zaman diliminde, aynı bölgelerin kırsal ve kentsel alanlarında yaşayan kadınların toplumsal statülerinin bile aynı olmadığına tanıklık edilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte genel anlamda İslam inanç esaslarını dikkate alan Müslüman toplumlarının genelinde kadına değer verme, onu da erkek gibi eşit görme anlayışının hâkim olduğu söylenebilir.

İslam'ın içinde doğup yayıldığı Arap toplumu, yaşam şartlarının gereği olarak kadını ikinci sınıf olarak gören ataerkil bir toplum yapısına sahiptir. Çoğunlukla göçebe yaşayan, ganimetler başta olmak üzere çeşitli sebeplerle sık sık diğer kabilelerle çatışan bir toplumda, savaşabilen erkeklerin ön plana çıkmaları, bir bakıma tüketici konumundaki kadınların da ikinci planda kalmaları doğal karşılanabilecek bir durumdur.¹⁶

İslam dini, Arap toplumunda kadının statüsüyle ilgili yerleşik kültürde birtakım değişiklikler yapmıştır. Örneğin Kur'an, yaratılış bakımından kadın ile erkeği eşit varlıklar olarak tasvir etmektedir.¹⁷ Kur'an'da kadının sebep olduğu asli bir günah anlayışı yoktur.¹⁸ Kur'an'da kadın ve erkekler hem yaratılış hem de hak ve sorumluluklar bakımından eşit konumda tasvir edilmektedir.¹⁹ Kadınlarla ilgili Hz. Muhammed'e atfedilen söz ve eylemler de genel anlamda Kur'an ile uyumludur. Ancak farklı zaman ve mekanlarda yaşayan Müslüman toplumlardaki algı ve uygulamalar, değişiklik arz etmiştir. Bazen gelenekselleşmiş ataerkil aile yapısı benimsenmiştir. Dolayısıyla bazı

¹⁴ Harman, "Kadın", 24/85.

¹⁵ Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/86.

¹⁶ Aydın, "Kadın", 24/86.

¹⁷ Bk. en-Nisâ 4/11; er-Rûm 30/21.

¹⁸ Bk. el-Bakara 2/34-36.

¹⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/71.

âyetler ve hadis rivayetleri, kadın haklarını kısıtlayıcı şekilde yorumlanmıştır. Bazen de bu anlayışı desteklemek için sıhhat derecesi tartışmalı olan hadis rivayetleri esas alınmıştır.²⁰ Ancak bu tür anlayışlar, genel anlamda Müslüman toplumlarda egemen olmamıştır.²¹

Kur'ân'da erkek ile kadın için sıkça kullanılan "zevc" kelimesi,²² kökü itibarıyla "çift" anlamına gelmektedir.²³ Bunu ayakkabı çifti özelinde örneklemek mümkündür. Ayakkabı çiftlerinden birisi olmadan diğeri işlevini yerine getirememektedir. Bu anlamda ayakkabı çiftlerinden birini diğerdan üstün tutmak, anlamsızdır. O halde erkek ile kadın çiftlerinden birini diğerdan üstün tutmak da anlamsızdır. Zira ikisi birbirini tamamlar niteliktedir.

Bu kısa girişten sonra çalışmamızın asıl bağlamına değinmemiz yerinde olacaktır. Çalışmamızın merkezi, klasik dönem Müslüman düşünürler arasında yer alan ve tüm risaleleri günümüze ulaşan İhvân-ı Safâ'nın kadın algısıdır. Din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaç edinen İhvân-ı Safâ,²⁴ X. yüzyılda (H IV. yüzyıl) Basra'da teşkilatlanmış, daha sonra teşkilatlanmasını başta Bağdat olmak üzere birçok İslam beldesine yaymıştır. Hatta risale yazarları daha hayattayken risaleleri Batı İslam dünyasını temsil eden Endülüs'e bile ulaşmıştır.²⁵ Bu çalışmanın amacı, vahye dayalı dini ilimlerin yanı sıra akla dayalı felsefi ilimlerle de uğraşan İhvân-ı Safâ'nın kadın algısına ışık tutmaktır. Çalışmanın, alanda yapılan ilk çalışma olması bakımından önem arz ettiği ve sonraki çalışmalar için de örnek oluşturacağı söylenebilir.

Çalışmada nitel araştırma tekniği kullanılmıştır. Öncelikle çalışmanın temel kaynağı olan ve toplam elli iki risaleden oluşan risalelerin Arapça nüshaları ve Türkçe tercümeleri titizlikle incelenmiş,

²⁰ Detaylı değerlendirme için bk. Aydın, "Kadın", 24/87.

²¹ Aydın, "Kadın", 24/87.

²² Örnek olarak bk. el-Bakara 2/35, 102, 230.

²³ Detaylı değerlendirmeler için bk. Mehmet Boynukalın, "Zevce", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013).

²⁴ Bk. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi", *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 523-533; Fatih Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 183-220; Özkan Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²⁵ Nusret Taş - Haydar Dölek, "X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 271-286.

İhvân'ın kadın algısını yansıtan görüşleri derlenip tasnif edilmiş ve toplam sekiz başlık altında örneklendirilerek değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra başta Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri²⁶ olmak üzere konuyla alakalı olduğu düşünülen kitap,²⁷ makale²⁸ ve tez²⁹ çalışmalarından oluşan ikincil kaynaklar da incelenmiş ve dikkat çeken hususlar değerlendirilmiştir. Ayrıca yeri geldikçe Kur'ân, Eski Ahit ve Yeni Ahit'in ilgili pasajlarına atıflarda bulunulmuştur.

İhvân-ı Safâ'yı, X. yüzyılda Abbasî Hilafet merkezi olan Bağdat ve çevresinde dinî ve felsefi faaliyetler yoluyla arzuladıkları bir toplum yapısını inşa etme niyetinde olan bir grup düşünürün yönettiği bir cemaat/teşkilat, İhvân-ı Safâ Risâlelerini de bu cemaatin/teşkilatın amacına hizmet eden program olarak tasvir etmek mümkündür. Dolayısıyla İhvân'ın kadın algısını, onların yaşadığı dönem ve toplumsal hayat şartlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle İhvân'ın konuyla ilgili bakış açılarını ele almadan önce onların yaşadığı dönem ve toplumdaki kadın algısına da kısaca değinmek yararlı olacaktır.

²⁶ Örnek olarak bk. Aydın, "Kadın"; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Enver Uysal, "Resâilü İhvânî's-Safâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007); Boynukalın, "Zevce"; Süleyman Uludağ, "Avam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991); Süleyman Uludağ, "Havas", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1997); Metin Yurdağür, "Haşviye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997).

²⁷ Örnek olarak bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiye Havas ve Avam İtikadı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015); Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002); Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994).

²⁸ Örnek olarak bk. Adnan Algül - Meryem Gökdere, "İslam Hukuku ve Tasavvufta İlmi Bir sınıflandırma Olarak Avâm-Havâs", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 442-459; Necdet Subaşı, "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 78-82; Cevdet Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117-133; Tuğçenur Erilli, "Birûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2019), 95-109; Emine Taşçı Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-685.

²⁹ Örnek olarak bk. Zeynep Arıç, *Muhataplarının Seviyesi Bağlamında Gazzâlî'nin Kelâm Algısındaki Çeşitlilik Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Meryem Gökdere, *Tasavvufî Tecrübede Avâm-Havâs Ayrımının Anlamı ve Önemi: Gazzâlî Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*.

İlk dönem tarih kaynaklarında Abbasîler döneminde (750-1258)³⁰ kadınların siyasi veya toplumsal yaşamda aktif rol oynadıklarına, örneğin halife, vezir, vali, katip, hacib veya komutan olarak görev aldıklarına dair herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Ancak bu makamlarda bulunan erkeklerin eşleri ve cariyelerinin onları yönlendirmede etkin olduklarına dair rivayetler mevcuttur.³¹ Bununla birlikte medreselerde üst düzey eğitim aldıklarına veya ders verdiklerine dair herhangi bir rivayete denk gelinmemektedir. Yine kadınların sefer ve savaş planlaması ve yönetiminde aktif rol oynadıklarına dair herhangi bir rivayete rastlanılmamaktadır.

Bu durum, kadına tahsis edilen toplumsal rollerin, arka planda erkekleri desteklemekle sınırlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla siyasi, iktisadi, askeri ve eğitim gibi alanlarda aktif rol oynamayan kadının erkeklere nazaran ikincil konumda kalmaları kaçınılmazdır. Bu nedenle İhvân-ı Safâ'nın kadın algısını da bu tarihsel ve kültürel şartlar bağlamında değerlendirmek durumundayız.

1. İhvân-ı Safâ'nın İnsan Anlayışı ve Toplumu Sınıflara Ayırma Tutumu

İhvân-ı Safâ, genel anlamda insanın mahiyetini açıklamak için özel bir çaba göstermektedir. Onlara göre insan, nefis ile beden birlikteliğinden oluşan bir varlıktır. Ancak burada beden bir alet, nefis ise yönetici konumundadır. Diğer bir ifadeyle beden, kabuk; nefis ise öz konumundadır. Dolayısıyla insanın özü, onun nefsidir. Bu nedenle insan deyince, insanın bedeni değil nefsi kastedilmektedir. Bir bakıma insanın kimliği, kişiliği, ahlakı, karakteri, onun özünü oluşturan nefsine ait niteliklerdir. Bu nedenle övgü ve kınamayı, ödül ve cezayı hak eden, beden değil nefistir.³²

³⁰ Bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler (1/2)", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988); Şerare Yetkin, "Abbâsîler (2/2)", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988).

³¹ Lütfi Şeyban, *İlk Dönem Abbâsîler'de Kadın (132-232/750-847)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 17-27.

³² Detaylı değerlendirme için bk. Nusret Taş - Haydar Dölek, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/1 (2023), 414-415.

İhvân'ın nefsin mahiyetiyle ilgili görüşleri, genel anlamda Platon ve Aristoteles'in üçlü nefis/ruh teorilerine dayanmaktadır.³³ Bununla birlikte İhvân, söz konusu teoriyi, din-felsefe uzlaştırması adına Kur'ân âyetleriyle de teyit etme çabasıdadır.³⁴

İhvân'ın beden mahiyetiyle ilgili görüşleri, genel anlamda felsefeci ve sûfîlerin teorilerine dayanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu teoriyi, din-felsefe uzlaştırması adına Kur'ân âyetleriyle de teyit etme çabasıdadır. Onlara göre insanın bedeni, ay altı âlemdeki diğer cismani varlıklar gibi kevn-u fesada (oluş ve bozuluşa) tabi olan dört unsura dayanmaktadır. Ölüm denilen nefsin bedenden ayrılışı ile birlikte insanın bedeni de aslına dönmekte ve yeni oluşumlara malzeme olmaktadır.³⁵

İhvân, insanları anlama ve kavrama seviyeleri bakımından genel anlamda avam (sıradan halk tabakası), havas (seçkinler tabakası) ve bu iki tabaka arasında yer alanlar olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır.³⁶ İhvân'ın yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, el-İsfahânî, Gazzâlî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'n-Nefis gibi birçok Müslüman düşünür, avam ile havas ayrımını yapmaktadır.³⁷ İhvân'ın tasnifini diğer Müslüman düşünürlerin tasnifinden ayıran en belirgin özelliğin, avam ile havas sınıfı arasında yer verdikleri ve oldukça önemsedikleri için detaylı olarak ele aldıkları ara sınıfa dair görüşleri olduğunu söylemek mümkündür.

İhvân, toplumsal sınıf tasavvurunda genel anlamda görüş, fikir, kanaat, inanç, ahlaki tutum, fiil ve davranışları esas almaktadır.

³³ Bk. Eyüp Çoraklı, "Platon'un Ruh (Psychê) Anlayışı", *Felsefe Arkivi* 56 (2022), 13-28; Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2013), 171-182; Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 91-98.

³⁴ Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, "23. Risâle: Bedenin Oluşumuna Dair", çev. İsmail Çalışkan, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/266 vd.; İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve'l-İşrîn: fî Terkibi'l-Cesed", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 2/386 vd.

³⁵ Detaylı değerlendirmeler için bk. Taş - Dölek, "Nefs-Beden İlişkisi".

³⁶ Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâbi'ati ve's-Selâsin: fî Mâhiyeti'l-'İşk", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 3/284-286; İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü'l-Erbe'in: fî'l-'İleli ve'l-Ma'lûlât", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 3/359-361; İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in: fî'l-'Ârai ve'd-Diyânâti fî'l-'Ulûmi'n-Nâmüsiyyeti'l-İlâhiyyeti ve's-Serî'a", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 3/452-454, 477, 495.

³⁷ Bk. Yıldırım, "Avâm-Havâs Ayrımı", 671-682; ayrıca bk. Gazzâlî, *Mişkât*, 15-17, 70; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/4, 40-41, 62-63, 77 vd.

“Kardeşlerimiz (İhvân)” olarak adlandırdıkları kendi cemaat/teşkilat mensuplarını da “havâs (seçkin)” olarak adlandırmaktadır. İhvân’ın iddiasına göre kendi cemaat/teşkilat mensupları, sahip oldukları eğitim ve imkânlar nedeniyle soyut düşünme bakımından vahyin ilk muhataplarından daha avantajlı durumdadırlar.³⁸

İhvân, 9. Risalede özetle şu görüşleri dile getirmektedir:

Yaratılmışların bir kısmı havâs, bir kısmı ise avamdır. Bu iki grup arasında da farklı derecelerde insanlar vardır. Seçkinlerin en önde gelenleri, İlâhî hitabı dikkate alan mümin ve akıllı kimselerdir... Ardından sırasıyla ihsanlı kullar, dinî ilimleri öğrenmek için gayret içinde olan âlimler, tevbekârlar, abitler, salihler, verâ, takvâ ve ihsan sahipleri, zahitler, arifler, ahirete dair ilimde derinleşmiş olan kimseler gelir...³⁹

İhvân, bu görüşlerini “... De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁴⁰ ve “...Doğrusu onlar, bizim katımızda seçkin, iyi kimselerdendir.”⁴¹ gibi bazı âyetlerle de temellendirmeye çalışır.

İhvân’ın Kur’ân âyetleriyle de desteklediği bu söylemlerinden anlaşıldığına göre genel anlamda insanları anlama ve kavrama bağlamında avam, havâs ve bu iki grup arasında yer alanlar olmak üzere üç grup olarak tasnif etmektedir. Bununla birlikte özellikle müminlerin, kendi içinde inanç, ihlas, takva ve amel boyutuyla birbirinden üstün birtakım derecelere sahip olduklarını savunmaktadır.

³⁸ Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, “1. Risâle: Sayılar Hakkında”, çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/33; İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’l-Ülâ: fi’l-‘Aded”, *Resâilu İhvânî’s-Safâ* (Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992), 1/48; Ayrıca bak. İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’s-Selâsin: fi Hâşyeti’l-Lezzâti ve Hikmeti’l-Hayâti ve’l-Mevti ve Mâhiyyeti’l-Hâ”, *Resâilu İhvânî’s-Safâ* (Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992), 3/87; İhvân-ı Safâ, “30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair”, çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 1/75-76; İhvân’ın konuyla ilgili iddialarına dair detaylı değerlendirme için bk. Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 164-165.

³⁹ İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’t-Tâsi’a: fi Beyânî’l-Ahlâk ve Esbâbi İhtilâfihâ ve Enva’i ‘İlelihâ”, *Resâilu İhvânî’s-Safâ* (Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992), 1/356-357; İhvân-ı Safâ, “9. Risâle: Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Hastalıklarının Çeşitleri”, çev. İsmail Çalışkan - Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/243-244.

⁴⁰ ez-Zümer 39/9.

⁴¹ es-Sâd 38/47.

Allah'ın, seçkin kılmak istediği kullarını vebî ilimlerle desteklediğini savunan⁴² İhvân'a göre söz konusu ilimler, "mebde ve meâd (başlangıç ve son), yeninden dirilişin mahiyeti, ahiret yolu ve oraya nasıl varılacağına dair belgileri"⁴³ kapsamaktadır. İhvân, Allah'ın birtakım nimetlerinin, ikram ve ihsanının, herkesi kapsamadığını savunur. İhvân'a göre bunlar, özel çaba ve gayretleri, ayrıca güzel davranışları sebebiyle bazı seçkin (havas) kullarına özgüdür. İhvân, bunun bir adaletsizlik değil bilakis her hak edene hakkını verme adına Allah'ın adalet ve insafının gereği olduğunu⁴⁴ savunur.

2. İhvân-ı Safâ'nın Kadına Tahsis Ettiği Konu

İhvân-ı Safâ, risalelerin farklı yerlerinde konuyla bağlantılı olarak yerine göre kadını avam olarak adlandırdığı; çocuklar, köleler, cahiller, akıl bakımından yetersiz olanlar, çabuk aldananalar, anlama ve kavrama yetenekleri zayıf olanlar arasında saymaktadır. İlk etapta İhvân'ın bu tutumu, kadınlara yönelik bir küçümseme veya aşağılama olarak algılanabilir durumdadır. Fakat söz konusu görüşler, dikkatle incelendiğinde bu tutumun, onların yaşadıkları dönemde mensubu oldukları toplumun yaşam tarzının kadınlara dayattığı bir realitenin yansıması olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla ele alınacak örneklerin bu bağlamda değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağını söylemek mümkündür.

2.1. Gök Cisimlerinin Etkisinde Kalma Bakımından Kadın

İhvân, ay üstü âlem olarak tabir ettiği gökteki yıldız ve gezegenlerin ay altı âlemdeki varlık düzeni üzerinde, dolayısıyla insanların tüm nitelikleri ve etkinlikleri üzerinde de etkili olduğunu savunmaktadır.⁴⁵ Örneğin insanların sanatsal nitelikleri kazanma süreçlerini ele alırken Merih, Venüs ve Merkür'ün etkisinde olan insanların sanatsal yetenek kazanmaya müsait olduğunu iddia etmektedir. Özellikle Ay'ın etkisinde

⁴² İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâliye: el-Mevsûmetu bi'l-Uşrunûmyâ fi'l-İlmi'n-Nücûm ve Terkibi'l-Eflâk", *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 1/153-154; İhvân-ı Safâ, "3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında", çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/108-109.

⁴³ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü't-Tâsi'a", 1/384; İhvân-ı Safâ, "9. Risâle", 1/263.

⁴⁴ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü't-Tâsi'a", 1/343-344; İhvân-ı Safâ, "9. Risâle", 1/234.

⁴⁵ Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn: fi Muskatî'n-Nuṭfe", *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 2/432 vd.

olanlar için şu ifadeleri kullanmaktadır: “Tabiatının rehavetinden ve anlayışının kıt oluşundan dolayı, kadınlar ve onlara benzeyen erkekler gibi sanat icra edemezler.”⁴⁶

İhvân’ın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre yaşadıkları dönem ve toplumda, genel anlamda kadınlar musiki gibi çeşitli sanatlarla uğraşmamaktadır. Bu nedenle onlarda ‘kadınlar çeşitli sanatları icra etme yeteneğinden yoksundur’ gibi bir algı oluşmuştur. Ancak İhvân, kadınların da içinde yer aldığı avam tabakanın sanatlardaki yetersizliğini toplumsal düzenin dayattığı şartlara değil de gök cisimlerinin yeryüzündeki oluş ve bozuluş (kevn-u fesâd) etkisine bağlamaktadır. Nitekim başka risalelerinde Mars’ın yörüngesindeki hareketlerinin etkilerini anlatırken özetle şu ifadeleri kullanmaktadır: “...Mars, yörüngesinden alçalır ya da seyrinde geri döndüğü zamanda... doğan kimse, kadınlar ve çocuklar gibi korkak, çekingen, kişiliği zayıf, hedefi küçük, zillate ve değersizliğe yatkın olur.”⁴⁷

İhvân’ın bu ifadelerinden, genel anlamda kadınları, çocuklar gibi korkak, kişiliği zayıf, hedefi küçük, zillet ve değersizliğe yatkın karakterde gördükleri anlaşılmaktadır. Bu bakış açılarından hareketle onların kadınları aşağıladıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak böyle bir çıkarım, onların çocukları da aşağıladıkları sonucuna vardır. Oysa onların dil ile felsefeyi uzlaştırma bağlamında bir yandan İslam inanç esaslarını, diğer yandan felsefi düşünce ilkelerini hesaba katmaları, onların toplumun bir kesimini aşağılama veya dışlama imkân ve ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda onların bu tutumunu, içinde yaşadıkları toplumsal düzenin kadınlara verdiği roller üzerinde değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Nitekim toplumda sürekli arka planda yer alan, erkekler gibi fiziksel kuvvet gerektiren faaliyetlere katılmayan veya katılamayan, yine erkekler gibi zihinsel faaliyetlerde rol almayan veya alamayan kadınların, arka planda kalmaları, erkeklere itaat

⁴⁶ İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’s-Sâmine: fi’s-Senâi’ il-‘Ameliyyeti ve’l-Garezi Minhâ”, *Resâilü İhvânî’s-Safâ* (Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992), 1/291; İhvân-ı Safâ, “8. Risâle: Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine”, çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/197.

⁴⁷ İhvânü’s-Safâ, “er-Risâletü’l-Hâmiseti ve’l-‘İşrîn”, 2/436-437; İhvân-ı Safâ, “25. Risâle: Spermin Düştüğü Yere Dair”, çev. İsmail Çalışkan, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/303.

ederek boyun eğmeleri, bir bakıma ikinci sınıf konumuna düşmeleri kaçınılmazdır.

2.2. Batıl İnançlardan Çabuk Etkilenme Bakımından Kadın

İhvân, insanların efendi, hayvanların da kendilerinin köleleri olduğuna dair iddiaları üzerine hayvanlar tarafından cinlerin kralı nezdinde açılan davayı konu edinen meşhur hikayelerinde özetle şöyle bir sahneyi aktarmaktadır. İnsanlar aleyhinde suçlayıcı birtakım iddialarda bulunan hayvan temsilcilerinin sözleri üzerine cinlerin kralı, cinlerin bilgelerine söz hakkı vermektedir. Cinlerin bilgilerinden biri söz almakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır: "... İnsanlar, cinlerin vesvese ve çarpmalarıyla çocukları, kadınları ve cahilleri üzerinde etkili olduğunu söyler ve buna inanırlar..."⁴⁸

İhvân, yine aynı hikâyede insanların temsilcilerinden birinin sihirbaz, müneccim ve kahinlerin varlığını insanların üstünlüğüne, dolayısıyla insanların efendi, hayvanların da köle olduğuna kanıt olarak göstermesi üzerine hayvanların temsilcilerinden papağanın diliyle özetle şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Müneccimlerin ve sihirbazların çarpıtma, vehme düşürme ve aldatma çabaları; ... kadınlar, çocuklar, ahmaklar ve cahillere sunulan birer yem niteliğindedir..."⁴⁹

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre İhvân, kadınları, çocuklar ve cahillerle aynı kategoride değerlendirmekte, çocuklar gibi batıl ve hurafelere inanmakla, dolayısıyla erkeklere göre daha çabuk etkilenmekle ve korkulara teslim olmakla nitelendirmektedir. Dolayısıyla İhvân, bu konuda kadınların tabiatları itibarıyla erkeklere göre daha duygusal oluşlarını hesaba katmamakta, çeşitli olay ve olgulardan erkeklere göre daha fazla etkilenmelerini doğal karşılamamaktadır.

İhvân'ın bu tutumunu, dinî veya felsefi anlamda onaylanabilir bir tutumdan öte tarihsel ve kültürel olarak değerlendirilmesi gereken bir tutum olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim İhvân, yukarıda bahsi geçen hayvanlar ile insanlar arasındaki davayı konu edinen hikâyenin bir

⁴⁸ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-'İşrîn: fi Keyfiyeti Tekvîni'l-Hayvânât ve Eşnâfihâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 2/223; detaylı değerlendirmeler için bk. Nusret Taş, *İnsanlar Efendi, Hayvanlar Köle midir?* (Ankara: İlâhiyat, 2024), 79-81.

⁴⁹ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-'İşrîn", 2/349-350; İhvân-ı Safâ, "22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair", çev. Murat Demirkol, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/241.

bölümünde cinlerin bilgesinin diliyle özetle şu ifadeleri aktarmaktadır: “... Mümin erkekleri ve kadınları yaratan, ... Tövbe eden erkeleri ve kadınları doğru yola ileten, zikreden erkekleri ve kadınları konuşturan ... Allah, eksiklikten münezzehtir...”⁵⁰

İhvân'ın bu ifadeleri, Kur'ân merkezli İslam inanç esaslarını yansıtmaktadır. Bu inanç esaslarında genel anlamda kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır. Dolayısıyla İhvân'ın kadınları, çocuklar gibi avam tabakası içinde tasavvur etme yaklaşımını, dinî veya akla dayalı felsefi bir tutum olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Buna karşılık söz konusu tutumu, dönemsel ve kültürel temellere dayanan bir tutum olarak değerlendirmek mümkündür.

2.3. Ahlak, Huy, Seciye, İlim ve Marifet Bakımından Kadın

İhvân'ın tasavvuruna göre sürekli tekrarlanan günlük alışkanlıklar, kişide yerleşik bir ahlak, huy ve seciye oluşturur ve onu güçlendirir. Bu anlamda sosyal çevreler, kişinin alışkanlıklarını, dolayısıyla karakterini şekillendirir. İhvân, burada verdiği örnekte, çocukluğu kadınlar ve özürlüler arasında geçenlerin çoğunun, büyüdüklerinde doğal olarak onların ahlâkına sahip olacaklarını ve bütün huyları itibarıyla olmasa bile bazı huylarında onlara benzeyeceklerini iddia etmektedir. Buna karşılık sürekli aktif olan toplumsal kesim içinde yetişen çocukların daha olumlu alışkanlıklar edineceğini, dolayısıyla daha iyi bir huy ve karaktere sahip olacağını savunmaktadır.⁵¹

İhvân'ın konuyla ilgili verdiği bu örnek, onların yaşadıkları dönem ve toplumda kadınlara verilen rol ile bağlantılı olarak kadınlar hakkında edindikleri genel algıya işaret etmektedir. Anlaşıldığına göre İhvân'ın yaşadığı toplumda kadınlara pasif bir rol biçilmiştir. Dolayısıyla kadınlar, gerek zihinsel yetenek isteyen ilmi ve düşünsel faaliyetlerde gerekse fiziksel güç isteyen savaşıma, saldırı ve savunmalarda görev alma gibi etkinliklere aktif katılma imkanlarından yoksun bırakılmış durumdadır. Ayrıca ticaret kervanlarıyla uzun yolculuklar yapmalarına veya toplumsal hayatta genel anlamda ticaretle uğraşarak toplumsal alanda varlık göstermelerine imkân sunulmamıştır. Bunun sonucu olarak da kadınlar,

⁵⁰ İhvânü's-Safâ, “er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-İşrîn”, 2/276.

⁵¹ Bk. İhvânü's-Safâ, “er-Risâletü't-Tâsi'a”, 1/307.

toplumun en alt seviyesinde, bir bakıma pasif tabaka içinde yer almak zorunda kalmışlardır. Din ile felsefeyi, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyi uzlaştırma çabası ve iddiasında olan İhvân'dan bu olguyu hesaba katması beklenirdi. Ancak bu hususu hesaba katmadıkları anlaşılmaktadır.

İhvân, bedenlerdeki nefislerin türlerinin ahlak, huy ve seciyeleriyle ilgili görüşlerini paylaşırken verdiği örnekte yine kadınları, en alt tabaka olan avam kesim içinde göstermektedir. Onların tabirine göre nefisler, kuvve ve fiilleri bakımından toplumun farklı kesimlerine benzemektedir. Örneğin nefislerin bir kısmının fiilleri, toplumdaki aristokrat (eşrâf); bir kısmının fiilleri, iç ve dış ticaretle uğraşanlar; bir kısmının fiilleri, fitne-fesat çıkartan bozguncular; bir kısmının fiilleri, hükümdarlar ve toplum için savaşanlar; bir kısmının fiilleri ise toplumsal düzen ve adaleti sağlayanların fiillerine benzer. İhvân, bu sınıfların her birini örneklendirirken kadınları dâhil ettiği grupla ilgili şu ifadeleri kullanır: "... Söz konusu fiillerin bir kısmı çocukların, kölelerin, kadınların ve ahmakların fiillerine benzer..."⁵²

Görüldüğü gibi burada da İhvân, kadınları; çocuklar, köleler ve ahmaklarla aynı kategoride tasnif etmektedir. Dolayısıyla İhvân, yaşadıkları dönem ve toplumda kadının sosyal hayattan soyutlanması, eğitim ve çalışma imkanlarından yoksun bırakılması gibi durumları göz önünde tutmamaktadır. Bu da onları, rasyonellikten uzak bir kadın algısına sahip olmaya sevk etmektedir.

2.4. Güzel Konuşma Yeteneği (Belâgat) Bakımından Kadın

İhvân, güzel konuşma yeteneği (belâgat) konusunu işlerken yine kadınları, en alt seviyede yer alan avam sınıfı içinde saymaktadır. İhvân'ın tabirine göre avam kesim, anlamları hakikat içermese de dünyalık lezzetler, hissi şehvetler ve saçmalıklar içeren sözler ve şeylere muhabbet besledikleri için belâgat kavramını; güzel ses, tatlı konuşma ve duru söz olarak kabul ederler. Oysa bu tür konuşmalar, birtakım oyalama ve hezeyanlardan ibarettir. İhvân, bu tür algı ve tutuma sahip olanları sayarken "Haşviyye"⁵³ olarak adlandırdıkları zahiri anlamlarla hareket edenler, sıradan halk tabakası (avam), çocuklar, hatta anlama kavrama

⁵² İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve'l-İşrîn", 2/387-388.

⁵³ Bk. Yurdagür, "Haşviyye".

yetenekleri olmayan deliler, sarhoşlar ve akli olmayanların yanı sıra kadınları da saymaktadır.⁵⁴

İhvân'ın kadınlarla ilgili bu algısını, yaşadıkları zamanın ve o toplumun gerçekleriyle uyuşan reel bir tutum olarak görmek mümkündür. Ancak bu algıyı ve ona bağlı geliştirilen bu tutumu, aklî, dinî veya vicdani bir tutum olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu tutum, İhvân'ın "kardeşlerimiz" olarak tabir ettiği cemaat/teşkilat mensuplarına, "Yüce Allah'ın erdemlilere reis kıldığı akli reis ve hâkim olarak seçtiklerini, risalelerinde tüm kardeşlerinden şartlara göre onun hükümlerine içtenlikle boyun eğmelerini tavsiye ettiklerine"⁵⁵ dair söylemleriyle de uyuşmamaktadır. Zira eğitim görmeyen, belki de çoğu okuma-yazma bilmeyen kadınları kaldıramayacakları sorumlulukların altına koymak ne kadar aklî veya vicdanî bir tutum olabileceği tartışmaya açık bir durum arz etmektedir.

Aslında bu tutum hem İhvân-ı Safâ için hem de içinde yaşadıkları zamanda egemen olan kültür düzeyi için oldukça düşündürücü bir durum arz etmektedir. Bu durum, İhvân-ı Safâ Risalelerinin yazıldığı X. yüzyılda Abbasiler tarafından yönetilen İslam Medeniyetinin yönetim merkezi olan Bağdat ve çevresindeki toplumsal düzende egemen olan kadın algısına dair detaylı araştırmalara ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir. Ancak çalışmamız, İhvân-ı Safâ'nın görüşleriyle sınırlı olduğu için bu kapsamın dışına çıkmamaktayız.

2.5. Dinî İnanç ve Ameller Bakımından Kadın

İhvân'ın tasavvuruna göre insanlar; hal, sanat, amel, ahlak, görüş, mezhep, ilim ve marifetleri bakımından üç sınıfta toplanabilir. Birincisi; kadınlar, çocuklar ve cahilleri kapsayan avam sınıfı; ikincisi, havas sınıfı; üçüncüsü ise bu iki sınıf arasında yer alanlardır. Dinin açık ve görünür

⁵⁴ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü'l-Hâdiyyeti ve's-Selâsin: fî 'İleli'l-İhtilâfi'l-Lügâti ve Rûsûmi'l-Hutûti ve'l-'İbârât", *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 3/119; İhvân-ı Safâ, "31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair", çev. Ali Avcu, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/105-106.

⁵⁵ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâbi'ati ve'el-Erbe'în: fî Mâhiyeti'l-Nâmûsi'l-İlâhî ve Şerâiti'n-Nübüvve", *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 4/127-128; İhvân-ı Safâ, "47. Risâle: İlahî Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği, Rabbanî ve İlahî Ekollere Dair", çev. Salih Aydın, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/101.

(zâhir) olan kısmını oluşturan adap ve erkanına dair olanlar, avam için uygundur... Dinin görünmez (bâtın), muhkem ve müteşâbih anlamları içeren kısımları, havas için uygundur. Arada kalanlar ise avam ve havas arasında yer alanlar için uygundur...⁵⁶

Dolayısıyla İhvân'ın kadınları; hal, sanat, amel, ahlak, görüş, mezhep, ilim ve marifetler bakımından çocuklar ve cahillerle birlikte avam sınıfı içinde saydıklarına tanık olunmaktadır. İhvân, kadını da içinde saydığı avam sınıfının durumlarını göz önünde bulundurarak dinin zahiri, yani görünür olan kısımlarına ait kural ve ilkelerine uymalarının yeterli ve yararlı olacağını savunmaktadırlar.

İhvân, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili inançlar konusundaki görüşlerini açıklarken özetle şu değerlendirmeleri yapmaktadır. İnsanların Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili inanç ve düşünceleri farklılık arz etmektedir. Örneğin insanlardan bir kısmı, Allah'ın gökte olduğuna ve tüm mahlukata reislik ettiğine inanmaktadır. Bir kısmı ise onun göklerde bulunan tahtının ('Arş)⁵⁷ üzerinde oturduğuna ve oradan yer ile gök ehlini gözetlediğine, onlara nazar ederek onların sözlerini işittiğine ve onların içlerinden geçenleri bildiğine, dolayısıyla onların yaptıklarından hiçbir şeyin ona gizli kalmadığına inanır. İhvân, devamında bu görüş ve inançların, kadınlar, çocuklar, cahiller, matematik ve tabiat bilimlerinden, aklî ve metafizik ilimlerden hiçbir şey bilmeyen halkın geneli için iyi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Gerekçe olarak da şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

Onlar bu görüş ve inanca bağlandıkları zaman, Allah'ın varlığı hakkında kesin bir kanaate varırlar. Böylece onun peygamberleri aracılığıyla gönderdiği emir ve yasaklar manzumesinden oluşan tavsiyelerini hak ve gerçek olarak bilip kabul eder ve onunla amel ederler...⁵⁹

İhvân'ın burada dile getirdiği Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili verileri, genel olarak Kur'ân'ın farklı âyetlerinde lafzi olarak geçen ifadelerden doğrudan veya dolaylı olarak çıkartmak mümkündür.

⁵⁶ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in", 3/511; İhvân-ı Safâ, "42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair", çev. Metin Özdemir, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/407.

⁵⁷ İhvân, burada işaret ettiği âyetler için örnek olarak bk. el-Arâf 7/54.

⁵⁸ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in", 3/515.

⁵⁹ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in", 3/515.

İhvân'ın bu vesileyle dile getirmek istediği şey, zâhir ve bâtin düşünçesidir. Onlara göre Kur'ân âyetlerindeki lafızların bir kısmı bâtin anlamlar taşımakta, dolayısıyla sembolik anlamlar içermektedir. Bu nedenle zâhir anlamlara göre inanmak ve amel etmek, sadece toplumun avam kesimi için caizdir. Havas kesim ise zâhirî anlamla yetinmez, bilakis hakikatleri içeren bâtinî anlamları kavrar, dolayısıyla inanç ve amellerini de buna göre şekillendirirler.

İhvân'ın avam sınıfını tasvir ederken çocuklar, cahiller, matematik ve tabiat ilimlerini, aklî ve metafizik ilimleri bilmeyenler arasında kadınları da sayması, onların kadınlarla ilgili kemikleşen algılarını yansıtmaktadır. İhvân, bir yandan kadınların eğitimden mahrum edilme durumlarını göz ardı etmekte, diğer yandan onlardan, çeşitli alanlarda özel eğitim gören erkekler gibi soyut düşünme yeterliliğini beklemektedir. İhvân'ın bu tutumunu, sağlıklı bir tutum olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

Bu bağlamda İhvân'a şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür: "Siz veya içinde yaşadığınız toplum, kadınlara erkekler gibi çeşitli alanlarda eğitim-öğretim görme, ilmi faaliyetlerden yararlanma imkanını sundunuz, kadınlar da erkeklerle bu konuda eşit imkanlardan yararlandılar, ancak buna rağmen onların anlama, kavrama seviyelerinde herhangi bir düzelme olmadı, yine de çocuklar gibi sadece somut düşünme seviyesinde mi kaldılar?" İhvân'ın risalelerinde kadınların eğitim hak ve imkanlarından hiç bahsetmemeleri, örneğin kendi cemaat/teşkilat mensupları arasında bir tek kadının bile varlığından söz etmemeleri, onların verebilecekleri cevabın işareti olarak değerlendirmek mümkündür.

İhvân, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili inançlar konusunda olduğu gibi ahiret hayatının mahiyeti hakkındaki görüşlerini paylaşırken yine kadınları çocuklarla birlikte avam tabakası içinde saymakta ve onlar için sadece zâhirî lafızlara dayalı inançların uygun olduğunu iddia etmektedir. İhvân'a göre ahiret hayatı ruhanî olacaktır. Dolayısıyla cennet ve cehennemin cismanî tasvirleriyle ilgili Kur'ân'daki âyetler, sembolik/mecazi anlamlar içermektedir. Bu nedenle cennet nimetleri ve cehennem azabına dair cismanî tasvirlerin zâhirine olduğu gibi inanmak, bilge ve akıllı kişilerden oluşan havas için uygun değildir. Ancak bu tür

bir inanç, kadınlar, cahiller ve çocuklar için yararlı olduğu için uygundur.⁶⁰

İhvân, kıyamet ve yeniden dirilişin mahiyetine dair görüşlerini dile getirirken de bu tutumunu devam ettirmektedir. Onlara göre avam tabakasının yeniden diriliş ve kıyametle ilgili inançları özetle şöyledir: Yeniden diriliş ve kıyamet ancak şöyle olabilir: Bedenlerimizi oluşturan bu cesetler, şu anda bulundukları haliyle tekrar olduğu gibi iade edilecekler. Sonra bir meydanda toplanıp hesaba çekileceğiz.⁶¹ İhvân, devamında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu görüş ve inanç, kadın, çocuk, cahil, sıradan insanlar ve ilimlerin gerçek mahiyetini düşünemeyen ve onları bilmeyen kimseler için iyidir... Ancak doğru inananlara göre yeniden diriliş ve kıyamet, ancak nefsin (ölüm anında) cesedi terk etmesi, cevheriyle tek başına kalması ve kendi alemini seyretmesidir...⁶²

Burada İhvân'ın ahiret hayatının mahiyetine dair görüşleri üzerinde durulmayacaktır. Konu bağlamında bizi ilgilendiren, onların kadınlara layık gördükleri inançlardır. Nitekim yukarıdaki örneğe benzer olarak bu örnekte de kadınları, anlama kavrama yeteneği bakımından cahiller ve çocuklar arasında saydığına, dolayısıyla somut verilere dayalı inançlara sahip olmalarının onlar için yeterli ve yararlı olacağını savunduğuna tanık olunmaktadır.

2.6. Propagandalardan Çabuk Etkilenme Bakımından Kadın

İhvân, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan fikhî ve siyasî görüşlere dayalı vakalara değinirken başta Peygamber'in aile fertlerine (ehl-i beyt) olmak üzere yapılan zulümlere işaret etmektedir. İhvân'a göre bu zulümleri yapanlar, kendilerini temize çıkartmak, sorumluluk ve kınanmaktan kurtulmak için şöyle bir gerekçeye sığınmış ve propaganda nitelikli bu söylemlerin halk arasında yayılmasını sağlamışlardır: "... Her şey Allah'ın kazası, kaderi ve onlara

⁶⁰ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in", 3/526-529.

⁶¹ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâmineti ve's-Selâsîn: fi'l-Ba's ve'l-Kıyâme", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 3/304-306; İhvân-ı Safâ, "38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair", çev. Abdullah Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/249-251.

⁶² İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâmineti ve's-Selâsîn", 3/304-306.

hükmetmesi ile oldu. Allah'ın hüküm verdiği şeyi yok etmeye kimsenin gücü yetmez... Bunu inkâr eden kafir olur..."⁶³

İhvân, kaza ve kader bakımından Allah'ın bilgisi ve izni olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini tasdik etmekle birlikte bu sözlerin sahiplerinin iyi niyetli olmadığını, dolayısıyla kaza ve kader inancını suistimal ettiklerini dile getirmektedir. İhvân, özetle şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Bu söz, onların yaptıkları kötü eylemleri hakkında bilgi sahibi olanları sakinleştirici etki yapmıştır. Özellikle insanlardan cahiller ve kadınları, zalimlerin yaptıkları şeyleri yapmaya mecbur oldukları vesvesesine düşürmüştür."⁶⁴

İhvân'ın, Peygamber nesline yönelik yapılan zulümlere dair değerlendirmeleri, konumuz kapsamında değildir. Ancak kaza ve kader inancını siyasi amaçları doğrultusunda manipüle etme çabalarından en çok etkilenen kesimler arasında kadınları da sayması, konumuzla doğrudan alakalıdır. Nitekim bu örnekte de İhvân, kadınları, anlama kavrama yeteneği zayıf, çabuk kandırılabilen cahillerle birlikte anmaktadır. Dolayısıyla kadınların, özellikle siyasi amaçlı söylemler karşısında kolayca kandırılabilir olduklarını iddia etmektedirler. İhvân'ın burada göz ardı ettiği hususlardan birinin de söz konusu dönemde ortaya çıkan taht kavgalarının, ihtilafların ve sürtüşmelerin genel olarak kadınlardan değil de erkeklerden kaynaklandığına dair husus olduğu söylenebilir.

2.7. Tahkik Yerine Taklit Etmekle Yetinme Bakımından Kadın

İhvân, kadınların, bir bakıma çeşitli konuları araştırarak tahkik etme yetenek ve yeterliliğinden yoksun olduklarını, bu nedenle çocuklar gibi taklit etmekle yetindiklerini iddia etmektedir. İhvân, inanç konularını tahkik etme konusunda genel olarak risale okurlarına, özel olarak da cemaat/teşkilat mensuplarından oluşan muhataplarına özetle şu tavsiyelerde bulunmaktadır: Her sanatta orta derecede olanlar, kendi sanatlarıyla ilgili konuları araştırır, tahkik eder, dolayısıyla taklide razı olmazlar. Peygamberlerin kitaplarını ve içlerindeki gizli sır, işaret ve üstün ilimleri kabul edenler de böyle davranmalı, dolayısıyla taklide razı olmamalıdır. İhvân, devamında şu ifadeleri kullanmaktadır: "İlimlerde

⁶³ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Selâsin", 3/164-166.

⁶⁴ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Selâsin", 3/164-166.

orta derecede olanların çocuklar, kadınlar ve zayıf akıllılar gibi taklide razı olmamaları, bilakis bunu araştırmaları gerekir...”⁶⁵

Görüldüğü gibi İhvân, bu konuda da kadınları, anlama kavrama yeteneği zayıf kesimler arasında saymaktadır. Dolayısıyla kadınları, araştırıp tahkik etme yetenek ve becerisinden yoksun, taklide rıza gösterenler olarak tasvir etmektedir. Daha önceki değerlendirmelerde de ifade edildiği gibi okur-yazar olma, ilmi faaliyetlerden yaralanma ve bu tür faaliyetlerde bulunma imkanına sahip olmayan kadınlara, bu imkânlara sahip olan erkekler gibi bir sorumluluk yüklemek, ardından da bu sorumluluklarını icra etmiyorlar diye onları çocuklar ve zayıf akıllılarla birlikte değerlendirme tutumunu, adil bir tutum olarak değerlendirmek mümkün değildir.

2.8. Kadınlarla İlgili Tavsiyeler

İhvân, muhataplarına nasihatte bulunma adına Müslüman olan Hint krallarından birisinin, ölümü yaklaştığında yerine geçecek olan oğlunu yanına çağırıp bazı tavsiyelerde bulunduğunu aktarmaktadır. İhvân’ın aktarımına göre bu tavsiyelerden biri şöyledir: “Kadınlarla karışmayı, onlarla bir arada bulunmayı ve onların sözünü dinlemeyi terk etmektir. Çünkü kadınlar kendilerini dinleyen erkeklerin akıllarını karıştırırlar.”⁶⁶

Buradaki ifadelerin, rivayet edilen bir hikâyeye ait olduğu, dolayısıyla İhvân’ı bağlamadığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak İhvân’ın bu ifadelere dair herhangi bir yorum veya değerlendirme yapmaması, onların bu tavsiyeyi ciddiye alıp önemseyip önemsemediğini kanıtlamaktadır. Dolayısıyla bu tür tavsiyelerin, İhvân’ın genel anlamda kadın algısına ters düşmediği, bilakis onların algısıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim İhvân, genel olarak risale okurlarına, özel olarak da cemaat/teşkilat mensuplarından oluşan muhataplarına, aile yönetimiyle ilgili tavsiyelerde bulunurken yukarıdaki örneğe benzer bir tutum sergilemektedir. İhvân, bu bağlamda özetle şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

⁶⁵ İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’ş-Selâsin”, 3/76.

⁶⁶ İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’l-Hâdiyyeti ve’ş-Selâsin”, 3/174.

Kadınların vaziyetlerini her daim araştır. Çünkü kadınlar çok çabuk renk değiştirirler, an be an değişirler. Çoğu vakit telaşlı olurlar. Onlara karşı çok yumuşak davranmalısın. Onların hallerini onlara hissettirmeden araştırmalısın. Onların ıslahı da seni çok gururlandırmasın. Çünkü sana daha önce de söylediğimiz gibi onların tavırları çok çabuk değişebilir, bozgunluğu (fesadı) çok çabuk arzulayabilirler. Bu hususa Allah'ın koruduğu kadınlar dâhil değildir. Bunların sayısı da azdır.⁶⁷

Bu tavsiyeleri, İhvân'ın kadınlar hakkındaki algılarını özetleyen güzel bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Anlaşıldığı üzere İhvân, kadınları erkeklerin himayesinde, kontrol edilmesi gereken, bir bakıma erkeklerin sürekli göz kulak olmalarını istediği aile bireyleri olarak görmektedir. İhvân'ın, Allah'ın koruduğu ve sayısının çok az olduğunu söyledikleri kadınları ayrı tutmalarının, onların kadınlarla ilgili genel algılarını etkilemediğini söylemek mümkündür.

Sonuç

İhvân-ı Safâ Risaleleri'nde kadın algısı bağlamında yapılan bu çalışmada konuyla ilgili tespitler, farklı başlıklar altında tasnif edilmiştir. Farklı bağlamlardaki örnek anlatımlarından hareketle yapılan tespit ve değerlendirmelerden anlaşıldığına göre İhvân-ı Safâ, insanları genel olarak hem teorik hem de pratik olarak, diğer bir ifadeyle hem anlama ve kavrama seviyelerine bağlı algı düzeyleri hem de tutum, davranış ve fiilleri bakımından "avam", "havas" ve bu iki sınıf arasında yer alanlar olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Onların söylemlerinde kadına tahsis edilen konum; anlama kavrama yeteneği düşük, akıllı kıt, çabuk etkilenen, sadece görünen/zâhir veya somut verilerle ikna olabilen; varlıkların, olay veya olguların hakikatlerini tahkik etmekten aciz, sadece taklit ile yetinen avam sınıfıdır. Risalelerde kadın; yerine göre çocuklar, cahiller, ahmaklar, kıt anlayışlılar, deliler, hatta sarhoşlarla birlikte anılmaktadır.

Peki, onların bu tutumlarından çıkarmamız gereken sonuçlar nelerdir? İlk etapta İhvân'ın bu tutumu, özel olarak kadınlara düşmanlık etme, onları küçümseme, onları aşağılama, dolayısıyla onları dışlama gibi bir niyet veya amaç taşıdığı kanaatini oluşturabilecek niteliktedir. Ancak

⁶⁷ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü'l-Hamsîn: fî Keyfiyeti Envâ'i's-Semâvât ve Kemiyetihâ", *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 4/258-259; İhvân-ı Safâ, "50. Risâle: Siyaset Çeşitlerinin Nitelikleri ve Niceliklerine Dair", çev. İbrahim Türkoğlu, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/195.

onların hem Müslüman olmaları, dolayısıyla İslam'ın temel inanç esaslarını benimsemeleri hem de felsefeci olmaları, yani akla dayalı felsefi ilkeleri benimsemeleri, bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. O halde İhvân'ın söz konusu tutumunu nasıl değerlendirmek gerekmektedir. Kanaatimize göre İhvân'ın kadın algısı, kadınlara yönelik kötü niyetlerinden kaynaklanmamaktadır. Bilakis yaşadıkları dönem ve toplumsal kültüre bağlı bakış açısını aşabilecek evrensel aklî ilkeleri hesaba katabilecek sağlam temellere dayanmamaktadır. Dolayısıyla hem dinî hem de felsefi bakımdan eleştirilmesi gereken bir tutumdur. Zira hem İslam inanç esasları hem de felsefenin esasını oluşturan aklî ilkeler, kadını da erkek gibi eşit bir birey olarak görmekte ve onları tüm yönleriyle toplumun en alt sınıfı olarak kabul edilen avam tabakası içinde saymamaktadır.

Anlaşıldığına göre İhvân'ın yaşadığı dönem ve coğrafyada kadınlar, genel olarak ev işlerine bakmakta, dolayısıyla erkekler gibi eğitim-öğretim ve ilmî faaliyetlerde bulunma gibi imkanlardan yararlanmamakta ve zihinsel gelişimi sağlayan çeşitli aktivitelerden yoksun kalmaktadırlar. Bu olgunun doğal sonucu olarak zihinsel yetkinlik alanında beklendiği ölçüde varlıklarını ortaya koyamamaktadırlar. Bununla birlikte o dönemin şartlarında yaygın olan ve fiziksel güç isteyen çeşitli faaliyetlerde, örneğin savaş, saldırı, savunma, ticaret kervanlarıyla uzun seyahatler yapma, çarşıda pazarda görünür olma, ticari faaliyetlerde aktif rol alma gibi aktivitelerle aktif bir şekilde katılamamaktadırlar. Bu nedenle fiziksel alanda da erkeklerden geri kalmaktadırlar. Bu ve benzeri yaşam aktivitelerine katılamayan kadınlar, doğal olarak toplumsal hayatta erkeklere göre arka planda kalmakta, bir bakıma ikinci sınıf durumuna düşmektedirler. Ancak İhvân, değerlendirmelerinde bu olguları hesaba katmama hatasına düşmektedir. Dolayısıyla din ile felsefeyi, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışan, hatta cemaat/teşkilat mensuplarına reis olarak akla razı olduklarını söyleyen İhvân'ın böyle bir tutum takınması, bir bakıma fikriyatlarıyla yaman bir çelişki içinde olduklarını göstermektedir. Bize göre İhvân, kadın konusunda zamanın algısına mahkûm olmayabilir, daha evrensel bir tutum sergileyebilirdi. Zira kadın, doğası itibarıyla duygusal olabilir, çabuk etkilenebilir. Ancak onlara imkân verildiğinde, özellikle zihinsel etkinliklerde erkeklerden geri kalacak durumda değildir. Günümüz modern toplumlarındaki sosyal

hayat tecrübesi, bu durumu kanıtlamaktadır. Günümüzde kadının, askerlik dâhil olmak üzere bütün alanlarda erkeklerle birlikte varlık göstermesi, İhvân'ın konuyla ilgili görüşlerinin rasyonel ve evrensel temellerden yoksun olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu çalışmanın, ilk dönem İslam filozoflarının kadın algısına örneklik teşkil etmesi bakımından literatüre önemli katkılar sağlayacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu çalışmayı, konuya ilgi duyan araştırmacılara diğer İslam filozoflarının kadın algılarıyla ilgili yeni akademik çalışmalar yapma hususunda yol gösteren bir çalışma olabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Algül, Adnan - Gökdere, Meryem. "İslam Hukuku ve Tasavvufta İlmi Bir sınıflandırma Olarak Avâm-Havâs". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 442-459.
- Arıç, Zeynep. *Muhataplarının Seviyesi Bağlamında Gazzâlî'nin Kelâm Algısındaki Çeşitlilik Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 24/86-94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Boynukalın, Mehmet. "Zevce". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/306-307. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi". *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 523-533.
- Çoraklı, Eyüp. "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 56 (2022), 13-28.
- Durnagölü, Nihal. "Muğla Müzesi'nden Astarte Kültü ile İlişkili Geç Demir Çağı'na Ait Pişmiş Toprak İki Plaka". *Arkhaia Anatolika* 6 (2023), 36-64.
- Erilli, Tuğçenur. "Bîrûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2019), 95-109.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.

- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Gökdere, Meryem. *Tasavvufî Tecrübede Avâm-Havâs Ayrımının Anlamı ve Önemi: Gazâlî Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 24/82-86. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhâtü'l-Mekikiye Havâs ve Avâm İtikadı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İhvân-ı Safâ. "1. Risâle: Sayılar Hakkında". çev. Bayram Ali Çetinkaya. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/31-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında". çev. Elmin Aliyev. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/81-110. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "8. Risâle: Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine". çev. Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/187-200. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "9. Risâle: Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Hastalıklarının Çeşitleri". çev. İsmail Çalışkan - Enver Uysal. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 1/201-267. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 2/139-258. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "23. Risâle: Bedenin Oluşumuna Dair". çev. İsmail Çalışkan. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 2/259-272. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. "25. Risâle: Spermin Düştüğü Yere Dair". çev. İsmail Çalışkan. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 2/289-315. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

- İhvân-ı Safâ. "30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair". çev. Murat Demirkol. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/55-79. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair". çev. Ali Avcu. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/81-144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair". çev. Abdullah Kahraman. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/233-261. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair". çev. Metin Özdemir. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 3/327-428. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "47. Risâle: İlahî Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği, Rabbanî ve İlahî Ekollere Dair". çev. Salih Aydın. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 4/97-114. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. "50. Risâle: Siyaset Çeşitlerinin Nitelikleri ve Niceliklerine Dair". çev. İbrahim Türkoğlu. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 4/187-204. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Erbe'în: fi'l-'İleli ve'l-Ma'lûlât". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/344-383. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hâdiyeti ve's-Selâsîn: fi 'İleli'l-İhtilâfi'l-Lügâti ve Rûsûmî'l-Huṭûti ve'l-'İbârât". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/84-177. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-'İşrîn: fi Musḳati'n-Nuṭfe". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 2/417-454. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Hamsîn: fi Keyfiyeti Envâ'i's-Semâvât ve Kemiyetihâ". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 4/250-272. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü'l-Ūlâ: fi'l-'Aded". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 1/48-77. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.

- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâbi'ati ve'el-Erbe'in: fî Mâhiyeti'l-Nâmûsi'l-Îlâhî ve Şerâiti'n-Nübüvve". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 4/124-144. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâbi'ati ve's-Selâsîn: fî Mâhiyeti'l-İşk". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/269-286. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâlise: el-Mevsûmetu bi'l-Uşrunûmyâ fi'l-İlmi'n-Nücûm ve Terkîbi'l-Eflâk". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 1/114-157. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâliseti ve'l-İşrîn: fî Terkîbi'l-Cesed". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 2/378-395. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâmine: fi's-Senâi'il-'Ameliyyeti ve'l-Ġarezi Minhâ". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 1/274-295. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâmineti ve's-Selâsîn: fi'l-Ba's ve'l-Kıyâme". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/287-320. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-Erbe'in: fi'l-Ârâi ve'd-Diyânâti fi'l-'Ulûmi'n-Nâmûsiyyeti'l-Îlâhiyyeti ve's-Şerî'a". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/401-538. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-İşrîn: fî Keyfiyeti Tekvîni'l-Hayvânât ve Eşnâfihâ". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 2/178-377. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü's-Selâsîn: fî Hâşyeti'l-Lezzâti ve Hikmeti'l-Hayâti ve'l-Mevti ve Mâhiyyetihâ". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 3/52-83. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- İhvânü's-Şafâ. "er-Risâletü't-Tâsi'a: fî Beyânî'l-Ahlaq ve Esbâbi İhtilafihâ ve Enva'i 'İlelihâ". *Resâilu İhvânî's-Şafâ*. 1/296-389. Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992.
- Kart, Erkan. *Anadolu'da İsis ve Sarapis Kültü ve bunun Kaunos'ta izleri*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kaya, Mustafa. "Aristoteles'in Ruh Anlayışı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 91-98.

- Kaya, Mustafa. "Platon'un Ruh Kuramı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2013), 171-182.
- Kerimoğlu, Özkan. *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kılıç, Cevdet. "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117-133.
- Korkut, Tamer. "Adak Sunaklar Işığında Likya'da Artemis Kültü". *EUERGETES. Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu'na 65. Yaş Armağanı*. ed. İnci Delemen vd. 727-733. İstanbul: Suna-İnan Kırış Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008.
- Özmen, Seher Selin. "Anadolu'da Ana Tanrıça Kybele Kültü". *Humanitas* 4/7 (2016), 381-397.
- Sina, Ayşe. "Eleusis'de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/1 (2004), 37-52.
- Subaşı, Necdet. "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi". *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 78-82.
- Şahin, Elif. *Aspendos'un Aphrodite Kastnietis Kültü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şeyban, Lütü. *İlk Dönem Abbâsîler'de Kadın (132-232/750-847)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taş, Nusret. *İnsanlar Efendi, Hayvanlar Köle midir?* Ankara: İlâhiyat, 2024.
- Taş, Nusret - Dölek, Haydar. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/1 (2023), 413-426.
- Taş, Nusret - Dölek, Haydar. "X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 271-286.

- Toktaş, Fatih. "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 183-220. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Avam". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Havas". *DİA*. 16/517. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Uysal, Enver. "Resâilü İhvânî's-Safâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 34/576-579. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Yetkin, Şerare. "Abbâsîler (2/2)". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988.
- Yıldırım, Emine Taşçı. "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-685.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler (1/2)". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Eski Ahit*. <https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>, 2023.
- Yeni Ahit*. <https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>, 2023.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2025, 25: 454-480

Birgivi'nin Kıraatlere Yaklaşımı
(Mukaddimetü'l-Müfessirîn Adlı Tefsiri Özelinde Bir İnceleme)

Mehmet KARA

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anbilim Dalı
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology,
Reading the Holy Quran and Department of Qiraat
İstanbul / Turkey
mekara5734@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2350-9323

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: İnceleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 454-480

Atıf / Cite as: Kara, Mehmet. "Birgivi'nin Kıraatlere Yaklaşımı (Mukaddimetü'l-Müfessirîn Adlı Tefsiri Özelinde Bir İnceleme) [Birgivi's Approach to Qiraat (A Study in the Specificity of his Commentary *Muqaddimat al-Müfessirin*)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 454-480.

<https://doi.org/10.18498/amailed.1536094>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Birgivi's Approach to Qiraat
(A Study in the Specificity of his Commentary *Muqaddimat al-Müfessirin*)

Abstract

This article aims to identify and analyze the approach to qiraat in the work *Muqaddimat al-Mufassirin*, authored by Imam Birgivi (d. 981/1573), a prominent 16th-century Ottoman scholar renowned for his contributions to various Islamic sciences, including Arabic language, tafseer, fiqh, hadith, kalam, tasawwuf, qiraat, and tajwid. The study specifically examines his commentary on the Qur'anic verses from Surat al-Fatiha to verse 98 of Surat al-Baqara, acknowledging that this work does not constitute a complete tafseer. Accordingly, Imam Birgivi's perception of qiraat has been determined primarily through the concepts of authentic (*sahih*) and anomalous (*shadhdh*) recitations. Based on this framework, the author's views regarding the criteria required for a recitation to be considered authentic have been identified. Among the three conditions for the validity of qiraat, particular attention has been given to the requirement that a recitation must be transmitted from the Prophet (*salla Allahu alayhi wa-sallam*). The author's explanations on this criterion, as well as his interpretation of the term *Qiraat al-Nabi* (the Recitation of the Prophet), have been examined within this study. Additionally, emphasis has been placed on the principle widely acknowledged among scholars of qiraat, which asserts that a mode of recitation must be transmitted from earlier generations to later ones, encapsulated in the maxim: Qiraat is a tradition (*sunnah*) that must be followed. In the context of the classification of *qiraat al-sab'a* (the seven canonical recitations), which became widespread due to the influence of Ibn Mujahid (d. 324/936) in the early period of qiraat history, and the classification of *qiraat al-'ashr* (the ten canonical recitations), which gained prominence particularly after Ibn al-Jazari (d. 833/1429), Imam Birgivi's preference has been examined. In this regard, the author primarily adheres to the classification of *qiraat al-sab'a*. However, in certain instances, he also references the three additional qiraat of Ya'qub, Abu Ja'far, and Khalaf, which complete *qiraat al-sab'a* into *qiraat al-'ashr*. Accordingly, it has been determined that Birgivi considers the recitations included in *qiraat al-sab'a* as *sahih* qiraat, while categorizing the remaining recitations as *shadhdh* qiraat. Therefore, it can be stated that the author's perception of *sahih* and *shadhdh* qiraat is shaped through the classification of *qiraat al-sab'a*. Despite being a scholar who lived after

Ibn al-Jazari, his preference not to adopt the *qiraat al-'ashr* classification is considered noteworthy in this context.

It is well known that the qiraat permissible for recitation in prayer differ from those used as a method of inference in tafseer, as all qiraat—whether sahih or shadhdh—are utilized in exegetical analysis. In this regard, Birgivi also employs both sahih and shadhdh qiraat in his tafseer to explain verses, drawing upon them for linguistic analysis in terms of *sarf* (morphology) and *nahw* (syntax) as well as for insights into Arabic dialectal variations. In this context, selected verses from the relevant tafseer have been examined to analyze the author's assessments within the framework of the qiraat-tafseer relationship. Accordingly, examples of sahih and shadhdh qiraat cited by the author have been presented, particularly in relation to his *sarf* analysis of words. These examples include differences in verb patterns, active-passive voice distinctions, third-person versus second-person variations, and whether a term is read as a noun or a verbal noun (*masdar*). Additionally, the method by which the author explains issues using sahih and shadhdh qiraat while analyzing verses or sentences from a syntactic perspective has been described. Given that Birgivi remains a significant reference for many Arabic learners, particularly in Turkey, through his works *al-'Awamil* and *al-Izhar*, and that he has expressed opinions on various jurisprudential matters, this study evaluates the extent and manner in which he utilizes differences in qiraat for linguistic analysis and interpretive depth in the exegesis of Qur'anic verses. Additionally, this study examines whether the author addresses differences in qiraat arising from Arabic dialectal variations, such as the assimilation (*idgham*) or clarification (*izhar*) of two letters with identical or similar points of articulation and characteristics, the verification (*tahqiq*) or simplification (*takhfif*) of the hamzah, and the inclination of *fatha* or *madd* towards *kasra*, including the recitation variants of *fath*, *taqlil*, and *imala*.

In the field of qiraat, the author has a dedicated treatise on one of its fundamental issues, namely the orthography of the *mushaf*, titled *Risala fi bayan rusūm al-masahif al-'Uthmaniyya al-sitta*. Additionally, he authored *al-Durr al-Yatim*, a work that examines various aspects of the science of *tajwid*. Given that Birgivi was a significant scholar of the Ottoman period, whose works influenced both his contemporaries and later scholars, a study focusing on his approach to qiraat-related issues within his tafseer is expected to be of scholarly benefit.

Keywords: Qiraat, Tafseer, al-Birgivi, al-Sahih, al-Shadhdh.

Birgivî'nin Kıraatlere Yaklaşımı (*Mukaddimetü'l-Müfessirîn* Adlı Tefsiri Özelinde Bir İnceleme)

Öz

Bu makalede Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı dönemlerinde yaşamış ve Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, kelim, tasavvuf, kıraat, tecvid gibi pek çok ilme dair telifi bulunan Birgivî Mehmed Efendi ismiyle maruf 16. yüzyıl âlimlerinden İmam Birgivî'nin (öl. 981/1573), Fâtîha sûresi ile Bakara sûresinin 98. âyetine kadar olan Kur'an âyetlerinin tefsirinin yer aldığı, tam bir tefsir olmayan *Mukaddimetü'l-müfessirîn* ismiyle neşredilen eseri özelinde kıraatlere yaklaşımı tespit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu itibarla öncelikle sahih ve şaz kıraat telakkisi üzerinden Birgivî'nin kıraat tasavvuru tayin edilmiş ve buna göre sahih bir kıraatte bulunması gereken kriterler noktasında müellifin kanaati belirlenmiştir. Kıraatlerin sıhhat şartları açısından zikredilen üç kriterden biri olan kıraatlerin Hz. Peygamber'den mervî olması gerektiği şeklindeki kriter hususunda müellifin açıklamaları ve "Kırâatü'n-Nebî" ifadesinin maksudu konusundaki izahları da bu çalışmada değinilen meselelerden olmuştur. Bu noktada kıraat ilminde bir okuyuşu, sonrakilerin öncekilerden ahzetmesi gerektiğini belirten "Kıraat, tâbi olunması gereken bir gelenektir/sünnettir." şeklinde ehline malum olan kıraat prensibine riayeti üzerinde de durulmuştur.

Kıraat tarihinin ilk dönemlerinde İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) etkisiyle yaygınlaşan kırâat-i seb'a tasnifi ya da sonraki dönemlerde özellikle İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) sonrasında meşhur olan kırâat-i aşere tasnifi bağlamında Birgivî'nin tercihi ortaya konulmuştur. Bu noktada müellif, kırâat-i seb'a tasnifini tercih etmekle beraber bazı yerlerde kırâat-i seb'a'yı kırâat-i aşere'ye tamamlayan Ya'kûb, Ebû Ca'fer ve Halef olmak üzere üç kıraat imamından da aktarımda bulunmuştur. Bu itibarla kırâat-i seb'a tasnifinde geçen kıraatleri sahih kıraat, diğer kıraatleri ise şaz kıraat olarak nitelendirdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla müellifin kıraat tasavvuruna göre sahih veya şaz kıraat telakkisini kırâat-i seb'a tasnifi üzerinden oluşturduğu söylenebilir. İbnü'l-Cezerî sonrasında yaşayan bir âlim olmasına rağmen kırâat-i aşere tasnifini tercih etmemesi bu bağlamda dikkate değer görülmüştür.

Namazda okunması câiz olan kıraatlerle, tefsirde bir tefsir yöntemi olarak istidlal edilen kıraatlerin ayrıştığı, zira tefsirde sahih veya şaz fark etmeksizin tüm kıraatlerden faydalandığı bilinmektedir. Birgivî de bu itibarla tefsirinde sarf veya nahiv ilmi açısından dil tahlili ya da Arap dili lehçeleri bakımından sahih

veya şaz tüm kıraatlerden istidlalde bulunmak suretiyle âyetleri izah etmeye çalışmıştır. Bu kapsamda ilgili tefsirden örnek âyetler seçilerek kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında zikredilen hususlarda müellifin değerlendirmeleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu bağlamda müellifin fiillerde bab farklılığı, malûm-meçhul, gâib-muhatap farklılığı, bir lafzın isim veya masdar kipinde okunması gibi farklılıklar üzerinden sarf ilmi açısından tahlile tabi tuttuğu kelimeler için zikrettiği sahih veya şaz kıraatlerden örnekler verilmiştir. Yanı sıra âyetleri veya âyetlerdeki cümleleri nahiv ilmi açısından tahlil ederken sahih veya şaz kıraatlerle meseleyi açıklama yöntemi de tasvir edilmiştir. Zira *Avâmil* ve *İzhâr* isimli eserleriyle özellikle ülkemizde Arapça öğrenmek isteyen birçok kimsenin hâlâ kendisinden istifade ettiği, fıkıhla ilgili birçok meselede görüş beyan etmiş olan müellifin bu noktada dilbilim açısından ve yorum zenginliği bakımından âyetlerdeki kıraat farklılıklarından ne ölçüde ve nasıl istidlalde bulunduğu konusu çalışmamız kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Ayrıca mahreçleri veya sıfatları aynı ya da yakın olan iki harfin idğamı-izhârı, hemzenin tahkiki-tahfifi, fethanın-meddin kesreye meyilli okunup okunmaması ile ilgili feth-taklîl-imâle vecihleri vb. türden Arap dilinin lehçelerinden kaynaklanan farklı kıraatleri müellifin zikredip zikretmediği de bu çalışmada yer verilen konulardandır.

Kıraat ilmi özelinde bu ilmin temel meselerinden birisi sayılan resmu'l-mushafla alakalı *Risâle fî beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyyeti's-sitte* isimli hususi bir risalesi bulunan müellifin aynı zamanda tecvid ilminin meselelerini inceleme konusu yaptığı *ed-Dürrü'l-yetîm* adlı telifi de vardır. Bu vesileyle kıraat ilminin çeşitli meselelerine dair telifi bulunan, Osmanlı Devleti döneminin önemli âlimlerinden biri kabul edilen Birgivî gibi hem kendi yaşadığı dönem hem de sonraki dönem âlimlerini etkilemiş bir âlimin, kaleme almış olduğu tefsiri özelinde bahsi geçen kıraat meselelerindeki yaklaşımının tespiti üzerinde duran böyle bir çalışmanın istifadeye medar olabileceği düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Birgivî, Sahih, Şaz

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması yönünde çaba sarf eden müfessirler, yazmış oldukları tefsirlerinde bu gayeye matuf olarak farklı kıraatlerden de faydalanmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sonrasında farklı lehçelere sahip olanlara ve okuma-öğrenme zorluğu

yaşaması muhtemel bir kitleye okuma kolaylığı sağlamak üzere risâletin son yıllarında yedi harf meselesiyle de ilintili olarak farklı okuyuşlara müsamaha gösterilmiştir. Nitekim kıraat farklılıklarının ekseriyeti de bu tür kıraatlerden oluşmaktadır. Hz. Peygamber'in berhayat olduğu dönemde varlık kazanan bu kıraat farklılıklarının, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların resmine (mesâhif-i Osmâniyye'ye) muvafık olanlar, sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'den rivayet edilenler, kıraat imamlarının ihtiyarları doğrultusunda sonraki dönemlere intikal ettirilmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde okunan kıraatlerden mesâhif-i Osmâniyye'ye muvafık olmayanlar ya da mushaf gönderilen şehirlerin kıraat birikimini yansıttığı düşünülen meşhur kıraat imamlarından nakledilmeyen okuyuşlar, gayr-i sahih kıraatlerin içerisinde değerlendirilmiştir. Bununla beraber tefsirlerin büyük bir kısmında âyetlerin anlaşılması sürecinde anlam zenginliği veya sarfî ve nahvî değerlendirmeler bağlamında sahih kıraatlerle olduğu gibi diğer kıraatlerle de istidlal edilmiştir.

Kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında tefsirlerde kıraatlerden istifade edilmekte olduğunu bir tefsir özelinde inceleme konusu yapan ve buna göre müellifin kıraat yaklaşımını tespit ve tahlil etmeyi amaçlayan pek çok akademik çalışma kaleme alınmıştır.¹ Rivayete dayanması hasebiyle kıraat farklılıklarının kapsamında ve Kur'an âyetleri içerisinde farklı okuyuşa konu olan yerlerin sayısında herhangi bir değişiklik olmamasına rağmen

¹ Örneğin bk. Abdülmecit Okçu, *Kıraât Açısından Taberî ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Mustafa Kılıç, *Kıraât-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015); Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); Adem Yeşildağ, "Tefsir Geleneğinde Kıraât-Yorum İlişkisi: Fethu'l-Kadîr Örneği", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Ocak 2022), 155-168; Adem Yeşildağ, "Fethu'l-Kadîr Özelinde Şevkânî'nin Kıraât-i Seb'a ile Kıraât-i Aşereye Yaklaşımı", *Kalemname* 12 (Aralık 2021), 94-115; Ahmet Kazan, "İbnü'l-Cezerî Sonrası Kıraât-Tefsir İlişkisi: Fethu'r-Rahmân Örneği", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 46-70; İhsan Sütşurup, *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*, ed. Kenan Aklan - Resul Akcan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023); Mehmet Kılıç, *Molla Ali el-Kârî'nin "Envârü'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023).

her bir müfessirin bu konudaki yaklaşımı farklı olabilmektedir. Bu açıdan kıraat-tefsir ilişkisine dair yapılacak her bir çalışmanın, kıraate dair özgün yaklaşımların tespiti de mümkün ise, faydalı olabileceği kanaatindeyiz.

“Birgivi'nin Kıraatlere Yaklaşımı (*Mukaddimetü'l-Müfessirîn Adlı Tefsiri Özelinde Bir İnceleme*)” isimli bu çalışmada, kıraat-tefsir ilişkisini konu edinen diğer araştırmalarda olduğu gibi müellifin tefsirinde yer verdiği farklı kıraatlerden ve değindiği kıraat meselelerinden hareketle kıraat yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ömrünün büyük bir kısmını Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı dönemi kabul edilen Kânûnî Sultan Süleyman'ın (öl. 974/1566) saltanat yıllarında (1520-1566) geçirdiği anlaşılan Birgivi Mehmed Efendi, elli yıllık kısa süren ömrüne (1523-1573) rağmen Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf, kıraat, tecvîd gibi dinî ilimlerin birçok alanında ve yaşadığı dönemin güncel meseleleri hakkında pek çok risâlesi bulunan mütebahhir bir âlimdir.² Müellifin kıraat ilmi özelinde ise resmu'l-mushaf ilmini konu edinen müstakil bir risâlesi³ ve tecvid ilminin meselelerini inceleme konusu yaptığı *ed-Dürrü'l-yetîm*⁴ isimli bir telifi vardır. Bununla beraber Birgivi'nin tefsiri özelinde kıraatlere dair değerlendirmelerine yönelik herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Birgivi gibi hem kendi yaşadığı dönem hem de sonraki dönem âlimleri üzerinde etkisi bulunan bir âlimin kıraatlere yaklaşımını irdelemesi bakımından bu çalışmanın özgün olduğu ve önem arz edeceği

² Bu eserler için bk. Yaşar Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1987), 34-53; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 77-129; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 71-120; Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Resâilü'l-Birgivi*, thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011).

³ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Risâle fî Beyâni Rusûmi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00250-001), vr. 72-73; Habib Salih Emre, *İmam Birgivi'nin "Risale Fi Beyani Rusumi'l-Mesahifi'l-Osmaniyyeti's-Sitte" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *ed-Dürrü'l-Yetîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 03704-007), vr. 131-137; Cuma Öztürk, *İmam Birgivi'nin ed-Dürrü'l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

düşünülmüştür. *Avâmil* ve *İzhâr* isimli eserleriyle Arapça öğrenmek isteyenlerin hâlâ kendisinden yararlandığı, fıkıhla ilgili birçok meselede görüş beyan etmiş olan müellifin bu noktada dilbilimi açısından ve yorum zenginliği bakımından âyetlerdeki kıraat farklılıklarından ne ölçüde ve nasıl istidlalde bulunduğu konusu da çalışmamız kapsamında incelemeye değer görülmüştür.

Birgivî'ye nispet edilen ve *Mukaddimetü'l-Müfessirîn* ismiyle neşredilen⁵ söz konusu tefsir, sadece Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin 98. âyeti aralığındaki âyetlerin izahından oluşan bir tefsirdir. Birgivî'nin tefsir metodu üzerine Yaşar Düzenli'nin hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinde söz konusu tefsirin kıraat ilmi yönünden özelliklerine değinilmiş⁶ ve sadece bazı örnekler üzerinden müellifin bir tefsir yöntemi olarak kıraatlerden de faydalandığı üzerinde durulmuştur. Bizim çalışmamızda ise söz konusu tefsir özelinde müellifin sahih ve şaz kıraat telakkisi, bu tür kıraatlerden hangi bağlamda ve hangi maksatla istidlalde bulunduğu, sahabe kıraatleri konusundaki yaklaşımı, kırâat-i seb'a veya kırâat-i aşere⁷ açısından tercih ettiği kıraat tasnifi gibi meselelere dair kıraat yaklaşımının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Birgivî'nin âyetleri tefsir ederken birçok yerde farklı kıraatlerden istidlalde bulunduğu görülmektedir. Müellif, bazı yerlerde temrîz sîgası (قيل) kullanarak herhangi bir nispette bulunmaksızın sadece kıraat farklılığını aktarmakla yetinmiştir. Bazı yerlerde ise ilgili kıraati okuyan zevata nispet etmek suretiyle farklı kıraatleri nakletmiştir. Naklettiği

⁵ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehş (Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 2004).

⁶ Düzenli, *Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*, 162-167.

⁷ *Kırâat-i Seb'a*: İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) Mekke'den İbn Kesîr, Medine'den Nâfi', Kûfe'den Hamza, Âsım ve Kisâi, Basra'dan Ebû Amr, Şam'dan İbn Âmir olmak üzere tercih etmiş olduğu yedi kıraat imamının kıraat ihtiyarıdır. *Kırâat-i Aşere* ise bu imamların yanı sıra Medîne'den Ebû Ca'fer, Kûfe'den Halef, Basra'dan Ya'kûb olmak üzere üç kıraat imamının da eklenmesiyle oluşan onlu kıraat ihtiyarıdır. Bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 103; Abdulhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

kıraatlerin yer yer sarfî ve nahvî tahlillerini de zikretmiş ve bu kıraatlerin kelimenin veya âyetin anlamına olan etkisi üzerinde durmuştur. Bu itibarla sahih veya şaz ayrımı yapmaksızın tüm kıraatlerden yararlanma yöntemini tercih etmiştir. Müellifin kıraatlere yaklaşımının incelendiği bu çalışmada, her bir başlıkta mümkün olduğunca müellifin zikrettiği sahih ve şaz kıraatlerden seçkide bulunmak suretiyle örnekler verilmeye çalışılacaktır.

1. Birgivî'nin Kıraat Tasavvuru: Sahih Kıraat ve Şaz Kıraat Telakkisi

Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını hedefleyen tefsir ilminde amaç, âyetlerde murad edilen ilâhî mesajın beyan edilmesidir. Bundan dolayıdır ki bazı tefsirlerde, âyetlerin anlaşılması sürecinde sahih veya şaz ayrımı yapmaksızın tüm kıraatlerden yararlanma yoluna gidilmiştir. Kıraat literatüründe ise sahih bir Kur'an kıraati amaçlandığı için sahih kıraatlerin dışındaki kıraatlere yer verilmemektedir. Bu tür kıraatler sadece şaz kıraatlerin derlendiği türde eserlerde tedvin edilmektedir. Bu itibarla Birgivî'nin de kaleme aldığı tefsirinde diğer tefsirlerde olduğu gibi bir tefsir yöntemi olarak âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayan, sarfî veya nahvî tahlile imkân sunan, sahih veya şaz ayrımı yapmaksızın tüm kıraatlerden yararlandığı görülmektedir.

Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin 98. âyeti aralığındaki âyetlerden oluşan tefsirinde farklı kıraatlerden istifade ettiği yerlerdeki değerlendirmelerinden hareketle Birgivî'nin sahih veya şaz kıraat telakkisi üzerinden kıraat tasavvuru tayin edilebilir. Bu bağlamda örneğin müellif, "عَشَاوَةٌ"⁸ kelimesinin "عَشَاوَةٌ" ve "عَشَاوَةٌ" şeklinde de okunduğunu; fakat bunların şaz kıraatler olduğunu söylemiş ve buna gerekçe olarak da kırâat-i seb'a imamları tarafından bu kelimenin mübteda olmak üzere "عَشَاوَةٌ" şeklinde okunmasını göstermiştir.⁹

Müellifin gerekçe olarak zikrettiği bu ifadeden hareketle şaz kıraat telakkisini, kırâat-i seb'a çerçevesinde oluşturduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Birgivî'nin kırâat-i seb'a içerisinde yer alan okuyuş farklılıklarını

⁸ el-Bakara 2/7.

⁹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 239.

sahih kıraat olarak tavsif ettiği; bunun haricindeki sahabe kıraatı veya tâbîinden nakledilen kıraatleri ise şaz kıraat kategorisinde addettiği çıkarımında bulunulabilir. Kırâat-i aşere tasnifinin yerleşmesinde etkin olan âlimlerden İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) sonrasında yaşamış olmasına rağmen Birgivî'nin kırâat-i aşere değil de kırâat-i seb'a çerçevesinde sahih-şaz kıraat tasnifinde bulunması dikkat çekicidir.

Kur'an kıraatı olarak kabul edilmeye değer olan sahih kıraatler için "sahih ve muttasıl bir senet", "Arap dili kâidelerine uygunluk" ve "mesâhif-i Osmâniyye'ye mufavafat" şeklinde üç şartın bulunması gerektiğini ilk olarak Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) zikretmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu üç şartın bulunduğu bir kıraatle ancak Kur'an'ın okunabileceğini belirtmiştir.¹⁰ Birgivî de bu bağlamda kırâat-i seb'a kapsamındaki kıraatleri; tevâtür derecesinde sahih ve muttasıl bir senede sahip, Arap dili kâidelerine uygun ve mesâhif-i Osmâniyye'ye mufavak olan kıraatler şeklinde tavsif etmiştir.¹¹ Buna göre Birgivî'nin makbul bir kıraatte, zikri geçen üç şartın bulunması gerektiği ve bu şartları ancak kırâat-i seb'a kapsamındaki kıraatlerin sağladığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet ulemasının görüşü olarak aktardığı şu ifade de bunu teyit eder niteliktedir: Kıraatlerin tamamı tevkîfî olup bunların her birini bizzat Hz. Peygamber okumuştur. Kıraatlerin ancak bir kısmı tevâtür derecesine ulaşmıştır ki bunlar ancak kırâat-i seb'a kapsamındaki kıraatlerdir. Bir kısmı ise tevâtür derecesine ulaşmamış olup bunlar da şaz kıraatlerdir.¹² Burada dikkat çekici hususlardan birisi de müellifin tüm kıraatleri Hz. Peygamber'in bizzat okuduğuna yönelik ifadeleridir. Zira Hz. Peygamber'in tüm kıraatleri bizzat kendisinin okuyup okumadığı, farklı değerlendirmelere konu olan bir meseledir.¹³

¹⁰ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meânî'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 51.

¹¹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 161-162.

¹² Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 162.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kara, "Hadis Rivayetleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Okuduğu veya Okuttuğu Kıraat Farklılıkları", *TheoSophia* 3 (Aralık 2021), 123-139.

Birgivî, sahih olarak kabul edilen her kıraat için söz konusu kıraatın Hz. Peygamber'den mervî olması gerektiğini belirtirken bu kıraatın aynı zamanda kırâat-i seb'a kapsamında bir kıraat olmasını da zorunlu görmektedir. İbn Kesir'den (öl. 120/738) naklen aktardığı kıraat farklılığına dair yaptığı değerlendirmeler de bunu teyit etmektedir. İbn Kesir'den nakledilen bu rivayete göre "عَزَّيْرُ الْمُعْضُوبِ"¹⁴ âyetindeki "عَزَّيْرُ" lafzı, öncesindeki "عَلَيْهِمْ" kelimesindeki zamirden hâl olmak üzere "عَزَّيْرُ الْمُعْضُوبِ" şeklinde meftuh okunmuştur. Birgivî bunun şaz bir kıraat olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre bu kıraat, Hz. Peygamber'e isnad edilmiş olsa da kırâat-i seb'a içerisinde olmayan bir kıraattir. Bu bağlamda müellif, "Kırâatu'n-Nebî" ifadesiyle Hz. Peygamber'in âdeti/alışkanlığı üzere olduğu kıraatin kastedildiğini ve tüm kıraatlerin Hz. Peygamber'in kıraatleri olup Hz. Peygamber'den mervî olduğunu söylemiştir. Örnekte geçen mezkûr kıraatin ise Hz. Peygamber'in âdeti üzere olmayan bir kıraat olduğunu, çünkü "عَزَّيْرُ الْمُعْضُوبِ" kıraatinin kırâat-i seb'a imamı nezdinde meşhur olmadığı için Hz. Peygamber'e nispet edilse de onun âdeti üzere olmayan bir kıraat olduğu tespitinde bulunmuştur.¹⁵ Dolayısıyla aktarılan bu örnekten hareketle Birgivî'nin kıraat tasavvuruna göre Hz. Peygamber'den mervî olan kıraatlerden kırâat-i seb'a içerisinde nakledilenlerin ancak sahih kıraat olarak tavsif edilmeye değer görüldüğü, bunun dışındaki kıraatlerin ise muteber olarak addedilmediği sonucu çıkarılabilir.

Birgivî'nin kıraatlerin sıhhati için ileri sürülen mezkûr üç şartın birlikte bulunmasını zorunlu addettiği görülmektedir. Nitekim tefsirinde bazı şaz kıraatlere değindikten sonra sadece Arap dili kâidelerine bir vecihle de olsa uygun olan bir okuyuşla Kur'an kıraatinin câiz olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda kıraatin, tâbi olunması gereken bir sünnet/gelenek (القراءة سنة متبعة) olduğunu özellikle ifade etmiştir. Dolayısıyla Birgivî'ye göre sadece Arap dili kâidelerine uygunluğun yeterli görülmediği, mervî olmayan bir okuyuşla Kur'an kıraatinin câiz olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Buna göre müellifin, kıraatin, sonrakilerin öncekilerden

¹⁴ el-Fâtiha 1/7.

¹⁵ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 181-182.

¹⁶ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 169.

ahzettığı şeklinde tâbi olunması gereken bir geleneğe dayanması gerektiğini vurgulayan “القراءة سنة متبعة” (Kıraat tâbi olunması gereken bir sünnettir.)¹⁷ prensibini esas aldığına yönelik tespitimizi de burada belirtmemiz gerekir.

2. Kıraatlere Yaklaşımı

Birgivî'nin âyetlerin anlaşılması hususunda etkisi bulunan veya sarfî ve nahvî tahlil imkânı sunan tüm kıraatlere sahih ve şaz kıraat ayrımı yapmaksızın tefsirinde yer verdiği görülmektedir. Bu kıraatleri zikrederken bazı yerlerde temrîz sîgasıyla aktarımda bulunurken bazı yerlerde ise ilgili kıraati okuyan kimsenin ismini açıkça zikretmek suretiyle nakilde bulunmaktadır. Sıla,¹⁸ feth-taklîl-imâle,¹⁹ medler gibi âyetin anlaşılması konusunda herhangi bir etkisi bulunmayan kıraat farklılıklarını ise genelde zikretmemiş olması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla müellifin kıraatlere yaklaşımı ile ilgili olarak diğer tefsirlerde olduğu gibi âyetlerin anlaşılması sürecinde dilbilimsel tahlil veya anlama etkisi bağlamında kıraatlerle istidlal ettiği tespitinde bulunulabilir.

2.1. Sahih Kıraatlere Yaklaşımı

Birgivî, sahih kıraat olarak tavsif ettiği kırâat-i seb'a imamlarının kıraatini naklederken söz konusu kıraatleri imamlara nispet ederek zikretmektedir. Bununla beraber bazı yerlerde ilgili kıraati okuyan imamlardan sadece bazılarını zikretmekle yetinmektedir. İki farklı kıraatın olduğu bazı yerlerde bir kıraati, ilgili kıraat imamına nispet ederken diğer kıraati ise “diğerleri” veya “cumhur” ifadesiyle

¹⁷ Kıraat literatüründe söz konusu prensibin nispet edildiği âlimler için bk. Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 50; Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 39.

¹⁸ Kıraat ıstılahında *sıla*, sakın cemî mimlerinin, vaslâda zammeli ve vâv-ı mukaddere ile medli olarak okunmasıdır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 147; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 143.

¹⁹ Kıraat ıstılahında *imâle*, fethayı kesreye doğru, elifi yâ'ya doğru bir sesle okumak; *taklîl* fetha ile imâle-i kübrâ arası bir sesle okuyuş iken *feth* ise normal okuyuşu belirtmektedir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 90, 156; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 52, 86.

belirtmektedir. Birgivî'nin kırâat-i aşere imamları içerisinde yer alan Ebû Ca'fer (öl. 130/747), Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halef (öl. 229/844) gibi diğer üç kıraat imamından bazısının okuyuşunu da aktardığı görülmektedir. Bu bağlamda kırâat-i seb'a imamları dışında kabul edilen bu imamların okuyuşu, bazen kırâat-i seb'a imamlarının kıraatine muvafık iken bazen söz konusu imamların infirad ettiği kıraatler şeklinde olabilmektedir. Bu itibarla müellifin tefsirinde sahih kıraatleri tercihi bağlamında bahsi geçen özelliklere bazı örnekler verilmek suretiyle işaret edilmeye çalışılacaktır.

Kırâat-i aşere bağlamında Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halef'in "مَالِك" ²⁰ şeklinde elifli olarak okuduğu bu kelimeyi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer "مَلِك" şeklinde elifsiz okumaktadır. ²¹ Bu bağlamda Birgivî, bu kelimeyi Âsım, Kisâî ve Ya'kûb'un "مَالِك"; Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in ise "مَلِك" şeklinde okuduğunu nakletmiştir. ²² Müellifin ilgili kelimeyi hangi imamın nasıl okuduğunu her bir imamın ismini belirtmek suretiyle zikrettiği görülmektedir. Bununla beraber kırâat-i seb'a imamlarından Ebû Amr ile Hamza'nın okuyuşunu zikretmemişken kırâat-i aşere imamları içerisinde bulunan Ya'kûb'un kıraatine ise değinmiştir.

Bakara sûresinin 96. âyetindeki "يَعْمَلُونَ" fiilini cumhur kurrânın gâib sîgayla; Ya'kûb'un ise muhatap sîgayla okuduğunu naklettiği yerde ²³ de Ya'kûb'un kıraatini özellikle zikretmiştir. Nitekim "يَعْمَلُونَ" fiilini kırâat-i aşere imamları içerisinde sadece Ya'kûb muhatap sîgayla, diğer imamlar ise gâib sîgayla okumaktadır. ²⁴ Görüldüğü üzere Birgivî, bazı yerlerde bir

²⁰ el-Fâtîha 1/4.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-Nisâbûrî, *el-Mebsût fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Subey' Hamza Hâkîmî (Dimaşk: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 1981), 86; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kırââtî'l-aşri'l-mütevâtire*, thk. Ahmed İsa el-Mî'sarâvî (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 1/77; Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırââtî'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mihre (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 162-163; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 7.

²² Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 167.

²³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 625.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, thk. 'Tyd Mustafa Derviş - 'Avd b. Hamd el-Kûzî (Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd,

kıraat imamının okuyuşunu kıraat imamına nispetle naklederken diğer kıraati ise “cumhur” ifadesiyle kalan kıraat imamlarının okuyuşu olarak aktarmaktadır. Bu itibarla kırâat-i seb’a’yı tercih etmekte olduğu şeklinde daha önce bir tespitte bulunmuş olsak da müellifin bu yaklaşımı, kırâat-i aşere içerisinde yer alan diğer üç imamın kıraatini de sahih kıraat olarak değerlendirdiğine yönelik bir karine şeklinde düşünülebilir.

Bununla beraber “لِلْمَلِكَةِ اسْجُدُوا”²⁵ ifadesindeki tâ-i merbûta’yı cumhurun meksûr okuduğunu, Ebû Ca’fer’in ise kesreden zammeye intikalin zorluğu gerekçesiyle mazmûm okuduğunu belirten Birgivî, bu kıraatın zayıf bir kıraat olduğunu söylemiştir.²⁶ Müellif bu örnekte kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca’fer’in kıraatine yer vermiş ve fakat söz konusu kıraatın zayıf bir kıraat olduğu şeklindeki görüşünü de izhar etmiştir. Bu örnek özelinde kırâat-i aşere içerisinde bulunan diğer üç imamdan birisine ait bir kıraat, kırâat-i seb’a imamlarından birisinden nakledilmediğinde Birgivî’nin bu kıraatı sahih kıraat kategorisinde kabul etmediği şeklinde bir kanaate ulaşılması mümkün hale gelmektedir.

2.2. Şaz Kıraatlere Yaklaşımı

Birgivî, diğer tefsirlerde olduğu gibi bir tefsir yöntemi olarak âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayan, sarf veya nahiv ilmi açısından dilsel tahlil imkânı sunan şaz kıraatlerle birçok yerde istidlalde bulunmuştur. Zira daha önce de ifade edildiği üzere tefsir ilminde amaç, sahih bir Kur’an tilâveti değil; âyetlerde murad edilen ilâhî mesajın doğru bir şekilde anlaşılması çabasıdır. Bu gayeye matuf olarak Birgivî de diğer tefsirlerde olduğu gibi tefsirinde şaz kıraatlere birçok âyette yer vermiştir. Birgivî’nin tefsirinde geçen şaz kıraatlerin her birinin burada zikredilmesi çalışmanın amacı olmadığı gibi kapsamını da aşacak boyuttadır. Bu bakımdan her bir başlığa uygun düşecek şekilde şaz kıraatlerden örnekler

1991), 1/167; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbağ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/219; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 29.

²⁵ el-Bakara 2/34.

²⁶ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 411. Ayrıca bk. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâati ve'l-îdâhi 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/67.

verileceği için bu kısımda müellifin tefsirinde şaz kıraatlere yaklaşımına sadece bazı örnekler üzerinden işaret edilmekle yetinilecektir.

Birgivî şaz kıraatleri aktardığı bazı yerlerde ilgili kıraati herhangi bir kimseye nispet etmeksizin nakletmekle yetinmiştir. Bunların bir kısmında ilgili kıraatin şaz bir kıraat olduğunu özellikle zikretmişken bir kısmında ise şaz kıraat olduğunu açıkça ifade etmemiştir. Örneğin, Fâtiha sûresinin ikinci âyetinde “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ifadesinin “الْحَمْدُ لِلَّهِ” (el-Hamde lillâhi), “الْحَمْدُ لِلَّهِ” (el-Hamdu lüllâhi) veya “الْحَمْدُ لِلَّهِ” (el-Hamdi lillâhi) olarak üç farklı şekilde okunabildiğini belirten bazı rivayetleri aktarmış ve bu üç okuyuşun da şaz kıraat olduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁷ Bu örnek özelinde ilgili kelime resmu'l-mushaf açısından bahsi geçen şekillerde okunmaya ihtimalli olduğu halde nakle dayanmayan bir okuyuş olması nedeniyle Birgivî tarafından şaz kıraat olarak tavsif edildiği anlaşılmaktadır.

Müellifin bazı yerlerde aynı şekilde herhangi bir nispet belirtmeksizin sadece “قُرِئَ” lafzıyla ve şaz kıraat olduğunu açıkça ifade etmeksizin şaz kıraat aktarımında bulunduğu da görülmektedir. Örneğin, “الصَّوَاعِقُ”²⁸ kelimesinin “الصَّوَائِقُ” şeklinde de okunduğu nakledilmiştir. Birgivî, bu kelimenin “horoz öttüğünde söylenen ‘صَفْعُ الدِّبْكُ’ lafzından türetildiğini; “الصَّوَائِقُ” sözcüğünden kalbedilen bir kelime olmadığını belirtmiştir.²⁹ Bu kıraatin sahih kıraatler için zikredilen üç şarttan resmu'l-mushafa muvafakat şartına uymadığı görülmektedir. Dolayısıyla sahih bir kıraatin taşınması gereken üç şarttan diğer ikisine uygun olup olmaması meselesi bir yana resmu'l-mushafa muvafık olmaması özelinde de şaz kıraat olarak tavsif edilmeye değerdir.

Birgivî, sahabe veya tâbiîn nispetli bazı şaz kıraatlere de yer vermektedir. Örneğin, “يَخْطُفُ”³⁰ kelimesini İbn Mes'ûd'un “يَخْطِفُ”, Mücâhid'in “يَخْطُفُ”, Hasan Basrî'nin “يَخْطِفُ” ve “يَخْطِفُ”, Zeyd b. Ali'nin ise “يَخْطِفُ” olarak farklı şekillerde okuduklarını nakletmiştir.³¹ Bu son örnekte

²⁷ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 160. Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraâtî ve'l-îdâhi 'anhâ*, 1/111.

²⁸ el-Bakara 2/19.

²⁹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 301.

³⁰ el-Bakara 2/20.

³¹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 303. Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraâtî ve'l-îdâhi 'anhâ*, 1/140.

de görüldüğü üzere bir kelime, harekesiz ve noktasız haliyle resm bakımından çok farklı şekillerde okunmaya ihtimalli olabilir. Bununla beraber söz konusu muhtemel okuyuşlardan sadece bazıları sahih kıraat olarak değerlendirilmektedir. Bu da müellifin kıraatlerin sıhhatinde “kıraatlerin, tâbi olunması gereken bir geleneğe dayanması gerektiği” şeklindeki prensibi uyguladığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3. Kıraatleri Değerlendirme Yöntemi

Birgivî, sahih veya şaz olarak değerlendirdiği kıraatler arasında ayırım yapmaksızın tefsirinde bu kıraatlere yer vermektedir. Bunu yaparken sarf ve nahiv ilmi açısından dil tahlilinin yanı sıra Arap dili lehçeleri bakımından kıraatleri inceleme konusu yapmaktadır. Bu bağlamda yer verdiği farklı kıraatlerin kelimenin anlamı üzerindeki etkisine de bazı yerlerde değinmektedir. Bu itibarla müellifin kıraat-i seb'a kapsamı içerisinde değerlendirilen kıraatlere yer verdiği gibi bu kapsamda olmayan diğer kıraatleri de değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

3.1. Sarf İlmi Açısından Değerlendirmesi

Birgivî, dil âlimi olması hasebiyle âyette geçen kelimeleri sarf ilmi açısından tahlil ederken bazı yerlerde bu maksatla farklı kıraatleri de zikretmektedir. Bu itibarla müellifin, fiillerde bab farklılığı, malûm-meçhul, gâib-muhatap farklılığı, bir lafzın isim veya masdar kipinde okunması gibi farklılıklar üzerinden sarf ilmi açısından tahlile tabi tuttuğu kelimeler için zikrettiği sahih veya şaz kıraatlerden örnekler verilmeye çalışılacaktır.

3.1.1. Fiillerde Bab Farklılığı

Arap dilinde fiillerin farklı babları vardır ve buna göre aynı kökten türetilmiş olsa da farklı baktan gelen her bir fiilde anlam değişikliği söz konusu olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki müfessirlerin büyük bir kısmı tefsirlerinde, kelimelerin farklı bablarda okunabildiğini konu edinen sahih veya şaz kıraatlere yer vermektedir. Birgivî'nin tefsirinde de bu tür örnekler rastlanılmaktadır. Örneğin Birgivî, “يَكْذِبُونَ”³² kelimesini Âsım, Hamza ve Kisâî'nin bu şekilde sülâsi mücerred olarak; diğerlerinin ise

³² el-Bakara 2/10.

“يَكْذِبُونَ” şeklinde tef’îl babından bir fiil olarak okuduğunu nakletmiş³³ ve bunun kelimenin anlamı üzerindeki etkisini incelemiştir.

Bu itibarla “يَكْذِبُونَ” kıraatine göre “مَا” ifadesindeki “مَا” edatı mâ-i masdariyye olup fiil de bu durumda masdar anlamındadır. Şöyle ki onların (münâfıkların) “أَمَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ”³⁴ (*Allah’a ve âhiret gününe iman ettik.*) şeklindeki sözlerinin karşılığında “وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يَكْذِبُونَ” denilmektedir. Bu durumda âyet, “onların ‘Allah’a ve âhiret gününe iman ettik’ sözlerinde ‘yananları nedeniyle onlar için elem verici bir azap vardır.’ anlamına gelmektedir. Cumhur olarak nitelediği diğerlerine ait “يَكْذِبُونَ” kıraatine göre fiil, müteaddi bir fiildir. Buna göre âyetin anlamı açısından şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır: Onlar Hz. Peygamber’i kalpleriyle yalanlarlar. Bu, ya yalanlama fiilinin keyfiyeti bakımından mübalağalı bir anlam ifade etmektedir ki büyük bir yalanla yalanlamakta olduklarını belirtmektedir. Ya da yalanlama fiilinin kemiyeti açısından fâillerin işledikleri fiillerin çokluğunu ifade etmektedir. Yani münâfıkların nifak, aldatma, istihza gibi kendisiyle azaba müstehak olunan birçok rezilete sahip oldukları vurgulanmış olur. Bununla beraber “yalanlama fiili”, diğer tüm reziletlerin de kaynağı mesabesinde addedildiği için âyette bu reziletlerden özellikle “yalanlama” fiili zikredilmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere müellif, sahih kıraatlerden sarf ilminin konusu içerisinde değerlendirilebilecek bir kıraati aktarmasının akabinde ayrıca âyetin anlamı üzerindeki etkisi üzerinde de detaylı bir şekilde

³³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 254. Kıraat-ı aşere bağlamında Halef de sülâsî mücerred bir fiil olarak okumaktadır. Bk. Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 17.

³⁴ el-Bakara 2/8.

³⁵ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 255-256. Söz konusu fiilin şeddeli veya şeddesiz okunması üzerinden zikredilen buna benzer diğer yorumlar için ayrıca bk. Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Mısırî-Dâru’l-Kütübî’l-Lübnânî, 2019), 1/249; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1/283; Ebu’l-‘Abbâs Şihâbü’l-dîn Ahmed b. Yûsuf b. ‘Abdiddâim Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn fi ‘ulûmî’l-Kitâbi’l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 1/131-132.

durmaktadır. Bu, kıraatlerin tefsirle ilişkisini göstermesi bakımından da dikkate değer bir örnektir.

Fiilin farklı bablarda okunabildiğine yönelik müellifin yer verdiği bir diğer sahîh kıraat örneği ise “وَعَدْنَا”³⁶ kelimesidir. Bu kelimeyi kırâat-i aşere imamlarından Nâfi', İbn Kesir, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâi bu şekilde okurken Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise “وَعَدْنَا” şeklinde elifsiz okumaktadır.³⁷ Mez-kûr kelimeyi Nâfi', İbn Kesir, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâi'nin bu şekilde müşâreket anlamındaki mufâ'ale babından bir fiil olarak okuduğunu nakleden Birgivî, sonrasında bu farklılığın kelimenin anlamı üzerindeki etkisine de değinmiştir. Fiil, mufâ'ale babından bir fiil olarak “وَعَدْنَا” şeklinde okunduğunda iki tür anlamın söz konusu olabileceğini belirtmiştir: 1) Yüce Allah Hz. Musa'ya vahyetmiş, Hz. Musa da belirlenen yere (mîkat) gelmeyi vadetmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah ve Hz. Musa âyetinde geçen “va'd” fiilinin gerçekleşmesinde müşterektir. 2) “وَعَدْنَا” örneğinde olduğu üzere sadece tek bir kişinin fiili kastedilmektedir. Buna göre “va'd” sadece Allah'a ait bir fiil olur. Ebû Amr, bu kelimeyi “وَعَدْنَا” şeklinde sülâsi mücerred bir fiil olarak okur. Birgivî, va'detme fiili Allah'a ait olduğuna göre ve bu mana “وَعَدْنَا” fiiliyle gerçekleştiği için Ebû Amr'ın bu şekilde elifsiz okuduğunu nakletmiştir. Buna göre mana şöyle olmaktadır: “Hz. Musa'ya Tûr Dağı'na gelmesi ve bunun üzerine ona vahyin inmesi hususundaki va'dime karşılık atalarınıza olan bu nimetimi hatırlayın.”³⁸

Zikri geçen örnekte de Birgivî'nin bir fiilin farklı bablara göre okunabildiğini gösteren sahîh kıraatlere yer vererek âyetin anlamı üzerinde tahlilde bulunduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu örnek özelinde; müellifin sahîh kıraatleri kırâat-i seb'a imamlarının okuyuşları ile sınırlandırdığı yönünde daha önce yaptığımız tespitimizi teyit eden verilerin bulunduğu söylenebilir. Nitekim Birgivî'nin sülâsî mücerred bir fiil olan “وَعَدْنَا” kıraatini sadece Ebû Amr'a nispetle aktarması, aynı kıraat tercihinde bulunan kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'a

³⁶ el-Bakara 2/51.

³⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü'min b. el-Vecîh el-Vâsitî, *el-Kenz fi'l-kirââti'l-'aşr*, thk. Meşhedânî el-Hâlid (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2004), 2/408; Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirââti'l-erbe'ate 'aşer*, 289; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 23.

³⁸ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 489.

herhangi bir nispette bulunmaması böyle bir kanaati teyit eder niteliktedir.

Müellif, sarf ilmine yönelik yaptığı tahlillerde sahih kıraatleri zikrettiği gibi şaz kıraatlere de yer vermektedir. Örneğin Nâfi, İbn Kesir ve Ebû Amr'ın "وَمَا يُخَدِّعُونَ"³⁹ şeklinde okuduğunu söylediği söz konusu fiilin "وَمَا يُخَدِّعُونَ", "وَمَا يُخَدِّعُونَ", "وَمَا يُخَدِّعُونَ" veya "وَمَا يُخَدِّعُونَ" şeklinde şaz kıraat olarak birçok şekilde okunduğunu da aktarmıştır.⁴⁰ Bu arada söz konusu fiilin okunuşuyla ilgili aktarılan kıraat farklılığının imamlara nispetindeki yanlışlığın düzeltilmesi önem arz etmektedir. Nitekim Nâfi', İbn Kesir ve Ebû Amr bu fiili "وَمَا يُخَدِّعُونَ" şeklinde okumaktadır. Birgivî'nin belirttiği şekilde okuyan kırâat-i seb'a imamları ise İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâi'dir.⁴¹

3.1.2. Fiillerde Malûm-Meçhûl ve Gâib-Muhâtab Form Farklılığı

Kıraat farklılıklarının önemli bir kısmı bilindiği üzere bir fiilin malûm-meçhûl veya gâib-muhâtab olarak farklı formlarda okunabilmesi şeklindedir. Birgivî de buna örnek olarak "تُعْزِرْ لَكُمْ"⁴² kelimesini Nâfi'in "تُعْزِرْ لَكُمْ" şeklinde meçhûl ve müfred müzekker gâib sîgayla okumasını göstermiştir. Bunun gerekçesini ise söz konusu fiilin nâib-i fâili konumundaki "حَطَّأَيْتُمْ" kelimesinin hakiki müennes olmamasına bağlamıştır. Ayrıca İbn Âmir'in ise aynı kelimeyi "تُعْزِرْ لَكُمْ" şeklinde meçhûl ve müfred müennes gâib sîgayla okuduğunu nakletmiştir.⁴³ Dolayısıyla İbn Âmir'in nâib-i fâil addedilen mezkûr kelimeyi hakiki müennes olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ebû Ca'fer'in kıraati de Nâfi'in kıraati ile aynı olmasına rağmen⁴⁴ Birgivî'nin bu imama işaret etmemesi, onun kırâat-i seb'a'yı esas aldığı şeklinde yaptığımız daha önceki tespitimizi teyit eden bir diğer örnek olarak düşünülebilir.

³⁹ el-Bakara 2/9.

⁴⁰ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 249.

⁴¹ Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 127; Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 1/133; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l- İrfân*, 17.

⁴² el-Bakara 2/58.

⁴³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 515.

⁴⁴ Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kırââti'l-'aşri'l-mütevâtire*, 1/111; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l- İrfân*, 24.

Birgivî'nin “وَبَشِّرْ”⁴⁵ fiilinin önceki âyette geçen “أَعِدَّتْ” fiiline matuf olarak “وَبَشِّرْ” şeklinde meçhûl bir fiil olarak da okunduğunu aktardığı⁴⁶ nakil ise müellifin bu bağlamda şaz kıraatlerden de yararlandığına yönelik bir örnek olarak düşünülebilir.

3.1.3. İsim veya Masdar Olarak Okunması

Kur'an kelimelerinden bir kısmının isim veya masdar şeklinde okunabildiğine yönelik nakledilen kıraat farklılıkları da vardır. Bu itibarla Birgivî, kıraat imamlarının cumhurunun “وَقُودُ”⁴⁷ şeklinde okuduğunu belirttiği bu kelimenin şaz olarak “وَقُودُ” şeklinde de okunduğunu nakletmiş⁴⁸ ve buna göre şu iki ihtimalin geçerli olabileceği üzerinde durmuştur:

1) “وَقُودُ” olarak okunduğunda bu kelime masdar olur ve ism-i mefûl manasındadır. Buna göre “فَخَرَّ قَوْمَهُ” ifadesindeki “فَخَرَّ” lafzıyla, kendisiyle iftihar edilen hususlar kastedildiği gibi “وَقُودُ” lafzından da kendisiyle yakılan/tutuşturulmuş şey kastedilmektedir.

2) Bu kelime hakiki anlamında kullanılmıştır. Yakıtı insanlar olduğu belirtilen cehennemi konu edinen âyette “النَّاسُ” lafzı “وَقُودُ” lafzının haberi olduğunda “Fenerin hayatı yağdır.” sözünde olduğu gibi mecâzî bir anlam söz konusu olur.⁴⁹ Buna göre fener sadece yağ ile yandığından yağın bizzat kendisi fenerin hayatı kılınmıştır. Âyette de Yüce Allah, insanları ve taşları cehennemin yakıtı yapmıştır. Çünkü onlar, cehennemin temeli ve onun yakıtının maddesidir.⁵⁰

3.2. Nahiv İlmi Açısından Değerlendirmesi

Birgivî'nin, tefsirinde yer verdiği kıraatlerden bir kısmı ise nahvî değerlendirmeleri esnasında istidlal ettiği kıraatlerdir. Bu itibarla müellif, âyetleri nahiv ilmi açısından tahlil ederken sahih veya şaz kıraatlerle meseleyi açıklama yöntemini tercih etmiştir. Örneğin, “وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا”⁵¹

⁴⁵ el-Bakara 2/25.

⁴⁶ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 333.

⁴⁷ el-Bakara 2/24.

⁴⁸ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 326.

⁴⁹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 326-327.

⁵⁰ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 327 (muhakkik yorumu, 7 no'lu dipnot).

⁵¹ el-Bakara 2/83.

âyetindeki “حُسْنًا” kelimesini Hamza, Kisâi ve Ya’kûb’un “وَقُولُوا قَوْلًا حَسَنًا” takdirinde mahzûf “قَوْلًا” masdarının sıfatı olmak üzere “حَسَنًا” şeklinde; diğerlerinin ise “حُسْنًا” olarak okuduğunu nakletmiştir. Buna göre “حُسْنًا” kelimesi, kendisiyle nitelenen şeyde mübalağa anlamı ifade eden bir masdar olur ki böylece sözün bizzat kendisi güzel kılınmış olur.⁵² Bu örnekte de müellifin kırâat-i seb’â’yı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira kırâat-i aşere imamlarından Halef de söz konusu kelimeyi “حَسَنًا” şeklinde okuduğu⁵³ halde kendisine burada işaret edilmemiştir.

Birgivî, nahvî değerlendirmeleri sürecinde şaz kıraatlara de yer vermiştir. Örneğin, İbn Mes’ûd’un “صَمَّ بَكُمْ عُمِي”⁵⁴ kelimelerini önceki âyette geçen “وَتَرَكَهُمْ” fiilinin mefûlünden hâl olmak üzere “صَمَّا بَكُمْ عُمِيًا” şeklinde mensûb okuduğunu aktarmıştır.⁵⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin de “لَا ذُلُّ”⁵⁶ kelimesini başında bulunan “لَا”i cinsinden hükmünü nefyeden “لَا” olarak değerlendirip haberi mahzûf olmak üzere “لَا ذُلُّ هُنَاكَ” takdirinde “لَا ذُلُّ” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.⁵⁷

3.3. Lehçe Açısından Değerlendirmesi

Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü döneminde farklı lehçelere sahip bir Arap toplumunun olduğu ve Arapların da yedi harf ruhsatının sağladığı bir kolaylık olarak kendi lehçelerine göre Kur’an âyetlerini okuyabildikleri bilinmektedir. Mahreçleri veya sıfatları aynı ya da yakın olan iki harfin idğamı-izhârı, hemzenin tahkiki-tahfifi, fethanın-meddin kesreye meyilli okunup okunmaması ile ilgili feth-taklîl-imâle vecihleri vb. türden okuyuşlar Arap dilinin lehçeleri arasındaki farklılıklara dayanmaktadır.⁵⁸ Birgivî, bu tür kıraatlerden feth-taklîl-imâle vecihlerine tefsirinde yer

⁵² Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 593.

⁵³ Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 132; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 26.

⁵⁴ el-Bakara 2/18.

⁵⁵ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 295. Ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Matbû'âtü Mecma'î'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971), 1/500.

⁵⁶ el-Bakara 2/71.

⁵⁷ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 559.

⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 55-60.

vermemiş iken hemzenin tahkiki-tahfifi gibi bazı kıraat türlerini ise zikretmiştir.

Örneğin Birgivî, “هَزْءَا”⁵⁹ kelimesi ile ilgili şu kıraatlere yer vermiştir: “هَزْءَا” kelimesini Hafs bu şekilde; Hamza “vâv” harfini hemzeye ibdâl ve “zây” harfini iskân ile “هَزْءَا”; diğerleri ise “هَزْءَا” şeklinde okumaktadır.⁶⁰ Bu arada ilgili kelimenin okunuşuna dair müellifin aktardığı kıraatlere ilişkin bilginin tashihe muhtaç bazı kısımlarının olduğu görülmektedir. Zira bu kelimeyi Hamza üç şekilde okumaktadır: 1) “Vâv” harfinin hazfi ve “zây” harfinin de tenvinli meftûh olarak “هَزْءَا” (huzzen), 2) vakfta “zây” harfinin sükûnuyla “هَزْءَا” (huzven), 3) vaslda “vâv” harfini hemzeye ibdâl ve “zây” harfini iskân ile “هَزْءَا” (huz'en) olarak üç farklı şekilde okumaktadır. Kıraat-i aşere imamlarından Halef de vakf ve vaslda Hamza'nın üçüncü vechi gibi okumaktadır. Hafs, Hamza ve Halef'in dışındaki diğer kurra ise sadece “vâv” harfi yerine hemze getirmek suretiyle “هَزْءَا” şeklinde okumaktadır.⁶¹ Buna göre müellifin kelimenin okunuşuna yönelik istidlal ettiği kıraatler, meselenin anlaşılmasına matuf tercihler olduğu için bazı yerlerde tüm kıraatleri ayrıntılı bir şekilde nakletmediği söylenebilir.

Birgivî; hemzenin tahkiki, tahfifi, ibdâli veya hazfi şeklinde farklı okuyuşlara ihtimali bulunan kelimelerden birisi olan “مُسْتَهْرُؤُنْ”⁶² kelimesindeki hemzenin aşağıdaki dört vecihten birisiyle okunabileceğini nakletmiştir:⁶³

1) Hemzenin tahkikiyle “مُسْتَهْرُؤُنْ” şeklinde okunmaktadır ki Birgivî bunu “asıl kıraat” olarak nitelemiştir.

2) Hemzenin tahfifiyle “beyne beyne” ile okunmaktadır ki Birgivî bunu ilk okuyuştan sonraki muhtar olan kıraat şeklinde tavsif etmiştir.

3) Hemze, makablinin harekesi cinsinden yâ'ya ibdâl edilerek “مُسْتَهْرُؤُونْ” şeklinde okunmaktadır.

⁵⁹ el-Bakara 2/67.

⁶⁰ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 549.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/215; Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kıraâtî'l-'aşri'l-mütevâtire*, 1/117, 339; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 25; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kıraâtî'l-erba'a aşere* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2000), 10.

⁶² el-Bakara 2/14.

⁶³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 276.

4) Hemzenin zây harfinin zammeli okunmasıyla birlikte, hazfedilerek “مُسْتَهْزُونٌ” şeklinde okunması.

Bu dört kıraat, kırâat-i aşere imamlarının okuyuşudur. Nitekim Birgivî'nin “asıl kıraat” şeklinde tavsif ettiği ilk kıraat vechi, Hamza ve Ebû Ca'fer dışındaki diğer kıraat imamlarının kıraatidir. İkinci ve üçüncü vecih Hamza'nın, dördüncü vecih ise Hamza ve Ebû Ca'fer'in okuyuşudur.⁶⁴ Birgivî, “beyne beyne” ifadesiyle hemze ile hemzenin harekesi cinsinden olan harf (vâv harfi) arasında bir okuyuşla hemzeyi teshil yaparak okumayı kastetmektedir. Görüldüğü üzere Birgivî, tahkik veya tahfif bakımından çok farklı şekillerde okunmaya ihtimalli olan hemzeli bir kelimenin okunuşuyla ilgili olarak rivayet edilen her bir kıraate yer vermektedir. Aynı zamanda yukarıdaki örnekte de olduğu üzere bazı yerlerde “asıl olan budur” veya “muhtar olan okuyuş” şeklindeki tavsifleriyle bazı kıraatlere özellikle işarette bulunduğu tespiti yapılabilir.

Sonuç

Osmanlı döneminin en ihtişamlı dönemlerinde yaşamış olan Birgivî'nin Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf, kıraat, tecvid gibi birçok ilme dair telifleri bulunmaktadır. Yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm üretmek niyetiyle müslümanların dinî hayatları noktasında istifade edebilecekleri *Vasiyetnâme* ismi ile maruf bir eser kaleme alan müellif benzer bir hassasiyetle yaşadığı dönemin bir problemi olarak gördüğü tilâvet hatalarını tashih etmek niyetiyle *ed-Dürri'l-yetîm* isimli bir risâle de telif etmiştir. Aynı zamanda kıraat ilminin temel meselelerinden biri sayılan resmu'l-mushaf ilmine dair bir risâlesi de bulunan müellifin bu açıdan tefsirinin kıraatler yönünden incelenmesi ve tefsiri özelinde kıraatlere yaklaşımının tespit edilmesi önemli görülmüştür.

Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin 98. âyeti aralığındaki âyetlerden oluşan tefsirinde Birgivî, kırâat-i seb'a tasnifini tercih ettiği, bununla beraber kırâat-i seb'a'yı kırâat-i aşere'ye tamamlayan Ya'kûb, Ebû Ca'fer ve Halef olmak üzere üç kıraat imamından da bazı yerlerde aktarımda bulunduğu görülmektedir. Bu itibarla kırâat-i seb'a tasnifinde geçen kıraatleri sahih kıraat, diğer kıraatleri ise şaz kıraat olarak nitelendirdiği

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/397, 443; Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 18.

tespit edilmiştir. Dolayısıyla müellifin kıraat tasavvuruna göre sahih veya şaz kıraat telakkisini kırâat-i seb'a tasnifi üzerinden oluşturduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cezerî sonrasında yaşayan bir âlim olmasına rağmen kırâat-i aşere tasnifini tercih etmemesi bu bağlamda dikkate değerdir.

Müellif, kıraatlerin sıhhatinde ise ilk olarak Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından işaret edildiği bilinen sahih ve muttasıl bir senet, mesâhif-i Osmâniyye'ye muvafakat, Arap dili kâidelerine uygunluk şeklindeki üç kriterin bulunması gerektiği kanaatini izhâr etmiştir. Buna göre Kur'an kıraatinin Hz. Peygamber'den mervî kıraatler içerisinden kırâat-i seb'a imamları tarafından ihtiyar edilip nakledilmiş kıraatlerle ancak câiz olabileceğini belirtmiştir. Bu hususta "kıraat, tâbi olunması gereken bir gelenektir/sünnettir." ifadesini zikretmek suretiyle kıraatlerin sema ve müşâfehe usulüyle sonrakilerin öncekilerden ahzetameleri gereken bir geleneğe dayanması gerektiğine işaret etmiştir.

Bununla beraber müellif telif etmiş olduğu tefsirinde bir tefsir yöntemi olarak sahih veya şaz olsun tüm kıraatlerden faydalanma yöntemini tercih etmiştir. Zira tefsirlerde sahih bir Kur'an tilâveti değil, âyetlerde geçen kelimelerin tüm nüanslarıyla tahlil edilmesi ve buna bağlı olarak âyetlerde murad edilen ilâhî mesajın anlaşılması hedeflenmektedir. Birgivî de bu bağlamda tefsirinde birçok yerde kıraatlerden istifade etmiştir. Bazı yerlerde sadece kıraat farklılığına değinmekle yetinmiş bazı yerlerde ise söz konusu kıraat farklılığının âyetin anlamına, i'rabına etkisini inceleme konusu yapmıştır. Dolayısıyla bir tefsir yöntemi olarak gerektiğinde sahih veya şaz tüm kıraatleri zikreden müellif, diğer taraftan sahih bir Kur'an kıraatinin ise sadece kırâat-i seb'a tasnifine göre olabileceğini de açıkça belirtmiştir. İnceleme konusu yapılan söz konusu tefsirde, tam bir tefsir olmasa da mevcut haliyle müellifin kıraat-tefsir ilişkisine dair bazı kanaatler serdetmeye yeterli kıraat verilerinin bulunduğu tespiti yapılabilir.

Kaynakça

- Abdulfettah Pâlûvî. *Zübdetü'l- İrfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-. *İthâfu fudalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mihre. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *ed-Dürri'l-Yetîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 03704-007, 131-137 yk., 15 st.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*. thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehş. Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 2004.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Resâilü'l-Birgivi*. thk. Ahmed Hâdi el-Kassâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Risâle fî Beyâni Rusûmi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00250-001, 1-15 yk., 21 st.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr ed-. *Câmiu'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Düzenli, Yaşar. *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- Emre, Habib Salih. *İmam Birgivi'nin "Risale Fi Beyani Rusumi'l-Mesahifi'l-Osmaniyyeti's-Sitte" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Meâni'l-kırâât*. thk. 'Iyd Mustafa Derviş - 'Avd b. Hamd el-Kûzî. Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 1991.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî-Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 2019.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kırâati'l-erba'a aşere*. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2000.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâati ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*. thk. Ali Muhammed Dabbağ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabîyye: Dimaşk, 1971.
- Kara, Mehmet. "Hadis Rivayetleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Okuduğu veya Okuttuğu Kıraat Farklılıkları". *TheoSophia* 3 (Aralık 2021), 123-139.
- Kazan, Ahmet. "İbnü'l-Cezerî Sonrası Kırâat-Tefsir İlişkisi: Fethu'r-Rahmân Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 46-70.
- Kılıç, Mehmet. *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Kılıç, Mustafa. *Kırâat-Tefsîr İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-İbâne 'an me'ânî'l-kırâ'ât*. ed. Abdulfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-. *el-Büdûru'z-zâhire fî'l-kırâ'âtî'l-'aşrî'l-mütevâtire*. thk. Ahmed İsa el-Mî'sarâvî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-. *el-Mebsût fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. thk. Subey' Hâzma Hâkîmî. Dimaşk: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 1981.
- Okçu, Abdülmecit. *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Öztürk, Cuma. *İmam Birgivi'nin ed-Dürri'l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbü'd-dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim. *ed-Dürri'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sütşurup, İhsan. *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşımı*. ed. Kenan Aklan - Resul Akcan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Vâsitî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü'min b. el-Vecîh el-. *el-Kenz fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. thk. Meşhedânî el-Hâlid. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2004.
- Yeşildağ, Adem. "Fethu'l-Kadîr Özelinde Şevkânî'nin Kırâat-i Seb'a ile Kırâat-i Aşereye Yaklaşımı". *Kalemname* 12 (Aralık 2021), 94-115.
- Yeşildağ, Adem. "Tefsir Geleneğinde Kırâat-Yorum İlişkisi: Fethu'l-Kadîr Örneği". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Ocak 2022), 155-168.

Fransa Müslüman Nüfusunun Sosyodemografik Yapısı

Neslihan ER

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,

Sosyoloji Bölümü

Assistant Professor, Ordu University, Faculty of Arts and Sciences,

Department of Sociology

Ordu / Turkey

nesli_er@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3434-5253

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: İnceleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 481-505

Atıf / Cite as: Neslihan, Er. “Fransa Müslüman Nüfusunun Sosyodemografik Yapısı [The Socio-Demographic Structure of the Muslim Population in France]”.

Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal 25 (June 2025): 481-505.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1621660>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Socio-Demographic Structure of the Muslim Population in France

Abstract

The Muslim communities in France have a socio-demographic structure that has evolved since their migration and continues to change to this day. These communities exhibit diversity in terms of religious identity, socio-cultural practices, and integration processes, while their interactions with the French concept of secularism and their levels of societal acceptance vary. This study examines the religious practices, identity construction, and social integration processes of the Muslim population in France within the framework of Pierre Bourdieu's Field Theory. The main topics of the research include the position of Muslim individuals and communities in the public sphere, their ways of balancing the preservation of religious identity with integration into French society, and the perceptions and interpretations of Islam across different generations. The presence of the Muslim population in France dates back to the colonial period. Muslim migrants from North Africa and other former French colonies were employed as laborers in the industrial, agricultural, and construction sectors, eventually forming a permanent population. The settlement of *Harki* families in France following Algeria's independence in 1962 and the implementation of the family reunification policy in 1974 contributed to the long-term social and cultural establishment of Muslim communities. This process has introduced new dynamics in preserving religious identities and transmitting them to future generations. Worship practices, halal food consumption, the celebration of religious holidays, and religious education are among the mechanisms through which Muslim communities maintain their identities. However, the French concept of secularism limits the visibility of religious practices in the public sphere, influencing the ways in which Muslim individuals express their identities. In particular, the headscarf ban and regulations on the use of religious symbols in public institutions heighten the tension between secularism and individual freedom. Media discourses that associate Islam with terrorism and the portrayal of Muslim communities as a homogeneous entity further complicate processes of social acceptance. Second- and third-generation Muslims reinterpret the religious and cultural heritage inherited from their parents within the context of modern French society. This process is characterized by individualized religious practices and increasingly secularized lifestyles. Younger generations construct their religious identities as a personal choice independent of traditional frameworks, developing a more integrated identity

within French society. However, the transformation in the identity construction process also reshapes individuals' ties with their families and their sense of social belonging. The social struggles of Muslim communities in France are analyzed within the framework of Bourdieu's *Field Theory*. The interaction between the religious, cultural, and political fields is among the key factors determining the social position and integration processes of Muslims. Muslim individuals continuously reconstruct their *habitus* as they strive to adapt to the fields they inhabit and strengthen their positions. In this context, the presence of Islam in France takes on diverse forms within the social and cultural framework, inevitably shaping individuals' social experiences. The findings of the study reveal that the Muslim population in France is far from homogeneous, with significant diversity among different groups in terms of religious practices, cultural affiliations, and levels of integration. It has been observed that the French concept of secularism provides a structural framework that limits the religious visibility of Muslims in the public sphere while simultaneously giving rise to new processes of negotiation. Muslims' demands for places of worship, halal food regulations, and the celebration of religious holidays generate debates in political and social spheres while also contributing to the development of mechanisms for Muslim communities to advocate for their rights. Consequently, Muslim communities in France strive to establish a balance between individual and collective elements in their identity construction processes. The younger generations are individualizing their religious identities while integrating into modern French society, and they are also reinterpreting the traditional practices inherited from their families. This transformation reflects a process in which religious identity is reshaped within a secular context, and individuals actively participate in social acceptance processes. The study aims to contribute to academic literature by providing a framework for understanding the historical and contemporary structure of Muslim communities in France, while also shedding light on the development of social policy.

Keywords: Sociology of Religion, Muslims in France, Individualization, Integration, Religious Life

Fransa Müslüman Nüfusunun Sosyodemografik Yapısı

Öz

Fransa'daki Müslüman topluluklar, göçle başlayan ve günümüze kadar değişerek süregelen sosyodemografik bir yapıya sahiptir. Söz konusu topluluklar, dinî

kimlikleri, sosyokültürel alışkanlıkları ve entegrasyon süreçleri bakımından çeşitlilik gösterirken, Fransız laiklik anlayışıyla etkileşimleri ve toplumsal kabul düzeyleri farklılaşmaktadır. Çalışma, Fransa'daki Müslüman nüfusun dinî pratikleri, kimlik inşası ve toplumsal entegrasyon süreçlerini Pierre Bourdieu'nün Alan Teorisi çerçevesinde ele almaktadır. Müslüman bireylerin ve toplulukların kamusal alandaki konumu, dinî kimliklerini koruma ile Fransız toplumuna entegrasyonu dengeleme biçimleri ve farklı kuşakların İslam'ı algılayışı ve yorumlayış tarzları araştırmanın temel konularını oluşturmaktadır. Müslüman nüfusun Fransa'daki varlığı, sömürgecilik dönemine dayanmaktadır. Kuzey Afrika ve diğer eski Fransız kolonilerinden gelen Müslüman göçmenler, sanayi, tarım ve inşaat sektörlerinde iş gücü olarak istihdam edilmiş ve zamanla kalıcı bir nüfus oluşturmuşlardır. 1962'de Cezayir'in bağımsızlığı sonrası 'Harki' ailelerinin Fransa'ya yerleşmesi ve 1974'te uygulamaya konulan aile birleşimi politikası, Müslüman toplulukların sosyal ve kültürel olarak kalıcı hale gelmesine yol açmıştır. Bu süreç, dinî kimliklerin korunması ve gelecek nesillere aktarımı açısından yeni unsurları beraberinde getirmiştir. İbadet pratikleri, helal gıda tüketimi, dinî bayramların kutlanması ve dinî eğitim, Müslüman toplulukların kimliklerini koruma mekanizmaları arasında yer almaktadır. Ancak Fransız laiklik anlayışı, dinî pratiklerin kamusal alanda görünürlüğünü sınırlandırarak, Müslüman bireylerin kimliklerini ifade etme biçimlerini etkilemektedir. Özellikle başörtüsü yasağı ve kamu kurumlarında dinî sembollerin kullanımına ilişkin düzenlemeler, laiklik ve bireysel özgürlük arasındaki gerilimi artırmaktadır. Medyanın İslam'ı terörizmle ilişkilendiren söylemleri ve Müslüman toplulukların homojen bir yapı olarak ele alınması, toplumsal kabul süreçlerini zorlaştırmaktadır. İkinci ve üçüncü kuşak Müslümanlar, ebeveynlerinden devraldıkları dinî ve kültürel mirası modern Fransız toplumu içinde yeniden yorumlamaktadır. Bu süreçte, bireyselleşen dinî pratikler ve sekülerleşen yaşam tarzları dikkat çekmektedir. Genç nesiller, dinî kimliklerini geleneksel bağlamlardan bağımsız şekilde kişisel bir tercih olarak yapılandırmakta ve Fransız toplumuna daha entegre bir kimlik geliştirmektedir. Ancak, kimlik inşası sürecinde yaşanan dönüşüm, bireylerin aileleriyle olan bağlarını ve toplumsal aidiyetlerini de yeniden şekillendirmektedir. Fransa'daki Müslüman toplulukların toplumsal mücadeleleri, Bourdieu'nün 'Alan Teorisi' bağlamında ele alınmıştır. Dinî alan, kültürel alan ve siyasi alan arasındaki etkileşim, Müslümanların toplumsal konumlarını ve entegrasyon süreçlerini belirleyen temel faktörler arasında yer almaktadır. Müslüman bireyler, içinde bulundukları

alanlara uyum sağlama ve kendi pozisyonlarını güçlendirme çabası içinde habituslarını sürekli olarak yeniden inşa etmektedirler. Bu bağlamda, İslam'ın Fransa'daki toplumsal ve kültürel bağlam içinde farklı biçimlerde varlık göstermesi ve bireylerin toplumsal deneyimlerini etkilemesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Çalışmanın sonuçları, Fransa'daki Müslüman nüfusun homojen bir yapıdan uzak olduğunu ve topluluk içindeki farklı grupların dinî pratikler, kültürel aidiyetler ve entegrasyon düzeyleri açısından büyük çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Fransız laiklik anlayışının, Müslümanların kamusal alandaki dinî görünürlüğünü sınırlandıran yapısal bir çerçeve sunduğu, ancak bununla birlikte yeni müzakere süreçlerini de beraberinde getirdiği gözlemlenmiştir. Müslümanların ibadet mekânları, helal gıda düzenlemeleri ve dinî bayram kutlamaları gibi talepleri, siyasi ve toplumsal düzlemde tartışmalara neden olmakta, aynı zamanda Müslüman toplulukların kendi haklarını savunma mekanizmalarını geliştirmelerine de katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak, Fransa'daki Müslüman topluluklar, kimlik inşa süreçlerinde bireysel ve kolektif unsurlar arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Genç kuşaklar, dinî kimliklerini bireyselleştirerek modern Fransız toplumuyla bütünleşirken, ailelerinden devraldıkları geleneksel pratikleri de yeniden yorumlamaktadır. Bu dönüşüm, dinî kimliğin seküler bir bağlam içinde yeniden şekillendiği ve bireylerin toplumsal kabul süreçlerine aktif olarak katıldığı bir süreci yansıtmaktadır. Çalışma, Fransa'daki Müslüman toplulukların tarihsel ve güncel yapısını anlamaya yönelik bir çerçeve sunarak, akademik literatüre katkı sağlamayı ve sosyal politika geliştirme süreçlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Fransa Müslümanları, Bireyselleşme, Entegrasyon, Dinî Hayat

Giriş

Son dönemlerde Fransa'daki Müslüman nüfus, sosyal ve siyasi tartışmalarda giderek daha görünür hale gelmiştir. Göçmen Müslümanların kalıcı bir nüfus olarak kök salması, ibadethane ihtiyacının artışı ve İslami kültür merkezlerinin çoğalması, Müslüman toplulukların kimliklerini daha belirginleştirmiştir. Böyle bir gelişme, Fransız laikliği çerçevesinde "Müslüman Fransız vatandaşı" kavramının sosyal ve politik sonuçlarına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle Fransız

medyasının İslam'ı şiddet eylemleri ve olumsuzluklarla ilişkilendiren söylemleri, bu tartışmaları daha hassas bir noktaya taşımıştır.

Fransa'daki Müslüman varlığı, başlangıçta göz ardı edilirken zamanla önyargılı ve taraflı değerlendirmelerin odağı haline gelmiştir. Sossie'nin belirttiği gibi, göçle şekillenen bu toplumsal olgunun kapsamlı şekilde anlaşılabilmesi için gerekli bilgi altyapısının yetersizliği dikkat çekmektedir.¹ Çoğu zaman bağlamından koparılarak yapılan analizler, Müslümanların dinî yaşamlarını kolaylaştırmaktan ziyade onları dezavantajlı konuma iten siyasi düzenlemelere yol açmıştır.

Müslüman topluluğun Fransa'daki varlığı, sömürge döneminden itibaren göç süreçleri ve iş gücü hareketliliği ile şekillenmiştir. Bu süreç, nüfus dağılımı, etnik köken, ekonomik durum, eğitim seviyesi ve mesleki faaliyetler gibi temel sosyodemografik unsurları içermektedir. Söz konusu unsurların, topluluğun yerleşim ve entegrasyon süreçlerine etkisi analiz edilmiştir. Müslümanların ibadet alışkanlıkları, dinî bayramların kutlanması, helal gıda tüketimi ve dinî eğitimi, bireysel ve toplumsal kimliklerini koruma ve sonraki nesillere aktarma süreçleri kapsamında incelenmiştir. Fransız laiklik anlayışının, Müslümanların kamusal alandaki dinî pratiklerini ifade etme biçimleri üzerindeki etkisi ve bunun sosyal ve siyasi sonuçları değerlendirilmiştir. İlk kuşak göçmenler ile Fransa'da doğup büyüyen genç kuşaklar arasındaki dinî ve kültürel kimlik farklılıkları da önemli bir konu başlığıdır. Genç nesillerin modern Fransız toplumunda İslam'ı yorumlama biçimleri ve kimliklerini yeniden inşa etme süreçleri, entegrasyon ve aidiyet bağlamında ele alınmıştır.

Araştırma, nitel yöntemler kapsamında literatür taraması ve ikincil veri analizine dayanmaktadır. Çalışma, Pierre Bourdieu'nün Alan Teorisi çerçevesinde yorumlanmış, Müslüman topluluğun toplumsal konumlanışını, dinî pratiklerini ve entegrasyon süreçlerini anlamaya yönelik bir analiz çerçevesi sunulmuştur. Bu teorik çerçeve, din ve laiklik arasındaki gerilimleri, nesiller arası farklılıkları ve sosyal eşitsizlikleri ele almak için kullanılmıştır.

Araştırmanın temel amacı, Fransa'daki Müslüman topluluğun sosyodemografik yapısını ve bu yapının Fransız toplumu üzerindeki etkilerini analiz ederek, Müslüman bireylerin dinî ve kültürel kimliklerini

¹ Sossie Andezian, "L'Islam Dans la France d'Aujourd'hui", *Autres Temps* 10 (Eylül 1986), 38.

koruma ile topluma entegrasyon çabaları arasındaki dengeyi anlamaktır. Azınlık dini olarak İslam'ın, laik bir toplumdaki sosyal ve siyasi ilişkiler bağlamında ele alınması da çalışmanın temel unsurlarından birini oluşturmaktadır. Çalışma, Fransa'daki Müslüman topluluğun tarihsel ve güncel koşullardaki yerini anlamaya yönelik bir çerçeve sunarak, akademik bir katkı sağlamak ve sosyal politika geliştirme süreçlerine ışık tutmayı hedeflemektedir.

1. Fransa'da Müslüman Topluluğun Sosyodemografik Özellikleri

Fransa'nın Müslümanlarla ilişkisi, İslam fetihlerinin ilk yıllarına kadar uzansa da Fransa topraklarında Müslüman nüfusun varlığı modern dönemde başlamıştır. Bu süreç, sömürgecilik dönemi, dünya savaşları ve bağımsızlık hareketleriyle şekillenmiştir.² Özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında, Müslüman birlikler Fransa'nın kurtuluşunda ve yeniden yapılanma sürecinde belirleyici roller üstlenmiş, Kuzey Afrika'dan gelen Müslüman işçiler sanayi, tarım ve inşaat sektörlerinde vazgeçilmez bir iş gücü kaynağı olmuştur.³

Fransız sömürge ordusunun Birinci Dünya Savaşı'ndaki rolü, uzun süre metropol birliklerine odaklanan tarih yazımında ihmal edilmiştir. Fransa, savaş sırasında Kuzey Afrika, Batı Afrika, Madagaskar ve Hindistan'dan büyük sayıda asker seferber etmiştir. Özellikle Senegal, Mali, Çad ve Orta Afrika'dan askere alınanların önemli bir kısmını Müslümanlar oluşturmuştur. Fransa, bu askerlere eşit haklar vaat etse de sahada karşılaştıkları muamele ayrımcı ve ötekileştirici olmuştur.⁴ Fransa, Müslüman birliklerin moralini yüksek tutmak adına 1916'da Nogent-sur-Marne'de bir cami inşa etmiş, ardından Paris Büyük Camii ve Paris Camii Müslüman Enstitüsü, savaşta görev alan Müslüman askerlere bir saygı göstergesi olarak açılmıştır. Ancak bu dinî kurumların yönetimi Müslüman yetkililere değil, Fransız devletinin kontrolündeki isimlere bırakılmıştır. Bu durum, Fransa'nın sömürgecilik döneminde İslam'ı ve

² Mohammed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen Age à Nos Jours* (Paris: Albin Michel, 2006), 23.

³ Recham Belkacem, *Les Musulmans Algériens Dans l'Armée Française 1919-1945* (Paris: Editions L'Harmattan, 2000), 51.

⁴ Müşerref Yardım, *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2023), 35.

Müslümanları kurumsal mekanizmalar aracılığıyla denetleme politikalarının bir parçası olmuştur.⁵

1962'de Cezayir'in bağımsızlığının ardından Harki⁶ ailelerinin Fransa'ya yerleşmesi, Müslüman toplulukların kalıcı nüfusa dönüşmesinde bir dönüm noktası olmuştur.⁷ 1974'te uygulamaya konulan aile birleşimi politikası, göçün doğasını değiştirmiş ve kalıcı Müslüman ailelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁸ Bu gelişmeler, dinî taleplerin ve kimlik aktarım süreçlerinin önem kazanmasını beraberinde getirmiştir. Ancak süreç, laik bir toplumda azınlık dinî pratiklerinin ifade edilmesi açısından yeni sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Müslüman topluluğun kamusal alandaki görünürlüğü 1970'lerde ibadethaneler, helal gıda seçenekleri ve dinî bayramlara yönelik taleplerle artmıştır. Grev ve sosyal hareketler, göçmenlerin ekonomik koşullarını iyileştirme çabalarının yanı sıra dinî ihtiyaçların da gündeme gelmesini sağlamıştır. 1981'de yabancı derneklere yönelik özgürlüklerin genişletilmesi, Müslüman toplulukların örgütlenme faaliyetlerini hızlandırmıştır.⁹

Müslüman topluluk, söz konusu yıllarda eğitim, işsizlik, ayrımcılık, çevre sorunları gibi çok boyutlu zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Kuzey Afrika kökenli gençlerin temsilcisi olarak ortaya çıkan Beur¹⁰ Hareketi, 1983'te eşit haklar ve ayrımcılıkla mücadelede taleplerini net bir şekilde kamuoyuna duyurmuştur. Bu hareket, dinî taleplerden çok

⁵ Yardım, *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza*, 37.

⁶ Harki Arapça kökenli bir kelime olup, "hain" anlamında kullanılmaktadır. Bu terim, Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında Fransa'nın yanında yer alarak kendi halkına karşı savaşan ve Fransız ordusunda görev yapan binlerce Cezayir asıllı kişi için kullanılmaktadır. Bağımsızlık sonrası dönemde, Fransa bu kişileri büyük ölçüde ihmal etmiş ve birçoğunu ölümlerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu nüfusun yalnızca küçük bir kısmı, ciddi zorlukların üstesinden gelerek Fransa'ya göç edebilmiştir.

⁷ Abdelmalek Sayad, *La Double Absence: Des Illusions de l'Émigré aux Souffrances de l'Immigré* (Paris: Seuil, 1999), 338.

⁸ Müşerref Yardım, "Göç ve Entegrasyon Politikaları Işığında Fransa'da Toplumsal Kabul", *Göç Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 106.

⁹ Hasan Güler, "Fransa'da Helal Gıda Tartışmaları: 'Kebab' Örneği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 54 (Aralık 2021), 43.

¹⁰ Beur Fransa'da doğmuş ve Kuzey Afrika kökenli göçmen ebeveynlere sahip bireyleri tanımlamak için kullanılan bir terimdir.

vatandaşlık haklarına odaklanmış ve genç nesillerin Fransız toplumu içindeki meşru konumlarını talep etmelerine zemin hazırlamıştır.¹¹

Fransa'da doğup büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak Müslümanlar, ailelerinin kültürel değerlerini yerel bağlama uyarlama çabalarına rağmen, kendi kimliklerini yeniden inşa etmeyi tercih etmişlerdir.¹² Ancak bu süreçte, Fransız toplumu Müslümanların taleplerine sınırlı bir anlayışla yaklaşmış ve toplumsal algılar çoğunlukla olumsuz yönde şekillenmiştir.¹³ Özellikle 1990'larda başörtüsü tartışmaları ve terörizmle ilişkilendirilen olaylar, kamuoyunda İslam'a dair yanlış anlamaların güçlenmesine neden olmuştur.¹⁴

Müslüman topluluğun kimlikleri, toplumsal kabul ve dışlanma arasındaki gerilimle şekillenmektedir. Bu topluluğun üyeleri, kendilerini yaşadıkları toplumun bir parçası olarak görmekle birlikte, medyanın onları çoğu zaman tek bir kimlik altında birleştirme eğiliminden rahatsızlık duymaktadır. Medyanın, Müslümanları homojen bir grup olarak ele alması, topluluğun farklı inanç ve yaşam biçimlerini göz ardı etmekte ve İslam'a dair önyargıların pekişmesine yol açmaktadır.

Müslüman topluluklar, dinî pratikleri ve sosyal katılımları açısından büyük bir çeşitlilik göstermektedir.¹⁵ Kimileri geleneksel tarikatları veya sufizmi benimserken, bazıları dinî normlara sıkı sıkıya bağlı kalmakta veya seküler bir yaşam sürmektedir.¹⁶ Bu topluluklar, bir yandan Fransız toplumuna entegre olmaya çalışırken, diğer yandan dinî ve kültürel kimliklerini koruma çabası içindedir.¹⁷

İPSOS'un 2017 anketine göre, Fransa'da Müslümanların %77'si dinlerini özgürce yaşayabildiklerini belirtirken, %90'ı Fransa'yı sevdiklerini ve %82'si Fransız olmaktan gurur duyduklarını ifade etmiştir.

¹¹ Ali Tilbe - Yusuf Topaloğlu, "Beur Yazını ve Verlan Dili: Fransa'daki Kuzey Afrika Göç(er) Söylemi", *Söylem Filoloji Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 333.

¹² Abdelmalek Sayad, "Les Enfants Illégitimes", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 25 (Ocak 1979), 63.

¹³ Rémy Leveau - Catherine Wihtol de Wenden, "La Deuxième Génération", *Pouvoirs: Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques* 47 (Kasım 1988), 62.

¹⁴ Yardım, "Göç ve Entegrasyon Politikaları Işığında Fransa'da Toplumsal Kabul", 111.

¹⁵ Thierry Boissière, "L'İslam en France: Les Défis de l'Adaptation", *Les Cahiers Français: Documents d'Actualité* 340 (Eylül-Ekim 2007), 1.

¹⁶ Abderrahim Lamchichi, "L'İslam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", *Confluences Méditerranée* 2/41 (Mart 2002), 142.

¹⁷ Lamchichi, "L'İslam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", 143.

Buna karşın, %44'ü Fransız toplumunun kendilerine karşı olumsuz bir tutum sergilediğini düşünmektedir.¹⁸

Fransa'da kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bireyler arasında, İslam ile kurdukları ilişki belirgin bir çeşitlilik göstermektedir. Ankete göre, katılımcıların %6'sı kendilerini Müslüman olarak tanımlamakla birlikte inançsız olduklarını ifade etmiştir. %38,5'i ibadetleri düzenli olarak yerine getirmemekle birlikte inançlarını koruduklarını belirtmiş, %55,5'i ise inançlarını sürdürdüklerini ve düzenli olarak ibadet ettiklerini ifade etmiştir. Ancak, düzenli ibadet eden %55,5'lik kesim içinde de ibadetlere yaklaşımlarında farklılıklar bulunmaktadır:

- %26: Dinin günlük yaşamları ve sosyal ilişkileri üzerinde belirgin bir etkisi olan ve Fransız toplumuna entegre oldukları kabul edilen en görünür grup.
- %7,5: Zaman zaman ibadet eden bireyler.
- %10: Daha izole bir yaşam süren ve topluma karşı güvensizlik duyan tutucu dindar bireyler.
- %12: Düzenli olarak ibadetlerini yerine getiren kişiler.

Elde edilen veriler, ibadetlerini titizlikle yerine getirenlerin Müslümanlar arasında çoğunluğu oluşturmadığını göstermektedir. En kalabalık grup ise ibadetlerini yerine getirmemekle birlikte inançlarını koruyan ve kendilerini seküler olarak tanımlayan bireylerden oluşmaktadır.

Pierre Bourdieu'nün alan teorisi çerçevesinde, Fransa'daki Müslüman toplulukların dinî, kültürel ve toplumsal kimliklerini oluşturma ve sürdürme biçimlerini analiz etmek mümkündür. Bourdieu, toplumsal hayatın çeşitli alanlardan oluştuğunu, her alanın kendine özgü kuralları, normları, sermaye türleri ve iktidar mücadeleleri olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹ Yukarıda yer alan unsurlar, özellikle dinî alan, kültürel alan ve siyasi alan arasındaki kesişim noktalarında Müslüman toplulukların yaşadığı gerilimler üzerinden değerlendirilebilir.

Bourdieu'ye göre, dinî alan, belirli sembolik sermayeleri elinde bulunduran aktörlerin rekabet ettiği bir mücadele alanıdır. Müslüman topluluğun dinî pratiklerde gösterdiği çeşitlilik, alan içerisindeki farklı

¹⁸ Ipsos, *L'Islam et la Société Française* (21 Ocak 2020).

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yayınları, 2006), 72.

konumları ve sermaye türlerini yansıtmaktadır. Müslümanlar arasında düzenli ibadet edenler, ibadetlerini zaman zaman yerine getirenler ve seküler yaşamı benimseyenler gibi grupların varlığı, dinî alan içindeki sermaye türlerinin farklılaşmasını ve türlerin toplumsal kabul üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Dinî bilgiye dayalı sembolik sermaye, Müslüman topluluk içinde farklı gruplar arasında dağılım göstermektedir. Dinin günlük yaşam üzerinde belirgin etkisi olan bireyler, bu sermayeyi daha etkin kullanırken, seküler yaşam tarzını benimseyenler onu daha az önemli görmektedir. Dinî alandaki aktörler, toplumsal kabul ve dinî normların toplumsal alanda yer bulması için mücadele etmektedir. Helal gıda, ibadethaneler ve dinî bayramlara yönelik talepler, dinî alanın genişlemesi çabalarını yansıtmaktadır.²⁰

Fransa'da doğup büyüyen ikinci ve üçüncü kuşak Müslümanların, ailelerinin kültürel değerlerini yerel bağlama uyarlama çabaları, Bourdieu'nün kültürel alan kavramı ile açıklanabilir.²¹ Söz konusu alan, farklı kültürel sermaye türlerinin aktarımı ve mücadelesi ile şekillenmektedir. İkinci ve üçüncü kuşak Müslümanlar, ailelerinden devrıldıkları kültürel sermaye ile Fransız eğitim sistemi ve toplumundan edindikleri kültürel sermayeyi birleştirerek yeni bir kimlik inşa etmektedir. Bu süreçte, Beur Hareketi gibi sosyal hareketler, eşit vatandaşlık hakları için verilen mücadeleler ile kültürel sermaye dönüşümünü hızlandırmıştır. Beur Hareketi'nin eşit haklar talebi, kültürel alan içinde meşruiyet arayışını yansıtmaktadır. Hareketin vatandaşlık haklarına odaklanması, genç nesillerin Fransız toplumu içinde kabul görme mücadelesi olarak değerlendirilebilir.

Bourdieu'nün siyasi alan tanımı, toplumdaki iktidar mücadelelerinin yoğunlaştığı bir alanı ifade etmektedir.²² Fransa'daki laiklik ilkesi, siyasi alanın belirleyici unsurlarından biridir. Müslüman topluluğun kamusal alandaki görünürlüğü de dinî talepleri, siyasi alan içindeki laiklik anlayışı ile doğrudan bir gerilim yaratmaktadır. Müslüman topluluk, dinî pratiklerini ve kültürel kimliklerini sürdürebilmek için sembolik ve siyasi sermaye biriktirme mücadelesi

²⁰ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 112.

²¹ Pierre Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Ayşe Günce Berkkurt - Derya Fırat Şannan (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 53.

²² Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 145.

vermektedir. Yabancı derneklere yönelik özgürlüklerin genişletilmesi, Müslüman toplulukların örgütlenme faaliyetlerini artırmış ve siyasi alandaki güç dengelerini etkilemiştir. Medyanın Müslüman toplulukları homojen bir grup olarak ele alması, siyasi ve toplumsal algıyı olumsuz yönde etkileyerek İslam'a dair önyargıların pekişmesine yol açmaktadır. Bu yaklaşım, Müslümanların siyasi alanda meşru bir aktör olarak kabul görmesini zorlaştırmaktadır.

2. Aile Yapısı ve İslam'ın Bireysel Deneyimi

Fransa'daki siyasi tartışmalar, Müslüman gençlerin entegrasyonunu, göçmen ailelerin geleneksel İslam pratiklerinden ziyade bireysel ve toplumsal koşullar üzerinden ele almaktadır. Göçmen aileler, dinî kimliklerini açıkça vurgulamaktan kaçınıp inançlarını özel alanda yaşamayı tercih etmektedir. Çocukların dinî eğitimi ise ebeveynlerin yaklaşımları, Fransız eğitim sistemi ve sunulan Arapça dersleri aracılığıyla şekillenmektedir. Bu süreçte, İslam'ın popüler anlatılarının aktarılması, temel prensiplere saygının teşvik edilmesi ve belirli ritüellerin öğretilmesi temel hedefler arasında yer almaktadır.²³

Fransa'ya göç eden ilk nesil için İslam, kimliklerinin temel bir bileşeni olmuştur. "Müslüman" kategorisi, "Arap" veya "göçmen" gibi diğer kimlik kategorilerinden daha olumlu bir anlam taşımış ve bireylere aidiyet hissi kazandırmıştır. Bu dinî kimlik, yasaklara ve kurallara sadakati temsil eden bir çerçeve sunmuştur. Aile içinde Arapça, Kur'an'ın dili olarak referans alınmış ve günlük konuşmalarda dinî ifadelerle sıkça yer verilmiştir. İslam, bireylerin davranışlarını ve yaşam tarzını şekillendirirken, dinî semboller eylemleri meşrulaştırmak ve anlamlandırmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Göçmen ailelerdeki dinî pratikler, bireylerin yaşına, cinsiyetine ve kökenine göre çeşitlilik göstermektedir. Bazı aileler dinî pratiklerini yalnızca Kur'an okumalarıyla sınırlandırırken, diğerleri zikir gibi ritüelleri içeren topluluklara üye olmaktadır. Kadınlar, ibadet etmek ve dinî ritüelleri yerine getirmek amacıyla düzenlenen haftalık toplantılarda bir araya gelerek sosyalleşmektedir. Ayrıca, dinî bayramlar, Müslüman topluluklar

²³ Andezian, "L'Islam Dans la France d'Aujourd'hui", 39.

arasında dayanışma ve birlik duygusunu pekiştiren önemli sosyal etkinlikler olarak öne çıkmaktadır.²⁴

Fransa'da doğan genç nesiller, İslam'ı göçle gelen bir din olarak görmek yerine, modern koşullar içinde yeniden değerlendirilmesi gereken bir inanç sistemi olarak ele almaktadır. Onlar için İslam, sekülerleşme, azınlık olma ve kültürel çeşitlilik çerçevesinde anlam kazanan bir kimlik kaynağıdır. Göçmenlerin yoğun olduğu bölgelerde yaşayan gençler, aile geleneklerinden bağımsızlaşarak Fransız toplumunda kendi kimliklerini yeniden inşa etmektedir. İslami pratiklerin bireyselleşmesi, gençlerde daha bilinçli bir bağlılık ve rasyonel seçimlerle kendini göstermektedir. Genç nesiller açısından İslam, ebeveynlerden devralınan bir miras olmaktan ziyade, kişisel bir anlam arayışıyla benimsenen bir inanç sistemine dönüşmektedir. Ramazan orucu ve dinî bayramlar gibi ritüeller aileler içinde aktarılmaya devam ederken, bireysel yaklaşımlar dinî uygulamalarda belirleyici hale gelmektedir.²⁵

IFOP tarafından yapılan anket sonuçları, Müslümanların büyük bir kısmının iş yoğunluğu, çalışma saatleri ve ibadet yerlerine olan mesafe gibi pratik nedenlerle düzenli olarak ibadet mekanlarına gitmediklerini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, bu mekanların genellikle 80 kişiden fazla insanı ağırlayamayacak kadar küçük olması, erişim ve kullanım açısından zorluklar yaratmaktadır.

Ankete göre, Müslümanların bir kısmı düzenli ibadete katılım göstermese de Ramazan orucu ve helal gıda tüketimi gibi temel dinî pratiklere büyük önem vermektedir. Örneğin, 1989'da Ramazan orucu tutanların oranı %60 iken, 2017'de %71'e yükselmiştir. Ayrıca, katılımcıların dörtte üçü helal gıda tüketimine özen gösterdiğini belirtmiştir. Bu veriler, bireyselleşen İslami pratiklerin, temel dinî ritüeller ve yaşam tarzı seçimlerinde halen etkili olduğunu göstermektedir.

Yeni kuşaklar, İslam'ı modernitenin bir parçası olarak konumlandırmakta ve dinî gelenekleri bireysel tercihlerle birleştirmektedir. İslami semboller ve pratikler, bireylerin aile değerlerini korurken seküler toplumda özgün bir kimlik geliştirmelerine de olanak tanımaktadır. Fransa'daki Müslüman topluluklar, seküler bir toplumda

²⁴ Vincent Feroldi, "İslam et Catholicisme. Le Défi du Dialogue Interreligieux en 2016", *Histoire, Monde et Cultures Religieuses* 4/44 (Ocak 2017), 117.

²⁵ Andezian, "L'İslam Dans la France d'Aujourd'hui", 40.

dinî pratiklerini sürdürürken, bu pratikleri modern yaşamla uyumlu hale getirmektedir. İslami metinlerin yorumlanması, özellikle evlilik gibi kişisel yaşam alanlarında bireysel tercihlere bağlı olarak şekillenmektedir. Ümmet kavramı, Müslümanlar için etnik kökenlerden bağımsız bir aidiyet çerçevesi sunarak, küresel İslam topluluğuna bağlılıklarını korumalarına ve aynı zamanda Fransız toplumuyla bütünleşmelerine olanak tanımaktadır.²⁶

İslam'ın bireyselleşmesi, Avrupa İslam'ının seküler toplumlarda kök salmasını ve değerlerini demokratik ilkelerle uyumlu bir şekilde yeniden tanımlamasını sağlamaktadır. Müslüman topluluklar, ortaya çıkan fırsatları değerlendirerek dinî kimliklerini bir yandan bireysel düzeyde güçlendirmeye, diğer yandan toplumsal alanda görünür kılmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, Avrupa İslam'ının barış, özgürlük ve çoğulculuk ilkeleri etrafında şekillenmesine katkıda bulunmaktadır.²⁷

Bourdieu'nün teorisinde, alan içinde farklı aktörler arasında sürekli bir mücadele olduğuna vurgu yapılmaktadır. Fransa'daki Müslüman toplulukların yaşadığı deneyimler, seküler alan ile dinî alan arasındaki gerilim olarak değerlendirilebilir. Göçmen aileler, dinî kimliklerini açıkça vurgulamaktan kaçınarak özel alana çekilirken, genç nesiller bu kimliği toplumsal alanda daha görünür kılmaya çalışmaktadır. Böylece seküler toplumun normları ile dinî değerler arasında bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, gençlerin İslam'ı modern koşullar içinde yeniden değerlendirmesi, ailelerin geleneksel dinî pratikleri ile bireysel tercihler arasında farklılaşmaya işaret etmektedir. Ortaya çıkan karşıtlıklar, bireyselleşen İslam anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır.

3. Fransa'da Müslümanların Gündelik Hayat Pratikleri

Françoit Burgat, Jocelyne Cesari, Gilles Kepel ve Olivier Roy gibi akademisyenler, Fransa'daki İslam'ı çeşitli açılardan ele alarak dikkate değer katkılarda bulunmuştur. Çalışmalar genellikle selefi hareketler, cihatçılık ve şariat gibi konulara odaklanmış, Müslümanların günlük dinî pratikleri ve yaşam biçimleri hakkında sınırlı bilgi sunmuştur. Sosyoloji,

²⁶ Marie-Claude Lutrand - Behdjat Yazdekhasi, "Laïcité et Présence Musulmane en France : Des Dynamiques d'Influence Réciproque", *Cahiers de la Méditerranée* 83 (Aralık 2011), 330.

²⁷ Lamchichi, "L'Islam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "Vivre Ensemble", 159.

banliyöler ve “getto” olarak adlandırılan mahallelerde dışlanma ve toplumsal sorunları ele alırken; antropoloji, kurban ritüelleri ve helal gıda gibi konulara yoğunlaşmıştır. Buna rağmen, söz konusu araştırmalar günlük yaşamın detaylarını yeterince yansıtmamıştır. Antropolojik çalışmalar, Müslüman toplulukların dinî ritüellerini seküler bir bağlamda yeniden yorumlama ve adapte etme süreçlerine işaret derken, ritüellerin değişken yapısını da gözler önüne sermiştir.

Fransa’daki Müslümanlar, kültürel ve sosyal sermayelerini ifade etmeye çalışırken, seküler düzenin hâkim olduğu bir ortamda sık sık önyargı ve damgalamalarla karşılaşmaktadır. Özellikle başörtüsü yasağı, helal gıda ve cami inşaatı gibi meseleler, toplumsal tartışmaların merkezinde yer almıştır. Jean Bauberot’nun “sahte laiklik” kavramına göre, laiklik tarafsız bir ilke olmaktan uzaklaşarak dışlama aracı haline gelmiştir.²⁸

İslam’ın, Yahudi-Hristiyan geleneklerinin hâkim olduğu bir toplumsal düzen içinde varlığını sürdürmesi, Müslüman bireylerin dinî pratiklerini bireysel ve toplumsal düzeyde uyarlamalarını gerektirmiştir. Uyarlama sürecine rağmen, Fransa’da İslam ve Müslümanlar hakkında yapılan tartışmalarda genellikle peşin hükümler ve araştırmacıların önyargıları öne çıkmaktadır. Önyargılar, cinsiyetler arası güç ilişkileri, laiklik anlayışının sorgulanması, “Müslüman kökenli” olmak ile “İslam inancına sahip” olmanın birbirine karıştırılması ve İslam’ın sürekli şiddetle ilişkilendirilmesi gibi konularda kendini göstermektedir. Öte yandan, Fransız Müslüman kültürüne dair kapsamlı ve antropolojik bir bakış sunmayı hedefleyen, sınırlı sayıda da olsa bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu tür araştırmaların incelenmesi, Müslümanların seküler toplum içindeki deneyimlerini daha iyi anlamaya katkı sağlayabilir.

Anne-Marie Brisebarre’nin çalışması, Fransa’da Kurban Bayramı’nın seküler bağlamda geçirdiği dönüşümü ele almıştır. Yasa dışı kurban kesiminden süpermarket zincirlerinin organize ettiği helal kesimlere kadar uzanan bu süreç, dinî ritüellerin içtihat yoluyla değiştirilebileceğini göstermiştir.²⁹ Benzer şekilde, Marie-Laure Boursin’in namaz pratikleri

²⁸ Jean Bauberot, *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, çev. Alev Er (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi 2017), 237.

²⁹ Anne-Marie Brisebarre, *La Fête du Mouton: Un Sacrifice Musulman Dans l’Espace Urbain* (Paris: CNRS Éditions, 1998).

üzerine yaptığı araştırma, ibadetin bireysel ve toplumsal yönlerini ele alarak, bağlama bağlı değişiklikleri ve esneklikleri vurgulamaktadır.³⁰

Loic Le Pape, Myriam Laakili ve Géraldine Mossiere, Fransa'daki İslam'ın bireysel ve toplumsal yönlerini daha ayrıntılı bir şekilde anlamak amacıyla din değiştiren bireylerin deneyimlerine odaklanmaktadır. Araştırmaları, medya tarafından sıklıkla gündeme getirilen ve genellikle olumsuz bir şekilde temsil edilen, DAEŞ militanları arasında İslam'ı seçen kişiler gibi örneklerin ötesine geçerek, din değiştiren bireylerin kişisel deneyimlerini niteliksel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Çalışma, din değiştirme sürecini bireyselleşme ve sıradanlaşma süreçleri bağlamında inceleyerek, İslam'ın farklı toplumsal ortamlarda bireysel bir anlam kazandığını göstermektedir.³¹

Muhammed Ali Adraoui, Fransa'daki Selefi hareketin mensuplarına odaklanarak, bu bireylerin toplumsal entegrasyon süreçlerini ve hicret kavramına getirdikleri yorumları analiz etmektedir. Araştırma, Selefi bireylerin Fransız toplumuyla zayıf özdeşleşme sergilediğini, ancak Müslüman topluluklar içinde güçlü bir aidiyet hissi taşıdığını otaya koymaktadır. Adraoui'nin gözlemleri, Fransa'daki Müslümanların üç farklı sosyal düzlemde yaşam sürdüğünü göstermektedir: İlk düzlem, Fransız toplumuyla günlük etkileşimlerini içeren sosyal çevredir. İkincisi, Cuma namazları ve bayramlar gibi kolektif etkinliklerde bir araya geldikleri Müslüman topluluğudur. Üçüncüsü ise, dil, mutfak ve gelenekler gibi menşee kültürlerinden aldıkları mirası ifade etmektedir. Selefi düşünceye sahip bireyler ise, Fransız toplumuna karşı bir uzaklaşma ve menşee kültürlerinden kopma eğilimi göstermektedir.³²

Chantal Crenn'in çalışması ise Fransa'nın güneyindeki bir kasabada, yerel Müslüman topluluğun selefi bir grubun cami açma girişimine verdiği tepkilere odaklanmaktadır. Araştırma, selefiliğin kırsal bölge halkı tarafından aşırı bir dinî akım olarak algılanmasının topluluk içinde söylentilere ve toplumsal gerilimlere yol açtığını ortaya koymaktadır. Bu algının, Müslümanların sosyal konumlarında ve kültürel azınlıklarla

³⁰ Marie-Laure Boursin, "À l'Heure de la Prière: Entre Pratiques et Expérimentations", *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017).

³¹ Loïc Le Pape vd., "Les Convertis à l'Islam en France, Entre Liens Originels et Recompositions Croyantes", *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017).

³² Mohamed-Ali Adraoui, "Le Salafisme en France – Socialisation, Politisation, Mondialisation", *Confluences Méditerranée* 4/95 (Ocak 2016), 69-80.

ilişkilerinde değişimlere neden olduğu vurgulanmaktadır. Crenn, Müslüman topluluğunu homojen bir grup olarak değil, farklı bireysel kimliklerin ve çeşitliliklerin bir mozaïği olarak ele almakta ve topluluğun nesiller boyunca geçirdiği değişimleri ön plana çıkarmaktadır.³³

Muhammed Arkoun “Müslüman ötekilik ilişkisini” anlamının, farklı inanç sistemlerine dayalı günlük yaşam tecrübelerinin incelenmesini gerektirdiğini vurgulamaktadır.³⁴ Daniel Verba ve Faiza Guélamine’nin sosyal hizmet uzmanları üzerine yaptığı çalışma da bu alanda Fransa’da din ve laiklik arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik anlamlı bir katkı sunmaktadır. Araştırma, sosyal hizmetlerin Hristiyan kökenlerini sorgulamakta ve farklı inançlardan bireylerle sosyal hizmet uzmanları arasındaki karşılaşmaları analiz etmektedir. Çalışma, İslam ritüelleri ve pratiklerinin, seküler bir bağlamda ele alınış biçimini ortaya koymakta ve sosyal hizmet uygulamaları ile topluluk destek mekanizmalarına yansıyan etkilerini öne çıkarmaktadır. Araştırma bulguları, sosyal hizmet uzmanlarının görevlerinin, dinî referansları sorgulamak yerine bireylerin davranışlarının arkasındaki anlamları çözümlemeye ve laiklik ile dinî uygulamalar arasında bir denge kurmaya odaklandığını göstermektedir. Fransa’daki kültürel çeşitliliğin yarattığı bulanıklık ise, özellikle Kuzey Afrika kökenli ve diğer azınlık gruplarının dinî tutumlarının etkisiyle daha belirgin hale gelmektedir. Bununla birlikte, Müslüman kökenli olmanın her zaman dindarlık anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. Böylesi bir algı, İslam bağlamında bireylerin genellikle tek bir dinî geleneğe zorunlu olarak bağlı olduğu şeklindeki yanlış kanaatlere yol açmaktadır. Verba ve Guelamine’nin çalışması, İslam’ın bireylerin yaşamındaki yerini analitik bir bakış açısıyla ele alarak, din ile köken kültürü arasındaki ilişkiye dair yaygın yanlış anlamaları aydınlatmayı amaçlamaktadır.³⁵

Rania Hanafi’nin çalışması, Müslüman üniversite öğrencilerinin aile içinde yaşadığı sosyal değişimlerle dinin günlük yaşamlarındaki rolüne odaklanmıştır. Araştırma, özellikle genç kadınların eğitim yoluyla

³³ Chantal Crenn, “Ce Que les Musulmans Nous Disent de la Campagne Girondine”, *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 693-702.

³⁴ Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 155.

³⁵ Daniel Verba - Faiza Guelamine, *Interventions Sociales et Faits Religieux* (Rennes: EHESP, 2014).

kazandıkları toplumsal konumlarının, geleneksel ataerkil yapılar üzerinde dönüşüm yarattığını ortaya koymaktadır.³⁶ Benzer şekilde, Laurent Visier ve Genevieve Zoia'nın Fransa'nın güneyinde, ekonomik olarak dezavantajlı ve çoğunlukla Müslüman nüfusun yaşadığı bir mahallede gerçekleştirdikleri çalışma, topluluğun sosyokültürel bölünmelerini ve "getto" kavramının geçerliliğini incelemiştir. Araştırma, genellikle erkek deneyimlerine odaklanan banliyö araştırmalarının aksine, kadınların günlük yaşamlarını üç ana tema üzerinden değerlendirmektedir: sağlık hizmetlerine erişim, çocuklarının okul beslenmesi tercihleri ve eğitim kurumlarıyla ilişkiler. Özellikle kadın hekim tercihinin yönelik kriterler ile mahalleye özgü sağlık hizmeti seçimlerinin şekillenmesi analiz edilmiştir. Çocukların okul kantinlerini kullanımı bağlamında, balık servis edilen cuma günleri dışında kantinden yararlanmadıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca, kadınların eğitim kurumlarıyla ilişkilerinde dışlanma ve aşağılanma hissine maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Araştırma, elde edilen bulgularla İslam'ın, yoksullukla başa çıkma stratejisi olarak işlev gördüğünü ve negatif ötekileştirilmenin bir göstergesi olarak algılandığını vurgulamaktadır.³⁷

Jennifer Selby'nin Cezayir kökenli Müslüman bireylerin eş seçme süreçlerine dair araştırması, kültürel endogami ve dinî referansların toplumsal bağlamdaki etkilerini tartışmaktadır. Araştırma, eş seçiminin yalnızca kişisel bir mesele değil, aynı zamanda siyasi bir boyut taşıdığını vurgulamaktadır.³⁸

Müslüman kadınların toplumsal yapılar içerisindeki konumu, yaygın stereotiplerin ötesinde geçmektedir. Gélard gibi araştırmacılar, kadınların toplumsal yapılar içerisinde aktif ve dönüştürücü roller üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, Müslüman kadınların itaatkâr ve baskı altında olduklarına dair genel kabulleri sorgulamaktadır.³⁹

³⁶ Rania Hanafi, "Sœurs en Islam: Des Étudiantes Pratiquantes en "Résistance", *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 673-681.

³⁷ Laurent Visier - Geneviève Zoia, *La Carte Scolaire et le Territoire Urbain* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).

³⁸ Jennifer A. Selby, "Le Bled en Banlieue. Le Mariage Musulman Face à l'État Français", *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 703-716.

³⁹ Marie-Luce Gélard, "L'İslam en France: Pratiques et Vécus du Quotidien", *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 602.

Bourdieu'nün alan teorisi bağlamında değerlendirildiğinde, Fransa'daki Müslümanların çeşitli toplumsal alanlarda karşılaştıkları mücadeleleri ve bu alanlarda edindikleri farklı sermaye türlerini ortaya koymaktadır. Müslüman bireyler, içinde bulundukları alanlara uyum sağlama ve kendi pozisyonlarını güçlendirme çabası içinde, habituslarını sürekli yeniden inşa etmek zorunda kalmaktadır. Alanlar arasındaki çatışma ve uyum süreçleri, İslam'ın Fransa'daki sosyokültürel bağlam içinde farklı biçimlerde varlık göstermesine yol açmakta ve bireylerin toplumsal deneyimlerini etkilemektedir.

4. Müslümanlık ve Fransız Kimliği Arasındaki Etkileşim

İslam ve Fransız kimliğinin bir arada var olabildiği, ilk bakışta çelişkili görünse de genç Fransız Müslümanlar üzerinde yapılan saha araştırmaları, iki kavramın uyum içinde var olabileceğini göstermektedir. İslam'ın Fransa Cumhuriyeti'nin değerleriyle bağdaşmadığı algısı, tarihsel, siyasi ve ideolojik faktörlerden kaynaklanmaktadır. Sömürgecilik dönemi ve milliyetçilik tartışmaları, Müslüman kimliği ile Fransız kimliği arasında uyumsuzluk olduğu yönündeki görüşlerin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca, İslam'ın din ve siyaset ayrımını reddettiği iddiası, bu algının güçlenmesine katkıda bulunmaktadır.⁴⁰ Ancak kimlik, sabit bir yapı değil, sosyal ve politik bağlamlarda şekillenen sürekli değişen bir süreçtir. Giddens'a göre kimlik anlayışını tam olarak değerlendirebilmek için söylemlerin ve eylemlerin üretim süreçlerini incelemek gereklidir.⁴¹ Genç Müslümanların kimlik ve vatandaşlık algılarına dair yapılan araştırmalar, İslam'ın ulusal bağlılık, yasalara uyum, Cumhuriyet değerlerine sadakat ve siyasi katılım ile ilişkilendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Jean-Marie Donegani'nin çalışmaları, Katoliklikteki integralizm ve uzlaşmazlık kavramlarını kullanarak, benzer şekilde Müslümanların modern yaşam ile dinî inançlarını uyumlu hale getirebileceğini göstermektedir.⁴² Genç Müslümanlar, İslam'ı reformizm, bireyselleşmiş

⁴⁰ Nicolas De Laverne, "L'İslam, Moteur de la Citoyenneté. Le Cas de "Jeunes Musulmans de France", *Sociétés* 4/82 (Aralık 2003), 29-41.

⁴¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2010), 45.

⁴² Jean-Marie Donegani, "Crise de l'Occident, Crise du Christianisme, Crise de la Différence", *Recherches de Science Religieuse* 101/3 (Temmuz-Eylül 2013), 406.

inanç ve vatandaşlık boyutlarıyla yeniden yorumlamaktadır. Süreç iki temel unsuru kapsamaktadır:

1) Gençler, inançlarını özgürce keşfederek, İslam'ın temel prensiplerini toplumsal hayatta uygulama çabası içerisinde. Bu yaklaşım, bireylerin Allah ile kişisel ilişkisini merkeze alarak, inancın ahlaki boyutuna vurgu yapmaktadır.

2) İslam'ın tarihi ve coğrafi koşullara uyarlanabilirliğini vurgulayan gençler, bidat olarak gördükleri geleneklerden uzaklaşmayı ve temel İslami değerlere dönmeyi savunmaktadır.

Araştırmaya katılan gençler, Fransız yasalarının eşitlik ilkesini desteklerken, bireysel, ailevi ve toplumsal yaşamlarını yönlendiren dinî inançların, bazı durumlarda yasalar karşısında ayrıştırılması gerektiğini kabul etmektedir. Böyle bir bakış açısı, İslam'ın modern bireyciliğe paralel olarak kişisel sorumluluk ve ahlaki değerleri önceliklendiren bir yaşam biçimi sunduğunu ortaya koymaktadır.⁴³

Genç Fransız Müslümanlar, ebeveynlerinin kültürel geleneklerinden ayrışarak dinî yaşamlarını modern toplumla uyumlu bir şekilde yeniden inşa etmektedir. Süreç boyunca, doğru, samimi ve alçakgönüllü bir yaşam sürmeyi hedefleyen gençler, kültürel kökenden bağımsız bir Müslüman kimliği geliştirmektedir. Böyle bir yaklaşım, ulusal ayrılıkların ötesine geçen bir dayanışma ve birlik duygusunu güçlendirmektedir.⁴⁴

Gençlerin din anlayışı, bireysel özgünlük, ahlaki özerklik ve metinlerin yeniden yorumlanması üzerine kuruludur. Gençler, klasik ve modern dinî metinleri bireysel olarak incelemeye önem vererek, klasik Arapça öğrenmek ve metinleri bağımsız yorumlamak için çaba göstermektedir. Bu yaklaşımla şekillenen Batı merkezli Müslüman reformizmi, iki ana strateji üzerine dayanmaktadır: Müslüman toplulukların dayanışma ve ortak değerler etrafında birleşmesi; ev sahibi toplumla barış içinde bir arada yaşama çabası. Reformist hareket, dinî dönüşümle birlikte ahlaki ve sosyal bir dönüşümü de beraberinde getirmektedir. Genç Müslümanlar, inançlarını kişisel ve toplumsal

⁴³ De Lavergne, "Le Cas de "Jeunes Musulmans de France", 32.

⁴⁴ De Lavergne, "Le Cas de "Jeunes Musulmans de France", 33.

düzeyde yeniden tanımlayarak, Fransız laiklik ilkesiyle uyumlu bir Müslüman kimliği geliştirmektedir.⁴⁵

Fransız laiklik modeli, dinî alanı kamusal alandan dışlayarak bireylerin inançlarını özel alana hapsetmeyi amaçlarken, genç Müslümanlar bu iki alanın sınırlarını aşan bir strateji geliştirmektedir. Genç Müslümanların reformist yaklaşımlar benimseyerek İslam'ı bireysel özgürlük, vatandaşlık ve ulusal bağlılıkla ilişkilendirmeleri, dinî alan içinde mevcut geleneksel yaklaşımlara karşı bir mücadele stratejisi olarak değerlendirilebilir. Genç Müslümanlar, bireyselleşmiş bir din anlayışı geliştirerek modern toplumun beklentilerine uygun bir kimlik inşa etmektedir. Söz konusu yaklaşım, dinî alanın sınırlarını genişleten bir strateji olarak okunabilir. Bourdieu'nün alan teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, genç Fransız Müslümanların kimlik inşa süreci, dinî alan ile siyasi ve toplumsal alan arasındaki sınırların yeniden çizildiği bir dönüşüm süreci olarak görülebilir.

Sonuç

Çalışma, Fransa'daki Müslüman nüfusun sosyodemografik yapısını ve toplumsal entegrasyon süreçlerini Pierre Bourdieu'nün Alan Teorisi bağlamında ele alarak incelemiştir. Araştırma bulguları, Fransa'daki Müslüman topluluğun homojen bir yapı arz etmediğini, aksine dinî pratikler, kültürel aidiyetler, kuşaklar arası farklılıklar ve sosyal entegrasyon düzeyleri açısından büyük bir çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Özellikle ikinci ve üçüncü kuşak Müslümanlar, ailelerinden devraldıkları dinî ve kültürel mirası modern Fransız toplumu içinde yeniden yorumlama eğilimindedir. Bu bağlamda, Müslüman bireylerin kimlik inşası süreci, bireyselleşen dinî pratiklerle toplumsal kabul arasında bir denge kurma çabasına dönüşmektedir. Genç kuşakların, dinî kimliklerini bireysel bir tercih olarak yapılandırmaları, geleneksel otorite figürlerinden ve kolektif dinî normlardan uzaklaşmalarına yol açmaktadır. Ancak bu bireyselleşme süreci, toplumsal entegrasyonu artıran bir faktör olarak değerlendirilirken, içsel kimlik çatışmalarını da beraberinde getirebilmektedir.

⁴⁵ Donegani, "Crise de l'Occident, Crise du Christianisme, Crise de la Différence", 415.

Fransız laiklik anlayışının, Müslümanların kamusal alandaki dinî görünürlüğünü sınırlandıran yapısal bir çerçeve sunduğu görülmektedir. Devletin laiklik uygulamalarının, Müslüman topluluğun kendini ifade etme biçimlerini kısıtladığı, bununla birlikte yeni müzakere süreçlerini de beraberinde getirdiği tespit edilmiştir. Müslümanların, ibadet mekânları, helal gıda düzenlemeleri ve dinî bayram kutlamaları gibi kamusal talepleri, siyasi ve toplumsal düzlemde tartışmalara neden olmakta; aynı zamanda Müslüman toplulukların kendi haklarını savunma mekanizmalarını geliştirmelerine de katkıda bulunmaktadır.

Alan Teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Müslümanların içinde bulunduğu toplumsal mücadele, dinî alan, kültürel alan ve siyasi alan arasındaki etkileşimle şekillenmektedir. Dinî alanda, Müslüman topluluklar içindeki farklı grupların sembolik sermayelerini oluşturma ve meşruiyet kazanma çabası dikkat çekmektedir. Kültürel alanda, Müslüman gençlerin Fransız toplumunun değerleriyle etkileşime girerek yeni kimlik biçimleri geliştirdiği gözlemlenmiştir. Siyasi alanda ise, Müslüman toplulukların dinî pratiklerini kamusal alanda sürdürebilmek için sembolik ve siyasi sermaye biriktirme mücadelesi verdiği görülmektedir.

Fransa'daki Müslüman nüfusun entegrasyon süreci hem içsel unsurlar hem de toplumsal ve politik bağlamdaki değişkenlerle şekillenmektedir. Müslüman bireylerin dinî kimlikleri ile Fransız vatandaşlığı arasında kurdukları ilişki, ulusal kimlik ve dinî aidiyet arasındaki gerilimleri yansıtmakta; aynı zamanda entegrasyonun çok boyutlu bir süreç olduğunu göstermektedir. Gelecek araştırmalarda, özellikle kuşaklar arası kimlik farklılıklarının, toplumsal uyum süreçleri üzerindeki etkisinin daha ayrıntılı olarak ele alınması, akademik literatüre katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Adraoui, Mohamed-Ali. "Le Salafisme en France – Socialisation, Politisation, Mondialisation". *Confluences Méditerranée* 95/4 (Ocak 2016), 69-80. <https://doi.org/10.3917/come.095.0069>
- Andezian, Sossie. "L'Islam Dans la France d'Aujourd'hui". *Autres Temps* 10 (Eylül 1986), 38-44. <https://doi.org/10.3406/chris.1986.1083>

- Arkoun, Mohammed vd. *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen Age à nos Jours*. Paris: Albin Michel, 2006.
- Arkoun, Muhammed. *İslam Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Bauberot, Jean. *Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*. çev. Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Boissière, Thierry. "L'Islam en France: Les Défis de l'Adaptation". *Les Cahiers Français: Documents d'Actualité* 340 (2007), 1-6. <https://hal.science/hal-01942347>
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Ayşe Günce Berkurt - Derya Fırat Şannan. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler/Eylem Kuramı Üzerine*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayınları, 2006.
- Boursin, Marie-Laure. "À l'Heure de la Prière: Entre Pratiques et Expérimentations". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 623-636. <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0623>
- Brisebarre, Anne-Marie. *La Fête du Mouton: Un Sacrifice Musulman Dans l'Espace Urbain*. Paris: CNRS Editions, 1998.
- Crenn, Chantal. "Ce Que les Musulmans Nous Disent de la Campagne Girondine". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 693-702. <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0693>
- De Lavergne, Nicolas. "L'Islam, Moteur de la Citoyenneté. Le Cas de «Jeunes Musulmans de France»". *Sociétés* 82/4 (Temmuz 2003), 29-41. <https://doi.org/10.3917/soc.082.0029>
- Donegani, Jean-Marie. "Crise de l'Occident, Crise du Christianisme, Crise de la Différence". *Recherches de Science Religieuse* 101/3 (Temmuz 2013), 351-376. <https://doi.org/10.3917/rsr.123.0351>
- Feroldi, Vincent. "Islam et Catholicisme. Le Défi du Dialogue Interreligieux en 2016". *Histoire, Monde et Cultures Religieuses* 44/4 (Aralık 2017), 107-136. <https://doi.org/10.3917/hmc.044.0107>
- Gélard, Marie-Luce. "L'Islam en France: Pratiques et Vécus du Quotidien". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 599-606. <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0599>
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2010.

- Güler, Hasan. "Fransa'da Helal Gıda Tartışmaları: 'Kebab' Örneği". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 54 (Aralık 2021), 41-60. <https://doi.org/10.53568/yyusbed.1052367>
- Hanafi, Rania. "Sœurs en Islam: Des Étudiantes Pratiquantes en "Résistance"". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 673-681. <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0673>
- Ipsos *L'Islam et la Société Française* (21 Ocak 2020). <https://www.ipsos.com/fr-fr/lislam-et-la-societe-francaise>
- Lamchichi, Abderrahim. "L'Islam de France à l'Épreuve de la Laïcité et du "vivre ensemble"". *Confluences Méditerranée* 2/41 (Mart 2002). <https://doi.org/10.3917/come.041.0141>
- Le Pape, Loïc vd. "Les Convertis à l'Islam en France, Entre Liens Originels et Recompositions Croyantes". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017). <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0637>
- Leveau, Rémy - Wihtol De Wenden, Catherine. "La Deuxième Génération". *Pouvoirs: Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques* 47 (Kasım 1988), 61-73. <https://revue-pouvoirs.fr/la-deuxieme-generation/>
- Lutrand, Marie-Claude - Yazdekhosti, Behdjat. "Laïcité et Présence Musulmane en France: Des Dynamiques d'Influence Réciproque". *Cahiers de la Méditerranée* 83 (Aralık 2011), 327-335. <https://doi.org/10.4000/cdlm.6321>
- Recham, Belkacem. *Les Musulmans Algériens Dans l'Armée Française, 1919-1945*. Paris: Editions L'Harmattan, 2000.
- Sayad, Abdelmalek. *La Double Absence. Des Illusions de l'Émigré aux Souffrances de l'Immigré*. Paris: Le Seuil, 2016.
- Sayad, Abdelmalek. "Les Enfants Illégitimes". *Persée* 25 (Ocak 1979), 61-81. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1979_num_25_1_2623
- Selby, Jennifer A. - Gotman, Anne. "Le Bled en Banlieue. Le Mariage Musulman Face à l'État Français". *Ethnologie Française* 47/4 (Ekim 2017), 703-716. <https://doi.org/10.3917/ethn.174.0703>
- Tilbe, Ali - Topaloğlu, Yusuf. "Beur Yazını ve Verlan Dili: Fransa'daki Kuzey Afrika Göç(er) Söylemi". *Söylem Filoloji Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 329-350. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.760335>
- Verba, Daniel - Guelamine, Faïza. *Interventions Sociales et Faits Religieux*. Rennes: Presses de l'EHESP, 2014.

- Visier, Laurent - Zoïa, Geneviève. *La Carte Scolaire et le Territoire Urbain*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- Yardım, Müşerref. *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2023.
- Yardım, Müşerref. "Göç ve Entegrasyon Politikaları Işığında Fransa'da Toplumsal Kabul". *Göç Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 100-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gad/issue/45487/571040>

Din Eğitiminin Temelinde Yatan Dört İlke*

Sümeýra Bilecik Karacan

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Associate Professor, Selcuk University, Faculty of Theology,

Department of Religious Education

Konya / Turkey

sumeyrablecik@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8351-6923

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 21 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mart / March 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 25 **Sayfa /Page:** 506-525

Atıf / Cite as: Karacan, Sümeýra Bilecik. “Din Eğitiminin Temelinde Yatan Dört İlke [Four Principles Underlying Religious Education]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 25 (June 2025): 506-525.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1624291>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

* Bu çalışma, Clyde Weber Votaw tarafından kaleme alınan ve The American Journal of Theology 1910 yılı 14(4) sayısında yayımlanan; ‘Four Principles Underlying Religious Education’ başlıklı makalenin çevirisidir. Özet orijinal metinde yer almamaktadır, çeviren tarafından yazılmıştır.

Four Principles Underlying Religious Education

Abstract

This paper was authored by Clyde Weber Votaw and published in 1910. In this study, Votaw identifies and explains four fundamental principles that underpin religious education. The first principle asserts that religion is a fundamental element of life. According to this view, religion is not merely a doctrinal phenomenon. The author elaborates that religion encompasses faith, worship, morality, and behavior, all of which permeate every aspect of life. He emphasizes that religious education should maintain this holistic perspective. The second principle states that moral and religious objectives should be embedded throughout the entire educational system. It is stated that achieving the values promoted by religion in shaping individuals with moral integrity is possible through collaboration with scientific thought, thereby attaining the competencies required by the modern era. The third fundamental principle underlying religious education asserts that the sources of religious education should be inclusive. The author expresses his thoughts through references to the Bible. However, when interpreting the text, one may generalize this perspective to all sacred texts, viewing them as significant sources that, through an interpretative approach, can provide answers to contemporary issues in religious education. The final fundamental principle of religious education emphasizes addressing the needs of the child. This principle advocates for designing educational content in alignment with the child's developmental characteristics, serving as a role model through lived experiences rather than merely instilling moral and religious principles, and utilizing stories and parables to teach moral and religious behaviors. Upon examination, it becomes evident that these four fundamental principles of religious education are not confined to the period in which the work was written but remain relevant today, thereby enhancing the value of the study.

Keywords: Religious Education, Principle, Morality, Method, Pedagogy.

Din Eğitiminin Temelinde Yatan Dört İlke

Öz

Bu eser, Clyde Weber Votaw tarafından kaleme alınmış ve 1910 yılında yayımlanmıştır. Çalışmada Votaw, din eğitime temel olan dört temel prensip belirleyerek açıklamaktadır. Birinci ilke, din yaşamın temel unsurudur. Buna göre, din yalnızca itikadi bir olgu değildir. Yazar, bu ilkeyle dinin hayatın tüm alanlarında yaşama yansıyan bir inanç, ibadet, ahlak ve davranış bütünü

olduğunu açıklamakta ve din eğitiminde de bu bütünlüğün gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İkinci ilke, eğitim sisteminin tümünde ahlaki ve dini amaçların bulunması gerektiğidir. Dinin amaçladığı ahlaki değerlere sahip insan modelini yetiştirmede bilimsel düşünceyle iş birliği içerisinde hareket edilerek modern çağın gerektirdiği kazanımlara ulaşmanın mümkün olacağı belirtilmektedir. Din eğitiminin temelinde yatan üçüncü ilke, din eğitimi kaynakları kapsayıcı olmalıdır. Yazar, burada düşüncelerini İncil üzerinden ifade etmektedir. Ancak metin okunurken, kutsal kitaplara genellenerek, kutsal kitapların din eğitiminde yorumlayıcı bir yaklaşımla günümüz problemlerine cevap verebilecek önemli kaynaklar olduğu yorumuyla okunabilir. Din eğitiminin temelinde yatan son ilke, din eğitiminde çocuğun ihtiyaçlarının gözetilmesidir. Burada, çocuğun gelişimsel özelliklerini bilerek buna uygun eğitim içeriği oluşturulması, ahlaki-dini prensipleri telkin etmekten ziyade yaşayarak örnek olunması ve hikayelerden kıssalardan faydalanılarak ahlaki-dini davranışların öğretilmesi tavsiye edilmektedir. Çalışma, incelendiğinde din eğitiminin temelinde yatan dört ilkenin, yalnızca eserin kaleme alındığı döneme hitap etmediği, günümüzde de geçerliliğini koruduğunu ve bu durumun eseri kıymetli kıldığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlke, Ahlak, Yöntem, Pedagoji.

Din Eğitiminin Temelinde Yatan Dört İlke

Toprağın daha kapsamlı bir şekilde işlenmesini gerektiren gizli olanakları olduğu gibi, insanlığın da daha kapsamlı bir şekilde geliştirilmesini gerektiren örtük olanakları vardır. Hem doğal hem de insan kaynaklarımızı israf ediyoruz. Daha fazla zekâ, daha iyi yöntem, daha keskin amaç, ortak tarımımızı geliştirmemizi sağlayacaktır; daha fazla zekâ, daha iyi yöntem, daha keskin amaç, ortak insanlığımızı geliştirmemizi sağlayacaktır.

Erkeklerin, kadınların ve kız çocuklarının gerçekleştirilmemiş kapasiteleri olduğunu görmek için etrafınıza bakmanız yeterlidir; büyümek için alan bulamadıklarından ya da etraflarını saran yıkıcı koşullardan ya da başkaları onları gölgede bıraktığından ya da kaynakları, geliştirdikleri kadar hızlı bir şekilde, kendi refahlarından başka refahları teşvik etmek için başka eller tarafından toplandığından birçoğu fiziksel, zihinsel ve ahlaki olarak bodur kalır. Yüksek öğretimle hayatları daha

büyük, daha güçlü ve daha mutlu olabilecek pek çok insanın, yüksek öğretim onlar için erişilemez olduğundan küçük, zayıf ve aç kalmaları son derece içler acısı bir durumdur. Yine insan refahı sürekli bir kayba uğramaktadır çünkü kamu yararını teşvik etme yeteneği ve dürtüsü olan pek çok insanın sınırlı fırsatlar ve yetersiz kaynaklarla sosyal hizmetlerden yararlanmaları kısıtlanmaktadır. Mevcut uygarlığımızın en büyük kusurlarından biri, maddi başarıya bu kadar önem verirken, ahlaki ve manevi başarıya nispeten az önem vermesidir.

Din eğitimi, mevcut yaşamımızdaki bu ve benzeri eksiklikleri gidermeyi amaçlar.

1. Din eğitiminin temelinde yatan ilk ilke, *din yaşamda birincil unsurdur*. İnsan iyiliğinin hayati yönlerini oluşturur. Hayatta bu kadar önemli başka bir unsur yoktur, çünkü başka hiçbir unsur insanın huzurunu eşit derecede koşullandırmaz. Din, kişinin hem kendi içinde hem de başkalarıyla olan ilişkilerinde bütüncül bir kişilik gelişiminin ideal düzeyde gerçekleşmesini temsil eder; ya da tarihsel bir ifadeyle, din beden, zihin ve ruhun kutsanmasını ifade eder.

En son ve en iyi haliyle din, ahlakın içerdiği her şeyi, sosyal doğruluğun, sosyal adaletin ve sosyal hizmetin içerdiği her şeyi, "komşunu sevmek" ifadesinin makul bir şekilde yorumlanabileceği her şeyi, fedakârlık ve özgeciliğin gerektirdiği her şeyi, affetmenin ifade ettiği her şeyi, yardımseverliğin etkileyebileceği her şeyi içerir. Bir anlamda ve ölçüde din uzun zamandır bu şeyleri ifade etmektedir. Eğer böyle bir nitelik ve eylem listesi "din" teriminin kapsamını genişletiyor, onu daha kapsayıcı, ortak yaşamla daha ilgili ve mevcut iyiliğe daha yönelik hale getiriyor gibi görünüyorsa, o halde din anlayışımızın ve uygulamamızın insanlığın ilerlemesiyle birlikte ilerlemesi, yaşamı anlama biçimimiz geliştikçe gelişmesi ve modern koşullara ve ihtiyaçlara uyum sağlaması gerektiği söylenmelidir. Din hayatta bir destektir, en doğru hali en faydalı olduğu zamandır. Bunun kanıtı, tüm dinlerin canlı oldukları dönemlerdeki tarihlerinde ve özellikle de Hristiyan dininin tarihindedir. Dinin ahlaki içeriği, amacı ve etkisi onun için esastır ve din yükseldikçe önem kazanır. Zamanla ahlakın dine egemen olacağını ve dini belirleyeceğini, böylece dinlerin ahlaki unsurları güçlü oldukça güçlü, ahlaki unsurları günlük yaşamın pratik

sorunlarını çözmeye yetersiz kaldıkça zayıf ve geçici olacağını düşünürler haklı çıkabilir.

İnanç, ritüel ve kilise ile ilgili özelliklerin gerilemesi, günümüzün en dikkat çekici özelliklerinden biri olup, bakış açısında doğal ve uygun bir değişimi temsil etmektedir. Bakış açısındaki bu değişim, dindeki temel ilginin gelecekteki kaderden mevcut refaha kaymasını sağlayarak kesin bir şekilde ortak iyiliğe hizmet etmektedir. Kişi hâlâ gelecekteki dünyada kendi ve başkalarının nihai iyiliği için umut eder, güvenir ve elinden geldiğince çabalar; ancak bu hedefin uzak olduğu kabul edilir. Bununla birlikte, eskatolojik kurtuluşun en iyi garantisinin, burada ve şimdi, hem bireysel hem de toplumsal olan ahlaki (yani ruhsal) bir kurtuluşa ulaşmak olduğu hissedilir. Ebedi zamana en iyi hazırlığın, şu anki zamanda doğru bir şekilde olmak ve doğru şeyler yapmak olduğu giderek daha açık hale gelmektedir. Şu anda doğru bir şekilde olmak ve doğru şeyler yapmak, doğru olduğu için mecburi bir yükümlülüktür ve kendi içinde yeterli değere sahiptir. Dinin itikâdî, ritüel ve kiliseyle ilgili özelliklerinin insanlar için geçmişte sahip olduğu ve büyük ölçüde hala sahip olduğu değerleri kaybetmek istemiyoruz, kaybetmemeliyiz, kaybetmeyeceğiz. İstedığımız şey, eski değerleri günün değerlerine dönüştürmek ve dinde yeni değerler bulmaktır. Modern deneyimlerimiz ve düşüncelerimizden, hayat üzerine yeni bir ışık doğuyor, bu ışığın kaşifi ya da en azından ondan faydalananlar olabiliriz.

Dini yeniden güçlendiremez, uyarlayamaz ve insanlığı ezen sosyal koşullara uygulayamaz mıyız? Şu andaki gibi, başarı sadece şanslı bir azınlığa geliyor, çoğunluk ise cehalet, zahmet, yoksulluk ve sefaletle baskılanıyor. Kendimizi bir şekilde, bizi hala etkileyen ahlâkî körlük, zayıflık ve sapkınlıktan kurtaramaz mıyız? İlkelerimizi boğan ve ideallerimizi bozguna uğratan bencillik, materyalizm, sahtekarlık, haksızlık, lüks ve israfı üzerimizden atamaz mıyız? Mevcut alışkanlıkları nasıl geliştirir, insanları düşünceli ve ciddi hale getirir, ulus ve toplumda yüksek idealleri nasıl oluşturabiliriz? Cevabımız şudur: Dini, hayatî ve baskın kılarak, yani, tüm yaşayanların- tüm insanların her zaman amaç, karakter ve eylem bakımından dindar olmalarını sağlayarak başarabiliriz.

İnsanlığın yolu ve hedefi hakkında net bir vizyona sahip, modern hayat koşullarını bilen, bir insanı ve toplumu doğru yolda tutmak ve başarmasını sağlamak için ihtiyaç duyduğu ilham, itidal ve rehberliği

sağlayan yirminci yüz yıl Hristiyanlığını vaaz ederek, öğreterek ve örnekleyerek yapabiliriz. Özellikle, kız ve erkek çocuklarının eğitimlerinin formatif döneminde ahlâkî- dinî gelişimlerini teşvik ederek ulaşabiliriz.

Sahne iki nesil var; yaşlı ve genç, geçmiş kuşak ve gelecek kuşak. Gelecek esas olarak hangisinde bulunur? Eğitim çabası daha çok hangisi üzerinde etkili olacak? Hangisi için ağırlıklı olarak çalışmalıyız? Yaşlı kuşak sahneden çekiliyor, onların yaşam sahnesindeki rolü sona yaklaşıyor; fakat genç kuşak güçlü ve sağlam adımlarla ilerliyor, onun rolü başlamak üzere. İnsan kendini ister gelecek ister geçmiş kuşaktan saysın, gelecek, tüm olasılıkları ve vaatleriyle gençlere aittir.

Eğitim, bu nedenle, en önemli şanstır. Çocuklarımızı, oğullarımızı ve kızlarımızı, olmasını istediğimiz türden birer kadın ve erkek yapabilmek, ulaşmaya çalıştığımız fakat elde edemediğimiz yaşam ideallerine ulaşmalarına yardımcı olmak, onları daha iyi çizgiler üzerinde doğruluk, refah, barış ve mutluluk tesis etmek için donatmak, istediğimiz şey budur, eğitimin görevi budur.

Bu soruna kendilerini adayamayacak ve çözümüne katkıda bulunamayacak hiçbir grup, örgüt veya kadın ya da erkek sınıfı yoktur. Bu tüm özgür, normal, zeki, ciddi ve enerjik kişilerin ortak görevi ve özel tutkusudur. Kendini koruma doğanın ilk yasası olabilir, soyun devamı ve ilerlemesi doğanın nihai yasasıdır; doğa bireyi ırkın hizmetine tabi ve ona yardımcı olarak görür. En büyük insan içgüdü, en büyük insan yükümlülüğü, en büyük insan mutluluğu, bu niteliklerle karakterize edilen ve insanlık için fiziksel, zihinsel, ahlaki ve sosyal ilerlemeyi garanti edecek kaynaklarla donatılmış bir sonraki nesli sağlamaktır.

2. Din eğitiminin temelinde yatan ikinci ilke, *tüm eğitim, öncelikli olarak ahlâkî-dinî amaçlı olmalıdır*. Bu mevcut toplumun sağladığı ve işlettiği her eğitim kurumu için geçerlidir. Birçok eğitim kurumumuz var: daha belirgin ve verimli olması için eğitim işlevi dağıtılmıştır. Antik dönemlerden itibaren iki büyük eğitim kurumu olmuştur: çocuk için ev; ergen için toplumsal düzen. Antik dönemde Akdeniz uygarlığının dört eğitim kurumu vardı: ev, toplumsal düzen, okul ve kilise. Okul, özellikle entelektüel eğitimi teşvik etmek için, kilise (yani dönemin dini kurumları) ahlâkî- dinî eğitimi teşvik etmek için eklenmişti.

Bu modern dönemde miras olarak bu dört kuruma sahibiz- ev, toplumsal düzen, okul ve kilise. Eşit öneme sahip başka kurumlar da

yaratamadık. Bugüne kadar eğitime katkımız, miras kalan kurumların bir miktar iyileştirilmesi ve gazete ve dergi basını, halk kütüphanesi, eğitimsel ve dini kongreler gibi birkaç ek kurumun faaliyete geçirilmesinden ibarettir. Eğitimin amacını netleştirmeye ve ilerletmeye çalışıyoruz. Eğitim materyalini büyük ölçüde artırıyoruz. Eğitim sürecini daha da sistemleştiriyor ve standartlaştırıyoruz. Eğitim alanını halk arasında bir bütün olarak genişletiyoruz. “Kültürel” tipin yanında bir “verimlilik” tipi eğitim geliştiriyoruz. Biyoloji biliminin ışığında çocuk karakteristiği ve çocuk gelişimi hakkında daha iyi bilgi ediniyoruz. Klasikleşmiş bazı skolastik materyalleri ve yöntemleri değiştiriyoruz. Eğitimde toplumsal ruhu ve bakış açısını genişletiyoruz. Etik ilgi ve hedefi birincil ve baskın olarak tesis ediyoruz. Eğitsel olarak ilerlemenin yolu budur ve gerçek bir ilerleme kaydedilmektedir. Profesyonel eğitimciler bu temel gelişmeyi ilerletmede istekli, bilge ve aktiftirler; hatta genel halk modern eğitimsel ilerlemeye akıllıca ve takdirle katılmaktadır.

Din ile eğitimin yeniden bağlantı kurması acil ve zorunludur. Tarihsel olarak aralarındaki ilişki yakın ve güçlüyken bugün birbirlerinden ayırırlar. Amerika Birleşik Devletleri’nde devlet okulları dinin etkisi altında olmuştur; daha da ötesi, kasıtlı, somut ve bir dereceye kadar resmi olarak dinî olmuştur. Kolejler çoğunlukla kilise temelli ve kilise kontrolü altında olmuştur. Amerikan okullarının Amerikan kiliselerine olan borcu göz ardı edilmemeli veya küçümsenmemelidir. Ancak bu eski ilişki zayıflamaktadır. Eğitim bağımsız bir bilim ve meslek haline gelmiştir. Rektörler ve profesörler eskiden olduğu gibi bakanlıktan değil, profesyonel eğitimciler arasından seçilmektedir. Mezhepsel kolejler kendilerini kilise kontrolünden kurtarmaktadır. Kiliseden kopukluğun sıkı bir şekilde korunduğu devlet kolejleri ve üniversiteler çoğalmaktadır. Devlet okulları dini uygulamaları ve İncil’i dışlamaktadır. Okul yöneticileri ve öğretmenlerin büyük çoğunluğu, din adamlarından, avukatlardan ve doktorlardan çok daha fazladır ve onlar bir bütün olarak kiliseden, aynı zamanda kilisenin savunduğu din anlayışından bağımsızlıklarını kabul etmekte veya ilan etmektedirler. Eğitimin düşünme, seçme ve kendi adına hareket etme, okulu kendi en iyi yargısına göre yenileme, okulu müdahalesiz yönetme hakkını ve görevini tartışacak mıyız? Kilisenin okul üzerindeki tarihi etkisi ve hatta otoritesi, okul bir kurum olarak olgunlaşma ve kendini yönetme yeterliliğine ulaşana kadar

faidalıydı. Ancak bu olgunluğa ve yeterliliğe artık ulaşılmıştır. Bu nedenle, kilisenin yalnızca okulun ve eğitimin bağımsızlığını kabul etmekle kalmayıp, onu yürekten desteklemesinin zamanı gelmiştir. Bu iki kurum karşılıklı anlayış, takdir ve iş birliği temelinde olmalıdır. Her biri birinci sınıf bir eğitim kurumudur; hiçbirini diğerini küçümsememeli, görmezden gelmemeli ve diğerinden ayrı durmamalıdır.

Bununla beraber okul, bağımsızlık ve yeterliliğinin kilise tarafından henüz yeterince tanınmadığını hissederek, ısrarcı, ilişkisiz bir tutum içindedir. Bu karşıtlığın bir sonucu eğitimdeki dinî amacın şu anki belirsizliğidir. Okul, kiliseden ayrıldığında dine de uzaklaşma eğilimi gösterdi, çünkü din ve kilisenin özdeş olduğu varsayılıyordu. Ayrıca, kilisenin bir bütün olarak öğrettiği ve uyguladığı din türü, birçok eğitimci tarafından doktrin ve bakış açısının büyük ölçüde eski olduğu, ritüellerinin çoğunun faydasız, iddialarının birçoğunun dogmatik ve bazı ayrıcalıklarında kibirli olduğu düşünülmektedir. Dinin eğitimdeki gerçek yerini ve etkisini yeniden kazanabilmesi için, bir organizasyon olarak din ile bir yaşam faktörü olarak din arasında, geleneksel din ile dinamik din arasında, geçmişin dini ile günümüzün dini arasında, belirli bir deneyim, doktrin ve uygulama biçimi olan din ile yeni ifadeler bulan, yeni fikirler yaratan, yeni uygulamalara yol açan hayati bir güç olarak din arasında ayırım yapmalıyız. Herhangi bir temel gerçeklik gibi din de tanımlamalardan, formülasyonlardan, kodlamalardan, kurumlardan veya kullanımlardan daha fazlasıdır. Dinin belirli formüller, gelenekleri ve idari özelliklerinin herhangi bir zamanda yanlış, yetersiz veya kullanışsız olduğu kanıtlanırsa, din yeni gerçeklere ve gereksinimlere uyum gösterebilir. Bu uyumun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ne kadar hızlı ve ne derece başarılı olacağı, başta din adamları olmak üzere, dine yön veren kişiler grubuna bağlıdır.

Okul mütevelli heyeti üyeleri, amirler, müdürler ve öğretmenlerin çoğu Hristiyan kilisenin üyeleridir ve eğer “din” terimini temel ve ilerici bir anlamda kullanırsak, onlar din dostlarıdır. Eğer biz din mensupları, dinin özünde doğru karakter ve davranış anlamına geldiğini, dinin; yüksek ideallere sahip olma, sevgi besleme ve hizmet etme olduğunu, eğitimin ise doğruluğu, asaletli olmayı, zekâyı, saygıyı, nezaketi, adaleti ve yardımlaşmayı teşvik ettiğinde dini bir nitelik taşıdığını gösterebilirsek, okullarda dinin yeniden kabul görmesi için yolu açmış

olacağız. O zaman eğitimciler, okul ve kilisenin ortak bir iş yaptıklarını, akraba kurumlar olduklarını hissetmeye başlayacaklardır.

Din eğitiminin günümüzdeki savunucularından bazıları, bakış açıları ve amaçları açısından irticacıdır. Onlar, devlet okullarının yeniden kilise okullarına dönüştüğünü, kilisenin örgütlenme, doktrin ve görev fikirlerinin yaygınlaştırıldığını, yıpranmış, mekanik, uygunsuz ve etkisiz hale gelmiş yöntemlerin kullanıldığını görmek istiyorlar. Onlar, erkek ve kız çocuklarımızı, Roma Katolik, Lutheran ve Episkopal kiliselerinin geçmişte kullandığı ve genellikle hâlâ kullandığı kiliseye özgü-teolojik tarzda eğitmek istiyorlar. Bu tür bir eğitimin bakış açısı durağan ve düalist, anlayışı mezhebi ve kiliseye özgü, temeli ilmihal/katetik ve dua kitabına dayalı, metodu formal, telkin edici ve dogmatiktir. Belirli doktrinsel formülleri ezberlemek ve dile getirmek; belirli dinî ritüellere inanmak ve bunları yerine getirmek; Hristiyan kilisesinin belirli bir koluna mezhepsel bir bağlılıkla sarılmak, onu savunmak ve yaymak; belirli geleneksel ahlak kurallarına onay verip bunlara uymak; din adamlarını ve kilise mensuplarını günlük konuşmadan ayıran ve yaygın olarak dini kabul edilen terim ve ifadeleri öğrenmek ve kullanmak; kiliseyi modern düşünce, duygu ve eylemden koparan, hayata mistik, öte dünyacı ve mesafeli bir şekilde bakmak—işte bazılarına göre dinî eğitim olarak yeniden tesis edilmesi gereken şeyler bunlardır.

Amerika'daki din eğitimi hareketi, bu eski ve geçerliliğini yitirmiş din eğitimi anlayışını temsil etmemektedir. Hareketin liderleri modern düşüncelidir; bilimsel düşünceyle tam uyum içindedirler, yeni eğitim ideallerini ve yöntemlerini tamamen benimsemektedirler, dini ahlâkî ve toplumsal bir temele oturtma çabasına tam bir empatiyle yaklaşmaktadırlar. Ayrıca, düşünce, eğitim ve eylem yoluyla Hristiyanlığı, mevcut dinî deneyimi, dünya görüşünü ve ahlaki-toplumsal ideali yansıtan, Amerikan hayatındaki en doğru ve en faydalı unsurları destekleyen yirminci yüzyıla ait bir din haline getirmeye çalışanlarla tam bir iş birliği içindedirler.

Söz konusu din eğitimi önderleri, ilmihal ve dua kitabının devlet okullarında ve hatta kilise derslerinde kullanılmamasını savunmaktadır. Kısmen, inançların gençler için değil yetişkinler için olduğundan, kısmen hayatın erken dönemlerinde kişiye zorla kabul ettirilen sabit fikirler spontanlığı, bireyselliği ve ilerlemeyi engellediği iddiasından hareketle

kız ve erkek çocuklara kilise inançlarının dogmatik bir şekilde öğretilmesini istemezler. Amerikan gençliğinin mezhebî bir bakış açısı ve alışkanlıkla eğitilmesini, iyi güçleri ayıran bölücü örgütlerin, ilkeleri ve uygulamaları sürdürmesini ve sürekli kılmasını istemezler. Oysa Hristiyanlık birlik, iş birliği, kardeşlik ve hizmet çağrısı yapar. Bahsi geçen din eğitimi önderleri ise İncil'in evde, okulda veya kilisede mezhebi bir şekilde öğretilmesini veya kullanılmasını istemezler. Çünkü o tüm ırka ait bir ahlaki dini deneyim, ilham, aydınlanma ve rehberlik kitabıdır ve herhangi bir özel kuruluş, kurum veya mezhebin malı ya da ders kitabı değildir.

3. Üçüncü ilkemiz, *din eğitimi kaynaklarının hem özenle seçilmiş hem de geniş kapsamlı olmasıdır*. Antik dünyanın büyük halklarının çeşitli dinleri vardı ve bu dinlerle bağlantılı olarak kutsal kitapları vardı. Bu kutsal kitaplar, insanların -özellikle gençlerin- ahlaki dini fikirler ve uygulamalarla eğitilmesi için başlıca literatürü oluşturuyordu. Bu kitaplar, çeşitli zamanlar, çeşitli kişiler tarafından, çeşitli koşullarda, dini açıklama ve aşılama dürtüsüyle ortaya çıktı. İnsanlar bu kitapların pratik ve ideal değerlerini keşfettikçe onlar kullanıldı, takdir edildi, onaylandı ve “kanonlaştırıldılar”. Bu kutsal kitaplar ve kutsal yazılar, doğdukları dine mensup insanları aydınlatmak ve ilham vermek için nesilden nesile ve yüzyıldan yüzyıla aktarılmıştır. Budizm, Konfüçyüsçülük, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dahil olmak üzere bir dizi eski dinin kutsal kitapları hala mevcuttur. Hristiyanlık, Yahudiler arasında ortaya çıktığı için, Yahudilikten kutsal kitaplarını- Eski Ahit'i- devraldı ve onları kendi kitap dizisi- Yeni Ahit ile destekledi, bu iki grup birlikte Hristiyan İncili'ni oluşturdu. Bu literatür, Hristiyanlık Akdeniz dünyasının Yahudi olmayan halklarına geçtiğinde bile Hristiyan hareketinin İncili olarak kaldı. İkinci ve sonraki yüzyılların Yahudi olmayan Hristiyanları dini yazılar ürettiler. Ancak bu yazılar Hristiyan İncili'nin bir parçası olarak kanonlaştırılmadı. Biz bunları “patristik literatür” olarak biliyoruz.

Hristiyanlık, günümüze kadar Avrupa uluslarının dini ve dolayısıyla en gelişmiş medeniyetlerin dini olmaya devam etmiştir. Bu nedenle, İbrani- Yahudi ve ilk dönem-Hristiyan kutsal kitapları, bu Avrupa halklarının ve onların diğer kıtalardaki uzantılarının – biz Amerikalılar da dahil olmak üzere- İncilini oluşturmaktadır. Bizden önceki kuşakların, Hristiyanlığın, dinlerin en yüce, en doğru ve en

yararlısının olduğu ve İncil'in kutsal kitapların en iyisi olduğu yargısına katılıyoruz.

Bu nedenle İncil'i ahlâkî ve dinî eğitimin temel kaynağı olarak kullanmaya devam ediyoruz ve edeceğiz. Doğru yorumlandığında ve işlendiğinde, bu amaç için en iyi materyallerimizin çoğunu içerir. O, geçmişten bir miras, İbrani- Yahudi halkının insanlığa en iyi hediyesi, dünyanın en seçkin deneyimleri, fikirleri ve ilhamlarının hazinesi, yüce değerde bir klasik literatür, ciddi ruhlara en iyi teselli, ahlâkî ve dinî yaşama en iyi rehberdir. İncil, tarihsel, edebî, karşılaştırmalı ve psikolojik yorumlamanın iyi belirlenmiş ilkelerine göre anlaşıldığında ve öğretimi pedagoji, etik ve sosyolojinin iyi belirlenmiş ilkelerine göre yapıldığında, İncili devlet okullarında dahi kullanmanın zorlukları büyük ölçüden ortadan kalkar.

İncil bize antik dünyadan gelir; o antik dönemin dinî deneyimlerini, vizyonlarını, fikirlerini, standartlarını ve geleneklerini bize getirir. Yaklaşık iki bin yıldan sonra modern dünyada yaşıyoruz. Neden antik bir çağı normatif olarak modern bir çağa yerleştirelim? Dünya görüşümüz, dini deneyimlerimiz, bir şeyler yapma yöntemlerimiz onların bir tekrarı olamaz ve olmamalı. İncil'den öğrenebilir, ondan ilham alabiliriz, İncil'de en yüksek değere sahip ilkeleri ve kuralları bulabiliriz. O, yüz yıllardır olduğu ve gelecek yüzyıllarda olacağı gibi “ayaklarımıza bir lamba, yolumuza bir ışık” olabilir. Ancak İncil'in esiri değiliz. İncil insan için vardır, insan İncil için değil. İbrani-Yahudi ve ilk dönem-Hristiyan dini deneyim, düşünce ve pratiğinin yalnızca bir tekrarına bağlı değildir. Şüphesiz, geçmişte hiçbir halk, İbrani-Yahudi halkı kadar derin bir ahlâkî-dinî anlayışa sahip olmamış, hiçbir halkın ahlâkî-dinî amacı bu kadar güçlü ve yüce olmamış, hiç kimse bu kadar faydalı bir ahlâkî-dinî literatür üretmemiştir. Yine de onların deneyimlerine, fikirlerine ya da uygulamalarına ya da İncil'de bize verdikleri şeylerin tanımlarına mutlakiyet, kesinlik, yeterlilik atfedilemez. İnsanlar hayatın daha dolu bir bilgisine, daha ileri bir deneyime, yaşamın daha uygulanabilir bir yorumuna doğru ilerlemelidir. Şu anda İncil'in temsil ettiği temel prensip ve gerçekleri ve buna verdiği klasik ifadeleri düşünmüyorum; ancak İncil'deki düşünceleri, standartları ve geldikleri dönemin sınırlılıklarını ve özelliklerini yansıtan geleneklerinin birçok özelliğini düşünüyorum. Yirminci yüzyılda, ilk ve önceki yüzyılların bu geçici unsurlarını yeniden

üretmek istemiyoruz. *İncil'i ahlak ve din eğitiminde kullanmanın, ne niyet ne de sonuç olarak antik dünyayı yeniden canlandırmayacak bir yolunu da bulmalıyız.*

Bu nedenle birçok kişi-din adamları, kilisede verilen derslerin öğretmenleri ve genel olarak rahip olmayanlar İncil'in tarihsel bir anlayışını edinmek için ciddi bir çaba göstermektedir. İncil'in uzun süredir yerleşik normatif yorumu ve kullanımı artık geride kalmıştır. Artık İncil'in mekanik olarak vahyedilmiş, son, mükemmel, evrensel olarak uygulanabilir ve her şeye yeten bir din ve ahlak kitabı olmadığını biliyoruz. İncil'in kendi sayfalarında daha düşük ve daha yüksek dinî deneyim, teolojik inanç, ahlaki standartlar, ilkeler ve uygulamalar içerdiğini biliyoruz. İncil'in içinden çıktığı antik dönemin düşünce biçimlerinin altında yatan ve tanımlayan durağan, düalistik, küçük dünya görüşünün, on dokuzuncu yüzyılın bize muhteşem bir armağanı olan modern, gelişmiş, zihinsel, üniter ve geniş bir dünya görüşü tarafından kenara atıldığını da biliyoruz. Ayrıca İncil yazılarının edebiyat olduğunu, bir edebiyat olarak edebî eleştiri ve yorum ilkelerine göre anlaşılmasının gerektiğini de biliyoruz. Bu kitapların tarihsel olayların tam olarak anlatılmasından ziyade, öncelikle ahlak ve din eğitimi için yazıldığını biliyoruz. Tarihsel olaylara bolca yer veriliyor fakat pragmatik olarak ve bunlarla ilgili kesin olguların tespiti eğer mümkünse, ancak kapsamlı bir tarihsel-eleştirel araştırma yoluyla mümkündür. Dini deneyim ve fikirlerin, ahlaki fikir ve ilkelerin, İncil zamanlarında harika ve faydalı olsalar da başka zamanlara ve insanlara bütüncül olarak aktarılamayacağını, ancak deneyim ve bilgi ilerlediğinde, yaşam şartları değiştiğinde, insan ihtiyaçları geliştiğinde uyarılma ve desteklemeye tabii tutulması gerektiğini biliyoruz. Ve yine biliyoruz ki; hayatın koşulları değiştikçe ve insan ihtiyaçları geliştikçe ahlaki anlayış da ilerler. Eski Ahit ile Yeni Ahit'in karşılaştırılması bile, geçmişteki ahlaki standartların ve uygulamaların zamanla geliştiğini göstermektedir. Yeni Ahit döneminden bu yana Hristiyan ahlakı, Greko-Romen ve Anglo-Sakson fikir ve geleneklerinden birçok unsuru bünyesine katmıştır. Ayrıca, insanlığın ahlâkî gelişimini tarihsel ve karşılaştırmalı olarak inceleyerek öğrenecek çok şeyimiz vardır. Günümüzde ise yalnızca İbrani-Yahudi ve erken dönem Hristiyanlık ilkelerini, öğretilerini ve uygulamalarını yeniden canlandırmak yeterli değildir; insan refahının ideallerini ve araçlarını

köklü, eleştirel ve yapıcı bir şekilde analiz edip belirlememiz gerekmektedir.

Bu nedenle İncil'deki insanların nasıl hissettikleri, düşündükleri ve davrandıklarını okuyup ardından böyle hissetmek, düşünmek ve davranmak bizim için yeterli değildir. Elbette, daha kötüsünü yapabiliriz; fakat daha iyisini yapmak da mümkün ve zorunludur. İncil'in saygı, doğruluk, sevgi ve hizmet ilkeleri doğru ve bağlayıcı ilkelere. Bunların birinci yüzyıldaki uygulamaları aydınlatıcı ve ilham vericidir. Fakat onların yirminci yüz yıl için yorumlanması ve uygulanmasını, birinci yüzyılda öngörmek mümkün değildi. Yirminci yüzyılı bilen ancak İncil'in çıktığı yüzyılı bilmeyen biri İncil'i tam olarak açıklayamaz. Aynı şekilde antik yüzyılları bilen ancak kendi yüzyılımızı bilmeyen biri de İncil'i tam olarak açıklayamaz. Bu nedenle İncil'i yorumlamayı üstlenen herkes -vaaz kürsüsünde, sınıfta, evde veya basında- çift yönlü bir yükümlülükle karşı karşıyadır. Bu yükümlülükler; (1) kendini en iyi ahlaki ve dini deneyimlerle, en iyi düşüncelerle, en yüksek ideallerle, gerçek koşullar, ihtiyaçlar ve günümüzün en seçkin eğitim materyalleri ve metotlarıyla tanıştırmak, (2) kendini İncil'de yer alan olaylar, insanlar, fikirler, standartlar, gelenekler ve literatürle tarihsel olarak tanıştırmak. İncil'in şu an faydalı bölümlerini ayırt edici bir şekilde seçebilecek, onun ahlâkî-dinî anlamını açığa çıkarabilecek ve günümüz yaşamı için mesajını doğru bir şekilde gösterebilecek öğretmenlere ve din adamlarına büyük bir ihtiyaç vardır.

Ancak İncil ne kadar büyük ve faydalı olursa olsun ne yöntemini ne de kaynaklarını sınırlandırmamalıdır. Günümüzde modern eğitim teorilerimizi biyolojik, psikolojik, sosyolojik, etik ve tarihsel bilimler temelinde geliştiriyoruz. Bilimsel eğitim, tüm edebiyatlardan ve tarihin tüm dönemlerinden, tüm ahlak anlayışlarından ve tüm sosyal çabalardan, değerli bulunduğu materyalleri bir araya getirecek, onları faydalı bulunduğu her şekilde kullanacaktır. Antik edebiyatlar ve özellikle İncil buna büyük katkı sağlayacaktır. Fakat eğitimciler İncil'i olduğu gibi alıp onu ahlak ve din eğitiminin tek ve tamamen yeterli bir ders kitabı yapmayı önermemektedir. Kilisedeki derslerde bile İncil'i kullanmanın en iyi yolu bu değildir. Bir eğitim literatürü ortaya çıkmaktadır. Amacı, erkekleri ve kızları, genç erkek ve kadınları modern koşullar, problemler, ihtiyaçlar ve fırsatları bilmeleri ve bunlarla başa çıkmaları için eğitmek; onları yaşama

olduğu gibi doğru ilişkilere sokmak; daha iyi bir sosyal düzene giden yolda rehberlik etmek; onlara kardeşlik ilham etmek; arzularını ve gayretlerini canlandırmaktır. Bu eğitimin temelinde yatan ahlâkî ve dinî ilkelerin birçoğu İncil'in savunduğu ve yürürlüğe koyduğu ilkelerdir: saygı, dürüstlük, doğruluk, gerçekçilik, kardeşlik, sempati, bağışlayıcılık, yardımseverlik. Bunlara İncil'den başka yerlerde daha fazla vurgulanmış olan özsaygı, kendine güven, kendini gerçekleştirme, bilgi, cesaret, öngörü, cesaret, tutumluluk, çaba, verimlilik, başarı, vatandaşlık, insan hakları, sosyal ilişkiler ve adalet gibi diğerleri eklenmiştir.

Bu yeni eğitim literatürü, içeriği geniş bir şekilde toplanmış ancak esas olarak modern kaynaklardan elde edilmiştir, ahlâkî ve dinî eğitimde yeni bir dönemin başlamasını sağlayabilecek kapasiteye sahiptir; aslında, bunun yeni bir dönemi başlatacağı kesindir. Birçok yazar ve yayınevinin eserleri o kadar hızlı geliyor ki onları takip etmek neredeyse mümkün değildir. Okul kitaplarının düzenli yayıncıları her yıl düzinelerce kitap yayınlıyor. Bazı kilise derslerine yönelik yayıncılar bile artık bu doğrultuda ders kitapları yayınlamaktadır. Aslında şu anda bu modern kilise derslerinden bir eğitim müfredatı hazırlanmasına izin verecek kadar çok var. Bu ders kitaplarının amacı çocuklara hayatın ne olduğunu ve nasıl yaşanacağını öğretmektir. İncil'in hikayeleri, kıssaları, vaazları, öğütleri, gerçekleri, ilkeleri ve emirleri; ahlaki ve dini duyguyu uyandırmak, zihni bilgilendirmek, muhakemeyi geliştirmek, doğru dürtüyü güçlendirmek, amaca yönlendirmek, sosyal bilinci harekete geçirmek ve aydınlatmak, fedakar duyguları ve eylemleri teşvik etmek ve diğer yollarla erkek ve kızları genç erkeklığe ve kadınlığa hazırlamak için dünyanın bu harika çağında eğitsel olarak faydalı olan başka bir çok şeyle birlikte eğitim ve öğretim programına da dokunmuştur.

4. Din eğitiminin temelinde yatan ve burada bahsedilecek son ilke, *çocuğun ihtiyaçları onun için eğitsel olarak ne yapılacağını belirler*. İnsan biyolojik olarak gelişimsel bir varlıktır. Büyür ve büyümesi bebeklikten erişkinliğe kadar yaklaşık yirmi ila yirmi beş yıl sürer. İhtiyaçları her durumda içinde bulunduğu büyüme evresi tarafından belirlenir. Bu görünen benlik -beden- için yeterince açıktır. Görünmeyen benlik -ruh ya da kişilik- için de aynı derecede doğrudur. Çocuğun ahlâkî-dinî doğası, fiziksel doğası kadar büyüme yasalarına tabidir. Bebeklikten çocukluğa, erken, orta ve geç dönemleriyle ergenliğe kadar, erkek ve kızlar, erkeklığe

ve kadınlığa ulaşmada çeşitli ve hayati aşamalardan geçer. Bu gelişimin psikolojisi bizim için giderek daha bilinir hale geliyor. Böylece üç, altı, on, on üç, on altı ve yirmi yaşlarındaki kız ve erkeklerin becerileri, kapasiteleri ve ihtiyaçları hakkında bir şeyler anlayabiliyoruz. Artık çocuğun bir yetişkin gibi hissetmesini, düşünmesini, davranmasını ya da konuşmasını beklemiyoruz. Bunu yapacak yeteneği yok ve onu buna zorlamayacağız.

Yetişkinin ahlâkî dürtüsü, ahlaki bilgeliği, ahlaki yargısı, ahlaki amacı çocuğun gibi değildir ve olamaz. Çocuk ve gençler ahlaki olarak olgunlaşmamıştır. Onlardan yetişkin insanların ahlaki standartlarını ve gereksinimleri tanımlarını, hissetmelerini ya da bunlara uymasını bekleyemeyiz. Özdenetim, çaba, doğruluk, fedakârlık uzun ve yorucu deneyimle elde edilmelidir. Uygun koşullar altında yetiştirilen normal çocuk, uygarlığın şu anda talep ettiği karakter ve verimliliği zamanla geliştirecektir. Ancak bu süreç devam ederken sabır ve inanç gereklidir. Biz ebeveynler ve öğretmenler bu konuda bilgeliği öğrenmeliyiz. Çocuğun ahlaki gelişimini sağlamak bizim görevimiz değildir, bu Yaratıcı'nın işidir. Ama çocuğa mümkün olan en iyi ortamı vererek, onun önünde faydalı bir örnek olarak yaşayarak, tökezlediğinde tekrar ayağa kalkmasına yardım ederek, deneyimlerinin zor yerlerinde onu rahatlatarak ve güven vererek, bilmeye ihtiyacı olan şeyler hakkında bilgi vererek, ona gitmesi için daha iyi yolu göstererek, onun içindeki arkadaşlığı geliştirecek okul arkadaşları, oyun arkadaşları ve dostlarıyla bir araya getirerek bu büyümeye yardımcı olmak bizim görevimizdir. Bir erkek ya da kız çocuğunun olgunlaşmasını beklemek uzun bir süre gibi görünüyorsa, iki şey göz önünde bulundurulabilir. Birincisi olgunlaşmanın beklemeye değer olduğu düşüncesidir. Çünkü erkeklik ve kadınlık evrenimizdeki en yüce, nihai başarılarıdır. Her bedeli ödemeye değerdir. Yani çok şey ifade eder. İkincisi; gençlik güç, güzellik, ihtimal ve vaatlerle doludur. Kendisinde ve başkalarında gençliğin tadını çıkarmayan kişi en büyük insani zevklerden birini kaçırmıştır.

Çocukların dini dürtü, deneyim ve fikirleri basit ve temel düzeydedir. Yetişkin insanlar din konusunda çocuklardan çok fazla şey sorumluluk üstlenme veya bekleme eğilimindedir; özellikle de bu olağanüstü miktarda dinî duygu ve gayrete sahip ebeveynler ve öğretmenler için böyledir. Dua etme, İncil okuma, kiliseye gitme, Pazar ayinleri iyi yetiştirilmiş bir çocuğun yavaş yavaş edineceği erdemlerdir.

Fakat bunların değeri çocuk için apaçık ortada olmadığı gibi, bu durum ona bir kerede de açıklanamaz. Bunların edinilmesinin erken aşamaları telkinden ziyade örnekler ve alışkanlıkla olur. Çocuk etrafındaki diğer insanlar bunu yaptığı için yapmaya başlayacak, bunları kendi sosyal mirası ve yükümlülüğü olarak kabul edecektir. Dahası, ebeveynler ve öğretmenler bu alışkanlığın gelişimini çok hızlı ya da sert bir şekilde zorlarsa çocukta tepki ve eleştiri oluşması muhtemeldir. Benzer şekilde, saygı, kulluk, günah bilinci, tövbe, din değiştirme, özveri, fedakârlık ve dinin diğer hayati özellikleri normal kız ve erkek çocuklarının ruhsal yaşamında zaman içinde ortaya çıkacaktır. Ancak bunlar ergenlik dönemleri gelişimine aittir, bunların çocukluk yıllarında aranması ve geliştirilmesi gerekmez. Teoloji ve kilise bilimi için ise bunlar, dinin yetişkinlik dönemine ait şeylerdir. Bazı genç insanlar, belirli zihinsel eğilim veya çevresel ilgi nedeniyle bunlara yönelebilir. Fakat ergenler genellikle doktrinleri ve kurumları tatmak veya anlamak için mental, sosyal veya etik açıdan yeterince ileri gitmezler.

Ayrıca, ahlak ve din eğitimi formal eğitim, telkin ve öğütlemekten ziyade çevre, örnek, fırsat ve koşulların düzenlenmesiyle yürütülmelidir. Din eğitiminin bu kadar çok vurgulandığı ve enerji harcandığı günümüzde, bu iyi şeyin bazı durumlarda aşırıya kaçma ve özellikle çok azimli ebeveynlerin ve öğretmenlerin formel eğitim ve öğütleri çok abartması tehlikesi vardır. Erkekler ve kızlar esasında bitkiler gibi büyürler. Bazen bükülmeye veya budanmaya ihtiyaç duyarlar, ancak genellikle çok az ele alındıklarında ve doğal özgürlükleri verildiğinde, toprak, yağmur ve güneş ışığının yardımıyla kendi içsel doğalarını geliştirmek için en iyisini yaparlar. Öğretmek eğitmekten daha kolaydır. Talimat vermek destek olmaktan daha kolaydır. Birinin kişiliğini bir başkasına dayatmak, o başkasının kişiliğini geliştirmekten daha kolaydır. Ahlak ve din eğitiminin niceliğini, niteliğini geliştirebileceğimizden daha kolay artırabiliriz. Yine de önemli olan niteliktir. Gerçekten, daha az tercih edilen sosyal gruplarda, ahlaki- dini kişiliklerinin gelişmesi için şu anda aldıklarından daha fazla yardıma ihtiyaç duyan pek çok çocuk vardır. Onlar, fiziksel olduğu kadar ruhsal olarak da yoksulluk içindeler. Ancak modern eğitim kaynaklarıyla donatılan zeki, eğitilmiş ebeveynlerin çocuklarının daha fazla eğitimden ziyade daha iyi eğitime ihtiyaçları vardır. Daha iyi eğitim bazı durumlarda daha az miktar anlamına da

gelebilir. Çocuk sürekli olarak ahlâkî-dinî talimat, öneri, uyarı ve öğütlerle sürekli bir kuşatmaya ihtiyaç duymaz ve buna dayanamaz. Tüm bunlar en iyi niyetle ancak çocuk yaşamının psikolojisi ve pedagojisi göz ardı edilerek verilmiş de olabilir.

Eğer ev koşulları doğruysa, çocuk kesinlikle doğru dürtülere, doğru alışkanlıklara ve doğru fikirlere sahip olacaktır. Ebeveynlerin, öğretmenlerin, komşuların veya arkadaşların kaygılı ve yorucu bir gözetim ve dürtmesi gerekmez. Çocukların eğitimi için olduğu kadar ebeveynlerin eğitimi için de çok şey söylenebilir. Taklit büyümenin birincil kanunudur. Örnek olmak kuraldan daha temeldir ve etkisi daha kesindir. Ebeveynlerin çocuklarına ahlâkî-dinî gelişimleri için verebilecekleri en iyi yardım her gün onların önünde ideal türden bir hayatı yaşamaktır. Çocuklar nazik, düşünceli, anlayışlı, dürüst, saygılı, yardımsever, itaatkâr, çalışkan ve fedakâr olmayı bu nitelikler sözlü olarak telkin edilmesinden çok, en yakınları bu niteliklere sahip olduğu ve bunları sergilediği için öğreneceklerdir.

Bazen insanların kötü olmak istedikleri için kötü olduğu, çocukların onu sevdiği için yanlış yaptıkları, insan doğasının “tamamen insafsız, engelli ve tüm iyiliklere zıt ve tüm kötülöklere tamamen meyilli hale getirildiği” varsayılıyor gibi görünüyor. Deneyim gerçekleri, tam tersine, insan doğasının istekli olduğunu, onun yüksek ideallere sahip olduğunu ve bunları gerçekleştirmek için çabaladığını göstermektedir. Normal bir insan hatta bir çocuk bile iyi olmak ve iyilik yapmayı arzular, amaçlar ve bunun için çabalar. Düşünce ve davranışlarından bu yükseliş eğilimini göstermeyen normal altı veya anormal olarak sınıflandırılan bireyler, insan kişiliğinin bazı temel unsurlarından yoksun olarak görölmelidir. Elbette, herhangi bir nesilde, talihsizlikleri; sapkın ve gevşek iradelerle, alçaltılmış zevkler ve dürtülerle, ahlaki körlük ve yetersizlikle doğmaları olabilecek normal altı veya anormal birey vardır. Bu bireyler ırkın kusurlu dallarıdır. Ancak insan doğası bunlardan dolayı yargılanmamalı veya karakterize edilmemelidir.

Normal insan doğasının amaç olarak mükemmelliği seçtiğini ve kader olarak mükemmelliği dört gözle beklediğini söylemek deneyimin gerçekleriyle uyumlu değil midir? Mükemmelliğe ulaşmadaki yetersizlik, mevcut nesil üzerinde ancak sınırlı bir kontrole sahip olduğu koşullardan kaynaklanmaktadır. Biz bir ırkın üyesiyiz ve ırkın özellikleri içimizde var.

Bu insan ırkının mükemmelliği arzuluyor ve bunun için çabılıyor olmasına rağmen, şimdiye kadar kusurluydu. Her birey bu ırk kusurluluğuna dahildir. Biz, bizden önceki nesillerin karmaşık bir ürünüyüz. Dürtülerimiz, güdülerimiz, yeteneklerimiz, özelliklerimiz atalarımızdan miras alınmıştır. Bizler başlangıçta ideal özelliklere sahip *de novo* yaratıklar değiliz, mükemmellik hedefine ve kaderine ulaşmak için de kalıtsal bağlarımızdan bir anda kurtulamayız. Birey ancak ırkla birlikte yükselebilir. Bizden önce gelenler ve bizden sonra gelecek olanlarla ayrılmaz bir şekilde birbirimize bağlıyız. O halde neden biz kusurlu insanların ebeveynleri olduğu erkekler ve kızlardan mükemmel olmalarını bekliyoruz? Çocuklara eleştiri ve kınama yerine sabır ve takdir gösterildiğinde bu yalnızca bilgelik değil aynı zamanda adalettir. Çocuğa kötü bir irade, kötü dürtüler, kötü doğa atfetmeye fazla mı hazırız? Çocuğun başa çıkması gereken her şeyi, iyiliğe ulaşmasının ne kadar zor olduğunu çok az mı hesaba katıyoruz? Fiziksel benliği üzerinde yavaş yavaş kontrol kazandıkça onu anlıyor ve ona sempati duyuyoruz. Aynı anlayış ve sempatiyi ahlaki benliği üzerinde yavaş yavaş kontrol kazanırken de eşit şekilde gösteriyor muyuz? Öyle davranmasa bile çocuğun iyi niyetli olduğunu varsaymak genellikle güvenlidir. Temel arzu ve eğilimi sevgi, doğruluk ve yardımseverlik yönünde olacaktır. Yetişkin insanlar bile sözleri ve eylemlerinden ziyade içsel seçim ve amaçlarıyla yargılanmak ve değerlendirilmek isterler. Uzun yıllar süren eğitim deneyimlerinden geçmemiş ve otokontrol mücadelesi etmemiş gençler için bu ne kadar daha doğru olacaktır.

Çocuğun olgunlaşmamışlık dönemindeki ihtiyaçları, başkalarının ona nasıl yardım edebileceğini göstermektir. Herkesin ona gösterdiği sabır ve takdirin yanı sıra, ebeveynler, öğretmenler ve arkadaşlar tarafından onun için yapılabilecek birçok şey vardır. Sınırlar dahilinde, erkek ve kıza hayatın genel gerçeklerini ve ilkelerini öğretmek, zihnini doğru düşünme ve doğru yaşamaya bir tür genel yardım sağlayan şiir ve atasözleriyle doldurmak ve ona “iyi ol”, “doğru yap”, “doğruyu söyle”, “adil davran” ve benzerlerini tembih etmek değerlidir. Normal çocuğun seçimi, amacı ve dürtüsü bu doğrultuda olacaktır, ancak onun bu tutumunu onaylamak faydalıdır.

Ona, müzakere etmesi gereken belirli yaşam durumları için iyiliği, doğruyu, gerçeği ve adaleti nasıl yorumlayacağını

gösterebilirsek, bu daha da yararlı olacaktır. İyi, doğru, gerçek ve adil olmanın ne anlama geldiğine dair net ve yeterli bir fikre kolay ya da hızlı bir şekilde erişilemez. Hayat çok çeşitli, çok karmaşık, çok zordur. Deneyim, bu temel etik terimlerin, bu temel erdemlerin anlamının öğretmenidir. Soyut tanımlar çocuklara bunlar hakkında bilgi vermenin başlıca yolu değildir, soyut öğütler bunları çocuklarda gerçekleştirmenin başlıca yolu değildir. Gerçekten de idealler çocuklara doğrudan aktarılamaz; bunlar, çocuğun iradesi ve zihni içinde doğal bir süreçle olgunlaşmalıdır. Uzun çocukluk ve ergenlik yılları boyunca erkeklerin ve kızların bireysel ideali, etrafındaki etkiler altında ve içindeki dürtülerle uyumlu olarak şekillenir.

İdealinin gelişmesi yönünde çocuk için yapılabilecek en iyi şey, kendi karakteri, davranışları ve ilişkilerinde ideal bir yaşamı onun önünde ve onunla yaşamaktır.

Bir sonraki en iyi şey, geçmişteki ve günümüzdeki diğer insanların ideal yaşamlarını, çok sayıda somut ve çekici yolla onun önüne getirmektir. Bu amaçla hikâye anlatımı ana yöntemdir. İbrani-Yahudi ve ilk dönem-Hristiyan kahramanların İncil'deki öyküleri, yüzyıllardır gerçek yaşamda örneklenen yüksek erdemlerin somut durumlarına açıklık ve güç kazandırmada son derece yardımcı olmuştur. İsa, ergen zihnine hitap eden bir şekilde sunulduğunda ahlâkî ve dinî yaşamın yüce kahramanı haline gelir. Diğer ulusların ve halkların da son derece faydalı olan kendi öykü koleksiyonları vardır. Elbette bu hikâyelerin, günümüz çocuk ve gençlerinin yaşamlarında gerçek paralellikler bulan koşullar, problemler ve ilkeler ile etik açıdan tatmin edici şekilde ilişkilendirmesi sağlanmalıdır. Temel erdemleri örnekleyen modern kişilerden de çokça yararlanılmalıdır. Çünkü modern örneklerin çocuğun ihtiyacını karşılama ihtimali daha yüksek olacaktır. O modern çağa aittir ve modern bir çevrede yaşamak zorundadır. Özellikle günlük olarak karşılaştığı yaşam durumlarında nasıl hissetmesi, düşünmesi, konuşması ve davranması gerektiği, erkek ve kızın sürekli olarak üzerinde çalıştığı mutlak bir sorundur. Din eğitimi, bu günlük çabada onu anlamaya ve ona yardımcı olmaya çalışır. Çünkü erkeklik ve kadınlık meseleleri de din eğitiminin içindedir.

Burada sunulan din eğitiminin dört ilkesi bana önemli görünmektedir. Bunlar: (1) dinin yaşamda birincil unsur olduğu; (2) tüm

eğitimin öncelikle ahlaki-dini amaçlı olması gerektiği; (3) din eğitimi materyallerinin seçici bir şekilde kapsayıcı olduğu; (4) çocuğun ihtiyaçlarının eğitimsel olarak onun için ne yapılması gerektiğini belirlemesidir. Şu anda evde, okulda ve kilisede bu doğrultuda hareket ediyoruz.

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi*

İlir Rruga

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Trakya University, Faculty of Theology,
Department of Science of Religion
Edirne / Turkey

rrugailir@trakya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4637-7340

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 526-544

Atıf / Cite as: Rruga, İlir. "Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi [The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 526-544.

<https://doi.org/10.18498/amailad.539539>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı

* Bu makale "İlir Rruga, *Arnavutluk'ta Hristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihçesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys

Abstract

Considering religious structure of today's Albanians; although their majority is Muslims, their majority used to have Christian beliefs before adopting Islam. Some studies conducted on this subject indicate that the first contacts of Albanians with Christianity began with St. Paul. This claim is supported by the information that Christianity was firstly spread in Albanian cities of Dyrrhachium (Durrës) and Apollonia which were visited by St. Paul while he was passing through Albania on his way to Italy, as a part of his "Journey to Rome", a journey made in order to spread the Christian message to other nations. Although this claim is strongly advocated by the Albanian Churches, archaeological studies show that the earliest ruins of Christianity in Albania date from no earlier than IV – VI centuries. Besides this, our studies results show that St. Paul has no entered the borders of today's Albania. However, the participation of bishops from the dioceses of Durrës, Apollonia, Saranda, Berat and Vlora to the ecumenical councils of İznik, Efes, Kadıköy and İstanbul is considered to take place at the head of the arguments that this belief has an early date and spread very quickly among Albanians.

Summary

Although it is historically one of the oldest and most indigenous nation of the Balkans, it can be said that Albania, today a small country in terms of geography and population, has historically served as a bridge linking East and West in social, cultural, religious and administrative terms. When it comes to religion, even though nowadays Albanians are mostly Muslims, most of them had Christian beliefs before adopting Islam. This topic has attracted the attention of many authors and researchers. The majority of the authors claimed that the origin of the Christianity in the Albanian regions should be attributed to the time of apostolicism, linking it to St. Paul's journeys to Rome. However, it is difficult to say that the first contact of the Albanians with the Christian faith began in the period of the apostleship, and this seems to be the main reason of disagreements between Albanian and foreign researchers.

There are two arguments used by those claiming that the origin of Christianity in the Albanian regions extends to the apocalyptic period. The first one was St. Paul's statement in the Holy Bible's "Romans passages" of 15/18-19:

"For I will not dare to speak of anything except what Christ has accomplished through me in order to bring about the obedience of the Gentiles, by word and deed, in the power of signs and wonders, in the power of the Spirit of God. So from Jerusalem even as far as Illyricum I have fully preached the gospel of Christ".

St. Paul's "from Jerusalem even as far as Illyricum I have fully preached the gospel of Christ" statement made the Albanian Orthodoxes and Catholic Christians as well as the majority of researchers to claim that Christianity existed in Albania from the first century. Related to this, it is obvious that they even pretend that St. Paul has used the famous road of Via Egnatia during his journey to Rome, passing through Dyrrhachium (Durrës), one of the most important Albanian cities of that period. It is also claimed that while in Durrës, he appointed Saint Caesar/Qezar as archbishop.

The second basis of their argument is the name of the city of Apollonia mentioned in the Holy Bible. The "After they traveled through Amphipolis and Apollonia, they came to Thessalonica, where there was a Jewish synagogue" (Acts, 17/1) passage was used as an argument for claiming that Saint Paul has come to Apollonia in Albania and spread Christianity. However, it is understood that there is a misunderstanding resulting from the similarity of the Apollonia name. It is not the Albanian Apollonia, but the Apollonia of today's Greece that is mentioned in the statement above. These two cities are geographically far from each other. Thus, claiming's on the arrival of St. Paul in nowadays Albania and the spreading of the Christianity by him remain very weak due to the lack of any basis or any concrete evidence of archaeological relic. Neither there is any St. Paul's statement like "I have delivered the gospel of Jesus in Illyricum" nor is it given to us by the second or third person in the form of "St. Paul delivered the gospel of Jesus in Illyricum". Thus, all these information's are nothing but an indication that Paul himself did not spread the Christian faith in nowadays Albania. Nevertheless, it can easily be said that Christianity is spreaded at an early date and in a quickly way, while this is true for the big cities of Albania at least. Participation of bishops from dioceses of Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Vlora), Scampa (Elbasan), Lychnidus (Ohri), Pulcheriopolis (Berat), Byllis, Amantia, Phoinike (Finiq), Onchesmos (Saranda) and Buthrotum (Butrint) to the ecumenical councils such as Iznik, Ephesus, Kadikoy and Istanbul from the diocese as well as the archaeological

Christian remains dating back to the II - VI centuries also confirm this view. The participation of many Albanian regions in the above mentioned ecumenical councils is extremely important for the Albanian church due to the fact that such a wide participation in ecumenical councils from various regions of Albania shows how fast and in a how wider geography of Albania the Christian faith was spreaded.

In this study, it has been tried to bring a different point of view to the claims put forward to the present day and at the same time to examine the subject in the light of scientific criteria and in an objective perspective. In addition, it should be noted that this study includes the period of Saint Paul and the geographical borders of nowadays Albania. In this regard; in order to be able to consider every view related to topic, efforts have been made to use relevant sources of Albanian and other languages.

Keywords: Illyricum/Albania, Saint Paul's Journeys, Spread of Christianity, Dyrrachium (Durrës), Albanian Church.

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi

Öz

Günümüzde Arnavutların dinî yapısına bakıldığında, halkın çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğu görülse de, İslâm dinini benimsemeden önce ekseriyetle Hristiyan inancına sahip idiler. Bu konu kapsamında yapılan bazı çalışmalarda Arnavutların Hristiyanlık ile ilgili ilk temaslarının Aziz Pavlus ile başladığı ifade edilmektedir. Bu iddiayı öne sürenler, Aziz Pavlus'un Hristiyan mesajını diğer milletlere duyurmak üzere yapmış olduğu seyahatlerinden biri olan "Roma'ya Yolculukları" esnasında Arnavutluk'un Dyrrhachium (Durrës) ve Apollonia şehirlerine uğrayarak Hristiyan inancını yaydığı sonucuna varmışlardır. Bu görüş her ne kadar Arnavut Kiliseleri tarafından şiddetle savunuluyor ise de arkeolojik Hristiyan kalıntılarının en erken IV.-VI. yüzyıllara ait olması ve yaptığımız çalışmalar sonucu Aziz Pavlus'un günümüz Arnavutluk'un sınırları içerisine girmediğini göstermektedir. Ancak Aziz Pavlus bizzat Arnavutluk'ta bulunmamış olsa da Hristiyan merkezleri olan "Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Avlonya), Pulcheriopolis (Berat) gibi piskoposluklardan İznik, Efes, Kadıköy ve İstanbul gibi ekümenik konsillere Arnavutluk'tan piskopos katılımının gerçekleşmiş olması, hem bu inancın erken

bir tarihte Arnavutlar arasında yayıldığını hem de hızlı bir şekilde yayıldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İllirikum/Arnavutluk, Aziz Pavlus'un Seyahatleri, Hristiyanlığın Yayılması, Dyrrachium (Durrës), Arnavut Kilisesi.

Giriş

Tarihsel olarak Balkanların en eski ve yerli halklarından biri olmasına rağmen günümüzde nüfus ve coğrafi açıdan küçük bir ülke olan Arnavutluk'un tarih boyunca adeta Doğu ile Batı'yı sosyal, kültürel, dini ve idari alanlarda birbirine bağlayan bir köprü görevi gördüğü olduğu söylenebilir. İnanç bakımından Arnavutlar günümüzde ekseriyetle Müslüman olarak karşımıza çıkmakta ise de, İslam dinini benimsemeden önce çoğunluğunun Hristiyan inancına sahip olduğu görülmektedir. İşte bu çalışma, Arnavutların Hristiyan inancı ile ilk temaslarının ne zaman başladığı hususundaki tartışmaları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hristiyan inancının özellikle Miladi ilk yüzyıldaki yayılışı incelendiğinde şüphesiz bu konuda dikkatimizi çekecek ilk isim Aziz Pavlus (ö. miladi 67)'tur. Çünkü Hristiyan inancını diğer milletlere ulaştırabilme çabası Aziz Pavlus'un misyonerlik anlayışı, seyahatleri ve gittiği yerlerdeki çalışmaları gerek söz konusu dönem ve gerekse günümüz misyonerlik faaliyetlerine ışık tutmak ve anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken hususlardan biri Hristiyanlık inancının Batı'ya doğru Aziz Pavlus ile yayılmaya çalışıldığı gerçeğidir. Aziz Pavlus, Hristiyan mesajını her devlete ve topluma ulaştırabilmek amacıyla hem farklı bölgelerdeki idarecilere ve toplumun ileri gelenlerine mektuplar yazmış hem de seyahatler yaparak Hristiyan mesajını Anadolu, Balkan ve Batı'ya duyurabilme çabası içerisinde bulunmuştur.¹ Bu konu, ekseriyetle birçok Arnavut yazar ve araştırmacısının dikkatini çekmiştir. Bu nedenle Arnavut bölgelerindeki Hristiyan inancının menşeinin Aziz Pavlus'un Roma'ya seyahatlerine

¹ Bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 68-73; Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 91-119.

bağlayarak havarilik dönemine ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Aziz Pavlus'un Balkanlara ve Roma'ya yönelik yaptığı seyahat güzergâhlarının birinde Arnavut topraklarından geçtiği şeklindeki düşüncelerle bu iddialarını desteklemeye çalışmışlardır. Ancak Arnavutların Hristiyan inancı ile ilk temaslarının havarilik döneminde başladığını söylemek bir hayli zordur. Bundan olsa gerek ki bu hususta Arnavut ve yabancı araştırmacının hem fikir olmadığı görülmektedir.

Bu çalışma sürecinde günümüze dek ileri sürülen iddialara farklı bir bakış açısı getirmek ve aynı zamanda konunun bilimsel kriterler ışığında ve objektif bir bakış açısı ile incelenmesine gayret edilmiştir. Bunun yanında çalışmanın zaman itibarıyla Aziz Pavlus'un dönemini ve coğrafi açıdan da günümüz Arnavutluk sınırlarını kapsadığını belirtmek gerekir. Bahsedilen dönemi konu edinen Arnavutça ve diğer dillerdeki eserlerden yararlanılıp mümkün olabildiğince her görüşe yer vermeye gayret gösterilmiştir. Çalışma, giriş ve ardından Hristiyanlığın Arnavutlar ile ilk temaslarına değindikten sonra bu konuda ileri sürülen her iki iddiayı destekleyen argümanlar ayrı başlıklar altında aktarılmıştır.

1. Arnavutların Hristiyanlık İle İlk Temasları Hakkındaki İddialar

Günümüzde her Hristiyan grup, her kilise, genel olarak kendisini Hz. İsa'ya veya onun Havarilerine bağlama gayreti içindedir. Bu gayretin sebeplerinden biri "kadîmlik" kazanmaktır. Kendisini Hz. İsa Dönemi'ne kadar dayandıran ve "kadîmlik" iddiasında olan kiliselerden biri olan Gregoryen Ermeni Kilisesi tarafından nasıl on iki Havarî arasında sayılan Taddeus ile Bartolomeus'u ilk kurucuları ve aydınlatıcıları kabul ediliyorsa,² Arnavut kilisesinin de, Hristiyanlığın mimarı sayılan³ Aziz Pavlus'u ilk kurucusu ve aydınlatıcısı olarak kabul ettiği görülüyor.

Hristiyanlığın Arnavut bölgelerindeki menşesinin havarî döneme kadar uzandığını gösteren kanıtlarından en önemlisi, Aziz Pavlus'un

² Bk. Abdurrahman Küçük, "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1996): 117.

³ Bk. Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, 9, 12-19.

Kutsal Kitap'ta yer alan "Aziz Pavlus'tan Romalılar'a Mektup 15/18-19" pasajlarındaki şu ifadesi olmuştur:

Ulusların söz dinlemesi için Mesih'in benim aracılığımla, sözle ve eylemle, mucizeler ve harikalar yaratan güçle, Kutsal Ruh'un gücüyle yaptıklarından başka şeyden söz etmeye cesaret edemem. Yeruşalim'den başlayıp İllirikum⁴ bölgesine kadar dolaşarak Mesih'in Müjdesi'ni her yerde duyurdum (Romalılara Mektup, 15/ 18-19, 167).

Aziz Pavlus'un "Yeruşalim'den başlayıp İllirikum bölgesine kadar dolaşarak Mesih'in Müjdesi'ni her yerde duyurdum" ifadesinden hareketle Arnavut Ortodoks ile Katolik Hristiyan geleneği ve araştırmacıların ekseriyeti, Hristiyanlığın Arnavutluk'ta ilk asırdan itibaren var olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak bu düşüncüyü farklı açıdan bakarak reddedenlerin olduğu da görülmektedir. Her iki görüşün detaylı bir şekilde incelenmesinde fayda vardır.

2. Temasların Havarilik Dönemine Kadar Uzandığını İddia Edenler

Hristiyanlığın Arnavutluk'a gelişinin havariler zamanından itibaren olduğunu öne sürenler, düşüncelerini şu şekilde desteklemektedir: Miladi 53-58 yıllarında üçüncü seyahatinde Aziz Pavlus, Andrea, Bartalamay ve onların öğrencileri ile Arnavutluk'a gelmişlerdir.⁵ Daha sonra Aziz Pavlus, Arnavutluk'un o dönemin en önemli şehirlerinden olan Dyrrhachium (Durrës),⁶ Shkoder (İşkodra) ve

⁴ İllirikum (Illyricum) bölgesinin sınırlarının günümüz Arnavutluk'un yanında Karadağ, Bosna Hersek ve Dalmaçya gibi bir coğrafyaya tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu bölgede adından da anlaşılabacağı üzere İllirler yaşamakta olup konuştukları dil de Arnavutça idi. Arnavut halkı İllirlerin soyundan gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Kristo Frasheri, *Skëndërbeu: Jeta dhe Vepra* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002), 76; P. W. Schmiedel, "Galatia", *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible* (Toronto: George N. Morang & Company Limited, 1902), 2: 1605-1606; Edwin Jacques, *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*, trc. Edi Seferi (Tiranë: Kartë e Pendë, 1996), 3617.

⁵ Pjeter Pepa, *Tragjedia dhe Lavdia e Klerit Kalotik në Shqipëri* (Tiranë: 55 Yayinevi, 2007), 56.

⁶ Durrës şehri, coğrafi konumu, limana ve benzer özelliklere sahip olması nedeniyle hep önem arz etmiştir. Arnavutluk'ta Hristiyanlığın yayılması ve Ortodoks ile Katolik olarak Hristiyanlığın iki mezhebe ayrılmasından en çok etkilenen Arnavut bölgesi olmuştur. Her iki mezhep için son derece önemsenmiştir. Özellikle papalık tarafından hep önemsenmiş bir yer haline

Dalmacia (Dalmaçya)'dan geçerek Roma'ya geçmiştir.⁷ Bir diğer kaynağa göre; 58 yılında Aziz Pavlus Durrës'tan geçerken Hz. İsa'nın 72 şakirtlerinden biri olan Aziz Sezari (Qezar), Durrës'in başpiskoposu olarak tayin etmiştir.⁸ O zamanda Durrës şehrinde 70 Hristiyan aile vardı. O halde bu durum, Hristiyanlığın İlliria bölgelerine havarilik döneminde ulaştığını göstermektedir. Böylece Hristiyanlık, o dönemde Arnavutluk'un en büyük bölgelerinden olan Durrës, Nikopoja ve İşkodra gibi (deniz kıyısı olan) büyük şehirlerinde yayılmaya başlamıştır.⁹ Sonraki dönemlerde de Preval, Dardania, Epiri i Ri ve Epiri i Vjeter gibi bölgelerine doğru yayıldığı aktarılmaktadır.¹⁰ Ancak Aziz Pavlus'un seyahatleri incelendiğinde yukarıda zikredildiği gibi Dalmaçya'dan Roma'ya geçtiği bilgisine hiç rastlanılmamaktadır.

Bir başka görüş ise, Aziz Pavlus'un Durrës ve Lychnidos şehirlerine 62 yılının yazının sonuna doğru geldiği ve 64 yılında ilkbaharın başlarına doğru geri gittiği belirtmektedir. Böylece İllirikum'un bölgelerini bu iki yıl içerisinde ziyaret ettiği ve Roma'ya seyahat ettiği söylenebilir şeklinde ifade ediliyor.¹¹ Bahsedilen iki yıl ile ilgili başka bir eserde konuyla ilgi şu bilgiler aktarılmaktadır:

Aziz Pavlus, Yerusolım'den Antakya'ya, oradan Küçük Asya eyaletleri ve Ege Denizi'nden Makedonya'ya geçer. Oradan güney Ahaya'ya devam eder, sonra doğudan tekrar Ege Denizi'ne geçerek Efes üzerinden Antakya ve Yerusolım'e geri döner. Fakat Makedonya ile sınırlı olan İllirikum'da Hristiyanlığı yayıp yaymadığı ile ilgili "Luka bize Elçilerin İşleri'nde, Aziz Pavlus'un İllirikum'u ziyaret ettiğini

geldiği görülür. Geniş bilgi için bk. Frucht Richard, "Albania - History", *Encyclopedia of Eastern Europe (From the Congress of Vienna to the Fall of Communism)* (Londra - New York: Garland Publishing, 2000), 7.

⁷ Markus W. E Peters, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, trc. Klaudia Darragjati (Lezhë: Gjergj Fishta, 2010), 27-28; Don Shan Zefi, *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve: arsyet e islamizimit dhe qëndrimi i Kishes ndaj kesaj dukurie* (Prizren: Drita, 2000), 15.

⁸ Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis* (Tiranë: Phoenix, 1998), 78.

⁹ Zefi, *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve*, 25.

¹⁰ Skender Anamali, (vd.), *Historia e Popullit Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002), 1: 200-202.

¹¹ Nikolle Loka - Gjet Kola, *İlliria Biblike, Shejtorët Ilir-Shqiptarë nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza* (Tiranë: Geer, 2005), 6-7; Schmiedel, "Galatia", 2: 1605-1506; W. J. Woodhouse, "Illyricum", *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible* (New York: The Macmillan Company, 1901), 2: 2160-2161.

söylemez. Ama bu konuyla ilgili bilgi boşluğu bırakır. Belki o iki yıl gibi bir zaman boşluğunda geçmiş olabilir.¹²

Bu hususta diğer görüşlerden bazıları da şu şekildedir: Arnavutluk'ta Hristiyan inancının ilk iki asrını ispat edecek her ne kadar çok delil yoksa da, Hristiyan grupların varlığı yabancı kaynaklarda geçmektedir.¹³ Aziz Pavlus, Durrës şehrinde kendisinden sonra Aziz Sezar'ı bırakmıştır. Aziz Sezar'dan sonra Asti (ö. 110) gelmektedir. Ayrıca piskopos Asti'nin Hristiyan inancından dolayı öldürüldüğü bilgisi aktarılmaktadır.¹⁴

Aziz Pavlus'un Titus'a yazdığı mektubundaki "Ben Artemas'ı ya da Tihikos'u sana gönderir göndermez, Nikopolis'e, yanıma gelmeye gayret et. Çünkü kışı orada geçirmeye karar verdim" (Pavlusun Titusa mektubu, 3: 12, 225) ifadesinden yola çıkan bazı araştırmacılar, Aziz Pavlus'un Nikopolis'e gitmek için İllirikum'un güneyinden geçtiği ve bu seyahatinde de Arnavutlara Hristiyanlık inancını ulaştırdığını iddia ettikleri görülmektedir.¹⁵

Hristiyanlığın Arnavutluk'taki menşeinin havarilik dönemine ait olduğunu savunan diğer yaklaşımlar özetle şu şekilde aktarılabilir: Aziz Petrus Arnavut bölgelerinde halka Hristiyanlık mesajını ulaştırdıktan sonra Dalmaçya'ya geçmiştir. Ayrıca İsa'nın 72 öğrencisinden olan Sezar'ın Durrës Aziz Andrea'nın Epir,¹⁶ Aziz Andronik'in Panoni, Aziz Luka ve Aziz Titi'nin Dalmaçya, Aziz Matta'nın Dardania bölgelerine gelerek bu bölgelerde Hristiyanlığı yaydığı ve azizlerin öğrencilerinin

¹² John R. W. Stott, *Romalılar Mektubu'nun Mesajı*, trc. Leyla Güleç (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006), 583-584.

¹³ Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare* (Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998), 145-146.

¹⁴ Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërit në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)* (Prishtinë: Universiteti Mbretëror Iliria & Drita, 2009), 8; Peters, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, 15; Dhori Qiriaz, *Krishtërimi në Shqipëri* (Tiranë: Argeta-LMG, 2000), 14.

¹⁵ Loka - Kola, *Iliria Biblike, Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*, 7.

¹⁶ Peters Markus W. E, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, 9.

de bu konuya dâhil oldukları bilinir¹⁷ şeklindeki iddialarla görüşlerini ispatlamaya çalıştıkları görülmektedir. Yalnız aktarılan bu tür görüşler, herhangi bir dayanağının veya arkeolojik kalıntı gibi somut bir delilinin olmayışı nedeniyle oldukça zayıf kalmaktadır.

Hıristiyanlığın Arnavutluk'a Aziz Pavlus ile geldiğini savunanlardan bazılarının, bir de Aziz Pavlus'un, Arnavutluk'un Apollonia şehrine geldiğine dair iddiaları da mevcuttur. Bu düşüncelerini "Amfipolis ve Apollonya'dan geçerek Selanik'e geldiler. Burada Yahudiler'in bir havrası vardı" (Elçilerin İşleri, 17/1) şeklindeki Kutsal Kitap'ta yer alan bu pasajla desteklemektedirler.

Apollonia iddiası, anlaşılamayan ve açık olmayan bu konuyu aydınlatması beklenirken tam tersi konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir. Çünkü pasajda zikredilen "Apollonia" kelimesinden yola çıkarak "Aziz Pavlus Arnavutluk'taki Apollonia'ya gelmiş, tebliğde bulunmuş ve İsa'nın 70'ler şakirtlerinden Marin'i piskopos olarak tayin etmiştir"¹⁸ diyerek "Aziz Pavlus'un Arnavutluk Fieri'deki eski Apollonia şehrinden geçtiğinin çok açık ve net gözüktüğü"¹⁹ şeklinde bir düşünceye kapılmalarına neden olmuştur. Ancak yapılan çalışmalar sonucu, bu düşünceyi savunanların yanılgılarının başlıca nedeni, bu yerin günümüzde Yunanistan'da yer alan Apollonia şehri ile olan isim benzerliğidir. Konu dikkatli bir şekilde incelendiğinde Arnavutluk'ta bulunan Apollonia'nın ve Kutsal Kitap'ta bahsedilen Aziz Pavlus'un geçtiği Apollonia'nın aynı isim olmasına rağmen coğrafi açıdan birbirinden uzak ve farklı yerler olduğu ortaya çıkmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması adına, tanınmış Arnavut arkeoloğu Neritan Ceka'nın şu isabetli açıklaması önemlidir:

¹⁷ Loka - Kola, *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*, 9.

¹⁸ Pirro Kondilli, "Apostull Pavli ne viset e Shqiperise se sotme", *Kisha Orthodhokse e Shqiperise*, Temmuz 2008, 5, <https://tr.scribd.com/doc/97569465/Gazeta-e-Nentorit-2008>; Koço Zheku, "Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqiperi" (2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, 2003), 65.

¹⁹ Kristo Frasheri, "Fillimet e Krishtërit në Viset Shqiptare", 1-2 (2000): 7; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)* (Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009), 7; Woodhouse, "Illyricum", 2: 2160-2161.

Apollonia ismi ile Yunanlar 30 şehir kurdular. Onlardan biri (günümüzde şehir kalıntıları Fier'i şehrine yakın bir yerde bulunan) Arnavut Apollonia'sıdır. Ancak kutsal kitaptaki bahsedilen Apollonia, Arnavutluk'taki değil, (eski) Makedonya'da (günümüz Yunanistan'da) bulunan Apollonia'dır (Bk. Ek. 1).²⁰

Ceka'nın bu açıklaması konuya açıklık getirmekte ve Aziz Pavlus'un Arnavutluk'taki Apollonia'sına uğradığını ve Hristiyan inancını halka ilettiğine dair düşünceyi de çürütmektedir. Ayrıca Aziz Pavlus'un üçüncü Roma seyahatine²¹ ve genel yolculuklarına bakıldığında, (Bk. Ek. 1, EK. 2 ve Ek. 3) ne Arnavut Apollonia'sına, ne de günümüz genel Arnavutluk'un sınırlarına uğradığı söz konusu edilmemiştir. Dolayısıyla bu bilgiler, Pavlus'un bizzat günümüz Arnavutluk'unda Hristiyan inancını yaymadığının bir göstergesidir.

3. Temasların Havarilik Döneminden Sonra Olduğunu İddia Edenler

Hristiyan inancının Arnavutluk'ta Aziz Pavlus ve başka herhangi bir havari aracılığıyla yayılmadığı, bunun sonraki yüzyıllarda kademeli bir şekilde gerçekleştiği görüşüne sahip olanların iddiaları şu şekildedir:

Arnavutluk'a ilk Hristiyan piskoposlar, II. yüzyılda Yunanlılar tarafından gönderilmiştir.²² Ayrıca Aziz Pavlus'un "İllirikum bölgesine kadar" ifadesi İllirikum'u dâhil etmez. Lakin Aziz Pavlus'tan sonraki dönemlerde Hristiyanlar, İllirikum bölgesine gelerek halkı Hristiyanlığa davet etmişlerdir.²³

Hristiyanlık Miladi 313 Milan Fermanı ile meşrulaştırılınca kadar Kilise kurumsal hale getirilememiştir. Dolayısıyla Arnavutların yaşadığı coğrafyada Hristiyan kiliselerinin havariler döneminde kurulmuş olması da imkânsızdır. Bilindiği üzere Roma Devleti, Hristiyanlığı kabul edenleri takibe alıp ortadan kaldırıyordu. Bu

²⁰ Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 6-7.

²¹ Pavlus'un Roma'ya üçüncü seyahati ile ilgili geniş bilgi için bk. Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, 66, 68-73; Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, 95, 114-119.

²² Nuray Bozbora, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1997), 35.

²³ Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërit në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*, 7.

bakımdan devlet tarafından yeni dinin henüz şahıslar nezdinde yaşanmasına müsaade edilmemiştir.²⁴

Durrës (Dıraç), Shkoder (İşkodra), Lezhe (Leş), Mat, Apollonia, Elbasan (İlbasan), Diber (Debre), Ohri, Tiran, Aulon/Vlora (Avlonya), Gjirokaster (Ergirikastrı), Sarande ve Butrint bölgelerinde yapılmış arkeolojik çalışmaların ortaya çıkardığı ve günümüze kadar ulaşan Hristiyan mezar, tapınak, vaftizhaneler gibi Hristiyan yerleşim kalıntıları ilk temasların ancak IV.-VI. yüzyıla ait olduğunu göstermiştir.²⁵ O halde Hristiyanlığın Arnavut bölgelerine Aziz Pavlus döneminden sonra ulaştığı anlaşılmaktadır.

4. Genel Değerlendirme

Bu tartışmalar çerçevesinde dikkat çeken hususlardan biri, ne Aziz Pavlus'un "İllirikum'da İsa'nın müjdesini ulaştırdım" şeklinde bir ifadesinin ne de Aziz Pavlus'un zamanından ikinci veya üçüncü şahıs tarafından bize aktarılan "Aziz Pavlus İllirikum'a İsa'nın müjdesini ulaştırdı/ulaştırmıştır" şeklinde açık bir ibarenin olmadığıdır. Arnavutluk'un, Aziz Pavlus'un yaptığı yolculuklarının bir sınırı olduğu açık bir şekilde yer almaktadır. Fakat İllirikum'un, bu sınıra dâhil olup olmadığı konusunda bizi aydınlatacak herhangi bir kanıt/bilgi eklenmemiştir.²⁶ Ayrıca Aziz Pavlus'un Arnavut bölgelerine geldiğini söyleyenler dahi "hiçbir yerde bizzat kendisinin, İllirikum bölgesinin içine girdiğini belirten herhangi bir sözüne ulaşılmış değildir ve buna dair de bir delil bulunmamaktadır" dedikleri aktarılmaktadır.²⁷

²⁴ Sead Paqarizi, "Hristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış - 2". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011): 73.

²⁵ Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200; Afrim Hoti, "Aspekte të Përhapjes së Krishterimit Të Hershëm Në Provincën e Epirit të Ri" (2000 Vjet Art Dhe Kulturë Kishtare Në Shqipëri (Simposium Ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000), Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000), 25.

²⁶ Francis D. Nichol, *The seventh-day adventist Bible commentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957), 6: 646.

²⁷ Gasper Gjini, *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj* (Ferizaj: Drita, 1992), 23; Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërimit në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*, 8; Mirdita, *Krishtenizmi ndër Shqiptare*, 37.

Çalışmalarında Aziz Petrus, Aziz Andrea, Aziz Luka, Aziz Matta vb. gibi bazı havari ve azizlerin isimlerini zikrederek Hristiyanlığın Arnavut bölgelerindeki başlangıcının havarilik dönemine ait olduğunu göstermeye çalışmışlardır (Bk. Llukani 2009: 8-10; Elsie 2007: 9; Peters 2010: 15, 71; Topalli 2000: 404). Araştırmacıların bazıları, havari Matta, Petrus vb. gibi havari isimleri öne sürerken hem onların doğrudan Arnavutluk'a gelip Hristiyanlık mesajını ulaştırdıkları belirtilmiş hem de Tiran, Avlonya, Ergirikastrı, Sarande ve Butrinti gibi şehirlerde bulunan yer isimlerinin varlığı argüman olarak öne sürülmüştür. Ancak Aziz Serj, Aziz Baku, Aziz Tekla, Aziz Vlashi gibi Miladi IV-VI yüzyıla ait Hristiyan mabetlerinin bulunması ve Hristiyan Azizlerin isimlerinin Arnavutluk'un çeşitli bölgelerine ad olarak verilmesi, Hristiyanlığın daha geç dönemlerde bu bölgelerdeki varlığını ispatlayan en önemli bulgulardan sayılmaktadır.²⁸ Mabet vb. yer isimlerinde görüldüğü gibi, bölgede Hristiyanlığın varlığı havarilik dönemine ait olmayıp, IV-VI. yüzyıllara ait olduğu belirtilmektedir.

Hristiyanlığın Arnavut bölgelerinde yayılmasının iki aşamada gerçekleştiği görülmektedir. Birinci aşamada, dönemin şartlarına ve genel durumlarına bakıldığında en gelişmiş ve en önemli şehirlerinden denize kıyısı olan Durrës, Nikopoja ve İşkodra gibi bölgelerde ve ikinci aşamada ise İllirikum'un Preval, Dardania, Eski Epir ve Yeni Epir gibi iç bölgelere doğru yayıldığı görülür.²⁹

Mehdi Frasheri, Arnavutların Hristiyanlık inancını kabul etmede zorlanmadıkları ve bu dinin aralarında hızlı bir şekilde yayıldığını şu şekilde dile getirmiştir:

Hristiyanlık tüm Avrupa'da hızla yayıldığı gibi Arnavut bölgelerinde de hızlı bir şekilde yayıldı. Hatırlayalım ki Arnavutların eski inançları, ateşe ve yıldızlara tapma gibi politeist bir inançtı. Hristiyanlık, politeist bir din olup bu inanç onlara sunulunca, ateş ve diğer tanrıların Hristiyanlığın teslisi ile değiştirmiş oldular. Böylece rahatlıkla tanrılarını değiştirerek Hristiyan oldular.³⁰

²⁸ Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200-201.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200, 209-210; Sonila Kora, "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhënie të saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)", 3-4 (2006): 7-23; Mirdita, *Krishtenizmi ndër Shqiptarë*, 145.

³⁰ Mehdi Frashëri, *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve*, 2. Baskı (Tiranë: Phoenix, 2000), 21.

Aktarılan bilgilerden de yola çıkılarak Aziz Pavlus'un Roma seyahatlerinde Durrës'a uğradığına dair iddianın sağlam bir dayanağının olmadığı sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Hristiyanlığın erken bir tarihte ve hızlı bir şekilde Arnavutluk'un en azından büyük şehirlerine yayıldığı rahatlıkla denebilir. Arnavutluk'ta ilk kurulan Hristiyan merkezleri olan "Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Avlonya), Scampa (İlbasan), Lychnidus (Ohri), Pulcheriopolis (Berat), Lezha, Byllis, Amantia, Phoinike (Finiq-Avlonya), Onchesmos (Saranda) ve Buthrotum (Butrinti) piskoposluklardan İznik, Efes, Kadıköy ve İstanbul gibi ekümenik konsillere piskopos katılımının gerçekleşmiş olması ve IV.-VI. yüzyıllara ait ortaya çıkan arkeolojik Hristiyan kalıntıları bu görüşü doğrular niteliktedir.³¹ Arnavut bölgelerinden ekümenik konsillere katılımın gerçekleşmiş olması Arnavut kilisesi için son derece önem arz etmektedir. Çünkü Arnavutluk'un çeşitli bölgelerinden ekümenik konsillere bu denli geniş bir katılımın gerçekleşmiş olması, Hristiyan inancının Arnavut bölgelerinde ne denli hızlı ve ne kadar geniş bir coğrafyada yayıldığını göstermektedir.

Sonuç

Aziz Pavlus'un Roma'ya yolculuk güzergâhlarında Arnavutluk'taki Apollonia ve Durrës gibi şehirlerden geçen yolunu takip ettiği iddianın deliller bakımından yoksun olması nedeniyle gerçeklikten uzak olduğu ortaya konmuştur. Buna benzer ileri sürülen Havarî Matta, Petrus ve benzer havarilerin Arnavut diyarlarına gelerek Hristiyanlığı

³¹ Konsillere katılmış olmaları ve benzer tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 202, 209-210; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912* (İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990), 48; Sonila Kora, "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhëniet e saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)", 10-23; Kosta Lako, "Qyteti dhe Peshkopata e Anchiasmosit (Sarandës) në Krishtërimin e Hershëm" (2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000 (Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000), 46; Aleksander Meksi, *Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)* (Tiranë: Uegen, 2004), 18; Shaban Sinani, "Berati-Qyteti qe rrezatoi", *KERKIMI*, 6 (2010), 21-22; Shaban Sinani, *Berat, Beratinus, Buhara* (Tiranë: Naimi, 2015), 6; Pirro Thomo, *Kishat Pasbizantine ne Shqiperine e Jugut* (Tiranë: KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqiperise), 1998), 201.

yaydıklarına dair iddiaların sağlam bir dayanaktan yoksun oldukları kanaatindeyiz.

Hristiyanlığın Arnavutluk ile ilk temasları hususunda çok büyük önem arz eden çeşitli yerlerinde yer alan Hristiyan topografya isimleri ile arkeolojik çalışmalardan sonra ortaya çıkan en eski Hristiyan mezar, kilise, şapel vb. bulgular, Arnavutluk'ta Hristiyanlığın menşeinin sonraki yüzyıllara ait olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında konu hakkında çalışma yapmış ve çoğunluğunu Hristiyan araştırmacılarının ileri sürdükleri Kutsal Kitap pasajında yer alan "İllirikum" ifadesi "Hristiyanlığın Arnavutluk'taki menşeinin Aziz Pavlus dönemine aittir" şeklinde iddiaları tarihi gerçeklerle örtüşmediği görülmüştür. Bu tür iddialar objektiflikten uzak olup Hristiyanlığın mimarı sayılan Aziz Pavlus, havari Matta, Andrea, Luka, Petrus gibi tarihte iz bırakmış önemli şahsiyetlerle irtibatlandırılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- A new catholic commentary on holy scripture*. New York: Thomas Nelson And Sons Ltd., 1975.
- Anamali, Skender... (ve öte.). *Historia e Popullit Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002.
- Bozbor, Nuray. *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1997.
- Dürüşken, Çiğdem. *Pavlus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları: Latince-Türkçe*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2003.
- Edwin, Jacques. *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*. Trc. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Elsie, Robert. "Shenjtoret e Krishterë të Shqipërisë". *Mitropolia e Shenjtë e Korçës*. 12 (2007): 71-93.
- Frasheri, Kristo. "Fillimet e Krishtërimit në Viset Shqiptare". 1-2 (2000): 5-19.
- Frashëri, Mehdi. *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve*. 2. Baskı. Tiranë: Phoenix, 2000.
- Gjini, Gasper. *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj*. Ferizaj: Drita, 1992.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

- Hoti, Afrim. "Aspekte të Përhapjes së Krishterimit Të Hershëm Në Provincën e Epirit të Ri". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000.
- Kiel, Machiel. *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*. İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990.
- Kondilli, Pirro. "Apostull Pavli ne viset e Shqiperise se sotme". *Kisha Orthodhokse e Shqiperise*. Temmuz 2008. <https://tr.scribd.com/doc/97569465/Gazeta-e-Nentorit-2008>.
- Kora, Sonila. "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhëniet e saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)". 3-4 (2006): 7-24.
- Kristo, Frasheri. *Skëndërbeu: Jeta dhe Vepra*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002.
- Küçük, Abdurrahman. "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (1996): 117-154.
- Lako, Kosta. "Qyteti dhe Peshkopata e Anchiasmosit (Sarandës) në Krishtërimin e Hershëm". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003.
- Llukani, Andrea. *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*. Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009.
- Loka, Nikolle - Kola, Gjet. *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*. Tiranë: Geer, 2005.
- Meksi, Aleksander. *Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)*. Tiranë: Uegen, 2004.
- Meksi, Aleksandër. *Shën Pali Ungjillëzuesi i İlirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërimin në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*. Prishtinë: Universiteti Mbretëror İliria & Drita, 2009.
- Mirdita, Zef. *Krishtenizmi nder Shqiptare*. Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998.
- Nichol, Francis D. *The seventh-day adventist Bible commentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957.
- Paqarizi, Sead. "Hristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-2". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011): 67-83.
- Peake. *Peake's commentary on the bible*. Nairobi: Nelson, 1977.

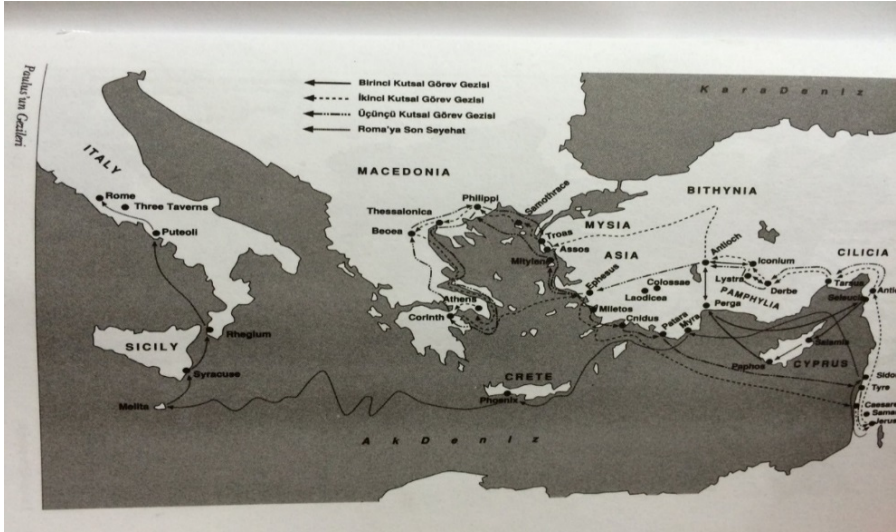
- Pepa, Pjeter. *Tragjedia dhe Lavdia e Klerit Kalotik në Shqipëri*. Tiranë: 55, 2007.
- Peters, Markus W. E. *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*. Trc. Darragjati Klaudia. Lezhë: Gjergj Fishta, 2010.
- Qiriazi, Dhori. *Krishtërimi në Shqipëri*. Tiranë: Argeta-LMG, 2000.
- Richard, Frucht. "Albania - History". *Encyclopedia of Eastern Europe (From the Congress of Vienna to the Fall of Communism)*. Londra - New York: Garland Publishing, 2000.
- Schmiedel, P. W. "Galatia". *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible*. Toronto: George N. Morang & Company Limited, 1902.
- Sinani, Shaban. *Berat, Beratinus, Buhara*. Tiranë: Naimi, 2015.
- Sinani, Shaban. "Berati-Qyteti qe rrezatoi". 2010.
- Stott, John R. W. *Romalılar Mektubu'nun Mesajı*. Trc. Leyla Güleç. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.
- Thomo, Pirro. *Kishat Pashizantine ne Shqiperine e Jugut*. Tiranë: KOASH (Kisha Orthodoxkse Autoqefale e Shqiperise), 1998.
- Topalli, Kolec. "Lashtësia e Krishtërimit ndër Shqiptare sipas Dëshmive të Gjuhës Shqipe". Shkodër: Phoenix, 2000.
- Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Vocotopoulos, Panayotis L. "Religious Painting In Albania From The 10th to the 19th century". *Icons from the Orthodox Communities Of Albania*. 18-25. Selanik: Ministry of Culture. Museum of Byzantine Culture, 2006.
- Woodhouse, W. J. "Illyricum". *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible*. New York: The Macmillan Company, 1901.
- Zavalani, Tajar. *Histori e Shqipërisë*. Tiranë: Phoenix, 1998.
- Zefi, Don Shan. *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve: arsyet e islamizimit dhe qëndrimi i Kishes ndaj kesaj dukurie*. Prizren: Drita, 2000.
- Zheku, Koço. "Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqiperi". Tiranë: Kisha Orthodoxkse Autoqefale e Shqipërisë, 2003.

EKLER:

Ek 1. Aziz Pavlus'un kutsal görev yolculuklarını gösteren harita.³²



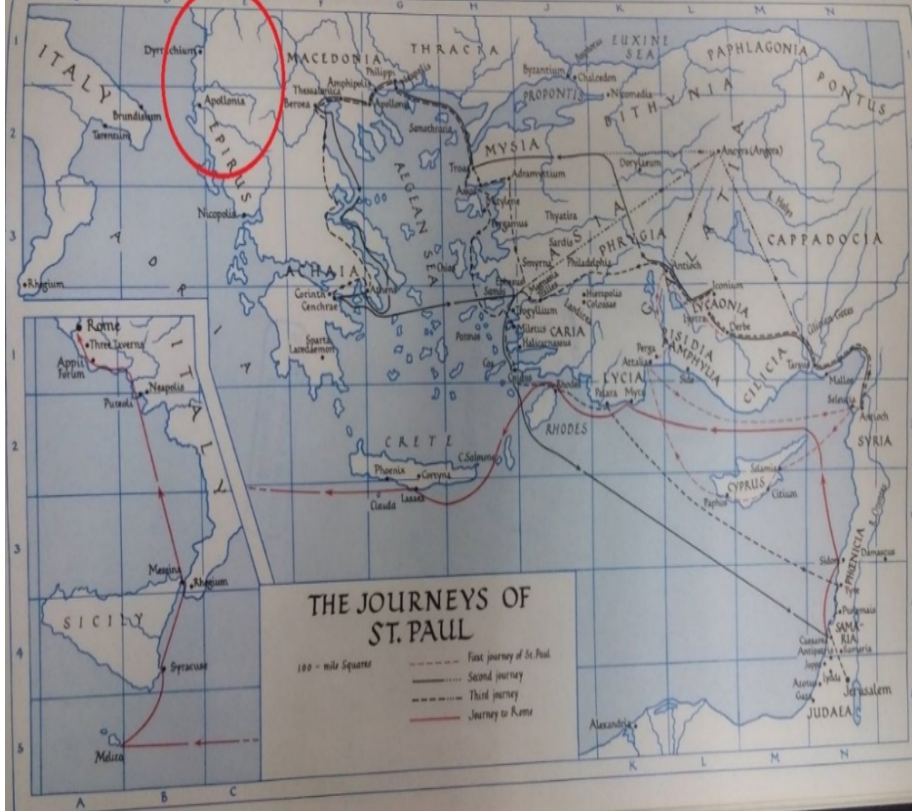
Ek 2. Aziz Pavlus'un kutsal görev yolculuklarını gösteren harita.³³



³² Matheu Black, *Peake's commentary on the bible* (Nairobi: Nelson, 1977) 16. The Journeys of St. Paul" Haritalar bölümü.

³³ Çiğdem Dürüşken, *Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları: Latince-Türkçe* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2003), 249.

Ek 3. Aziz Pavlus'un yolculuklarını gösteren bu harita, Apollonia ve Durrës'a uğramadığına işaret etmektedir.³⁴



³⁴ A new catholic commentary on holy scripture. (New York: Thomas Nelson And Sons Ltd., 1975) List of maps, nr. 9-The journeys of St. Paul".